

الفصل الثاني



الفصل

الرئيسيات في تاريخ  
عبدالرحمن

الفلسفة



АКАДЕМИЯ НАУК КАЗАХСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

АЛЬ-ФАРАБИ

ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКИЕ  
ТРАКТАТЫ

Перевод с арабского

Издательство «Наука» Казахской ССР

АЛМА-АТА · 1985

**Аль-Фараби.** Историко-философские трактаты / Перевод с арабского.— Алма-Ата: Наука, 1985.— 624 с.

В книгу включены произведения аль-Фараби, публикуемые на русском языке впервые. Среди них трактаты «Философия Платона и ее части...», «Сущность „Законов“ Платона», «Философия Аристотеля», «О целях Аристотеля в „Метафизике“», «О трактате великого Зенона...», «Диалектика», в которых изложено отношение аль-Фараби к классическому наследию. В них содержатся высказывания аль-Фараби о философском знании как о постоянно развивающемся, имеющем свои теоретические предпосылки и историю. Эти трактаты по форме являются комментариями, но по сути — итоговыми трудами о сущности древнегреческой философии. Платон и Аристотель предстают в них мыслителями, занятыми исключительно социально-этической проблематикой.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, студентов и для широкого круга читателей, интересующихся историей философии.

**Редакционная коллегия:**

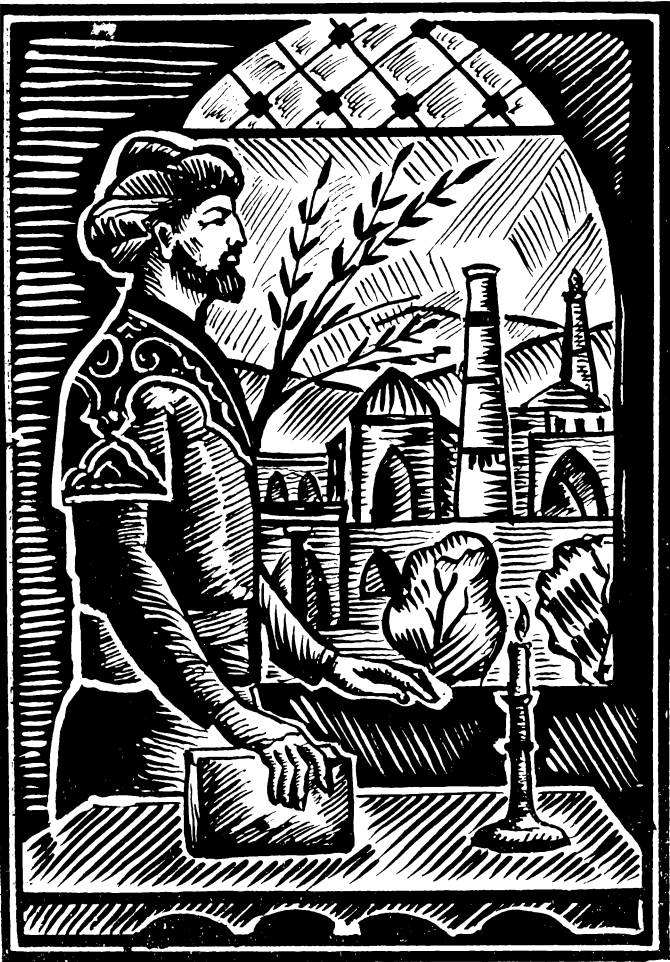
**Ж. М. АБДИЛЬДИН, М. С. БУРАБАЕВ**  
(ответственный за выпуск), **А. В. САГАДЕЕВ**

**Рецензент**

доктор философских наук **В. В. СОКОЛОВ**

**А**  $\frac{0302010000-026}{407(05)-85}$  1.84

© Издательство «Наука» Казахской ССР, 1985







ОБ ОТНОШЕНИИ  
К ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ  
В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Выдающийся мыслитель Востока Абу Наср аль-Фараби родился (ок. 870 г.) в городе Фараб, расположенном в месте впадения реки Арысь в Сырдарью. По свидетельству средневековых авторов, Абу Наср — «величайший философ из мусульман... был родом из тюркского племени, родился и вырос в своей стране... в городе Фараб, ныне называемом Отрар...»<sup>1</sup>. В IX—X веках г. Отрар был крупным политическим, культурным и торговым центром, он являлся узловым пунктом караванных дорог Центральной Азии, одним из торговых посредников между Русью, Персией и другими государствами. Отрар с многочисленным населением стоял на стыке различных государственных владений.

Основы научных знаний Абу Наср по-

---

<sup>1</sup> *Аль-Фараби*. Научное творчество: Сб. статей. М., 1975, с. 100, 101, 106, 113, 117.



лучил в Отраре, где он жил до 20-ти лет и где он имел возможность ознакомиться с философскими и научными произведениями в богатейшей по тем временам библиотеке, второй в мире по числу книг и рукописей (после знаменитого Александрийского книгохранилища). Затем он учился и работал в Бухаре и Самарканде. Руководимый жаждой знаний, аль-Фараби отправился в путешествие, побывал во многих городах мусульманского Востока. Многие годы он прожил в Багдаде, являвшемся культурным и политическим центром Арабского халифата. Здесь он входит в контакт с видными учеными и основательно пополняет свои знания. Из-за преследования догматически настроенных богословов аль-Фараби был вынужден покинуть Багдад. Последние годы своей жизни он провел в Каире, Алеппо и Дамаске. В декабре 950 г. Абу Наср скончался.

Идейное наследие аль-Фараби необычайно велико и разнообразно. Он изучал и сравнивал известные в то время отрасли знаний: политику, психологию, этику, естествознание, эстетику и т. д. Но на первом месте у него стояли вопросы философии и особенно логики. Его многочисленные труды по логике создали ему широкую известность во всех странах

мусульманского Востока. Современники почтительно называли его «Вторым — после Аристотеля — Учителем», а также «Аристотелем Востока».

Учение аль-Фараби охватывает почти все философские проблемы той эпохи: материя и ее формы; бытие и его категории; свойства органического и неорганического мира; соотношение физического и психического; формы и ступени познания; учение о разуме, о мышлении, о связи мысли и языка и т. п.

На формирование и развитие философских, логических и социально-этических воззрений аль-Фараби оказала большое влияние прежде всего оригинальная и самобытная культура народов Южного Казахстана, Средней Азии, стран Среднего и Ближнего Востока, успехи естественных наук той эпохи, древнегреческая философия, антифеодальные народные восстания и их идеология. Значительное место в формировании мировоззрения аль-Фараби занимают древнегреческие философские системы, прежде всего наследие Аристотеля. Это объясняется тем, что греческая философская мысль не только синтезировала наиболее ценные стороны античной философии, но и была высшим достижением всей древней философии.

Платон и Аристотель создали систе-

мы, которые на протяжении многих столетий оказывали глубокое влияние на философскую мысль человечества. Но в их концепциях и методах содержались существенные различия. Философскую концепцию Платона впервые подверг критике его ученик Аристотель. «Критика Аристотелем «идей» Платона, — писал В. И. Ленин, — есть критика идеализма как идеализма вообще... подрыв... основ идеализма»<sup>2</sup>. Однако Аристотель преодолеть платоновский идеализм не смог, колеблясь «между идеализмом и материализмом»<sup>3</sup>.

Известно, что наиболее значительное влияние античная греческая философия оказала на арабоязычную философию в период ее возникновения и развития, к которому относится научная деятельность аль-Фараби. Арабоязычная философия вобрала в себя также все ценные элементы философского наследия народов Южного Казахстана, Средней Азии, Индии и других стран Ближнего Востока. Таким образом, арабоязычная философия сложилась в результате взаимовлияния прогрессивных традиций, достижений культуры различных народов, в том числе и

---

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

<sup>3</sup> Там же, с. 258.

путем использования древнегреческого философского наследия.

Арабоязычные философские течения заимствовали из древнегреческого теоретического наследия то, что способствовало выражению идей и запросов восточного средневековья, по своему общественно-экономическому, культурному и идеологическому развитию совершенно отличавшегося от античной греко-римской эпохи. Арабоязычных философов времен аль-Фараби отделял от Аристотеля более чем тысячелетний период развития естественнонаучной и общественно-философской мысли, целая эпоха разложения рабовладельческой формации и перехода к феодальному строю, причем этот процесс сопровождался острой борьбой во всех сферах общественно-политической жизни и прежде всего в идеологии.

Аль-Фараби создал целую энциклопедическую систему, подобную аристотелевскому учению. Он написал около 160 трактатов<sup>4</sup>. Благодаря кропотливой творческой работе советских ученых Б. Г. Гафурова, С. Н. Григоряна, А. В. Сагадеева, А. Х. Касымжанова, М. М. Хайруллаева и др. в научный оборот вовлечены уже многие сочинения мыслителя. Боль-

---

<sup>4</sup> См.: *Хайруллаев М.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982, с. 52.

шинство из них включено в философские, логические, социально-этические, математические и другие трактаты, изданные в последние годы в Алма-Ате и Ташкенте на русском, казахском и узбекском языках<sup>5</sup>.

Одним из дискуссионных моментов в историко-философской науке является вопрос о том, обладал ученый средневековья аль-Фараби самостоятельным и оригинальным философским мышлением или же выступил лишь комментатором, роль которого сводилась к простому пересказыванию, уточнению, разъяснению положений, содержащихся в наследии Платона и особенно Аристотеля. В научной литературе последних лет получила признание точка зрения, согласно которой комментирование не исключает у

---

<sup>5</sup> *Аль-Фараби. Философские трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1970; *Он же. Математические трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1972; *Он же. Социально-этические трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1973; *Он же. Логические трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1975; *Он же. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея.* Алма-Ата: Наука, 1975; *Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане.* Ташкент: Фан, 1976, с. 109—163; *Эл-Фараби. Философиялык трактаттар.* Алматы: Ғылым, 1973; *Эл-Фараби. Элуметтік — этикалык трактаттар.* Алматы: Ғылым, 1975; *Форобий. Ри-солалар.* Тошкент: Фан, 1975, и др.

аль-Фараби самостоятельности и оригинальности философского мышления, что комментирование — это «форма выражения творческой мысли»<sup>6</sup>. Эта точка зрения вполне обоснована, и с ней нельзя не согласиться. По мнению другого автора, позиция комментирования обусловлена пониманием «процесса становления и развития философии»<sup>7</sup>. Здесь можно заметить, что автор делает смелый вывод, считая, что столь строгие понятия, как процесс и тем более развитие, имеют место в воззрениях аль-Фараби на предшествующую философию. Вместе с тем изложенные точки зрения интересны в том смысле, что они ставят вопрос о философском комментировании, его природе и основании.

Комментирование — это такой вид философского мышления, предметом которого выступает некоторая философская система, школа или традиция. В гносеологическом аспекте главный вопрос, следовательно, состоит в том, каким образом некоторая философская система, школа или традиция определяется, обособли-

---

<sup>6</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. XV—XVI; *Хайруллаев М. Абу Наср аль-Фараби*, с. 57.

<sup>7</sup> *Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция*. М., 1979, с. 40.

вается в качестве предметной области. По существу, комментирование как философия, ставшая в-себе и для-себя предметом, есть явление философского самосознания, выраженного в особенной форме. При этом такой феномен философского самосознания отнюдь не тождествен пониманию развития истории философии. Если это так, то познание философского комментирования в системе целого, в «генетической экспозиции» этого понятия с необходимостью ставит задачу рассмотрения исторического становления философии как предмета самой себя, движения, обусловившего форму комментирования<sup>8</sup>.

Решение этой задачи неизбежно приводит исследователя к философии Платона и Аристотеля не только потому, что они были главными объектами комментирования аль-Фараби и тем самым послужили в некотором роде предметным основанием для его деятельности, но и потому, что они были существенными этапами становления философского самосознания как теоретической предпосылки историко-философской концепции.

---

<sup>8</sup> В написании части предисловия (см. настоящее издание, с. 12—20, 53—58) принял участие А. М. Кеннсарин.

Чем же объясняется стремление аль-Фараби искать истину в «мнениях предшественников»? Для него обращение к философскому наследию Платона и Аристотеля является не целью, а средством умозрительного познания. По мнению аль-Фараби, два противоположных суждения о том, что все истинно, и о том, что все ложно, не исключают, а дополняют одно другое; они верны не взятые по отдельности, а лишь при их сочетании, в их единстве. Поэтому и во «мнениях предшественников» не может быть одного лишь заблуждения, как не может быть одной лишь истины. Тогда и возникает как цель задача, которой придерживается аль-Фараби вслед за Аристотелем: взять из предшествующей философии истинное (правильное) и избежать ошибочного. «Единичные суждения, — писал Абу Наср, — всегда подразделяются на истинные и ложные. Оба вместе они не бывают ни истинными, ни ложными, ибо если одно из них истинно, то другое ложно, а если одно ложно, то другое истинно»<sup>9</sup>.

На наш взгляд, следует говорить, что основы исследования предшествующей философии заложены Аристотелем, и аль-Фараби, полагая, что изучение той

---

<sup>9</sup> *Аль-Фараби*. Логические трактаты, с. 258.



или иной проблемы неизбежно должно сопровождаться критическим рассмотрением различных воззрений на эту проблему<sup>10</sup>, тем самым высказывался в духе Аристотеля и следовал заложенным им принципам умозрительного рационального познания. Различие состояло лишь в том, что Аристотелем брался весь богатейший спектр предшествующей античной мысли, тогда как аль-Фараби в основном занимался комментированием и развитием положительных идей Платона и главным образом Аристотеля, которого он при этом определенно не намеревался предпочитать истине<sup>11</sup>. Эта, казалось бы, упрощенная точка зрения на самом деле была связана с тем, что до аль-Фараби не дошли сочинения более ранних древнегреческих мыслителей, однако не в меньшей степени она была вызвана самим характером философии Аристотеля; его философская система, как отмечалось многими исследователями, содержала в себе обширный материал по всей предшествующей мысли, что делало ее существенным источником знания в данной области.

Аль-Фараби констатирует, что его

---

<sup>10</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. XV—XVI.

<sup>11</sup> Там же, с. 13.

современники при рассмотрении умозрительных предметов опираются на мысли Платона и Аристотеля<sup>12</sup>. В то же время как комментатор он сам видит в учениях этих великих мыслителей древности основной источник знания, дополняя их исследование критическим анализом различных общепринятых мнений по этим предметам.

Комментирование как продолжение аристотелевского способа постижения физических и метафизических предметов — это способ решения определенных познавательных задач, который имеет свой принцип, выраженный в умозрительном понимании истины. Аль-Фараби говорит, что суждения и убеждения только тогда истинны, когда они соответствуют другим существующим суждениям и убеждениям<sup>13</sup>. Таким образом, истина представлена как соответствие между суждениями, а не как соответствие порядка суждений, выражающих логику мысли, порядку вещей природы. Тем самым комментирование есть особенное выражение сущности умозрительного философского познания, состоящее в том, что основа, так сказать, эмпирический материал для познающего мышления, осознается не как

---

<sup>12</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 41.

<sup>13</sup> Там же, с. 42.

предметный мир вещей, а как мысль. В этом состоит обоснование отношения к «мыслям предшественников» как Стагирита, так и Абу Насра.

Комментирование как развитие традиций умозрительной философии, имеющее логическую последовательность мысли в качестве основного критерия истинности, с необходимостью должно было придавать особенно большое значение философии Аристотеля как основному научному авторитету. Аль-Фараби писал, что «нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства»<sup>14</sup>. И далее: «Когда же различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним»<sup>15</sup>. Исходя из этого, аль-Фараби обосновывает истину как совпадение мнений очень пространно, вплоть до специально посвященного этому трактата, и с большой степенью осознания. Не имея материала по всему мно-

---

<sup>14</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 44.

<sup>15</sup> Там же, с. 45.

гообразию философских школ античности, он неизбежно должен был пойти по пути комментирования Платона и особенно Аристотеля, который не только создал логику как орган достижения истины, но и проделал при ее посредстве основную работу по обобщению предшествующей философской мысли. Тем самым Аристотель для аль-Фараби персонифицировал совпадение множества различных мнений в одном, т. е. в истине, согласно позиции умозрения, и таким образом превращал свою философскую систему в «самый сильный довод» и «самое достоверное знание».

Изложенная позиция, на наш взгляд, позволяет подойти более определенно к высказываниям, которые представляют философию аль-Фараби как «эkleктику». Гегель был глубоко прав, утверждая: к неоплатонизму, признававшему, что различные системы философии представляют собой нечто единое, одну философию, неприменимо понятие эkleктизма<sup>16</sup>. Это же целиком следует отнести и к аль-Фараби, который не стремился к внешнему соединению различных учений, а действовал методом критического переосмысления, усматривая их единство в их основе,

---

<sup>16</sup> См.: Гегель. Лекции по истории философии. М.; Л., 1935, т. 11, с. 32—33.

которой служила общая логическая закономерность и последовательность мысли, и тем самым может быть назван «эклেকтиком» не более, чем Платон или Аристотель.

Нахождение же единого логического принципа для объяснения различных философских воззрений — это не эклектизм, а выражение конкретного подхода к предшествующей философской мысли, приближающееся к идее философии как таковой.

Комментирование как метод поиска истины не было ни эклектикой, ни простым воспроизведением учения Аристотеля. Оно явилось естественным и закономерным следствием развития умозрительного метода познания физических и метафизических предметов, которое в условиях отчужденного философского сознания использовало в качестве исходного «эмпирического» материала предшествующие философские учения и объединяло их в единую систему по принципам логики. Тем самым комментирование — это философия, имеющая своим предметом мысль в качестве такого философского учения, школы или традиции, которые логически обосновывают в себе богатство всеобщего родового мышления и, следовательно, развивают субъективную сторону по-

знавательного процесса и предмета познания философии.

Необходимо отметить, что причину научного интереса мыслителя из Отрара к платоновским и аристотелевским взглядам надо видеть в сочетании в наследии Платона и Аристотеля логичности, содержательности их рассуждений, ибо творческая глубина исследований великих ученых древности объясняется тем, что они стоят у истоков систематической разработки обширного комплекса философских, логических, социально-этических и эстетических проблем непреходящей теоретико-практической значимости.

Многогранное учение аль-Фараби, являясь продуктом средневековой эпохи, вобрало в себя все ценное, что было в предшествующих философских системах, в особенности в наследии Аристотеля. Известно, что, разрабатывая основы многих научных проблем, древнегреческий мыслитель часто недоговаривал и не всегда прямо выражал свои главные принципы.

Абу Наср глубоко познал, по достоинству оценил идеи Аристотеля и сумел не только обобщить его разбросанные, несистематизированные положения, но и всесторонне развить философию, логику, этику, эстетику, проблемы проис-

хождения и организации человеческого общества и т. п.

Таким образом, мыслитель из Отраара творчески переработал достижения общетеоретической мысли (в том числе наследие Платона, Аристотеля и последующих ученых) и, восприняв все положительное в народной мудрости и обобщив результаты развития науки средневековой эпохи, создал свое энциклопедическое учение.

При определении философских воззрений Абу Насра не следует забывать, что его миропонимание не было свободным от пороков, обусловленных современным ему общественно-политическим строем и его идеологией, что «он — идеалист в своих исходных установках»<sup>17</sup>. В основном «философское учение аль-Фараби представляет собой идеализм, исходит из теологического представления о Боге как творце мира. Но оно весьма существенно подправлено, поскольку сделано предметом самостоятельного размышления, предметом философии, которая положила в основу не догму и веру, а разум»<sup>18</sup>.

Однако для правильного понимания мировоззрения аль-Фараби необходимо

---

<sup>17</sup> *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. XX.

<sup>18</sup> Там же, с. XXII.

выяснить его отношение к платоновскому учению о «вечных идеях» и его концепции о душе. Прежде чем дать теоретический анализ различным проблемам современной ему науки, он подверг основательной критике позиции Платона. Несмотря на сложность разрешения столь трудных для средневекового периода проблем, таких, как «вечные идеи» и бессмертие души, в попытке аль-Фараби проявляются расхождения не только с их ортодоксальными трактовками, но и взглядами Платона и Аристотеля. Сознывая, что понять и представить соединение души с телом и освобождение души от тела — «дело очень трудное, непривычное»<sup>19</sup>, аль-Фараби в конечном счете самостоятельно разрешает этот вопрос.

Мир идей Платона, предшествующий материальному миру и определяющий его содержание, и является источником человеческого знания. «...Платон, — пишет аль-Фараби, — во многих из своих суждений указывал на то, что существующие предметы имеют отвлеченные формы в божественном мире. Их можно назвать *божественными идеями*. Они не исчезают и не уничтожаются. Они существуют вечно, тогда как существующие предметы

---

<sup>19</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 328.



исчезают и уничтожаются»<sup>20</sup>. Ссылаясь на критику «вечных идей» Аристотелем в разделах «Метафизики» и опираясь на достижения естественных наук, аль-Фараби заявляет, что следование платоновскому положению ведет к нелепостям вроде той, что в идеях и формах, существующих в божественном мире, не разлагаясь, «должны были быть линии, плоскости и сферы, затем — движения сфер и кругов, там должны были бы быть науки, подобные астрономии и музыке, [науки] о гармоничных и негармоничных тонах... о прямых и кривых дистанциях, о горячих и холодных телах и, вообще, активном и пассивном качествах, о всеобщих и частных вещах, о субстанции и форме». Эти и ряд других «гнуслостей», о которых идет речь в рассуждениях Платона, даже не заслуживали бы упоминания из-за своей абсурдности, если бы они не мешали нам искать истину<sup>21</sup>.

Аль-Фараби критикует платоновский тезис о независимости души от тела и окружающего внешнего мира, о вечном существовании бессмертной души. Он показывает несостоятельность теории познания Платона, отрицавшего чувственное познание, а через него — и объектив-

---

<sup>20</sup> Аль-Фараби. *Философские трактаты*, с. 91.

<sup>21</sup> Там же, с. 91—92.

ную реальность как источник ощущений. Выступая против платоновского положения о вечном мире идей, основанных на «воспоминаниях», о существовании идей независимо от чувственных вещей, аль-Фараби пишет: «Душа не может существовать раньше тела, как это утверждают сторонники учения о переселении душ»<sup>22</sup>.

Абу Наср также показал несостоятельность аристотелевского положения о том, что «некоторые части души суть энтелехия телесных частей», что они «отделимы от тела», что «ум (т. е. душа. — М. Б.) существует отдельно от тела»<sup>23</sup>. Интеллект, как то разъясняет Аристотель и некоторые другие философы, писал он, это самая благородная, божественная часть души, актуально завершенная. Далее аль-Фараби метко замечает, как Аристотель, «желая объяснить положение (взаимоотношение. — М. Б.) души, интеллекта и божественной власти», запутался, «его естественный ум помешал ему [самому] понять и изложить это»<sup>24</sup>. Как видим, аль-Фараби не разделяет идеи

---

<sup>22</sup> Аль-Фараби. Существо вопросов. — Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане, с. 127.

<sup>23</sup> См.: Аристотель. Соч. М., 1976, т. 1, с. 396, 433—436.

<sup>24</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 98, 99, 100.

Аристотеля о том, что человек может мыслить только благодаря божественной деятельной части души — «ума». В отличие от своего учителя, мыслитель Востока считает, что мозг играет ведущую роль в образовании воображения и мышления, что же касается человеческого интеллекта, то он естественно появляется у человека с начала его существования. Между тем вне человека, во всех предметах, которые являются материей или материальны, в их субстанциях нет никакой «способности стать самостоятельными актуальными интеллектами»<sup>25</sup> (т. е. бессмертного переходящего активного ума. — М. Б.).

Аргументированная и смелая критика аль-Фараби платоновских «божественных идей» и вопроса «о бессмертии души» подрывала схоластическое и религиозно-идеалистическое понимание проблем этики, эстетики и т. п., она сыграла позитивную роль в борьбе за утверждение научно-материалистической тенденции в вопросах о соотношениях «душевных способностей» и абстрактного мышления и в теории познания. Если платоновская схема представлений о душе основана на религиозно-этических соображениях, то

---

<sup>25</sup> *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 283, 284.

аль-Фараби психическую деятельность, мышление, разум человека рассматривает как продукт естественного развития. Он пытается провести классификацию и показать взаимоотношение между различными видами психических явлений: ощущением и чувством, чувством и стремлением, памятью и воображением, представлением и абстрактным мышлением. Целый ряд положений, выдвинутых аль-Фараби, не утратили научного значения и по сей день.

Учение аль-Фараби, подобно универсальной аристотелевской системе, охватывает все стороны действительности, актуальные проблемы философии, логики, этики, эстетики, общественно-политической жизни той эпохи. Развитие материалистических тенденций в аристотелизме, обобщение им достижений общественно-научной мысли своей эпохи позволили аль-Фараби стать у истоков прогрессивной философской системы, которая в странах Среднего и Ближнего Востока сыграла большую роль в борьбе против реакционной религиозной идеологии и в развитии передовой общественно-философской мысли. Прогрессивные философские идеи аль-Фараби также имели огромное значение в формировании того «перешедшего от арабов...

жизнерадостного свободомыслия», которое, как указывал Ф. Энгельс, подготовило материализм XVIII в.<sup>26</sup>

\* \* \*

В данную книгу включены историко-философские сочинения аль-Фараби. Хотя в трактате «Диалектика» значительное место занимает логико-гносеологическая проблематика, рассмотрению историко-философских вопросов уделено в нем не меньшее внимание. Включенные в издание трактаты на русском языке публикуются впервые, перевод их осуществлен непосредственно с арабского языка.

Трактат **«Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала и до конца»** представляет собой систематизированное освещение аль-Фараби взглядов древнегреческого мыслителя о достижении людьми истинного счастья, т. е. знания философии, с кратким изложением сути тех или иных сторон многогранного наследия Платона, с привлечением почти всех его диалогов. Трактат аль-Фараби лишь внешне, по форме является комментарием, но по содержанию — оригинальным трудом о сущности платоновского учения.

---

<sup>26</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

Для современного читателя интересен тот угол зрения, под которым был прочтен и понят Платон средневековым мыслителем Востока.

Композиционно трактат состоит из семи частей и 32 параграфов. Каждая из них представлена аль-Фараби как определенный этап в формировании и развитии взглядов Платона о достижении людьми истинного счастья.

Первоначально, с точки зрения аль-Фараби, Платон исследовал, что есть совершенство человека, что такое человек и что делает его счастливым. Процесс достижения счастья (а это есть, по Платону, не что иное, как «некое знание и некий образ жизни») был описан в его книге «О [природе] человека».

Затем, отмечает аль-Фараби, предметом исследования Платона стала природа знания и само знание («Теэтет»), о чем идет речь во втором разделе трактата. Здесь также излагается краткое содержание диалогов «Филеб», «Протагор» и «Менон».

Третья часть трактата посвящена тому периоду творчества Платона, когда ему стало ясно, что искусство и способность, позволяющие познавать окружающие вещи до тех пор, пока не получишь то знание, а также исследование, обу-

чение и изучение являются средством достижения знания, благодаря которому человек достигает совершенства; тогда он поставил себе целью исследовать, какое искусство дает это знание и при помощи какого исследования оно достигается.

В этом разделе рассматриваются диалоги «Евтифрон», «Кратил», «Ион», «Софист», «Евтидем», «Парменид». Аль-Фараби излагает такие существенные проблемы философии, как-то: природа и различия между силлогическими искусствами (софистическое, риторическое, диалектическое и т. д.), роль и значение «искусства знания языка» для овладения предметом.

Четвертый раздел трактата посвящен изучению Платоном «практических искусств и производных от них действий». В нем затронуты диалоги «Алкивиад второй», «Гиппарх», «Ион». Согласно аль-Фараби, Платона занимали в это время различие между ценностями мнимыми и действительными, исследование различных типов образа жизни.

Пятая часть трактата освещает тот период, когда Платону «стало ясно, что все общепринятые искусства, как теоретические, так и практические, а также общепринятый образ жизни — все это не дает необходимого знания для достиже-

ния [подлинно] счастливого образа жизни, тогда он ощутил потребность создать его. Он объясняет, каким должно быть умозрительное искусство, которое дает о существующих вещах это учение, и каким следует быть практическому искусству, которое дает человеку тот искомый образ жизни».

Аль-Фараби анализирует также социально-этические взгляды Платона, выраженные им в диалогах «Пир», «Хармид» и др.; рассматривает искусство государственного управления, что такое добродетель, отличие между мнимой и действительной добродетелями, понятия любви и дружбы, нравственные качества человека, путь нравственного совершенствования и др.

Шестая часть трактата посвящена тому периоду творчества Платона, когда античный классик исследовал проблему истинного образа жизни: каким образом он достигается, как следует добиваться добродетельного поведения и противостоять невежественности и «безобразному образу жизни», в чем следует видеть действительный смысл жизни человека, как отличать истинные ценности от мнимых. В этой части, как и в других своих произведениях, аль-Фараби проводит различия между человеком и животным.



Седьмая часть трактата заканчивает изложение взглядов Платона проблемой достижения добродетельного города на деле. Аль-Фараби затрагивает здесь произведение Платона «Менексен», отмечает различия в методах воспитания и формирования научного знания у Сократа и Фрасимаха<sup>27</sup>, а также дальнейшую конкретизацию Платоном его положений о совершенстве человека, об улучшении законодательства в деле переустройства государства к наилучшему образу жизни.

Из советских исследователей на трактат «Философия Платона...» впервые обратила внимание Г. Б. Шаймухамбетова. Из этого сочинения, отмечает она, Платон предстает мыслителем, занятым исключительно социально-этической проблематикой. «В манере изложения, в стиле повествования ощущается свойственный аль-Фараби логицизм — материал организован таким образом, что учение греческого мыслителя воспринимается единым и целенаправленным»<sup>28</sup>. При чтении трактата аль-Фараби, говорит она далее, бросается в глаза, что его передача платоновско-

---

<sup>27</sup> Фрасимах из Халкедона (V—IV вв. до н. э.) преподавал в Афинах риторiku. Платон осуждал его как софиста (см. его диалог «Федр»).

<sup>28</sup> Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция, с. 102.

го учения — нечто вроде реферата по философии Платона — есть как бы изложение позиции самого аль-Фараби, по ряду существенных моментов отличной от философии Платона, и именно в области социально-этических проблем подробно раскрываются эти различия<sup>29</sup>.

Для понимания социально-этических взглядов аль-Фараби особый интерес представляет также труд «Сущность „Законов“ Платона». Сопоставительный анализ текстов позволяет говорить об очень своеобразном и критическом восприятии платоновского сочинения мыслителем Востока. В предисловии аль-Фараби отмечает, что мудрый Платон, пользуясь методом символов, аллегорий, загадок, делал науку недоступной для большинства людей. Поэтому, считает мыслитель Востока, решили выделить основной смысл, на который он указывал в «Законах», с тем чтобы помочь тому, кто пожелает познать это сочинение, и быть полезным для того, кто испытывает затруднение в его изучении.

Хотя в «Законах» иной раз встречаются «прямо захватывающие страницы», пишет А. Ф. Лосев, но «социально-историческая картина «Законов» не отличает-

<sup>29</sup> Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция, с. 108, 111—127.

ся полной ясностью. Здесь попадаются разные неожиданные оговорки и самые настоящие противоречия. Возможно, что этот труд Платона не успел получить полной обработки и содержит много черновых заметок, которые в окончательном виде данного произведения, конечно, получили бы более цельную разработку»<sup>30</sup>. Тем не менее, как считают специалисты, если подходить к «Законам» чисто исторически, то значение этого сочинения в некоторых отношениях даже превосходит значение других диалогов-трактатов Платона<sup>31</sup>.

До последнего времени это весьма крупное и содержательное произведение древнегреческого мыслителя оставалось самым непопулярным среди западноевропейских ученых. После античности, отмечает А. Ф. Лосев (который, видимо, не был знаком с наследием аль-Фараби), «едва ли кто-нибудь увлекался этим произведением Платона, если судить по тому, что осталась только одна византийская рукопись «Законов»<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974, т. 3, с. 198, 206.

<sup>31</sup> См.: Тахо-Годи А. А. Примечание к «Законам». — В кн.: Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1972, т. 3, ч. 2, с. 584.

<sup>32</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. 3, с. 199.

В свете вышесказанного обращение средневекового мыслителя Востока к «Законам», где изложена социальная философия Платона, представляет большой научно-познавательный интерес. Аль-Фараби всесторонне исследует этот последний труд Платона. Содержание анализируемого произведения он излагает свободно: в зависимости от своих целей и задач опускает те или иные места, положения. Так, в его передаче отсутствуют X книга «Законов», где дается систематический очерк теологии зрелого Платона, и XI—XII книги, где изложены законы об охране частной собственности и неукоснительном выполнении их, космические законы и т. п. Возможно, это объясняется и тем, каким текстом ученый располагал при написании своего труда. Об этом аль-Фараби говорит следующее: из этой книги остались разделы рукописи, которых мы не подготовили. Разделы этой книги различаются числом. Одни утверждают, что их было десять, другие — четырнадцать. Мы имели только эти разделы, о которых рассказали. («Законы» Платона состоят из двенадцати книг, но аль-Фараби их называет разделами, иногда частями. Трактат Абу Насра состоит из девяти разделов, и они по содержанию не совпадают с платоновским делением «За-

конов».) Видимо, мыслителем Востока были изучены два перевода этого диалога на арабский, выполненные Хунейном ибн Исхаком и Яхьей ибн Ади, которые утрачены, сохранился только трактат, посвященный «Законам», написанный Абу Насром.

Будучи зависим от перевода, которым пользовался, или сознательно, отмечает Г. Шаймухамбетова, но аль-Фараби исключил в своей интерпретации миф о куклах, имеющий определенное значение для понимания и анализа «Законов». В трактате аль-Фараби как бы изложено некое практическое руководство для государственных деятелей по организации различных сторон жизни общества, при этом строгие предписания Платона, жестокость и прямолинейность законодательства, устанавливаемые в диалоге, в какой-то степени были смягчены, но подмечены абсолютистские настроения древнегреческого ученого. И в конце трактата Абу Наср подчеркивает: внимательно рассмотрев «Законы» Платона и поразмыслив над ними, мы пришли к выводу, что мудрец поставил перед собой цель разъяснить смысл законов, из которых мы извлекли прекрасные и тонкие мысли, полезные и для нас идеи. Следовательно, мыслитель Востока подошел к тексту «За-

конов» творчески, опуская те места, которые по тем или иным соображениям его не устраивали.

Платон, отмечает аль-Фараби, много и уместно говорит о разделении людей по специальным разрядам по их делам: о законодателях, ремесленниках, мореплавателях, воинах и т. п. Известно, что основоположники научного коммунизма очень высоко оценивали платоновский анализ разделения труда и называли гениальным «для своего времени изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождествен с государством)»<sup>33</sup>.

Вопрос о религии в «Законах» Платона в трактате аль-Фараби также не выделяется. Но этот аспект научного творчества, принципиально важный для уяснения взглядов как Платона, так и аль-Фараби на роль закона как регулятора государственной жизни, рассматривается последним в трактатах: «О религии», «Китаб ал-Хуруф» и др. Абу Наср отрицательно относится к религиозно-мистическим положениям Платона, в частности к его идее о необходимости для всех граждан идеального государства какой-то обязательной религии. В этом вопросе мысли-

---

<sup>33</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 239.

тель из Отрара стоит на иных позициях, чем буржуазные философы Спиноза, Руссо и др., которые, модифицируя идеи Платона, выдвигали различные варианты необходимости так называемой «гражданской религии». Несмотря на свои атеистические убеждения, Спиноза утверждал, что «избавить толпу (т. е. подавляющую массу народа. — М. Б.) от суеверия так же невозможно, как и от страха...»<sup>34</sup>.

По аль-Фараби, религия сама по себе не может быть определителем «добродетельных порядков», так как ее основные части взяты у философии, «философия дает подтверждение содержанию добродетельной религии. И следовательно, занятие правлением, входящее в добродетельную религию, подчинено философии»<sup>35</sup>. Религия не является, считает Абу Наср, «методом обучения явной истине и практическим положениям». Подлинно истинным воззрением является философия, а религия — воззрением производным, зависимым от теоретической философии, приспособленным для социально-нравственного регулирования человеческого общежития. Следовательно, только

<sup>34</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. М., 1957, т. 2, с. 16.

<sup>35</sup> Аль-Фараби. Трактат о религии. — В кн.: Возвращение учителя: О жизни и творчестве аль-Фараби. Алма-Ата, 1975, с. 79, 80, 87—90.

философская истина, отмечает он, наставляет простых людей и правителей к добродетельным делам и доводит государственное правление «до совершенства»<sup>36</sup>. Аль-Фараби очень ясно указывает на различие в методе между философом, который использует доказательство и логические аргументы, и религиозным наставником, преклоняющимся перед всевышним. Это разграничение было использовано всеми его последователями. Как видим, хотя аль-Фараби и не выступает открыто против религиозных воззрений (тогда это было и невозможно), но он ставит науку и философию выше религии, а разум выше веры. Даже такая постановка вопроса в эпоху безраздельного господства религиозной идеологии была высшим проявлением свободомыслия.

В работах буржуазных исследователей подчеркивается тождественность идей великих древнегреческих мыслителей и аль-Фараби, но при этом упускается из виду, что наследие последнего было продуктом, в корне отличным от рабовладельческой античности, — средневекового феодального способа производства. Так, Е. Ж. Розенталь считает, что «политическая философия мусульманина», его эти-

<sup>36</sup> Аль-Фараби. *Китаб ал-Хуруф*. — В кн.: *Касымжанов А. Х. Абу Наср аль-Фараби*. М., 1982, с. 76, 189.



ко-эстетические и другие размышления полностью «заимствованы у Платона и Аристотеля», что «великой заслугой» аль-Фараби является лишь то, что он «создал общую основу, необходимую для слияния созидательных идей двух цивилизаций (т. е. греко-эллинистической мысли с исламскими доктринами). Это слияние платоновского и исламских качеств, необходимых первому правителю идеального государства, является выдающимся вкладом Фараби в политическую философию ислама... Если аль-Фараби описывает различные устройства совершенных и несовершенных государств, то делает это в связи с высшим совершенством и счастьем человека, и потому, что они обсуждаются в «Государстве» и «Законах» Платона и «Никомаховой этике» Аристотеля»<sup>37</sup>.

Другие буржуазные ученые утверждают, что многие сочинения Платона и его «Законы» были хорошо известны аль-Фараби, что он «читал их и размышлял над ними» и что у мусульманина «не было иной цели, кроме передачи содержания «Законов» Платона». Однако они вынуждены признать, что в противопо-

<sup>37</sup> Розенталь Е. Ж. Место политики в философии аль-Фараби. — Исламская культура, 1953, июль, т. 29, № 3, с. 158—160 (на англ. яз.).

ложность мифологической интерпретации Платона аль-Фараби «проявил свежий подход посредством критического чтения текстов Платона и Аристотеля, понял важность связи между философией и городом (т. е. обществом. — М. Б.) — это дало ключ к пониманию «Законов» Платона». Тем не менее, считают буржуазные востоковеды, трактат аль-Фараби не передает точно всего содержания «Законов» Платона, вместо этого он «содержит озадачивающие идеи, не соответствующие идеям, имеющимся в оригинальном греческом тексте». Далее они признают, что, во-первых, возможно, они встретились с пониманием «Законов», отличающимся от их собственного (т. е. буржуазного. — М. Б.) толкования, «во-вторых, видимо, у аль-Фараби была какая-то другая (скрытая. — М. Б.) цель, кроме передачи содержания оригинала»<sup>38</sup>. Как говорится, комментарии здесь излишни.

Для буржуазной ориенталистики характерна также такая тенденция: она всячески стремится принизить оригинальность научных заслуг аль-Фараби, показать его как глубоко религиозного человека, занимавшегося разработкой теоло-

---

<sup>38</sup> См.: Журнал Ближневосточных исследований, 1961, январь, т. 20, № 1, с. 1—3, 5—8, 9—13 (на англ. яз.).

гических проблем в целях обоснования законности исламских догм и ритуалов. Этим самым она искажает сущность социально-философских, этических, эстетических воззрений аль-Фараби, в целом расходившихся с методами и принципами мусульманских религиозных рассуждений. Об этом свидетельствует, например, точка зрения Х. А. Гибба, который считает: аль-Фараби был «величайшим мусульманским мыслителем тюркского происхождения... Его труды по медицине и музыке служили образцами». «Все его усилия были направлены на примирение систем Аристотеля и Платона (главным образом в истолковании неоплатоников), но при этом он сохранял твердую веру в истинность ислама и стремился привести в согласие с его доктринами всю греческую философию. Для нас из его произведений наибольший интерес представляет мусульманский вариант «Республики», понимаемой как единство церкви и государства»<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Имеется в виду «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». — М. Б.; см.: Гибб Х. А. Арабская литература. М., 1960, с. 63 /Перевод с англ. яз. В написании этой части предисловия (см. с. 39—42) в связи с подготовкой коллективного труда «Идейные аспекты освещения наследия аль-Фараби в зарубежном востоковедении XIX—XX вв.» приняла участие И. И. Юзкаева.

Нами уже было отмечено, что учёные-марксисты, исследующие наследие аль-Фараби, указывая на воздействие на его мировоззрение учений Платона и Аристотеля, подчеркивают оригинальность государственно-правовых, этических и эстетических взглядов мыслителя Востока. Безусловно, отношение Абу Насра к Платону и Аристотелю было очень сложным, и их теоретические концепции оказали на него в силу исторических условий определенное влияние, но он весьма критически подошел к усвоению их наследия, и главное — не принимал идеалистических и мистических спекуляций Платона. Так, в произведениях «Государство», «Законы» и др. Платон развивает свое эстетическое учение, согласно которому искусство должно исходить из вечных законов, управляющих миром, и способствовать формированию идеального государства и его управлению. С этой концепцией Платона аль-Фараби не соглашается не только в силу непринятия его идеализма и мистики, но и в силу того, что искусство ставится Платоном непосредственно на службу господствующему классу.

Во многих произведениях аль-Фараби обнаруживается постоянное стремление творчески преодолеть платоновские и неоплатоновские традиции и различного

рода их поздние видоизменения, а также выработать новое миропонимание и новые социально-этические и эстетические принципы. Осваивая достижения выдающихся древнегреческих мыслителей в самых различных областях знания, Абу Наср не просто фиксирует и воспринимает их, а критически анализирует мотивы их учений и создает свое учение с ярко выраженным прогрессивным содержанием и гуманистической направленностью. Он охватывал и описывал прежде всего проблемы средневековой эпохи. Главное, что в трудах мыслителя из Отрара, посвященных социологии, этике и эстетике, отсутствуют влияние пифагорейской цифровой мистики и религиозно-мифологические верования Платона, изложенные в его крупном произведении «Законы», о чем умалчивают буржуазные ученые.

Известно, что определяющую роль в философии Платона играет его идеалистическое учение об «идеях». Так, идеальное государство трактуется им (в диалоге «Государство») как реализация бестелесных вечных идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни. В противоположность Платону аль-Фараби считает, что благополучие и расцвет «добродетельного города», или государ-

ства, определяется земными делами людей, их практическими и интеллектуальными способностями.

Однако в ряде аспектов своего утопического идеала о совершенном обществе, о справедливых гражданских законах и о мудром первом правителе аль-Фараби, безусловно, пользуется некоторыми идеями и абстрактными схемами, восходящими к Платону. Так, в процессе умозрительного оформления своего, по существу, нового идеала «добродетельного города» он использует как саму мысль Платона о лучшем справедливом идеальном государстве и его практической реализуемости, так и ряд теоретических конструкций этого государства. Но во многих сочинениях аль-Фараби обнаруживается весьма критическое отношение к прошлым концепциям и постоянное стремление творчески преодолеть их ограниченность, а также выработать свое миропонимание. Философия аль-Фараби есть восточный перипатетизм, творчески дополненный им и скорректированный с эпохой феодализма, в котором влияние Платона представлено лишь незначительным образом.

Мы далеки от обвинения Платона в отрицательности всех его социально-политических взглядов и также далеки от характеристики его как реакционера в

политике, ибо, «будучи реставратором старины, Платон реставрирует отнюдь не все старое, какое бы оно ни было, но всегда отбирает лучшее и с беспощадной критикой отбрасывает худшее»<sup>40</sup>. В оценке наследия этого великого мыслителя древности мы разделяем мнение советских исследователей о необходимости постоянно «проявлять максимум исторической справедливости», учитывать социально-историческую обусловленность его творчества, «реальный и конкретный смысл теоретической и практически-политической позиции Платона»<sup>41</sup>. Мы несколько не отрицаем позитивных моментов творчества Платона. Если мы отменяем некоторые негативные стороны учения древнегреческого философа, то это делается для сравнения и показа принципиального отличия социально-политических, этико-эстетических взглядов аль-Фараби. Следовательно, мы не отрицаем преемственности положительных идей и творческой связи между Платоном (а также Аристотелем) и аль-Фараби. Безусловно, некоторые платоновские и особенно аристотелевские идеи получа-

---

<sup>40</sup> Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. — В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 38.

<sup>41</sup> Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979, с. 172.

ют новое и прогрессивное звучание у средневекового мыслителя.

Основное содержание социально-политического учения аль-Фараби составляет его социальная утопия, изложенная им в сочинениях «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья» и др. Многие труды аль-Фараби, несмотря на ограниченность, имели важное значение для дальнейшего развития социальной мысли, так как в них содержались идеи о том, что существующие общественные отношения не являются идеальными и вечными. Социальная философия мыслителя так или иначе вступала в противоречие с предписаниями Корана и Сунны, согласно которым государство, его структура, верховная власть имеют божественное происхождение. «Попытки ученых отойти от такой традиции, попытаться дать утопические картины жизни людей в «добродетельном городе» (как это делали, например, Абу Али Ибн-Сина, аль-Фараби) встречали гнев и возмущение духовенства, объявлявшего подобные начинания богопротивными»<sup>42</sup> и рассматривавшего их как

---

<sup>42</sup> Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. М., 1982, с. 42.



тяжкое преступление против Аллаха и ислама.

Поэтому аль-Фараби для изложения своих мыслей часто прибегал к комментированию трудов предшественников и приписывал свои идеи «о лучшей жизни и справедливых законах» Сократу, Платону, Аристотелю и др. Следовательно, комментарий служил удобной формой выражения собственных мыслей; вероятно, то, что было сказано другими и только передано кем-то, во времена аль-Фараби не каралось строго <sup>43</sup>.

Безусловно, социально-философские взгляды аль-Фараби носили отпечаток своей эпохи, когда господствовала мусульманская религиозная идеология. Поэтому в его трактатах прогрессивные тенденции сочетались с теолого-идеалистическими положениями. Мир конкретных чувственно данных вещей, полагал он, возникает путем «эманации» из абсолютно необходимого божественного бытия. Однако «Аристотель Востока», как называли в средние века аль-Фараби, полагал, что вне материи не может возникнуть и существовать ни одна вещь, что материя предшествует существованию

---

<sup>43</sup> См.: *Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция, с. 125.

самой вещи. Это своеобразное провозглашение мыслителем «универсальности» материи заключало в себе ярко выраженную материалистическую тенденцию, которая предопределила прогрессивный характер его социально-философских концепций.

Для правильного понимания социальной философии ученого значительный интерес представляют теория познания и логика аль-Фараби, основанные на убеждении в познаваемости мира силами самого человека в противоположность господствовавшим в то время религиозным идеям, в которых вера в чудеса, недоступные человеческому пониманию, занимала, по существу, центральное место. Он не просто искал истину — ему важно было применить ее во имя счастья и блага людей. Причем свои рассуждения о путях достижения человеком благополучия аль-Фараби строил на солидном фундаменте рационального осмысления проблем экономики, политики, государственного устройства, семьи, воспитания и т. д. Например, он пытался представить возникновение человеческого общества как «естественный процесс», выявить внутренние импульсы и побудительные силы его развития. Человек только тогда может быть счастлив, считал аль-Фара-

би, когда он вступает в союз с другими людьми<sup>44</sup>.

В своих произведениях ученый подчеркивал, что все люди, независимо от их имущественного положения, включая сюда и рабов, имеют право на обеспеченную и счастливую жизнь.

Абу Наср в условиях мусульманского средневековья высказал смелые суждения и об условиях разумного управления обществом. Он возлагал большие надежды на мудрого правителя и его просвещенное окружение. Ученый разработал и предложил целый ряд гражданских правил, которыми, по его мнению, должен руководствоваться «разумный» правитель и все жители города. Изменения в человеческом обществе, считал он, зависят от деятельности правителя (первого главы добродетельного города), т. е. отдельной выдающейся личности. Мудрые правители, или люди, «наделенные высшей степенью человеческого совершенства», играют исключительную роль в истории государств, народов и судьбах людей<sup>45</sup>. Такой идеалистический подход аль-Фараби к решению проблем общест-

---

<sup>44</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 305.

<sup>45</sup> См. там же, с. 317—322, 364—377.

венной жизни связан с конкретными условиями эпохи феодализма, когда все важнейшие политические, государственные вопросы и управление обществом решались монархом.

Следует заметить, что, по мнению аль-Фараби, «разумный первый правитель» государства не является наследственным, он должен проявить себя своими интеллектуальными и практическими способностями. Ввиду того, считает мыслитель, что совмещение всех совершенных качеств в одном человеке — вещь трудная, если необходимые данные (мудрость, справедливость и т. д.) «распределяются среди представителей целой группы людей... в случае, если все они договорятся между собой, они все будут добродетельными главами»<sup>46</sup>. Как видим, в этом вопросе он далеко опередил свою эпоху, допуская возможность «коллективного» руководства государством. Этим самым он открыто выступил против господствующих в феодальном обществе порядков и традиций «вечного», божественного характера власти. Отстаиваемый им принцип правления государством в соответствии со способностями, знаниями правителя, а не согласно праву наследования, знатности, имущественному цензу и т. д. требо-

---

<sup>46</sup> Там же, с. 321.

вал выхода за узкие рамки средневекового феодального общества. Однако идеальные представления аль-Фараби о групповой или коллективной форме правления, так же как его идеи о мудром и справедливом правителе, были в эпоху феодализма лишь мечтой.

Надо отметить, что мысли Абу Насра о «разумном первом правителе» государства отличаются от платоновского принципа «правления знающих истинных философов». У Платона царь наделен некими вечными идеями, истинная сила заложена в его душе и он может «управлять народом без законов», всякие предписания обязательны только для «толпы»<sup>47</sup>, а у аль-Фараби «первый правитель» все должен приобретать в результате своей теоретической и практической деятельности; гражданские законы обязательны для всех.

Критикуя недостатки и пороки современного ему общества, аль-Фараби хотя и не выдвигал требования его переустройства, но стоял за его совершенствование; проповедуемое им идеальное государство («добродетельный город») было ни чем иным, как идеализированным феодальным обществом с его специфиче-

---

<sup>47</sup> См.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2, с. 14, 59, 67—69.

скими чертами. Как видим, он не вышел, да и не мог выйти за пределы философских идей своей эпохи, которые определялись тогдашними материальными условиями и политической организацией общества. Следовательно, социальная утопия аль-Фараби основана на его представлениях о феодальном обществе и его сословной структуре.

Отношение аль-Фараби к предшествующей философии, особенно к древнегреческому наследию, выражено также в его оригинальном сочинении **«Философия Аристотеля»**. Этот трактат состоит из девятнадцати частей, в нем дан своеобразный обзорный анализ всего научного наследия великого античного мыслителя.

Аль-Фараби было написано несколько трактатов, включающих перечисление трудов Стагирита, — «Слово о классификации наук», «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» и др. Но в произведении «Философия Аристотеля» не упоминаются его сочинения «О душе», «Никомахова этика», хотя Абу Наср при анализе воззрений «Первого Учителя» учитывает содержание и этих трудов. В арабоязычной среде имели распространение компилятивные

произведения, составленные на основании трактатов Стагирита, а также так называемые «псевдоаристотелевские сочинения». Одна из исторических заслуг аль-Фараби состояла в том, что он смог определить подлинно аристотелевские труды.

В трактате «Философия Аристотеля» аль-Фараби перечисляет и анализирует все логические трактаты Стагирита. Он относит к числу аристотелевских некоторые работы: «Небесные знамения», «Минералогия», «О здоровье и болезни», «О молодости и старости», «Ощущение чувственно воспринимаемого», «О механическом движении (у животного)», которые, видимо, не сохранились до наших дней.

Абу Наср характеризует Аристотеля как великого мыслителя, все теоретические изыскания которого направлены на то, чтобы люди смогли познать свою сущность и окружающий их мир для достижения наивысшего совершенства. Для этого они должны заниматься философией, науками, среди которых особое место отводится логике. Согласно аль-Фараби логика призвана отличать истину от заблуждения и быть инструментом для достижения таких истин, которые выводятся интеллектом путем умозрительных

рассуждений и обладание которыми свидетельствует о подлинной разумности человека.

Значительное место в этом трактате отводится освещению вопроса о человеческих познавательных способностях. Только человеку, подчеркивает аль-Фараби, по природе свойственно стремление к достижению истины путем обучения и самостоятельного исследования, «это является сугубо человеческим свойством». Поиск истины является одним из действий его сущности, благодаря которому человек достигает предельного совершенства. Для этого он должен, следуя античному принципу, познать самого себя, свою «природу», смысл своего существования, способы восприятия и осмысления окружающего мира.

Исходя из аристотелевских положений, аль-Фараби считает, что человеку (его разуму) присущи две вещи: одна получена от природы (естественные задатки), другая — «по намерению», т. е. достигаемая в результате воспитания и обучения. В связи с этим рассматривается методика обучения достоверному знанию, то, каким образом следует воспитывать и обучать различные категории людей, чему именно необходимо обучать, какому роду знания, с тем чтобы каждый человек представлял ясно себе цель, к которой надо стремиться.



произведения, составленные на основании трактатов Стагирита, а также так называемые «псевдоаристотелевские сочинения». Одна из исторических заслуг аль-Фараби состояла в том, что он смог определить подлинно аристотелевские труды.

В трактате «Философия Аристотеля» аль-Фараби перечисляет и анализирует все логические трактаты Стагирита. Он относит к числу аристотелевских некоторые работы: «Небесные знамения», «Минералогия», «О здоровье и болезни», «О молодости и старости», «Ощущение чувственно воспринимаемого», «О механическом движении (у животного)», которые, видимо, не сохранились до наших дней.

Абу Наср характеризует Аристотеля как великого мыслителя, все теоретические изыскания которого направлены на то, чтобы люди смогли познать свою сущность и окружающий их мир для достижения наивысшего совершенства. Для этого они должны заниматься философией, науками, среди которых особое место отводится логике. Согласно аль-Фараби логика призвана отличать истину от заблуждения и быть инструментом для достижения таких истин, которые выводятся интеллектом путем умозрительных

рассуждений и обладание которыми свидетельствует о подлинной разумности человека.

Значительное место в этом трактате отводится освещению вопроса о человеческих познавательных способностях. Только человеку, подчеркивает аль-Фараби, по природе свойственно стремление к достижению истины путем обучения и самостоятельного исследования, «это является сугубо человеческим свойством». Поиск истины является одним из действий его сущности, благодаря которому человек достигает предельного совершенства. Для этого он должен, следуя античному принципу, познать самого себя, свою «природу», смысл своего существования, способы восприятия и осмысления окружающего мира.

Исходя из аристотелевских положений, аль-Фараби считает, что человеку (его разуму) присущи две вещи: одна получена от природы (естественные задатки), другая — «по намерению», т. е. достигаемая в результате воспитания и обучения. В связи с этим рассматривается методика обучения достоверному знанию, то, каким образом следует воспитывать и обучать различные категории людей, чему именно необходимо обучать, какому роду знания, с тем чтобы каждый человек представлял ясно себе цель, к которой надо стремиться.

ся, чтобы он мог ею руководствоваться, а не оставаться в слепом невежестве.

Аль-Фараби со своей позиции разъясняет мысли Аристотеля о путях достижения истины, о степени знания, получаемого от ощущения. Ощущение свидетельствует и дает знание о том, что все или многие из существующих вещей изменяются и перемещаются из одного места в другое, переходят из одного состояния в другое, например, белое становится черным. Множество противоположностей сменяют друг друга. В этом чередовании имеется нечто постоянное, которое не изменяется. Оно является носителем этих чередований и содержится в них, но постижение его принадлежит не ощущению, а разуму. То, что остается неизменным при положении, когда вещи следуют друг за другом и меняются, называется субстанцией, тогда как чередующиеся и изменяющиеся вещи называются акциденциями, которые человек познает посредством ощущений.

Согласно Аристотелю, пишет аль-Фараби, среди многих наук есть одна и та же по роду наука в трех разновидностях: 1) логика, 2) наука о природе (физика) и 3) наука «О намерениях», т. е. учение о познании. Искусство логики предшествует этим двум наукам, оно главенствует

над ними и подвергает испытанию каждого, кто достигает этих двух видов науки. Проблемы науки, считает Абу Наср, следует рассматривать в тесной связи с логическими категориями, которые описаны Аристотелем в книге «Категории». Далее ученый сжато анализирует содержание и других логических трактатов Аристотеля — «Об истолковании», первой и второй «Аналитики», «Топики», «О софистических опровержениях», раскрывает их значение для теории и практической деятельности людей.

Для достижения истины и достоверного знания, заявляет аль-Фараби, человек должен пользоваться искусством, основанным на постоянном упражнении, — это диалектика, которая противостоит софистике. Искусство диалектики полезно в том отношении, что оно ведет к истине, оно является орудием и служанкой достоверного знания. Только диалектика направляет умственную деятельность человека, обращает ее к достоверному знанию и предостерегает от софизмов и других словесных ухищрений.

Абу Наср отмечает, что Аристотель подробно разъяснил, что собой представляют софизмы, каковы они, с чем связаны, сколько имеют разновидностей и по какой причине следует их остерегаться.

ся. Он особо обращает внимание на то, что Стагирит во всех своих сочинениях отвергает «умозаключения», построенные на софизмах, что он при рассмотрении «объектов науки», т. е. теоретических положений, исходит либо из очевидных, либо из диалектических посылок и использует их в своих исследованиях. При этом он применяет к ним законы логики и благодаря им познает их сущность. Каждое рассматриваемое явление он анализирует с двух сторон: диалектики и достоверной науки с тем, чтобы прийти к истинности всего того, что ему присуще. Согласно Аристотелю, считает аль-Фараби, у всех телесных субстанций существуют первоосновы бытия и каждой из них в отдельности присущи две первоосновы: существующая потенциально называется материей, существующая актуально называется формой.

Далее в трактате «Философия Аристотеля» рассматривается точка зрения Стагирита на естественные явления, категории протяженности (длина, ширина, глубина), пространства, виды движения, «время», «место», «вакуум», их взаимосвязь, «синтез», вопрос о взаимоотношениях четырех элементов (огонь, воздух, вода и земля), проблемы возникновения и уничтожения, здоровья и болезни, мо-

лодости и старости, души, памяти, разума и т. п.

Очень важным для понимания научного наследия Стагирита, в частности некоторых сторон его учения о бытии, постигаемых посредством умозрения, является трактат Абу Насра «О целях Аристотеля в „Метафизике“». У многих людей сложилось мнение, пишет ученый, что особый смысл и содержание этого сочинения заключаются в рассмотрении учения о Создателе, Разуме, Душе и в рассмотрении всего того, что к ним относится; далее, что учение «Метафизики» и учение о единстве бога — это одно и то же. Однако, считает мыслитель, большинство людей, которые так рассуждают, заблуждаются и сбились с правильного пути, так как мы находим, что большая часть этого сочинения лишена теологической тенденции. Первым предметом этой науки, т. е. «метафизики», подчеркивает аль-Фараби, является абсолютное бытие, далее он рассматривает проблемы бытия и единства, виды его и связи, вопросы «небытия» и «множества» и т. п.

В историко-философской литературе широко распространено мнение о том, что аль-Фараби старался синтезировать учения Платона и Аристотеля. При этом

в качестве примера приводится его трактат «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля»<sup>48</sup>, который свидетельствует о глубоких познаниях его автора в области древнегреческой философии. Эта работа мыслителя относится к наиболее зрелому периоду его научной деятельности. В ней он упоминает о своих комментариях к произведениям Платона и Аристотеля, названия почти всех их сочинений, имена ряда последующих греческих философов. Этот труд аль-Фараби, посвященный мировоззрению двух великих мыслителей, постановкой вопросов и характером их анализа свидетельствует о глубоком и всестороннем знании ученым Востока древнегреческой классической философии и зрелости его мысли. Аль-Фараби не только дает оценку общих направлений учения обоих мыслителей, но и анализирует и сопоставляет все, что было сказано Платоном и Аристотелем. Он подмечает противоречия в их воззрениях: «Между обоими философами существуют разногласия в основах»<sup>49</sup>. Мыслитель Востока указывает на естественнонаучный, натурфилософский характер воззре-

---

<sup>48</sup> См.: Аль-Фараби. Философские трактаты; с. 39—104.

<sup>49</sup> Там же, с. 46.

ний Стагирита и теологический характер взглядов Платона. Например, он отмечает, что Аристотель считал мир первичным, а Платон — созданным.

В этом труде аль-Фараби не стремится гармонизировать, синтезировать противоположные воззрения Платона и Аристотеля, а излагает основные проблемы их философии, выясняет их цели и задачи. Он неоднократно подчеркивает, что Платон и Аристотель являются создателями философии как науки, в которой разработаны, систематизированы философские проблемы и категории. «Определение философии и сущность ее в том, — пишет аль-Фараби, — что она есть наука о сущем как таковом. Эти оба мудреца были творцами философии, они заложили ее начала и основы и завершили, доведя до конца, отдельные ее отрасли». Но «поскольку в суждениях этих двух мудрецов по многим отраслям философии существует разногласие», то аль-Фараби считает самым важным и полезным пояснение их позиции, объяснение отдельных мест их сочинений, вызвавших сомнение<sup>50</sup>.

Как свидетельствуют этот и другие трактаты, аль-Фараби глубоко разбирался в содержании учений Платона и Аристотеля. Указывая на стремление этих двух

---

<sup>50</sup> См. там же, с. 41, 42.



великих мыслителей древности к установлению истины, к поднятию авторитета философии как науки, как теории изучения мира, аль-Фараби неоднократно подчеркивает различие взглядов, подходов Платона и Аристотеля к философским проблемам. При этом он явно симпатизирует натурфилософскому, естественнонаучному методу Аристотеля, неоднократно называет его «мудрым учителем». Однако аль-Фараби предупреждает тех, кто исследует учение Аристотеля, изучает его книги, что и «его метод мало понятен, неясен и запутан, при всем его стремлении к ясности и четкости... при его знании и наблюдательности, противоречит сам себе в одной и той же науке — науке о божественном могуществе». Поэтому «подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть»<sup>51</sup>.

Тем не менее на формирование мировоззрения мыслителя Востока решающее влияние оказали философия, логика, социология, этика, эстетика Аристотеля. Именно в богатом и многогранном насле-

---

<sup>51</sup> См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 13, 50, 93.

дии Стагирита, отличавшемся историзмом и логичностью, аль-Фараби находил основу и материал для глубоких размышлений. Он ставит одной из своих первостепенных задач — узнать подлинного Аристотеля путем изучения его сочинений, «из которых познаются вопросы, свойственные каждому явлению природы»<sup>52</sup>, и повернуть путь развития философии в сторону восприятия материалистических элементов аристотелизма. И аль-Фараби сумел правильно изложить учения великих греческих мыслителей, дать критическую оценку, освободив их от религиозно-мистических наслоений, которые были внесены различными переводчиками и комментаторами до него.

Труд Абу Насра «О трактате великого Зенона по высшей науке», так же как и его вышерассмотренные сочинения, посвящен историко-философской тематике, в нем излагается «основной смысл» взглядов Зенона из Китиона (336—264 гг. до н. э.). Композиционно трактат построен следующим образом: а) вступительная часть аль-Фараби, в которой рассказывается о его знакомстве с трактатами Зенона, цель изложения их, а также структура того трактата, который был выбран в качестве предмета комментиро-

---

<sup>52</sup> Там же, с. 7.

вания; б) содержание шести частей трактата.

Первая часть трактата представляет собой доказательство существования первоосновы. Проблема существования необходимо-сущего представляла в эпоху средневековья одну из центральных проблем теологии. Вполне закономерно, что философия, являвшаяся в известной степени оппозицией ортодоксальному исламу, не могла обойти стороной эту проблему, поэтому доказательство о первооснове поставлено во главу трактата. Рассматривая проблему соотношения причины и следствия, аль-Фараби обосновывает «существование необходимо-сущего независимо от материальных, формальных, целевых и действующих причин».

Важное место в трактате занимает вопрос о качествах разбираемой в связи с определением многокачественности необходимо-сущего, а также проблема отношения вещей материального мира к первооснове. Здесь также излагается иерархическое строение мироздания.

Три части сочинения посвящены пророчеству, религиозному закону, загробной жизни, однако они занимают незначительное место в трактате, представляя собой скорее дань времени и традициям

средневекового уклада жизни, чем научный подход к функционировавшим реалиям духовной атмосферы религиозного общества.

Поскольку эти вопросы рассмотрены в связи с нормами обыденной жизни, постольку они затрагивают и некоторые аспекты социально-нравственных представлений своего времени. Следует подчеркнуть, что этическая проблематика вплетена в ткань познавательной деятельности человека. В этом смысле трактат продолжает линию сократовско-платоновской философии.

Зенон из Китиона был основателем стоической школы. На первое место в системе знаний он ставил логику, цель которой — научить людей правильно мыслить, судить о вещах и избавить их от заблуждений. Научные достижения стоиков были очень значительными, но, к сожалению, сохранились и дошли до нас лишь отдельные фрагменты их трудов. Поэтому трактат аль-Фараби о Зеноне интересен и тем, что он восполняет некоторые моменты научного творчества основателя школы стоиков. На Абу Насра оказали определенное влияние логико-гносеологические идеи стоиков, у которых материализм сочетался с номинализмом, он критически воспринял их уста-

новки и развил дальше положительные стороны их учения<sup>53</sup>.

Труд аль-Фараби «О трактате великого Зенона по высшей науке», впервые переводимый на русский язык, представляет большой интерес для всех занимающихся историей философии и послужит еще одним важным документом, свидетельствующим об исторических страницах развития философской мысли, вносящим вклад в творческую лабораторию современности.

\* \* \*

Логико-гносеологические проблемы занимают первостепенное место во всем творчестве аль-Фараби; в этом аспекте в его наследии особо выделяется ранее не публиковавшийся трактат «Диалектика», в котором уделено значительное внимание также историко-философским вопросам.

Прежде всего, что означает понятие «диалектика» в сочинениях аль-Фараби? Его понимание диалектики в основном совпадает с аристотелевскими, но в отдельных моментах отличается от него и

---

<sup>53</sup> См.: О логическом учении аль-Фараби/Бурабаев М. С., Харенко Е. Д., Иванов А. С. и др. Алма-Ата: Наука, 1982, с. 68—70.

от современного понимания диалектики. «В философии Аристотеля диалектика фигурирует уже не просто как искусство беседы, дискуссии (кстати, такое искусство он не отрицает), а как метод научных и в первую очередь философских исследований, имеющий целью познание основных и общих определений бытия и мышления. Диалектика, по Аристотелю, имеет дело с общими моментами реального»<sup>54</sup>. Хотя в наследии Стагирита «превалирует методологическое понимание роли диалектики», он, конечно, не придавал этому искусству всеобщего значения, однако впервые рассматривал диалектику как метод научного и философского исследования и тем самым «внес в историю диалектики известный сознательный элемент»<sup>55</sup>.

Аристотелевская диалектика, считает А. Ф. Лосев, «по-видимому, все же не ограничивается только ситуацией научного спора. Она включает элементы эвристики, психологии, научной методологии, философии, логики и т. д. Аристотелевская диалектика — это драма живой человеческой мысли, стремящейся к объективной истине не путем однозначных логических

---

<sup>54</sup> Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. М., 1971, с. 11—12.

<sup>55</sup> Там же, с. 5, 14—17.

операций, а всеми путями, доступными человеческому познанию»<sup>56</sup>.

Аристотель развил диалектику как способ достижения предположительного знания и преодоления софистики. В его социально-этических, естественнонаучных трактатах различные проблемы, касающиеся общества и природы, во многом решаются диалектически. Здесь речь идет о так называемой стихийной диалектике. Насыщены диалектическими положениями аристотелевское учение о категориях и особенно его логика. Значение диалектики Аристотеля не ограничивается ее методологической ролью в достижении вероятностного знания и в нахождении способов опровержения вводящих в заблуждение софизмов. В дальнейшем она способствовала становлению диалектики как метода философского и научно-исследования вообще<sup>57</sup>.

Будучи способом исследования, диалектика, по Аристотелю, прокладывает путь к началам всех наук, она является способом, применимым не к какому-либо

---

<sup>56</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975, т. 4, с. 257.

<sup>57</sup> Подробнее см.: Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля.

отдельному случаю, а имеет отношение ко всем предметам и областям знаний. Это искусство, т. е. диалектика, считает Аристотель, «полезно для трех целей: для упражнения, для устных бесед, для философских знаний... Диалектика же есть искусство ставить наводящие вопросы... Но диалектика есть и искусство испытывания»<sup>58</sup>. Разумеется, Аристотель не придавал своей диалектике характера универсального диалектического метода, но он впервые сознательно рассматривает диалектику как способ любого научного исследования.

Известно, что трактаты Аристотеля — «Риторика», «Об опровержении софистических аргументов», в особенности «Топика», — были незаслуженно забыты в истории философии, особенно с точки зрения анализа и теоретического осмысления их диалектической направленности и ценности<sup>59</sup>. Роль этих сочинений представлялась многим буржуазным ученым как в прошлом, так и сейчас, весьма ограниченной, незрелой, даже вредной, регрессом, тогда как аль-Фараби еще в X веке высоко оценивает их науч-

---

<sup>58</sup> Аристотель. Соч., т. 2. М., 1978, с. 350—351, 556.

<sup>59</sup> См.: Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977, с. 141.



ное значение в историко-философском процессе и в становлении диалектического метода исследования.

Рассуждения аль-Фараби о «диалектике» питаются древнегреческими идеями, забытыми или полузабытыми в эпоху средневековья. Но основным источником его диалектики было учение Стагирита. Аль-Фараби вслед за Аристотелем рассматривал диалектику как способ философского, логического и вообще научного исследования. Поэтому он уделяет большое внимание изучению, раскрытию и развитию диалектических идей аристотелевской «Топики», которая, по мнению аль-Фараби, включает материалы, «с помощью которых проверяются диалектические рассуждения и качество диалектического вопроса и ответа, в общем все законы, распространяющиеся на диалектическое искусство; законы, благодаря которым их действие становится совершенным, превосходным и эффективным»<sup>60</sup>.

Изучив, обобщив диалектические идеи своих предшественников, разработав целый ряд научных проблем, Аристотель оказал большое влияние на дальнейшее развитие диалектики. К. Маркс указывал,

---

<sup>60</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 140.

что новейшая философия только продолжала ту работу, которая была уже начата Гераклитом и Аристотелем<sup>61</sup>. Считая Аристотеля «исполином мысли», Ф. Энгельс особо выделил историческое значение его диалектики. Он писал: «Древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками, и Аристотель, самая универсальная голова среди них, уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления»<sup>62</sup>. Следовательно, основоположники научного коммунизма подчеркивали диалектическую направленность аристотелевской философии. Огромное внимание уделял диалектике Аристотеля и В. И. Ленин. Он отмечал, что «у Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что *везде видна* объективная»<sup>63</sup>.

Как известно, диалектику как метод вероятностного знания Аристотель раскрывает в своей «Топике», в то время как аподейктика исследована им в «Метафизике», «Аналитиках» и др. Безусловно, как уже было отмечено, понимание Аристотелем диалектики не тождественно современному. Но в истории формирова-

<sup>61</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 111.

<sup>62</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 19.

<sup>63</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

ния диалектики как метода исследования логики не только историко-философского, но и вообще научного знания важна принципиально новая постановка вопроса Стагиритом. Важно и то, что он подошел к диалектике как к методу, с помощью которого можно сделать истинное заключение из вероятных посылок. Аристотель обосновывает тезис о том, что диалектические положения могут быть перенесены и на другие науки, что они должны соответствовать принципам наук. Диалектика не касается какой-либо одной науки, как, например, методы физики не могут быть применены к области политики, этики, а являются общей для различных областей знания.

Аль-Фараби понимает диалектику как искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок для опровержения любого состояния общего тезиса, полученного спрашивающим от отвечающего в виде вопроса, и причем таким образом, что в ответе на вопрос не будет содержаться ничего противоречивого.

Такой метод силлогизма, как диалектика, согласно аль-Фараби, не только подразумевает способ вопроса и ответа, но является стратегией и тактикой на-

учных дискуссий, спора, в результате чего обеспечивается победа над противником при прениях. Диалектику мыслитель относит к искусствам, к ремеслам. По-арабски этот термин означает «Алджадал», имеющий следующее лексическое значение: спор, диспут. В сочинениях аль-Фараби этот вид логического искусства иногда называется методом, способом, рассуждением. Человека называют «диалектиком, — писал он, — из-за его занятия, способа рассуждения и умения применять свое искусство...»<sup>64</sup>.

В учении аль-Фараби нашли широкое отражение и развитие различные способы и методы рассуждений, в том числе диалектические. Все виды силлогизмов и силлогистического искусства, методы рассуждений, согласно аль-Фараби, применяются для подтверждения чего-либо во всех делах. Каждое из пяти рассуждений — аподиктическое, т. е. доказательное, диалектическое, софистическое, риторическое и поэтическое — имеет как характерные только для него вещи, так и вещи, общие для всех. Все пять способов рассуждений, утверждает мыслитель, являются разновидностями силлогистического искусства, но подлинная наука опирается на один из них, т. е. на аподикти-

---

<sup>64</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 134.

ческий метод. Он квалифицирует доказательное рассуждение как абсолютно истинное, диалектическое — как в основном истинное, софистическое — как в основном ложное, риторическое — как в равной мере истинное и ложное, а поэтическое — как основанное только на воображении.

Аль-Фараби полагает, что в философских и логических рассуждениях первой цели, т. е. абсолютной истины, добиваются аподиктическим способом, а остальные методы обслуживают его. Три способа: 1) простые виды силлогизма, 2) простые виды высказываний, 3) силлогистические рассуждения, образующиеся уже из посылок суждений, — [подготавливают], предшествуют аподиктическому методу; четыре остальных — диалектический, софистический, риторический и поэтический следуют за ним и существуют ради двух целей: во-первых, каждый из них используется в качестве какой-либо помощи и поддержки; они как бы являются орудиями для аподиктического метода; во-вторых, для подкрепления его. Подкрепления абсолютной достоверности аподиктического метода, утверждает аль-Фараби, можно добиться только путем сознательного использования диалектического способа, но при этом необходимо

знать особенности законов, приемов других искусств, чтобы не отклониться от истинного положения<sup>65</sup>.

Хотя в учении мыслителя Востока диалектическое рассуждение — как в основном истинное — стоит на втором месте, абсолютно истинным является аподиктическое, но последнее не может добиться своей цели без диалектического способа. Поэтому он обращает особое внимание на раскрытие содержания, сущности диалектического «метода», которому посвящает специальную книгу «Диалектика». Искусство диалектики, — пишет аль-Фараби в этом труде, — есть искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок для опровержения любого состояния общего тезиса, получаемого посредством вопроса отвечающего, который стремится защитить в нем [общем тезисе] это состояние, представляющее собой одну из [двух] сторон противоречия, [то есть] отвечающий стремится защитить любое состояние общего тезиса, которое он выдает спрашивающему, а спрашивающий стремится опровергнуть это состояние общего

---

<sup>65</sup> Аль-Фараби. *Философские трактаты*, с. 131—138.

тезиса, [представляющее собой одну из двух сторон противоречия].

Аль-Фараби поясняет, что при использовании диалектического метода силлогизма противоречие будет заключаться не в самом ответе, а между ним и высказыванием ему противоположного мнения. Коренное отличие диалектики от аподейктики, подчеркивает аль-Фараби, заключается в том, что это искусство может доказывать какое-либо положение и опровергать это же положение. В диалектическом споре происходит столкновение противоположных силлогистических заключений об одной и той же вещи в одно и то же время. Вследствие этого возникает противоречие и порождается сомнение, тогда как подобное не имеет места в аподейктике.

Диалектические рассуждения, говорит аль-Фараби, применимы в двух случаях: 1) если спрашивающий желает в известных, общепризнанных всеми вещах победить отвечающего в вопросе, который обеспечивает отвечающему сохранение своих позиций либо победу в чем-либо путем неизвестных рассуждений, а отвечающий желает защитить свою позицию или победить путем неизвестных рассуждений, то их действие не будет действием диалектического метода; 2) если человек желает

внести веское предложение в то мнение, которое он стремится подтвердить либо в себе, либо в другом, предполагая, что оно достоверно, в то время как оно не является таковым<sup>66</sup>.

В философии и логике, утверждает аль-Фараби, второй цели, т. е. относительной истины, добиваются диалектическим искусством. Ученый предлагает: «если человек пожелает быть превосходным диалектиком», то он должен обладать достаточными знаниями всех других четырех искусств и уметь «проверить на себе и на других эти рассуждения, чтобы знать, идет ли он в них диалектическим путем или нет», а если он хочет быть превосходным оратором или поэтом, должен хорошо владеть диалектическим способом. Аль-Фараби, так же как и Аристотель, говоря о близости диалектики к софистике, настойчиво предлагал различать их, распознавать и предотвращать действие софистики — как заранее обдуманного ложного вывода. Если человек не желает быть обманутым, писал ученый, то он должен уметь «проверить каждое суждение и каждое мнение» путем диалектического рассуждения<sup>67</sup>. Имея в виду то,

---

<sup>66</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты, с. 132.

<sup>67</sup> Там же, с. 142—144.



что софистика и диалектика есть способы ведения прений, диалога, аль-Фараби строго различал их и беспощадно разоблачал софистику как стремление, предназначенное «для того, чтобы отклонить разум от правильного пути во всем» и заранее обдуманно представить ложь в облике истины, для введения человека в заблуждение, в то время как диалектика есть способ поиска и достижения истины.

В трактате «Софистика» аль-Фараби рассматривал в основном то же, что в «Риторике», «Диалектике» и в произведениях о поэтике, т. е. изучал и обосновывал диалектические способы рассуждений. Однако в «Софистике» они рассматривались им применительно к процессу опровержения софистических умозаключений, или софизмов. «Риторика имеет общим с диалектикой и софистикой то, — писал он, — что она также располагает методом тщательного исследования, посредством которого обнаруживаются ложные мнения»<sup>68</sup>. Человеку кажется, говорит ученый, что он быстрее устанавливает истину посредством риторических методов, а не диалектических, так как риторическими методами он пользуется, как правило, с детства, применяя их первыми к первым вещам, а диалектические мето-

---

<sup>68</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 471.

ды применяются им позднее. А аподиктические методы являются более скрытыми в отношении человека, чем диалектические, он с большим трудом обнаруживает их по своему желанию. Так было, по мнению мыслителя, и в истории философии. В связи с этим он показывает заблуждение ученых прошлого, которые опирались на малосодержательные риторические рассуждения.

Согласно аль-Фараби, истинность мнения устанавливается при его тщательном изучении и обосновании посредством диалектического метода. В трактатах «Диалектика», «Софистика», «Риторика» и др. аль-Фараби правильно отмечает эволюцию термина «диалектика», наполнение его различным содержанием и наконец превращение его Аристотелем в метод поиска и познания истины. Древнегреческие философы Гераклит и Зенон из Элеи (ок. 490—430 гг. до н. э.), считает ученый Востока, хотя и не применяли термина «диалектика», положили начало зарождению такого рода искусства, каковым является диалектика Аристотеля. Далее аль-Фараби отмечает, что элеаты, затем софисты использовали диалектику в свою угоду для доказательства мнимой истины, ложного и неправдоподобного. Первым против софистов выступил Платон,

который не только развил сократовское понимание диалектики, но и окончательно ввел этот термин в науку. «Так, — пишет аль-Фараби, — философы в древнюю эпоху применяли длительное время риторические методы при исследовании умо-зрительных вещей, так как они не обнаруживали других методов. И так было до того времени, когда они наконец не обнаружили диалектические методы и отказались от риторических в философии, и стали применять в ней диалектические. Многие из них применяли также [в философии] софистические методы и практиковали их вплоть до времени появления Платона»<sup>69</sup>.

Известно, что Платон под термином «диалектика» понимал метод ведения дискуссии, способ обнаружения противоположных понятий в мышлении собеседника путем сведения, разделения и доказательства «объективно существующих идей» как первообразов вещей, т. е. задачей этого искусства, полагал он, является только область мира идей. Он развивал дальше диалектику Сократа в объективно-идеалистическом духе. Но Платон «создал нечто новое и уникальное —

---

<sup>69</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 465—466.

первую форму идеалистической диалектики»<sup>70</sup>.

Отмечая заслуги Платона в истории становления научного способа мышления, аль-Фараби пишет, что он не смог выработать правильного метода поиска истины. И так было до тех пор, пока Аристотель не установил общие правила для различных методов. Аль-Фараби отмечает отрицательный и противоречивый характер «диалектики понятий» Платона и подчеркивает, что Аристотель решительно выступил не только против платоновского «мира идей», но и против его понимания «диалектики» и начал вкладывать в этот термин новый смысл и описал другие виды суждений. «Он является первым, — пишет аль-Фараби, — кто ясно выявил эти методы и установил для них общие правила (расположив их в искусном порядке), которые обосновал в логике. С той поры философы оставили старые методы, которые применялись (древними мыслителями) в умозрительных науках для достижения достоверного знания и

<sup>70</sup> Подробную оценку «диалектики» Платона можно найти в книгах: История античной диалектики. М., 1972, с. 178—201; Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, с. 210—223; Платон и его эпоха. М., 1979; Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982, с. 235—250.

стали применять диалектические методы...»<sup>71</sup>.

В истории науки были и есть случаи недооценки философии аль-Фараби, в частности, упорно протаскивается мысль исследователей Запада, идущая от Гегеля, о том, что якобы аль-Фараби занимался только комментированием или переложением аристотелевских сочинений. Между тем учение мыслителя Востока не является простым воспроизведением аристотелизма, оно существенно отличается от последнего. Так, в трактате «Диалектика» он не только анализирует основное содержание «Топики» и других произведений Аристотеля, но и обобщает развитие рациональных идей во всей предшествующей ему истории философии. При этом он уделяет внимание и послеаристотелевскому периоду развития научного мышления, в частности учению стоиков, которые находили, замечает аль-Фараби, что диалектика есть философия и что между искусством диалектики и искусством философии нет различия.

Прогрессивные идеи аль-Фараби являются обобщением предшествующей истории становления научного способа мышления вообще, результатом развития им

---

<sup>71</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 466.

аристотелевского учения в частности. В своих оригинальных трактатах и в особенности в «Диалектике» он отдал дань древнегреческому пониманию диалектики как способу достижения истины с помощью дискуссии, диалога. Имея в виду этот античный смысл понятия «диалектика», аль-Фараби писал, что это «искусство применяется в спорах, диспутах, беседах, проводимых посредством использования общепринятых высказываний». Аль-Фараби положительно характеризует заслуги Демокрита, Левкиппа, Эпикура, Лукреция в становлении элементов научного метода мышления. Он отмечает и подчеркивает как положительное отличие рациональность метода древних софистов по сравнению с последующими, не раз обращает внимание на роль Протагора в становлении научного мышления.

Аль-Фараби определяет роль пифагорейцев в истории античной науки, считает заслуживающим внимания их учение о числах, но и подчеркивает ограниченность их метода. Высоко оценивая учение элеатов в развитии понятийного мышления, высказывает свое критическое мнение о метафизической ошибочности тезисов Парменида (конец VI—V в. до н. э.) «сущее — едино» и Зенона из Элеи «нет ни одной вещи в существующих вещах».

которая движется». На этот класс рассуждений, считает аль-Фараби, у человека отсутствует силлогизм, так как они противоречат общепринятому воззрению. Эти рассуждения Парменида и Зенона не являются искомыми положениями, пригодными для того, чтобы сделаться научными посылками для достижения истины.

Как видим, рассуждения аль-Фараби о «диалектике» питаются древнегреческими идеями, забытыми или полузабытыми в эпоху средневековья. Но основным теоретическим источником его философии и логики было учение Аристотеля.

Ограничивая сферу распространения диалектики областью правдоподобного и вероятностного знания, Аристотель отличал ее от достоверного знания. Аль-Фараби также разграничивал эти два метода знания: аподейктику и диалектику. Наряду с этим он выдвинул и новые положения — рассматривал диалектику не только как представление о вероятностном знании, а также и как метод познания, и доказательства правильного мышления. Если Аристотель считал, что основной целью диалектики является опровержение высказываний, то аль-Фараби подчеркивает, что не менее важной целью диалектики является доказательство.

На многочисленных примерах аль-Фараби показывает, что целью диалектического силлогизма является изучение мыслительной деятельности человека, выявление противоречий в суждениях и их преодоление, и подчеркивает, что это есть единственный путь, ведущий к истине. Размышления ученого, касающиеся рода, вида, определения, противоположности, случайного, нахождения различия и сходства и т. д. представляют собой правила или наставления относительно условия или порядка ведения диалектических споров, диалогов и научных изысканий. При этом он особо выделяет значение индукции, дедукции, аналогии, силлогизма для доказательства диалектических суждений, разбирает приемы выбора посылок для построения умозаключений.

Несомненная заслуга аль-Фараби — выявление, определение и классификация видов диалектических посылок (суждений). Диалектические посылки — это общепринятые суждения, которые воспринимаются только как воззрения, применяются без проверки и являются первоначалами искусства диалектики. Число видов диалектических посылок он доводит до десяти, самыми доказательными из них считает суждения, содержащие принятые всеми или абсолютным боль-



шинством воззрения. Ценность диалектических посылок возрастает в зависимости от количества людей, воспринимающих их. Более всего мы будем верить воззрениям, указывает аль-Фараби в трактате «Диалектика», в том смысле, что они являются [правильными] воззрениями, если они будут воззрениями всех людей, и они становятся общепринятыми воззрениями. Это значит, что воззрения философов, мудрецов и ученых, заслуживающих доверия, стали диалектическими посылками только из-за того, что они приняты всеми или большинством людей. Диалектические суждения вырабатываются у человека только при наличии здоровой природы в чувствах и логической речи. Аль-Фараби утверждает, что общепринятые диалектические посылки являются этическими и имеют своим содержанием поступки, общие для всех народов, в них не сомневаются и они не подвергаются опровержению.

Аль-Фараби выделяет и подробно характеризует следующие типы посылок, которые используются во всех логических рассуждениях и науках в качестве начал: 1) содержащие общепринятые, т. е. диалектические, знания; 2) содержащие приемлемое знание; 3) содержащие чувственное знание; 4) содержащие достовер-

ное, т. е. аподиктическое, знание. Если в диалектических посылках истинное получено через акцидентальное, говорит аль-Фараби, то в посылках, содержащих достоверное знание и являющихся первоначалами теоретических наук, истинное получено через сущностное. В отличие от диалектических аподиктические посылки подлежат проверке в отношении их соответствия действительности и применяются только при наличии в них достоверного знания.

По мнению аль-Фараби, объектом познания являются вещи, которые делятся на три рода: теоретический, практический и логический. Каждому из них соответствуют особые диалектические посылки, которые используются в качестве орудия познания теоретических наук, практических дел и для избежания ошибок при умозаключении, ими испытываются правда и ложь в соображениях и высказываниях. Люди, обладающие противоположными взглядами по отношению к общепринятым, если они желают добиться истины, должны переходить от отрицательных утверждений к диалектическим посылкам. Чтобы быть способным к диалектическому диалогу, считает аль-Фараби, обе стороны должны обладать необходимым знанием, иметь равные способ-

ности и равное знание искусства диалектики. При этом проявляется предельная напряженность усилий, постоянное стремление отыскивать все новые и новые аргументы, поэтому независимо от поражения или победы стороны извлекают из диалектической беседы равную пользу. Споры, диалоги, изыскания могут быть диалектически- и софистически-эристическими. В первом случае победа достигается посредством общепринятых (научных) посылок; во втором — путем поверхностных, весьма запутанных, сомнительных, ложных посылок.

Аль-Фараби в трактате «Диалектика» допускает отождествление понятий «диалектические методы» и «научные методы», «которые используются недифференцированно или дополняют друг друга при поисках истины». Он отмечает, что древними философами использовался смешанный метод до той поры, пока три метода не дифференцировались и не делились на: 1) научный, 2) диалектический, 3) софистический. Они различаются по своим конечным целям и началам. Так, философия, т. е. научный метод, имеет конечной целью достижение предельной (приближающейся к абсолютному счастью) истины, а диалектика тренирует человека и подготавливает его ум к

восприятию философии, она является орудием и слугой научного искусства. Софистика имеет конечной целью внушить человеку кажущиеся знания, ложную мудрость и мнимое стремление к конечному счастью.

Эти три метода, согласно аль-Фараби, различаются и по своим началам. Так, начала философии — истинные общие первые посылки, основанные на достоверном знании; а начала диалектики — общепринятые посылки; а начала софики — ложные или мнимо истинные общие посылки о вещах. Только обладая диалектическим искусством, утверждает мыслитель, можно разобраться и опровергнуть софистические рассуждения. Можно достигнуть истины лишь посредством диалектической способности (силы). Диалектика приносит пользу для философии, так как она охраняет и защищает ее от софистов.

В целом аль-Фараби рассматривал диалектику как «тренировочное искусство» для достижения победы в беседе и для подготовки человека к занятиям теоретической наукой, основанной на достоверном знании. Однако в философском наследии Абу Насра, как и в аристотелевском учении, имеется и диалектическая тенденция, отражающая объективную ди-

алектику мышления<sup>72</sup>. Однако эта тенденция не привела, тогда это было и невозможно, к последовательной научной концепции. Он особо исследует правила и формы правильного мышления, суждений, выведения из одних суждений других, доказательств, образования понятий, развивает аристотелевскую систематизацию форм человеческого мышления и т. п., специально анализирует диалектичность и ненаучность различных понятий, суждений.

Высказывание «мир вечен или нет», утверждает он в трактате «Диалектика», «действительно является достаточно диалектическим, так как оно взято в отношении словесных выражений так, что к нему совершенно невозможно отыскать силлогизм, основанный на достоверном знании, а не потому, что мир вечен или не вечен». Аль-Фараби положительно решает проблему вечности мира, хотя и несколько своеобразно. Сначала необходимо выяснить, говорит он, все значения понятия «мир», скомпоновать их в две группы — «вечность» и «возникновение» и затем последовательно рассмотреть каждое значение в таком аспекте: является мир вечным или нет и в каких случаях

---

<sup>72</sup> О логическом учении аль-Фараби, с. 180—190.

о нем можно сказать, что он не вечен. Аль-Фараби указывает, что есть метод к нахождению доказательства тезиса «мир вечен» — это диалектика.

Рациональные идеи в логике аль-Фараби видны в особенности в его теории суждения как взаимосвязи общего и единичного, содержания и формы, тождества и различия. Исследуя внутреннюю структуру суждения, он отмечает их субъектно-предикативное отношение: «Логики подлежащее называют субъектом, а сказуемое — предикатом»<sup>73</sup>. Эти составные части суждения у него выступают как единство противоположностей. Субъектно-предикативные отношения осуществляются глаголом «есть», который Аристотель не рассматривал как элемент суждения, но который обязательно подразумевается в контексте. На это обратил внимание аль-Фараби. «Древние считали, — пишет он, — что в высказывании «Зейд — человек» «человек не является сказуемым, если прямо или косвенно здесь не подразумевается слово «есть» или то, что его заменяет. [Слово] «человек» становится, по их мнению, сказуемым только тогда, когда оно соединяется со словом «есть». Говорят: «есть чело-

---

<sup>73</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 117.

век», «был человеком» или «является человеком»<sup>74</sup>.

Пытаясь через раскрытие грамматических форм установить соответствующие логические формы, аль-Фараби специально анализирует глаголы существования «был», «есть», «стал», «становится» и др., разбирает грамматические категории «частица», «имя», «подлежащее», «сказуемое» и др. с точки зрения логики. Обычно арабы, отмечает ученый, в настоящем времени не используют глагол существования явно, а лишь подразумевают его, когда мы говорим: «Зейд — человек», поскольку под этими двумя словами они подразумевают высказывание: «есть человек». Здесь аль-Фараби вскрывает диалектический характер логической связи сказуемого с подлежащим, которая указывает на то, что подлежащее есть не только подлежащее, но и сказуемое, и наоборот. Вышеперечисленные глаголы, указывает он, «могут использоваться для обозначения связи сказуемого с подлежащим, и каждый из них может использоваться как сказуемое само по себе»<sup>75</sup>. Суждение «Зейд есть человек» означает, что «частное» есть «об-

---

<sup>74</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 116.

<sup>75</sup> Там же, с. 114.

щее», т. е. суждение составляет единство противоположностей.

В трактате «Диалектика» аль-Фараби подчеркивает, что искомые диалектические положения бывают общие и особенные. Общие — такие, в которых устанавливается, что предикат существует в субъекте или не существует без показа того, в каком отношении он существует. Особенности — такие, в которых устанавливается, что предикат существует в субъекте в каком-либо отношении, которое получается из отношений существования. Особенности — это предикат, постоянно присущий вещи, но не указывающий на то, что есть эта вещь.

Заслуживающими особого внимания в выявлении диалектического характера рассуждений аль-Фараби являются его мысли о различных видах логических суждений: соединительных и противоречивых, утвердительных и отрицательных и т. д. Суждение может быть правильным, пишет он, если в качестве истинного высказывается соответствующее ему утвердительное суждение. Что касается противоречащих и противоположных суждений, то и те и другие являются противоположащими, поскольку ни те ни другие не совместимы в высказывании чего-то как истинного относительно како-



го-нибудь из их подлежащих. Из истинности утвердительного суждения, считает аль-Фараби, не следует с необходимостью истинность отрицательного суждения. «Что касается утвердительных и отрицательных суждений, сходных с этими противоречащими суждениями, то они разделяют истину и ложь, независимо от того, существуют их подлежащие или нет»<sup>76</sup>.

В специальной книге, посвященной силлогизму как связи суждений, особо выделяется диалектическое единство частного и общего тождества и различия, субъекта и предиката, истинного и ложного, утвердительного и отрицательного. Обобщая, можно сказать, что аль-Фараби считает единство противоположностей объективной основой мыслительной деятельности человека. Только диалектика есть именно то, пишет он в трактате «Диалектика», что дает знание о существовании двух противоположностей в каждой вещи, суждении, явлении и т. д. Ученый уделяет большое внимание развитию теории условного силлогизма, выявлению истины через противоречие, о которых почти ничего не сказано у Аристотеля. «Если же

---

<sup>76</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 214, 220, 223, 229.

одна из двух посылок явно истинна, — пишет аль-Фараби, — а другая — сомнительна, так что неизвестно, истинна она или ложна, а вывод явно ложный, то такой силлогизм называется силлогизмом [через] противоречие»<sup>77</sup> и используется для разъяснения истинности сомнительной посылки.

Согласно аль-Фараби, человек принимает правильное решение только благодаря рассудительности. Рассудительность простые люди называют умом, а если человеку свойственна эта сила, то его называют умным. Умными называют и сообразительных людей. Сообразительность — это способность находить правильные диалектические посылки в том, в чем обычно мнения расходятся.

Как обнаружить истинность того или иного положения? Как достигается хорошее здравомыслие? Эти вопросы, считает ученый, решаются путем выявления логических противоречий, заключенных в самом мыслительном процессе. Разум человека во многих случаях впадает в заблуждение не умышленно, а «сам того не сознавая». Следовательно, надо ставить человека в такое положение, чтобы он, сталкиваясь с противоречием в суждениях, мог правильно разрешить их, т. е.

---

<sup>77</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 294.

следует воспитывать в нем сообразительность, способность отличать прекрасное от безобразного, добро от зла и т. д.

В логическом учении аль-Фараби проявляется также диалектика анализа и синтеза. По его мнению, перенос суждения «от очевидного к сокровенному производится двумя путями: 1) методом синтеза и 2) методом анализа. [Метод] анализа применяется, когда очевидное берется как основная отправная точка»<sup>78</sup>. Но предметы должны изучаться путем синтеза, т. е. мысленного соединения его составных элементов, на которые они расчленены в результате анализа. Примечательно то, что аль-Фараби эти способы познания рассматривал в единстве, считал их мысленным отображением закономерностей бытия. Диалектика этих методов переходит в диалектику индукции и дедукции, которые рассматриваются в рассуждениях ученого во взаимной связи.

«Диалектические средства» аль-Фараби разделяет на два класса: силлогизм и индукцию. В трактате «Диалектика» подчеркивается, что «индукция более всего используется в диалектике», во-первых, в качестве индуктивного силлогизма, во-вторых, как метод движения мысли от ча-

---

<sup>78</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 319.

стного (частностей) к общему. Индуктивное восхождение от единичных явлений к более общему совершается при помощи анализа, а дедуктивное нисхождение от общего к частному — при помощи синтеза. По мнению ученого, индукция — это необходимый момент мыслительной деятельности человека, которая приближает нас к общему. Когда мы исследуем единичные вещи для выведения общего суждения, считает аль-Фараби, то это и есть индукция. Вывод индукции — это утверждение или отрицание на основе единичного данного общего положения. «Индукция — это исследование единичных вещей, каждой в отдельности, входящих в нечто общее, для подтверждения истины того суждения, которое выносится по этому поводу посредством утверждения или отрицания»<sup>79</sup>. Средством доказательства может быть не только полная индукция, но и неполная. Хотя аль-Фараби считает, что индукция более совершенна, но он не исключает дедукцию. Найденное индукцией нечто общее подтверждается дедукцией, т. е. в научном познании они взаимосвязаны.

Согласно аль-Фараби, индукция может быть также диалектической и научной. Диалектическая индукция исследуется

---

<sup>79</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 296.

для подтверждения посылок и установления ее общепринятости или ее истинности. Научная индукция применяется для разъяснения значения только общего суждения, а не для его подтверждения, не для того, чтобы вызвать доверие к его истинности при установлении истинности посылки.

Известно, возвышение теории, присущее античной философии греков, сказывается на ее методологических установках: в научном познании действительности на первый план выступает созерцание и наблюдение. Эксперимент почти отсутствует. Это отразилось на создании логических теорий, в которых мало места уделяется индуктивным умозаключениям. Неравномерное соотношение теории и практики у Аристотеля проявляется в отрешенности знания от практических целей. Мы считаем, писал он, «владеющих каким-то искусством (научным знанием. — М. Б.) более мудрыми, чем имеющих опыт»<sup>80</sup>. Вышесказанное позволяет сравнить взгляды Аристотеля и аль-Фараби на эти вопросы.

При всем уважении к наследию великих предшественников Абу Наср не преклоняется слепо перед их авторитетом, когда их концепции не соответствуют

---

<sup>80</sup> Аристотель. Соч. М., 1976, т. 1, с. 66.

данным науки. Эпохе, в которой жил аль-Фараби, характерно развитие торговли и ремесел, на смену безынициативному рабскому труду приходит труд свободных горожан, роль практики возрастает. В его научном наследии постоянно подчеркивается взаимосвязь знаний и опыта, а в его логической системе метод индукции получает широкую разработку. Подразделяя разумную силу на практическую и теоретическую, он на первое место ставит практическую деятельность. Для того чтобы глубоко изучить какое-либо искусство, например музыку, считает он, необходимо пользоваться научными методами анализа и синтеза, индукции и дедукции. «Когда первые (исходные) принципы какой-либо вещи, то есть ее исходные элементы, скрыты, — пишет он, — то для того, чтобы их раскрыть, мы пользуемся методом индукции. Затем, как только эти принципы будут нами определены, мы сделаем из них ряд выводов, то есть выведем из них следствия, путем дедукции»<sup>81</sup>.

Материалистические идеи аль-Фараби проявились и в понимании им взаимоотношений возможности и действительности, необходимости и случайности, причи-

---

<sup>81</sup> *Аль-Фараби*. Большой трактат о музыке, с. 89.

ны и следствия и т. п. При раскрытии взаимоотношений этих категорий проявляется творческий характер его мышления. «Когда существует нечто, всегда существует и то, что следует из него, и ни одного мгновения оно не бывает без него... Вообще любая причина предшествует тому, что существует благодаря ей. При этом может оказаться, что причина и во времени будет предшествовать тому, что существует благодаря ей»<sup>82</sup>. Случайное противоположно необходимости, говорит аль-Фараби, но необходимость не исключает случайности, и наоборот, одно следует с необходимостью из другого, когда оно существует благодаря существованию другого. Во всех случаях, утверждает мыслитель, решение самых сложных проблем зависит от умения человека правильно применять достоверные, т. е. диалектические, посылки.

Следовательно, аль-Фараби при исследовании форм мышления сосредоточивает внимание на диалектических моментах взаимосвязи и взаимозависимости философских категорий, разъясняет и развивает логическую систему, открывая тем самым перспективы ее дальнейшего со-

---

<sup>82</sup> Аль-Фараби. Логические трактаты, с. 235, 242—243.

вершенствования и приведения в соответствие с научными знаниями.

Таким образом, если Аристотель первым в мире ясно осознал преемственную связь в мыслительной деятельности между поколениями ученых и заложил фундамент систематического рассмотрения различных отраслей знания, то вторым был аль-Фараби. Он первым в истории философии и логики по достоинству оценил учение Стагирита. Мы выше показали, что аль-Фараби вслед за Аристотелем сознательно сделал попытку выявления развития внутренней логики историко-философского процесса и начал рассматривать проблему научного мышления как способа философского, логического и вообще творческого исследования.

Недооценка наследия аль-Фараби, во-первых, видимо, результат некритического восприятия отрицательного мнения Гегеля и других буржуазных ученых Запада о восточной культуре и, в частности, о восточном перипатетизме; во-вторых, просто незнание оригинальных трудов аль-Фараби и других прогрессивных мыслителей Востока. Хотя Гегель считал, что восточная философия малоинтересная, что она «в основном и главном совпадает со схоластической философией», но, имея в виду труды аль-Фараби и других



представителей восточного перипатетизма, он был вынужден сказать, что они «воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо» их учений.<sup>83</sup>

Единственным критерием оценки философии и логики, социологии и этики аль-Фараби может служить марксистский подход к наследию представителей восточного перипатетизма, прогрессивные идеи которых имели огромное значение в формировании того «перешедшего от арабов... жизнерадостного свободомыслия», которое, как указывал Ф. Энгельс, подготовило материализм XVIII в.<sup>84</sup>

Многогранное учение аль-Фараби стояло на уровне развития научной мысли своего времени; несмотря на гонение, запрещение и искажение, оно, несомненно, оказало положительное влияние на все последующее развитие научной мысли. Поэтому критическое освоение богатого наследия мыслителя Востока может служить для обогащения наших знаний и в современную эпоху.

Ныне во многих государствах мира, особенно в нашей стране, идет большая работа по переводу, изданию много-

---

<sup>83</sup> Гегель. Соч., т. 9. М.; Л., 1935, с. 99, 101, 105.

<sup>84</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

численных трактатов и критическому освоению многогранного наследия аль-Фараби. В исследованиях советских ученых научное наследие выдающегося мыслителя Востока очищается от всевозможных тенденциозных наслоений, восстанавливаются его подлинные идеи.

\* \* \*

С 1966 г. в Казахстане началось всестороннее изучение наследия аль-Фараби. В предлагаемом читателям издании перевод трактатов «Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца», «Сущность «Законов» Платона», «О целях Аристотеля в «Метафизике», «Философия Аристотеля», «О трактате великого Зенона по высшей науке» осуществлен *К. Х. Таджиковой* с арабских текстов. Перевод трактата «Диалектика» сделан по фотокопии из Братиславской арабской рукописи *Н. Караевым*, он же является автором примечаний к нему.

В необходимых случаях к отдельным положениям сочинений мыслителя Востока даны пояснения, очень подробные к трактату «Диалектика». Безусловно, можно было бы количество примечаний к переводу трудов аль-Фараби увеличить

во много раз. Однако мы сознательно избегали делать это, так как обилие примечаний, комментариев, неизбежно отвлекает внимание читателя от самого текста.

По техническим соображениям взяты в квадратные скобки слова, переведенные не дословно, а по смыслу или отсутствующие в трактатах и вставленные переводчиками для пояснения текста.

Творческая группа по изучению наследия аль-Фараби выражает благодарность заслуженному деятелю науки РСФСР, доктору философских наук, профессору МГУ В. В. Соколову и кандидатам философских наук А. В. Сагадееву, Р. К. Луканину, А. А. Хамидову, а также Г. Курмангалиевой, К. У. Альжанову за консультации, критические замечания и практическую помощь в ходе работы над этой книгой.

*М. С. Бурабаев,  
доктор философских наук*

**ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА  
И ЕЕ ЧАСТИ.  
РАСПОЛОЖЕНИЕ  
ЭТИХ ЧАСТЕЙ  
ОТ НАЧАЛА ДО КОНЦА**

فَلْيَسْفِهْهُ أَفْلَاطُونٌ وَأَجْزَاؤُهُمَا

وَمِرَاتِبٌ أَجْزَاؤُهُمَا



## Раздел 1

1. Сначала Платон исследует совершенство человека: что представляет собой человек и что из присущего человеку является тем, при помощи чего он становится счастливым. А раз так, то все, что присуще ему, является неким совершенством. Затем он исследует, является ли человек совершенным только от того, что он обладает совершенными органами, красивым лицом, нежной кожей, или вместе с тем он обладает знатностью своих родителей, своего рода или большого количества родичей, друзей и приятелей, или он обладает еще и богатством и является главой общины или города, повелевает ими своей властью, а те защищают его, поскольку любят. И достаточно ли человеку достичь счастья, являющегося

---

Перевод трактата осуществлен на основе арабского текста изданной в Лондоне книги «Арабский Платон» («Plato Arabus»), 1943, т. 2. Текст параллельно на арабском и латинском языках.

самым предельным [из того], благодаря чему человек совершенствуется, обладая его частью или его полнотой.

Когда Платон рассмотрел это, то пришел к мысли, что либо [обладание чем-то из вышеперечисленных] вещей не является подлинным счастьем, но о нем думают, что это счастье, либо человеку недостаточно достичь счастья без того, чтобы всему этому или его части не сопутствовало нечто иное.

Затем он исследует это нечто иное, при помощи которого становится [человек счастливым]. Платону становится ясно, что нечто иное, благодаря чему человек достигает счастья, — это некое знание и некий образ жизни. Все это [описано] в его книге, называемой «Алкивиад первый». Она известна также как книга «[О природе] человека» (с. 4).

## Раздел 2

2. Платон исследует знание, что это такое и каково это знание, к которому стремятся. Это — знание сущности окружающих вещей, оно — самое древнее из совершенств человека и самая великая его цель. Это содержится в его книге, которая называется «Теэтет».

3. Он также исследует счастье, которое

является счастьем в действительности, что оно есть, к какому знанию оно относится, каким свойством и действием обладает, и выделяет из всего этого то, о чем думают, что оно является счастьем, и то, о чем думают, что оно не является таковым. Он объясняет, что добродетельный образ жизни — это то, посредством чего достигают счастья. Об этом написано в его книге «Филеб».

4. Когда Платон понял, что значат то знание и тот образ жизни, с которых начинается счастье человека, то сначала он исследовал знание и то, может ли человек обрести знание о существующих вещах до желаемого уровня или до того уровня, о котором говорил Протагор: человек не может обрести знание о существующих вещах, он обладает только врожденными знаниями. Но это не является знанием, обретенным вследствие [познания] окружающих вещей (с. 5).

Созерцающие рассматривают [эти] вопросы, это знание по отдельности, чтобы в каждом по отдельности быть убежденными. Врожденное знание человека соответствует тому, в чем он достиг убежденности в каждом отдельном [знании]. И это знание таково, что не нужно к нему стремиться и его постигать. После того как Платон рассмотрел то, о чем го-



ворил Протагор, т. е. проблему противоречия, он объясняет, что знание, о свойствах которого говорилось в книге «Теэтет», можно постичь и обрести и что это знание и будет человеческим совершенством, а не то знание, о котором говорил Протагор. Это содержится в его книге «Протагор».

5. Платон рассматривает знание, которое можно постичь: постигают ли его случайно или благодаря исследованию, обучению или изучению, и существует ли такой [метод] исследования, [при помощи которого можно] обрести это знание, или совершенно невозможно наличие [такого] исследования, обучения или изучения, чтобы обрести это знание, о чем говорил Менон? Он утверждает, что исследование, обучение и изучение являются тщетными, они не приносят пользы и не подводят к знанию. Напротив, либо человек познает вещь не благодаря исследованию, обучению или изучению, а врожденно и случайно, либо он невежествен и его нельзя обучить ни при помощи исследования, ни при помощи обучения, ни при помощи изучения, и что невежественный остается навсегда в состоянии невежества, даже если у говорящих о познании способом достижения зрелости является исследование, обучение

(с. 6) или изучение. [Далее он говорит], что знание можно постичь при помощи исследования и практических способностей, благодаря которым и существует это исследование. Об этом говорится в его книге «Менон».

### Раздел 3

6. Когда Платону стало ясно, что искусство и способности, с помощью которых можно познавать окружающие вещи, а также исследование, обучение и изучение являются средством достижения знания, благодаря которому человек достигает совершенства, он поставил себе целью исследовать, какое искусство дает это знание и при помощи чего оно достигается. Он начинает изучать известные искусства и известные исследования.

Первоначально он приступает к рассмотрению религиозных воззрений и религиозных учений об окружающих вещах: дают ли они это знание и этот искомый образ жизни; дает ли это знание религиозное силлогистическое искусство, исследующее окружающие вещи и образ действий, или того знания об окружающих вещах и того образа жизни, которые оно дает, недостаточно? А поэтому он исследует, какое количество знаний об ок-

ружающих вещах и знаний об образе действий дают религиозные учения и религиозное силлогистическое искусство. И он утверждает, что этого количества недостаточно. От всего этого он предостерегает в книге «Евтифрон».

(с. 7) 7. Платон рассматривает: относится ли к тем искусствам искусство знания языка? Будет ли оно осведомлять о сущности вещей, если человек хорошо знает имена в соответствии с их значением у народа, владеющего этим языком и учением о нем, и знает их согласно методу языковедов; достигнет ли человек благодаря ему искомого знания? Платону становится ясно, что это искусство совершенно не дает необходимого знания. Он объясняет, какого количества знания достаточно для того, чтобы оно было путем к этому знанию. Это содержится в его книге «Кратил».

8. Поскольку [среди перечисленных искусств] нет таких, которые давали бы необходимое знание, он изучает, является ли искусство, дающее это знание, поэтическим искусством; являются ли способность к стихосложению, умение к восприятию вещей, благоприятствующие [созданию] поэзии и поэтических выражений, и способность к познанию окружающих вещей тем знанием; дают ли по-

эмы и понимание имеющихся в них смысла и советов знание об окружающих природных вещах и знание об искомом образе жизни или не дают.

Является ли поэтическое воспитание, если человек сам исправляется при помощи имеющихся в поэтическом искусстве рекомендаций, достаточным для того, чтобы человек достиг совершенного человеческого образа жизни или нет? Является ли познание окружающих вещей и образа жизни при помощи поэзии способом достижения этого знания и этого образа жизни или нет? Вместе с тем Платону становится ясно, в какой степени поэзия дает знание и какова пригодность поэзии для человечества. Он объясняет, что известный поэтический путь совершенно ничего не дает, наоборот, далеко уводит [от цели]. Об этом говорится в его книге «Ион».

(с. 8) 9. Затем он исследует риторическое искусство: дают ли нам то знание и тот образ жизни ораторское искусство или использование риторического метода при рассмотрении окружающих вещей? И он объясняет, что они этого не дают. Вместе с тем ему становится ясно, какое количество знания дает риторическое искусство и достаточно ли этого количества получаемого знания.

10. Точно так же он исследует софистическое искусство. Является ли исследование, которое дает нам то искомое знание, софистикой или нет? Он объясняет, что софистика не дает этого знания и софистическое исследование не является путем к этому знанию. Он также объясняет, что такое способность к софистике. Об этом написано в его книгах «Софист» и «Евтидем».

В своей известной книге «Софист» Платон объясняет, что такое софистическое искусство, кто такой «софист», какой круг вопросов он рассматривает, как он применяет [софистику], насколько в нем заинтересован. Он выясняет для себя, что не рассмотрел исследование, которое дает человеку искомое знание, и не рассмотрел вопросы, действительно содержащие знание. Что касается книги «Евтидем», то в ней он объясняет, каким образом софистическое исследование и софистическое обучение близки к тому, чтобы (с. 9) быть игрой: они не дают того знания и не подводят к знанию, используемому в теоретическом или в практическом искусстве.

11. Он также рассматривает, дает ли человеку искусство диалектиков и диалектическое исследование то знание или нет; обладает ли оно достаточным коли-

чеством, чтобы дать знание, или не обладает. Он объясняет, что оно [диалектическое исследование] обладает огромной способностью для достижения этого знания: невозможно достичь знания многих вещей, пока не применишь к нему [знанию] диалектическое исследование, тем не менее оно не дает этого знания с первого обоснования, а нуждается вместе с тем в другой способности, дополняющей способность диалектического упражнения, до тех пор, пока не достигнешь того знания. Эти вопросы рассмотрены в его известной книге «Парменид».

#### Раздел 4

12. Когда Платон рассмотрел все искусства, которые известны как теоретические или умозрительные, и не нашел в них ничего того, что давало бы то знание о существующих вещах и о том образе жизни, он начал изучать практические искусства и производные от них действия. Человек, обладающий всеми ими или знанием их некоторой части, получает знание обо всех существующих вещах или нет? Дают ли эти искусства действия, ведущие к тому искомому образу жизни, или нет? А поскольку эти искусства соединяют в себе и знание, и дейст-

вие, то он исследует знания, которые получают от этих искусств, — является ли оно тем знанием (с. 10), а производные действия — тем образом жизни? Он объясняет, что и они не дают того знания и того образа жизни. Однако действительно приобретающие знание стремятся к ним, но это не является самым предельным совершенством, а приобретающие знание стремятся к ним, чтобы при их помощи совершать лишь полезные и выгодные дела. Возможно, что полезное является необходимым, а выгодное не всегда является с необходимостью превосходным. Они стремятся к тому, чтобы приобрести посредством этих искусств либо необходимые вещи, либо выгоду, являющуюся превосходной.

А поэтому когда выяснился вопрос обо всех этих практических искусствах, Платон начал изучать, что представляет собой необходимое и что — выгодное. Нет различия между тем, как он понимает выгодное и превосходное, поскольку все они являются почти синонимами, восходящими к одному значению. Он изучает достоинства, которые [считаются] у народа достоинствами, выгодное, которое народ признает выгодным, являются ли они в действительности достоинствами и выгодным. Он также исследует полез-

ное с точки зрения народа. Действительно ли оно полезно, как о нем думают, или нет?

Он объясняет, что это не так, и он подходит ко всем вещам, которые [считаются] у народа превосходными и выгодными. Об этом написано в его книге «Алкивиад второй».

13. Далее он исследует действительно полезные и превосходные дела. Он объясняет соотношение между вещами, которые [считаются] полезными и выгодными у народа, и вещами, которые являются полезными и выгодными в действительности, и каково это соотношение. Выгод и достойных вещей, составляющих то знание и тот (с. 11) искомый образ жизни, недостаточно в известных практических искусствах, чтобы посредством их [можно было] извлечь выгоду, которая в действительности является выгодой. Об этом [сказано] в его книге «Гиппарх».

14. Платон исследует, можно ли достичь того искомого совершенства и искомой цели благодаря образу жизни лицемеров и заблуждающихся в своих стремлениях, при помощи которых они обнаруживают милость и стараются глубоко проникнуть в другую цель. Этот образ жизни поистине является стойкостью, он принят народом, и человек становится



счастливым благодаря этому образу жизни.

Платон также изучает, каким образом думает об этом народ. И это содержится в двух его книгах, названных именами двух людей, которые по образу жизни и по поступкам считались софистами, оба они достигли цели в споре и в софистическом убеждении словом и действием, оба они были известны стойкостью и мужеством. Это две его книги, одна из которых названа «Ион», а другая «Софист Эвен», Платон объясняет также, что этот образ жизни не дает искомой цели, а [наоборот] отдаляет от цели.

(с. 12) 15. Платон исследует образ жизни обладателей наслаждения; достигает ли человек благодаря этому образу жизни искомого совершенства или нет? Он говорит о наслаждении, которое является наслаждением в действительности, и о наслаждении, известном в общепринятом мнении. Наслаждение, которое является наслаждением в действительности,— это наслаждение, обусловленное искомым совершенством. То, при помощи чего достигают наслаждения, существующего от искомого совершенства, не является чем-либо из образа жизни обладателей наслаждений. Его книга о наслаждении приписана Сократу.

## Раздел 5

16. Когда Платону стало ясно, что все общепринятые искусства, как теоретические, так и практические, а также общепринятый образ жизни — все это не дает необходимого знания для достижения [подлинно] счастливого образа жизни, тогда он ощущает потребность создать его. Он объясняет, каким должно быть умозрительное искусство, которое дает о существующих вещах это знание, и каким следует быть практическому искусству, которое дает человеку тот искомый образ жизни. Он разъясняет в своей известной книге «Пир», что это умозрительное искусство является философией, а человек, дающий это знание, — философ. Платон раскрывает значение [слова] «философ» и его дела.

(с. 13) 17. Далее он в своей известной книге «Аристон» объясняет, что философия рассматривает не только достойные в действительности вещи, но и полезные в действительности и не только условно-полезные, но и необходимо-полезные для человечества.

18. Он изучает практическое искусство, которое дает тот искомый образ жизни, исправляет и направляет души на правильный путь. Он разъясняет искусство

государственное и гражданское и значение слов « правитель » и « государственный деятель »; затем он разъясняет, что философ и правитель — это одно и то же, и что оба они достигают совершенства, упражняясь в одном и том же искусстве при помощи одной способности; что у каждого из них общее занятие, дающее искомое знание и искомый образ с самого первого основания; что только они достигают того счастья, которое в действительности является счастьем.

19. Платон исследует, что такое добродетель, которая считается добродетелью в общем мнении, и добродетель, которая является добродетелью в действительности, и что такое добродетель мнимая, о которой полагают, что она является добродетелью; что такое добродетель в действительности и каков образ жизни людей, добродетельных в действительности. Он [устанавливает], что общепринятое мнение не знает, что такое добродетель в действительности. Это описано в его знаменитой книге « Хармид ».

20. Платон исследует также храбрость, которая известна жителям городов. Он объясняет, что такое храбрость, принятая в общем мнении, и что такое храбрость в действительности. Это описано в его книге « Лахет ».

(с. 14) 21. Платон исследует любовь и дружбу. Он рассматривает, что такое дружба и любовь, которые приняты в общем мнении и которые являются любовью и дружбой в действительности; что является достойным любви [предметом] в действительности и достойным любви [предметом], принятым в общем мнении.

22. Он исследует, каким должен быть человек, которому было предрешено стать философом или государственным деятелем, чтобы совершать достойные дела; ему необходимо добиваться их приумножения, предаваясь лишь этому и не думая ни о чем другом. А поэтому когда приверженность этим делам или побуждение к ним входят в род любви, то он исследует любовь, что она значит по своему роду. А если приверженность и побуждение являются производной вещью от нее, то что из них является в общепринятом мнении порицаемым, а что — похвальным, и что является похвальным в действительности. Это и явилось [объектом] его исследования.

Поскольку чрезмерность в побуждении и приверженности к чему-либо связывается с искушением или безумием и оба они порицаются в первом подразумевании, то он исследует также искушение и безумие, о которых говорят, что они по-

рицаются. Он упоминает о тех, кто порицает [искушение и безумие], хотя иногда и восхваляют их, если думают, что многие из тех, кто искушается и безумствует благодаря божественным вещам, познают естественные вещи в будущем, а некоторые овладевают ими при помощи любви к благу и предпочтением добродетелей, действующих в мечетях и храмах.

Платон исследует похвальные побуждения, приверженность, страсть, искушение, безумие. Если они являются божественными, то каким образом они могут быть близки человеку и его душе? Он напоминает, что говорящие так действительно верят в это. Человек, обладающий божественной душой, действительно стремится к божественным вещам. Он начинает исследовать эту душу, приверженность, побуждение, страсть, безумие и искушение — какие из них суть божественные и похвальные, и какие — человеческие и порицаемые. Он увидел, что из них является человеческим, и далее он увидел, что многое из человеческого безумия относится к животному безумию. Платон классифицирует безумие, как безумие львиное, бычье и козлиное. Он проанализировал и показал различие между животным помешательством и безумием, происходящем от божественных вещей.

Далее Платон изучает категории искушения и приверженности к добродетельным вещам, которые считаются божественными. Он объясняет, что благодаря философии, культуре, совершенству человеческая душа, ищущая добродетельных целей, может стать рассудительной и что без них ни философ, ни государственный деятель — никто другой не может делать свое дело, при помощи которого достигали бы добродетельной цели либо посредством которого становились бы сами искушенными.

Затем Платон рассматривает характерные пути деятельности человека и (с. 16) напоминает, что этих путей два: путь судьбы и путь порядка. Затем он исследует способ обучения, который состоит из двух методов — риторического и метода, который он называет диалектикой. Оба эти метода можно использовать в устной беседе, разговоре и на письме. Затем он объясняет, какова пригодность устной беседы и какова пригодность письма, насколько недостаточно [одного только] письма без беседы в [процессе] обучения; чего можно достичь письмом; насколько недостаточно [одной только] устной беседы без письма. Действительно, одной из первых ступеней обучения являлась устная речь, а письменный метод

был последующим. Он объясняет, какие вещи человек должен знать, чтобы стать философом. Все это описано в его книге «Федр».

## Раздел 6

23. Когда Платону стало ясно, что это искусство не относится к известным искусствам и не является тем образом жизни, который в действительности является добродетельным, и что ни совершенный философ и ни совершенный правитель не могут использовать свои действия среди народов и городов, которые были в их эпоху, он начал исследовать, нужно ли основываться на мнении тех, кто нашел их у своих предков, или на мнении и образе жизни жителей своего города; можно ли исходить из их образа жизни (с. 17). Он разъясняет, что не следует основываться на них без их критического изучения и не добившись достижения чего-то добродетельного, которое и есть мнение жителей его города, их образ жизни или противоречия [в их мнениях]. Следует добиваться истины во мнениях и добродетельного образа жизни, который в действительности является добродетельным. Это описано в его книгах «Критон» и «Апология Сократа».

24. В следующей своей книге Платон исследует, нужно ли человеку воздействовать на безобразный образ жизни, на невежественные поступки, которые являются дурными, или не следует на них обращать внимания. Есть ли различие между тем, как живет и существует человек, и тем, как живет и существует не человек, а дурное существо из [прочих] животных, или нет различия? Есть ли разница между тем, что человек умирает и не существует, и тем, что он живет в невежестве и ведет безобразный образ жизни, и тем, что он является животным, притом самым злым из них? Что является более предпочтительным: жизнь по образу жизни животного, притом самого злого из них, или смерть? А если человек потерял надежду прожить остаток жизни соответственно добродетельному образу жизни и философии, и ему стало известно, что он находится на краю своей жизни, а живет он по образу жизни животного или образу жизни, вследствие которого становится злым животным, то следует ли жить человеку такой жизнью или на нее нужно воздействовать? Следует ли рассматривать смерть предпочтением?

Если он пожелает быть скромным, храбрым или обладателем какой-то другой возможной добродетели, а эти добро-



детели, скромность и храбрость не являются добродетелями в действительности, а лишь мнимыми, то стоит ли человеку воздействовать на свою жизнь или на смерть? (с. 18) Эти вещи он исследовал в своих книгах «Протест Сократа против афинян» («Апология Сократа») «Федон».

Платон объясняет, что на такую жизнь нужно воздействовать смертью. Он говорит, что человек опускается до такой жизни только в двух случаях: либо когда ему присущи только животные поступки, либо — злые поступки из животных поступков. И нет никакой разницы между тем, когда человеку присуще нечто животное, пусть даже самое совершенное, и между тем, как если бы он считал себя умершим или превращенным в животное и приобретшим его внешний вид.

Нет никакой разницы между тем, чтобы быть человеком, поступки которого были подобны поступкам животного [рыбы], пусть даже самого совершенного, и тем, чтобы быть животным [рыбой], внешний вид которого был бы человеческим и поступки которого были бы подобны человеческим. И нет разницы между тем, что внешний вид человека был бы подобен внешнему виду рыбы, его поступки — поступкам рыбы, и тем, что

рассуждения при улучшении своих поступков были бы рассуждениями человека. Из человеческого во всех случаях у него имеется только рассуждение, при помощи которого он улучшает поступок того животного. Это — разум человека.

Он объясняет, что даже самое совершенное в поступке того животного далеко отстоит от человеческого, и если бы поступки этого животного исходили от одушевленного тела, внешний вид которого был бы подобен внешнему виду животного, но с человеческим рассуждением (с. 19) и самыми совершенными поступками, и тогда это может исходить только от животного. И сколько бы оно ни было совершенным в поступках этого животного, все же оно далеко отстоит от человеческого. А поэтому он полагает, что тот, чья жизнь не является жизнью человека, не стремится проявить интерес к тому, чтобы воздействовать на жизнь или чтобы умереть, как сделал Сократ, ибо [последний] знал, что может жить [в будущем] только при «ложных взглядах», и поэтому он предпочел смерть ради справедливости. Сократу стало ясно: если бы человек затеял раздор с добродетельным народом и городом, то его жизнь не была бы жизнью человека. А если бы он захотел удалиться и уединиться от них и

стремился бы достичь совершенства, то его жизнь стала бы жизнью несчастной и далекой от того, чтобы исполнилось его желание. Поэтому ему следовало выбирать один из двух путей: либо гибель, либо отречение от истины.

25. Для Платона стало очевидным, что он нуждается в другом городе и в другом народе, а не в том городе и не в том народе, который существовал в его эпоху, поскольку он нуждается в том, чтобы исследовать этот город, что он собой представляет. Он начинает рассматривать справедливость, что она собой представляет, какой она бывает, какой надлежит ей быть в городах и как следует ее использовать. (с. 20) Когда он ее изучил, то выяснил, что она — полнейшая и злейшая несправедливость в конечном счете и что она — самое великое зло, которое в максимуме своем не ослабевает и не прекращается, пока города пребывают в том положении, в котором они находятся. Следует, чтобы другой город, не такой, который имеется в наличии, создал справедливость в действительности и блага, которые в действительности являются благами. И этот город станет городом, которого не минует что-либо из того, что дает его жителям счастье, и только в нем они его найдут. И это будет го-

род, в котором надлежит тому, кто в нем живет, поскольку в нем будет все, при помощи чего достигают счастья, [участвовать] в государственной деятельности, в которую входила бы философия в абсолютном смысле слова, а философы были бы самой великой его частью, затем они поклонялись бы остальным достойным [людям]. Затем он упомянул о городах, противоположных этому, и об образе жизни каждого из них. Он упомянул о причинах изменения, которое постигает добродетельные города и превращает их в противоположные города. Именно в таком городе человек достигает искомого совершенства, а не в другом. Об этом он [сказал] в своей книге «Политик».

26. Этот город, как высказывается Платон в книге «Тимей», издает закон, проявляя заботу об умственных занятиях людей, из наук [божественных] выводит науки естественные, использует все прочие виды знания, которые необходимы, чтобы навести порядок в этом городе.

(с. 21) 27. Это он рассмотрел в книге «О законах добродетельного образа жизни», которыми руководствуются жители этого города.

28. Затем Платон объясняет, какого совершенства достигает человечество, ко-

торое объединяет в себе умозрительные науки, гражданские и практические науки, и какой степени оно достигает, чтобы стать в соответствии этому городу. Он объясняет, что это достигается в лице правителя города. Об этом Платон рассказал в своей книге, известной [под названием] «Критий», в которой изложено, как Гермократ описал, каким следует быть тому, кого представлял Тимей, т. е. как [Сократ] объединил в нем все то, что описано в книге «Тимей».

## Раздел 7

29. Осталось после этого достичь этого города на деле. Он упоминает, что это бывает тогда, когда город управляется совершенным законодателем. А поэтому он исследует, каким должен быть законодатель и что необходимо для того, чтобы он был. Все это есть в его книге, называемой «Евтидем».

30. Когда он закончил это, то [начал] исследовать обучение жителей городов этому знанию и их воспитание тому образу жизни, что необходимо [для этого] и каким путем следует [идти] — путем, который использовал Сократ, или путем (с. 22) Фрасимаха. Здесь он повторяет рассказ Сократа, где он просит

за свой народ вследствие его заблуждения, в котором он пребывает из-за отсутствия необходимых знаний. Он разъясняет путь Фрасимаха и говорит, что тот был способней Сократа в деле воспитания молодых людей и обучения народа, что хотя у Сократа и была способность к исследованию справедливости и добродетелей и способность к любви, зато не было способности к воспитанию молодых людей и народа. Философу, правителю и законодателю следует быть способным к использованию обоих путей. Метод Сократа относится к исследователю, а метод Фрасимаха — к воспитанию молодых людей и народа.

31. Платон исследует, каким должно быть положение правителей, философов и наидостойнейших среди самих горожан, каким образом следует горожанам их почитать, как следует превозносить наидостойнейших и правителей. Об этом он рассказал в книге «Менексен». Он напоминает, что тот, кто предшествовал ему, упустил все это из виду.

32. Возвращаясь затем к жителям городов и к народам — своим современникам, он напоминает, что совершенный и наидостойнейший человек — это человек-исследователь, он имеет огромное значение, поскольку ему надлежит не толь-

ко управлять своими делами, но и разъяснить, откуда они у него: из образа жизни и взглядов на истину и добродетельный образ жизни или близкие к ним. Он показал в трактатах, предметом рассмотрения которых является то, как разрушить образ жизни народов (с. 23), и испорченные законы, которые существуют в городах, как их переделать, как исправить их образ жизни. В них он описал, что он полагает в качестве мер, которые должны быть использованы в постепенном приведении к достойному образу жизни и правильным законам. Он приводит примеры об этом, упоминая афинян и их образ жизни, описывает, как они нарушили свои законы, как они их переделали. Он описал свой способ проведения мер по их постепенному переустройству, описал взгляды и законы, которые привились в них после того, как они нарушили свой образ жизни и свои законы.

На этом закончено рассмотрение философии Платона.

**СУЩНОСТЬ «ЗАКОНОВ»  
ПЛАТОНА**



تَلْحِيصُ فُرَاغِ نَوَامِيسِ افلاطون



(с. 3) Если и есть что-либо, в чем человек превосходит любое животное, то это — сила, при помощи которой он различает предметы и действия и поступает с ними по своему усмотрению. Он наблюдает за ними до тех пор, пока для него не становится ясно, какие из них выгодны, и он их избирает и приобретает для себя, и какие — невыгодные, в этом случае он их отвергает и избегает. Переход силы в действие осуществляется при помощи опыта. Смысл опыта заключается в размышлении над единичными видами и в суждении об их универсалиях, которые

---

Перевод трактата осуществлен на основе арабского текста изданной в Лондоне книги «Арабский Платон» («Plato Arabus»), 1952, т. 3. Текст параллельно на арабском и латинском языках. «Законы» Платона состоят из двенадцати книг, но аль-Фараби называет их разделами, иногда частями. Трактат Абу Насра состоит из девяти разделов, и они по содержанию не совпадают с платоновским делением «Законов». — М. Б.

совпадают с теми единичными вещами. Тот, кто достиг в этом наибольшего опыта, является наидостойнейшим и наисовершеннейшим в человеческой природе, а не тот, кто, проводя опыт, несколько ошибается в своем действии и опыте, думая о состоянии вещи противоположно тому, что она есть в действительности. Причин для ошибок имеется много. Ими пользовались те, кто говорил о софистическом искусстве.

Мудрые из людей те, кто достиг опыта в том, что является настоящей истиной, а не те, которые имеют врожденную способность оперировать общими суждениями при своих наблюдениях над некоторыми единичными вещами и общими значениями в целом, а также по времени, включающими в себя единичные вещи таким образом, что единичная вещь становится субстанциальной, если действие от нее наблюдается несколько раз. Об этой вещи судят по этому действию на протяжении всего времени, подобно тому как говорят правдиво один, или два раза, или более того, так что врожденной способностью становится суждение о том, что истина является абсолютно правдивой. Точно так же обстоит дело, когда говорят ложь. А когда рассматривают храбрость, трусость или какую-то черту харак-

тера несколько раз, то об этом судят все и всегда.

Мудрецы, если бы знали это значение врожденной способности людей, возможно, обнаружили бы в своих душах какой-то один случай, многократно повторяющийся до тех пор, пока народ не судил бы о них всегда по этому случаю. Затем они совершили бы обратное тому случаю и скрыли бы это от людей, а люди думали бы об этом, как о первом случае (с. 4). Это подобно тому, как рассказывают об одном из благочестивых аскетов, что он был сведущ в [делах] благочестия, праведности, аскетизма и культа, которые распространял среди людей. Он испытывал страх со стороны жестокого правителя и хотел совершить побег из этого города. Но вышел указ того правителя с требованием взять его, где бы его ни нашли. Аскету невозможно стало пройти ни через одни ворота города, он боялся попасть в руки стражей султана. Аскету [пришлось] надеть на себя праздничную одежду, взять в руки танбур, притвориться пьяным и ночью подойти к воротам города, наигрывая на танбуре. Привратник спросил его: «Кто ты?» Аскет с насмешкой ответил: «Я такой-то аскет». Привратник, подумав, что над ним смеются, не стал препятствовать аскету. Так

аскет избавился [от преследования] и никогда не лгал.

Целью, которую мы преследуем в этом введении, является рассмотрение того, как мудрый Платон не позволял себе выявления наук и их обнаружения для всех людей, а поэтому, пользуясь методом символов, аллегорий, загадок и трудностей для понимания, делал науку недоступной для людей, не имеющих к ней отношения. Это правильно по отношению к тем, кто не ведает ее достоинств или использует ее не по назначению. А если наука стала бы известной и разъясненной и таким образом распространилась бы среди большинства людей, тогда, возможно, Платон прибег бы к тому, чтобы пожелать говорить о ней открыто и ясно, а читающий и слушающий его речь думал бы, что в ней имеются символы и что Платон при помощи их хотел объяснить некое противоречие и значение сокровенностей, имеющих в его книгах. Не останавливаясь на том, что он уже раскрыл и на что указал, исключая упражнения в самом искусстве, он отмечает только того, кто проявляет способность к науке, которую содержат его диалоги. Это является его методом, примененным в «Законах». Мы решили выделить основной смысл, на который он указывал в этом произведении, с тем чтобы

помочь тому, кто пожелает познать эту книгу, и быть полезным для того, кто испытывает затруднение в ее изучении.

## Раздел 1

(с. 5) Спрашивающий [Афинянин] выясняет причину установления законов и смысл этих причин и являются ли они, как было сказано, действующими от их составителя. Отвечающий [Клиний] говорит, что их установителем был Зевс у греков, который достиг в этом больших результатов. Платон приступает к рассказу о другом установлении, с тем чтобы разъяснить, что законов существует множество и многие из них несостоятельны, в доказательство чего он приводит пример из поэзии и бытующего среди людей известного изречения, восхваляющего некоторых древних строителей законов. Затем он указывает, что изучение законов является правильным [делом], потому что тот, кто перестает подчиняться законам, возжелает назвать их глупостью. Платон объясняет, что законы в высшей степени возвышаются над всякой мудростью, и он изучил часть законов, известных в его эпоху.

В диалоге упоминается о кипарисах и о необходимом пути, которому должен

следовать спрашивающий. Большинство людей думает, что под этим [кроется] тонкий смысл. Платон при помощи [диалогов между] спорящими людьми и трудных для понимания и произвольных идей хотел растянуть свою речь совсем не в том смысле, как о нем думали. Благодаря этой растянутости он достиг ясности речи, употребив ее в смысле, совершенно обратном тому, что он намеревался скрыть.

Затем он приступает к усовершенствованию законов, известных у них, изучает их в поисках правильности и приемлемости, как того требует здравый ум. Оно состоит в коллективном приеме пищи, в применении легких орудий для переноски тяжестей. Он объясняет, что пользы от этого имеется много, если среди них будут взаимное расположение и взаимопомощь на их неровных дорогах, поскольку многие из них идут пешими.

Затем он объясняет, что применение соответствующих орудий, владение ими, единение и взаимное расположение — это необходимые вещи в состоянии постоянной войны вообще, а не отдельных людей в частности.

Он разъясняет также, какую пользу получают от войны и считаются ли ее части глубоко исследованным множест-

вом. Он разъясняет частные и общие вопросы. Затем он переходит к вопросу о войнах (с. 6), упомянув о пользе законов для многих вещей: в войне человека с самим собой в поиске способности к подавлению душевной злости, которая [нагнетается] извне, в поиске справедливости в делах.

Он также разъясняет, что такое добродетельный город и кто такой добродетельный человек, он указывает, что добродетельный город и добродетельный человек по праву и здравому смыслу являются победителями. Он разъясняет искренность желания иметь правителя, необходимость повиновения ему и показывает, какова польза от этого. Он характеризует благожелательного правителя, каким должен быть образ его жизни в подавлении зла, отклонении народа от войн путем доброты и доброжелательности в управлении, начиная с основного и самого незначительного.

Он разъясняет искренность людей в желании устранить войны между ними и говорит об укреплении этого желания, потому что это является благом. А это возможно только в случае наличия закона и прочного его устройства. Если закон повелевает воевать, то делается это ради мира, а не ради войны. Пла-



тон указывает на то, что одного благосостояния недостаточно для безопасной жизни человека. В качестве примера он приводит стихи известного у них поэта Тиртея.

Платон разъясняет, что восхваляемая храбрость не является храбростью во внешней войне, однако победить себя и устроить принятие мира могут только в меру своих возможностей.

Платон говорит, что целью устроителя законов, в то время как он достиг зрелости и это выпало ему на долю, является желание во имя бога обрести мужество, величие, вознаграждение в загробной жизни, такую добродетель, являющуюся высшей по отношению к четырем врожденным добродетелям. Он объясняет, что, возможно, среди людей встречаются подобные законодатели, и они ставят перед собой различные цели, но в результате спешки в составлении законов достигают плохих результатов. Платон имеет целью напомнить об этом, чтобы предостеречь людей от обольщения подобными им.

(с. 7) Платон делит блага [на два рода], он объясняет, какие из них человеческие и какие божественные. Божественные воздействуют на человеческие. Если приобретаются божественные блага, то приобретаются и человеческие, а при

приобретении человеческих возможно упущение божественных. К человеческим благам относятся сила, красота, богатство, знание и другие, к [рассмотрению] которых он перешел в своих книгах о морали. Он напоминает, что истинный законодатель — это тот, кто приводит эти блага в стройную систему, соответствующую тому, чтобы достичь божественных благ, потому что человеческие блага, используемые им, как того требует закон, есть божественные блага. Платон разъясняет, что законодатели должны стремиться к тем средствам, при помощи которых достигают благ, внушать людям мысль о проявлении настойчивости в достижении благ. Это [прежде всего] относится к законному браку, упорядочению вожделений и сладострастий, приобретению из них лишь того количества, которого требует закон. Это касается также страха и гнева, безобразных и прекрасных дел и других средств, ведущих к благам. Затем Платон говорит, что Зевс и Апполон использовали все эти средства в своих законах; он объясняет, какая огромная польза была от каждой заповеди их закона, например, касающейся охоты, или коллективного принятия пищи, или повеления к войне. Он также заявляет, что война бывает по необходимости и бывает из

[чувства] страсти и [некоего] предпочтения. Он уточняет, какая из войн ведется из страсти и наслаждения ею, а какая — по необходимости.

Платон в своем поэтическом слове напоминает о том, что спор, ведущийся между спрашивающим и отвечающим, приводит к упоминанию о некоторых прекрасных вещах, ощущающих на себе влияние безобразности и зависимости от нее. Поэтому целью законодателя должно быть исследование и размышление для установления добродетели и опровержения иного мнения о ней, для убеждения в ее достоверности и в ее предпочтительности.

(с. 8) Платон указывает на порочность некоторых известных положений в тех законах и напоминает, что подобные повеления являются ненормальными, они есть [плод] творения молодых и невежественных людей. Разумному же человеку необходимо изучить такие примеры, чтобы не вызвать подозрения к себе и уверить в их истинности.

Платон разъясняет, что самое трудное дело — это приведение закона в действие, в то время как сомневаться в нем и жаловаться на него — дело чрезвычайно легкое. Затем он упоминает о некоторых повелениях, которые были известны в

предыдущих законах. Это повеление о празднествах, чрезвычайно целесообразных, потому что они приносят наслаждение, к которому питают склонность все люди по своей природе и которое закреплено в законах, установленных богами. Платон одобряет и восхваляет их и отмечает, какую пользу они приносят. Затем он говорит об употреблении вина в том случае, когда оно вменяется законом, и показывает, что происходит, если оно совершается по какой-либо другой причине.

Платон предостерегает от мнения, будто победители всегда наилучшие люди, а побежденные — наихудшие. Победа может быть случайной, например от многочисленности народа, и можно допустить, что этот народ является героем, однако человеку не следует обольщаться победой, а следует рассматривать свое положение как [соответствующее] законам.

Настоящим законодателем может стать не каждый желающий, а лишь тот, кто создан для устройства законов. Это касается также любого руководителя в искусстве и в других областях. Одинаково как во время своей деятельности, так и во время воздержания от этой деятельности глава достоин называться главой, равно как если бы он отказался от дея-

тельности после того, как обучил искусству других, он также заслуживает того, чтобы называться именем руководителя. Точно так же, если деятельность руководителя в искусстве не похвальна и в нем он не способен, то он не заслуживает того, чтобы называться начальником.

(с. 9) Платон говорит, что законодателю следует, во-первых, уметь внедрять свои законы; во-вторых, уметь повелевать. Если он не может внедрить то, что повелевает, если он сам не следует тому, чему следуют другие, то указание его не будет иметь законной силы и слово его не будет воспринято подчиненными. Это достойное и прекрасное положение, подобно тому как если бы солдатами управляли те, кто не являются героями сами, то положение их было бы незавидно.

По этому случаю Платон приводит пример о пьяницах, у которых правителем и главой были такие же пьянствующие люди. Подобным им было и их управление. Следует быть абсолютно трезвым в пронциательности, знании и бдительности, чтобы управлять пьяницами. Поистине, как сказал Платон, если законодатель — невежественный человек, подобно [простым] людям, то он не сможет установить закон, который принес бы людям пользу.

Он заявляет, что в соблюдении законов важное место занимают воспитание и упражнение. Тот, кто сам пренебрегает законами и призывает к тому же своих подопечных, своим действием причиняет великий беспорядок.

Платон напоминает, что если человек становится известным благодаря высокому мастерству ведения спора и разговора, богатству речи, силе знания тех, кто его прославляет, то сколько бы они не делали этого, сколько бы ни прославляли его, о нем будут думать, что такое состояние дела само по себе не является достоинством. Если человека характеризуют благодаря силе слова, то это — традиция, к которой часто обращаются ученые. Долг слушателя речи правильно и со здравым смыслом размышлять над самим положением, глубоко изучая, есть ли в человеке те упомянутые качества или они описаны оратором либо при помощи его ораторской способности и красноречия, либо вследствие его привязанности иметь хорошее мнение обо всем. А если найдутся в душе человека благородство и достоинство, [соответствующие] тем качествам, то этим опровергается мнение, которое мы имели, характеризуя его душу. Закон сам по себе должен являться благородным и превосходным, и все, что говорит-

ся от его имени и о нем, выше всяких достоинств.

Платон объясняет, что познание сущности законов и их достоинств осуществляется путем (с. 10) логики и обучения. Народ должен нуждаться в них и глубоко их изучать, в противном случае он не достигнет цели, первым долгом в постижении сущности закона, который в конце концов приносит им же пользу. Платон приводит пример о том, как ребенок при его серьезном желании постичь искусство воспринимает двери и дома, будучи в состоянии игры, тем самым он сам обретает способности к искусству, которое принесет ему пользу. Затем Платон обращается к законодателю и напоминает, что если ему и были с ранней молодости присущи упражнения в государственных делах и размышлениях над их правильностью и ошибочностью, которые приносили ему пользу, то ему время от времени нужны и контроль над собой, и терпение как раз в том, чем он занимался в прошлом и в чем должен продолжать упражняться и практиковаться [в настоящем].

Платон считает, что в душе каждого человека имеется по паре противоположных сил, объединенных между собой: печаль и радость, наслаждение и мучение

и т. д. Одна из этих сил — предпочтительная, другая — животная. Закон должен действовать по отношению к предпочтительной силе, а не к животной. Он объясняет, что противоположность, имеющаяся со стороны животной силы, — сильная и трудная, а противоположность имеющаяся со стороны предпочтительной, — мягче и приятнее. Каждый отдельный человек должен думать о состоянии этих противоположностей в своей душе и следовать предпочтительным силам. А что касается всех жителей города, то, если они не в силах следовать предпочтительным силам, они должны подчиниться справедливости законодателей, указывающих им путь и говорящих о справедливости и [деяниях] самых лучших из праведников.

Платон говорит, что выносливость, связанная с тяжелой работой и напряженным трудом, которые вменяются законодателем, является наилучшей справедливостью, потому что ей следуют ради удобства и добродетели, как в том случае, когда испытывают мучение при принятии неприятного лекарства, но оно похвально, потому что приводит в конце концов к удобству для здоровья.

Платон объясняет, что нужно уметь различать между чертами характера не-



обходимые и им подобные и выявлять их противоположности. Например, скромность — похвальна, но если в ней проявляется неумеренность, то она теряет свою силу и становится порицаемой. Похвальные прекрасное мнение о людях и сердечная чистота по отношению к ним, но если это касается врагов, то они порицаются. Точно так же (с. 11) похвальна бдительность, но если она чрезмерна, то превращается в боязливость и воздержанность и становится порицаемой. Он объясняет, что если человек достигает искомой цели и становится абсолютно хорошим и достойным, но идет к этой цели непохвальным путем, то это порицается. Самое лучшее — это достичь цели красиво и достойно.

Платон также упоминает как о полезном деле о необходимости для здравомыслящего человека приблизиться к злобе, распознать ее, чтобы не быть в ее власти, укрепить свою бдительность к ней. Он приводит пример с употреблением вина. Платон объясняет, что трезвому следует быть ближе к пьяным, присутствовать на их трапезах, знать о мерзостях, творимых в состоянии опьянения, знать, каким образом уберечься от безобразий и дурных поступков, происходящих между ними в вышеупомянутом со-

стоянии. Слабый телом, возможно, пьет стаканами, а думает о себе, что он сильный, желая шума и драк, чтобы почувствовать себя сильным, но силы покидают его. Множество и других вещей происходит с пьющим человеком.

Тому, кто желает овладеть какой-либо добродетелью, следует приложить усилие к изгнанию пороков, которые противостоят добродетелям, поскольку добродетели достигаются редко и только после освобождения от пороков. Затем он говорит, что каждой человеческой натуре фактически соответствует характерная черта. И сам человек, и законодатель обязаны знать это, чтобы выносить в каждом отдельном случае [собственное] решение, одобряющее или порицающее, и чтобы оно не было утрачено. А если какое-то решение будет вынесено неуместно, то в этом случае оно утрачивается и от него не остается никакого следа.

## Раздел 2

Платон объясняет, что человек обладает природными качествами — это причины для существования у него черт характера и поступков. Законодателю необходимо иметь в виду эти качества, исправлять их, издавать законы, которые исправляли бы эти качества, поскольку,

исправляя эти качества, он исправляет и черты характера (с. 12) [человека] и его поступки. Подозревают, что Платон [в этом случае] имеет в виду детей и всех новичков одинаково во всех областях, будь то законодательство, наука или религия.

Главными природными качествами считаются удовольствие и скорбь, благодаря им обретаются добродетели и пороки. И наконец, зрелость и знание, которые называют развитием, поскольку они приобретаются вследствие воспитания и упражнения. Хотя законодатель и повелел людям воздержаться от удовольствия сразу, пока это не нашло отражения в законе и этого закона еще не придерживаются, тем не менее удовольствия человек получает в качестве празднеств и временами, когда он наслаждается, потому что существует природная склонность человека к удовольствиям. Эти удовольствия являются божественными. Точно так же это относится к мусическим качествам: когда становятся сведущими в них благодаря природной склонности, то в результате появляется удовольствие. Платон приводит такие известные у них примеры, как пляски и игры на дудке. Он объясняет в каждом отдельном случае, что такое прекрасное и что такое бе-

образное. Прекрасное — это различные виды музыки, это то, что соответствует хорошему характеру и что побуждает к обретению хороших и полезных черт характера, таких, как щедрость и мужество. Безобразное же побуждает к обратному. Платон приводит примеры относительно мелодий и изображений, существовавших в египетских храмах, на которые был установлен твердый закон и которые были объявлены божественными.

Платон объясняет, что каждый человек в самом юном возрасте испытывает радость от удовольствий гораздо в большей степени, чем старшие, которые испытывают его спокойно и хладнокровно. Знающим законодателем следует считать того, кто устанавливает законы с учетом радостей в виде блага и счастья для всех групп и поколений, для жителей всех местностей, с учетом врожденных способностей в отличие от других способностей. Сведущий законодатель тот, кто устанавливает законы с учетом качеств музыканта, а его повеления побуждают врожденные свойства и побуждают к принятию закона с учетом разнообразия черт характера, а не тот, кто устанавливает закон ради того, чтобы побеждать народ за народом (с. 13). Устанавливать

закон, подчиняя ему разумного и опытного человека, более достойно, чем устанавливать закон, подчиняя ему толпу и неопытных людей, чтобы они были равны ученым. Это можно сравнить с музыкантом, который поет для тех, кто обладает возрастом, опытом, крепостью и твердостью [духа].

И законодателю, и исполняющим его указания следует четко контролировать многочисленные и различные дела народа, с тем чтобы в их делах не сокрылось чего-либо и не осталось бы без внимания. Если они будут пренебрегать этим, то их следует отстранять от всего, в чем они имеют силу, если они пренебрегли чем-либо многократно, то исчезнет и утратится их проницательность, и это станет их привычкой, и в своем пренебрежении они не будут чувствовать меры, они не будут знать (о делах) детей и молодых людей, которые следуют им и учатся у них. Если молодые люди привыкли к радостям и пребывали в похоти и удовольствиях вопреки закону, трудно будет законодателям исправить их, но следует их удовольствие подчинить законам, а зрелые и молодые люди должны следовать этому обстоятельству и воспользоваться им.

Обращение законодателя к каждой группе людей должно быть близким к

их пониманию, доступным их разуму, чтобы они в состоянии были его понять, поскольку, возможно, трудно людям понять что-либо или применить это на практике. Трудность понимания может стать поводом для отказа от такого законодателя и причиной того, чтобы его покинули. По этому случаю Платон приводит пример, как один сведущий и добрый доктор приготовил полезное для больного лекарство в его привычной и желанной пище.

Платон объясняет, что такое благо относительное, не абсолютное. Для доказательства истинности своих слов он приводит древний стих, в котором упоминаются блага, считавшиеся благами у многих поколений, такие, как здоровье, красота, богатство. Он объясняет, что все они являются благами (с. 14) у достойнейших людей. А что касается злых и несправедливых, то они не обладают благами и не достигают счастья. Даже жизнь для них является злом.

Если благо является относительным, то законодателю, а также поэтам и всем тем, кто записывает их изречения, следует обратить на него серьезное внимание, чтобы разъяснить, что в них неправильно. Платон разъясняет высказывание о том, что «все блага приятны в настоящем»,

что «все, что красивое и благое, является приятным и благом», что противоположностью этой истине будет бездоказательное выражение «многие приятные вещи не являются благом», а всеми этими вещами наслаждаются люди, слабые умом. Благо является приятным для того, кому известен его результат, а кому он не известен, для того оно не является приятным. Точно так же можно сказать и об образе жизни отдельной семьи.

Платон говорит, что установление, касающееся одного человека, является обязательным для всех людей, а придерживаться законов, существующих для одной группы людей, совершенно не обязательно для другой. Он приводит следующий пример: людям преклонного возраста не подобает заниматься плясками, в равной степени учитывая как состояние возраста, так и любое другое состояние, в котором они иногда пребывают. Если такой человек воспользуется этим не к месту, он не будет выглядеть красиво и не вызовет одобрения. А что будет с ним, если он воспользуется вышеназванным состоянием и оно будет соответствовать ему?

Платон приводит пример, как один старик, которому было не к лицу играть на свирели и плясать, стал это делать. Лю-

ди, присутствовавшие на празднестве, не подражали ему, не радовались этому и не одобряли его. Если нет нужды играть на свирели или плясать, а это делается, то это считается весьма отвратительным и безобразным. Таким образом, если все, что делается, не соответствует своему месту и времени (с. 15), то оно не является красивым действием, подобно тому как было описано в вышеприведенном примере.

Точно так же, если действие совершено не по необходимости, оно является неприятным, неприличным и неодобряемым. [Более того], оно побуждает смотрящих на него людей, в особенности неопытных, к отвращению и порицанию.

Если удовольствие противоречит людям, объясняет Платон, то [прежде всего] оно противоречит их состоянию, природе и привычкам. Он приводит примеры о мужественных людях и о тех, кто обладает каким-либо искусством. Наслаждение для обладающих одним искусством не является наслаждением для обладателей другим искусством. Точно так же это касается правильного, прекрасного и справедливого. Затем он дополняет, что эти вещи прекрасны и безобразны относительно, а не прекрасны или безобразны сами по себе. Если спрашивают у обла-



дателей искусства об этом, они, безусловно, подтверждают эту мысль.

Платон объясняет, что если неизвестна сущность, то нельзя привести в порядок ее части, ее согласованность, принадлежность и необходимость, с тем чтобы определить эту вещь. Если кто-либо претендует на это, то претендует он бесполезно. А если кто-то и знает сущность вещи, то от него, возможно, остаются сокрытыми ее хорошие и высокие качества и ее плохие и безобразные свойства. Совершенное знание о вещи будет в том случае, если будут знать ее сущность, ее хорошее и высокое качество, затем плохое и безобразное в ней.

Точно так же обстоит дело с законами, и со всеми искусствами, и со всеми науками. Правителю следует относиться к ним соответственно либо хорошо, либо плохо. Он должен обрести эти три вышеперечисленные вещи, довести их до совершенства и управлять ими, чтобы это его управление было правильным и правдивым. Наилучшим законом будет тот закон, устроитель которого обретет способность к этому благодаря знанию этих трех вещей, и эти вещи во всех случаях должны соответствовать тому, что он создает. Если он не будет обладать способ-

ностью к восприятию тех трех наук, то каким же образом он сможет создавать законы? Это касается не только законов, но и любого знания, и любого искусства. Платон приводит в качестве примера стихи, их размеры, ритмы и мелодии, а также тех, кто их сочиняет, и тех, кто пользуется всеми видами этого искусства.

(с. 16) Платон продолжает говорить о пляске и игре на флейте, обращаясь к ним в качестве примера для объяснения того, что каждое повеление в законах следует применять соответственно его назначению. Кто ведет себя неправильно в передаче и использовании чего-либо, не соответствующего своему назначению, тот является самым жестоким и безобразным, и от него следует сразу же отказаться. Заслуживает похвалы тот, кому присуще использовать по назначению музыкальные искусства, известные у них. Заслуживает же порицания тот, кто изменяет их [содержание] и пользуется ими в неподходящее время, чем вызывает несчастье и зло. У греков искусство пения обладает удивительной особенностью, и законодатели должны к нему относиться с полным вниманием. Поистине искусство пения очень полезно, в особенности же своим влиянием на душу, а также на законы, имеющие отношение к душе. В этой

же главе Платон говорит, что физические упражнения, столь необходимые для тела, так же необходимы и для души, поскольку исправление тела ведет к исправлению души.

Затем Платон переходит к объяснению другой мысли. Есть нечто такое, что, вероятно, используется в одном законе и от чего отказались в другом не от того, что оно отвратительно или безобразно. Он приводит примеры об употреблении вина. У греков одни группы людей употребляли вино, другие отказывались от его употребления. Если и была такая необходимость принятия вина, то это как раз тот случай, когда в нем нуждаются, например, чтобы не иметь рассудка, при родах и прижиганиях, при лечении увядающего тела.

### Раздел 3

Платон начинает с разъяснения того, что устройство законов, их утрата и обновление не являются чем-то новым, свойственным только его времени. Так было и в древние времена, так будет (с. 17) и в будущем. Он считает, что недействительность законов и их утрата объясняется двумя причинами: во-первых, тем, что время их действия затягивается; во-вторых, вследствие случающихся в мире

массовых бедствий, таких, как потоп, эпидемия чумы, губительных для народа.

Он излагает, каким образом ведется строительство [новых городов], как возникает потребность в управлении и в законах.

В качестве примера он приводит всемирный потоп, который разрушил все города. После потопа город [вновь] начинает расти, в нем собираются люди, и начинают они называться народами и городами. Он говорит, каким образом были разрушены города и как затем были отстроены другие города. Нравы людей в этих городах поначалу были похвальными, но с увеличением человеческого рода эти нравы начали изменяться. Поначалу, чувствуя себя самыми несчастными после потопа, они смотрели друг на друга приветливо, питали друг к другу симпатию. С умножением человеческого рода между ними появилась зависть, они стали ненавидеть друг друга и воевать между собой. В это время искусства, которые больше всего пострадали в результате потопа, совсем исчезли. Постепенно одно за другим их начинают восстанавливать, поскольку вынуждены это делать, подобно тому как нужно было извлекать руду, рубить деревья, строить мастерские, дома. Это не составляет тру-

да лишь для того, кто постигает это из книг. Люди начинают размышлять над своим назначением и доходят до познания средств искусства. Поначалу искусство необходимо само по себе, потом появляется необходимость иметь хорошие и красивые вещи, такие, как одежда, чтобы укрыть слабые и незащищенные места, чтобы уберечься от жары и холода. Затем они обращают внимание на самые прекрасные из них. Платон рассказывает, что поначалу в городах, крепостях и укрытиях люди устраивались, как дикие животные или слабые существа. Затем они строили укрепления, [защищаясь] друг от друга. Так постепенно между ними возникали войны.

(с. 18) Платон также разъясняет вопрос об обычаях, как они передаются от отцов к детям. И если это приводит их к осознанию единства, то в конце концов вынуждает перво-наперво создать всеобщий закон, который объединил бы людей с разным образом жизни, членов больших знатных семей, взрослых отцов и сыновей в нечто единое, в котором было бы для них благо. Платон ссылается на Гомера, описавшего город эллинов и его возникновение. Далее, Платон объясняет, что война, ведущаяся из-за пристрастия к ненависти и насилию, которые жители

одного города терпят от другого, не приносит [никакой] пользы, поскольку она противозаконна. В качестве примера он приводит города, над которыми одержали победу древние греки, и говорит об их положении в [вышеупомянутом] смысле.

Платон рассказывает, что в одном городе жил правитель, ведущий определенный образ жизни. Люди, жившие в этом городе, следовали во всем ему, и образ жизни этих людей становился порочным, в результате чего город пришел в упадок. Это произошло по двум причинам, одна из которых вызвана порочностью образа жизни самих людей, не выполнявших того, что могло бы принести им пользу. Другой причиной является господство над ними другого правителя. Может быть, оно осуществлялось законным путем, но если бы это было так, то, возможно, объединились бы несколько правителей в одном городе для того, чтобы принять божественный закон, как он упоминает в примерах, касающихся известных у них в то время городов. Платон говорит, что некоторые жители одного города портят свои законы гораздо быстрее, чем некоторые жители другого города, за исключением врожденных привычек народа, как он объяснил в одном из своих примеров.

Платон говорит, что похвала иногда приводит к устойчивости закона, и напоминает, что, возможно, человек одобряет что-либо, по своей сути не являющееся благом. Но как можно одобрять закон, не являющийся благом и не ведущий к счастью? Платон говорит, что это очень трудно различить, и объясняет это на примере того, как смотрящие на прекрасное судно (с. 19) желают иметь его или видящие зажиточность и огромное богатство одобряют это и желают все это иметь. Возможно, это и не является абсолютным благом. Он также объясняет, что ребенок желает иметь нечто, пока он остается в детском возрасте, а когда он выходит из этого возраста, то уже не желает того, чего желал ранее, и [соответственно] не одобряет его. А это [желаемое] нечто не меняет своей сущности. Далее Платон доказывает, в каких случаях желаемое является действительно благом [...] и в каких случаях желаемое не является благом. Мы видим, что ребенок желает чего-то одного, а его отец этого не желает и молит бога, чтобы это желание покинуло ребенка, поскольку отец является разумным, а сын — неразумным. Нечто, которого желают разумные люди, — это прекрасное благо само по себе, а то, чего желают не имеющие разума, за исключени-

ем ребенка и невежественного взрослого человека, следует отклонить.

Платон объясняет, что такое благо; а это, как свидетельствует закон, разумность, которой нужно следовать, которую надо предпочесть и к которой должно иметь побуждение. Законодателю следует стремиться к таким вещам, которые бы порождали душу и разум, и проявлять о них огромную заботу. И если это всякий раз будет надежно, то и указание будет самым надежным. Воспитание порождает разумность. У кого отсутствует воспитанность, тот находит приятными пороки, а обладающий воспитанностью находит приятными только блага. Закон — это путь к благам, и, следовательно, законодателю следует приложить усилие в укреплении воспитания. Если воспитание станет неотъемлемой частью в характере глав городов и подобных им людей, полагает Платон, то результат от этого будет предпочтительнее благ, их одобрения, свидетельства об их истинности и совокупности превосходных свидетельств, которые являются необыкновенной мудростью.

Платон говорит о том, что в городе узаконение будет совершенным только в том случае, если в нем будут правители и подчиненные. Правители, подобно наи-



благороднейшим, должны быть в летах и иметь [жизненный] опыт. Подчиненные — все остальные (с. 20), исключая детей, молодых и невежественных людей. Насколько дело будет обстоять таким образом, настолько оно будет правильным. Если правители не обладают воспитанностью, считает Платон, то их дело и дело их подданных станет негодным. Он приводит в качестве примера греческих правителей. Если бы они не обладали знанием, то привели бы в негодность дело своих подчиненных и свое собственное дело, пока не погибли бы их города. А безрассудство правителей — самый большой вред для народа. Платон объясняет, что для жителей города необходимо, чтобы правитель был воспитанным, а управление удовлетворительным. Это так же необходимо, как для тела — питание, а для судна — моряк. Точно так же обстоит дело с душой. Ею необходимо управлять, чтобы дело не стало порочным.

Больная душа не различает и не избирает самого превосходного и полезного, подобно больному телу, не переносящему трудностей и не способному к совершению хорошей и полезной работы. Болезнь души отвергает благопристойность божественного управления. Платон приводит

пример о том, как правители, думающие о себе как о сведущих и благовоспитанных, а таковыми не являющиеся, требовали к себе чрезмерного внимания и погубили дело.

Он говорит, что законодателю следует проводить огромную работу в [деле управления], чтобы народ следовал ему, чтобы непоколебимость закона была благородной, а его недостатки — легкими, в противном случае трудность дела будет усугублена. Он также объясняет, что было много правителей, которые погубили дело, и законодателю необходимо, чтобы его цель была направлена специально на правителей, чтобы не затягивалось то, что он имел целью, чтобы закон его не оставался вечным. Если законодатель не имеет специального и самостоятельного закона, то его дело не будет [воспринято с сочувствием].

Он также разъясняет, что самым выгодным и достойным для законодателя является его потребность в методе свободы, а также то, что правитель не должен обладать завистью, поскольку зависть относится к характеру слуг. Если узаконение [совершается] методом свободы, то подчинение и повиновение будут восприниматься подвластными людьми с желанием и радостью и останутся

длительными. Эти идеи и их противоположности он дополняет примерами из [жизни] персов, их правителей и из их нравов.

Платон говорит о категориях «добродетель» и «воспитанность» и напоминает, что законодателю следует (с. 21) выделять эти черты характера и действовать так, как надлежит действовать, следуя их порядку и [силе] побуждения, чтобы обязать народ следовать им путем свободного восприятия, а не путем рабского подчинения. Порочность рабского подчинения он показывает на примере персов, о которых он упоминал в своих рассказах, на примере перехода власти от правителя к его сыну и на примере о том, что они приобрели от войны на море. Здесь можно воспользоваться историей о том, как в одном городе враги стали друзьями. Законодателю необходимо наблюдать за дружелюбием, существующим между теми, кто находится под [властью] его закона, и устраивать свое узаконение, имея глубокое убеждение и достоверное знание в соответствии с тем, чтобы его закону не были присущи недостатки и пороки.

Платон объясняет некоторые положения, такие, как принятие законов путем свободного [подчинения], и какова от

этого польза, и принятие законов путем рабского подчинения и принуждения, и какой вред несет оно. Платон напоминает о том, какова [роль] пророчества в служении богу. Если город не имеет в своем узаконении подлинной любви, полной воспитанности, совершенного ума, то участью его будет гибель и разложение, а если ему сопутствуют эти три [добродетели], то в итоге он придет к благу и счастью. Это Платон относит в равной мере и ко всему городу, и к одному дому, и к одному человеку.

#### Раздел 4

Платон объясняет, что подлинный город не тот, что называется городом, благодаря своему положению или объединению людей, а тот, который имеет условия к тому, чтобы его жители действовали соответственно законам и управлению и имели бы божественного устроителя и чтобы у его жителей проявлялись похвальные нравы и привычки, а его местоположение было бы благоприятным по своим природным условиям (с. 22), так чтобы можно было доставлять к нему провизию и все остальное, что необходимо жителям.

Далее он объясняет другую мысль: закон, устанавливаемый для жителей города, преследует цель, чтобы его жители не только внимали и подчинялись ему, но и стремились обрести похвальные нравы и удовлетворительные привычки. Платон упоминает и другую идею о том, что если привычки и характер человека не являются законными, прекрасными и удовлетворительными, то он всегда будет в состоянии низости, безобразности, он будет отступником всякий раз по мере того, как будет порицать закон. В качестве примера он приводит отважных людей, которые перестали упражнять свои души, вынужденные обратиться к искусствам и низким прибыльным делам, таким, как мореплавание и ему подобные. Платон приводит стихи известного у них поэта Гомера о том, что лев пренебрегал собой до такой степени, что начал утрачивать свою храбрость и пугаться ланей.

Платон считает, что в государстве прекрасный и хороший строй будет в том случае, если законодатель будет знающим, сведущим в остальных хороших устройствах в деле благосостояния и в других делах. Прекрасный [государственный] строй будет и в том случае, если законодатель сможет устроить его так, чтобы жители его государства были го-

товы следовать и подчиняться законам в [системе] его управления.

Платон затрагивает вопрос о власти; вероятно, в ней нуждаются тогда, когда жители государства не обладают [добродетельными] нравами. Власть осуждается в том случае, если правитель обладает ею по своему обычаю, а не по необходимости и не ради жителей города. Но бывает так, что городу необходим управитель, чтобы держать его в подчинении. Он подчиняет город, вводит в нем законы, и поскольку они божественные, постольку считаются весьма похвальными и удовлетворительными. Если рассматривать вопрос о власти, то власть считается, с этой стороны, более подходящей и легкой во многих отношениях вещью в деле добровольного выбора, поскольку если законодатель предлагает жителям свою власть, то этим дает возможность им исправиться в самое короткое время. А если законодатель не предложит жителям города [власть] (с. 23), то обстоятельства сложатся таким образом, что дело его будет трудным, невозможно будет ему принести пользу и время свершения добрых дел растянется. Платон объясняет, что власть над рабами и злыми людьми и их подчинение этой власти является абсолютно достойным делом,

равно как подчинение свободных и добродетельных — весьма недостойное дело. В качестве примеров приводятся эфоры и жители других известных у них городов.

Насколько жители города будут добродетельными, считает Платон, настолько их управление будет наиболее божественным. Если их правитель наименее достойный, то пока он не возвысится, чтобы стать управителем города божественного рода, до тех пор не будет у него взаимопонимания со своими подвластными, кроме незначительной ее части. Платон ссылается на жителей известных у них городов. Затем он говорит, что виды управления соответствуют числу видов законодательства, поскольку власть подчиняется законам, из них вытекает и на них основывается. Управление также зависит от числа законов и их достоинства. Хорошее управление зависит от хороших законов, плохое — от плохих, превосходное — от превосходных, в сущности изменяясь только незначительно.

Тщеславный правитель тот, говорит Платон, кто обольщается своим совершенством либо богатством, либо своей знатностью, либо какой-то из своих добродетелей, которая не восхваляется и не признается удовлетворительной, тогда

как правителю следует уделять больше внимания благочестию подчиненных, а также бесстыдным из них, занимающимся только собой и своим удовольствием, без сочувствия питать к ним отвращение от имени божества, не поддерживать тех, кто не производит прекрасного и удовлетворительного впечатления. Платон говорит о том, что должно занимать правителя. Это [прежде всего] — телесное удовольствие, затем — душевное, далее по порядку все то, что находится вовне [их]. Платон приводит примеры, увлекаясь многословием, так как считает это весьма полезным, и таким образом приходит к тому, что говорит о сыновьях и об отцах. Какими следует им быть, как они выполняют законы, с чего начинают, к чему придут по окончании (с. 24) жизни. Далее он объясняет, в чем трудность этого добродетельного пути и в чем его легкость. По этому поводу он приводит примеры из известных стихов.

Платон считает, что если поэт, спорщик или мутакаллим (специалист по догматическому богословию) выскажут какое-то противоречие, то законодателю следует защищать только то, что приносит пользу. Он приводит пример из некоторых суждений поэтов о погребении умерших, покрывании их саваном, каким



должно быть мнение по этому поводу у законодателя и как говорили об этом те, кого мы оплакивали. Платон объясняет, что нужно сделать для того, чтобы привить закон в сердца людей, и в качестве примера приводит врача, который обращается мягко с детьми; и напоминает, что врачи по своей службе похожи друг на друга. Точно так же законодателям подражают правители в ведении [людей] по правильному пути и в принуждении к мягкому обращению с действующими законами и сохранении их для людей. Основой, регулирующей численность населения, города, считает Платон, должен являться закон о браке и рождаемости. Он должен быть абсолютно улучшенным и упорядоченным. Платон напоминает о путанице и о том, что в законах, которые существовали в те известные эпохи, были такие вещи, как штраф и наказание.

Платон разъясняет, что законы не укореняются в сердцах людей, если до их создания не было к ним [подготовки], к которым относятся удачные соглашения, обязанности и естественные явления. Неудачное соглашение как явление разрушает то, что имеется между людьми, и они вынуждены обращаться к закону, который их объединяет и который суммирует их мнение. Естественные явления — это та-

кие, как падение нравов, которое проявляется продолжительное время, и скука, которая присуща народу. Обязанности проявляются через речь и объяснения, которые являются [составной частью] споров. Если эти три вступления (с. 25) подготовлены, они обеспечивают добрую волю людей к восприятию законов. Люди вынуждены обратиться к ним, и когда они достигают соглашения, то принимают законы с радостью. Но здесь подразумевается вступление другого рода, не из рода этих трех [вышеперечисленных вещей]. Это то, что совершенствуют законодатели, их правители, а им уже следуют в этом невежественные и молодые люди, с тем чтобы обрести похвальные черты характера и свыкнуться с этими чертами, пока не станут способными легко принимать законы и быстро проявлять инициативу в следовании им, поскольку порочные люди легко не повинуются благам, а те, кто занимает срединное положение, повинуются им с легкостью. Платон также объясняет, в каком повелении нуждаются души жителей города, их тела, их привычки и их положение.

## Раздел 5

Платон говорит о том, что наипервейшее, о чем должен позаботиться [чело-

век], — это его душа, ибо она самая благородная.

Душа состоит из двух частей: благородной божественной — самой достойной вещи, предпочтение которой — благородное дело, пренебрежение же душой считается безобразным делом. Он разъясняет, что благородство относится к божественным вещам, которые, являясь наиболее благороднейшими, делают душу благородной и достойной почитания. Почитание души состоит не в том, чтобы утолять ее страсти, потому что если бы это было так, то возникла бы необходимость у детей, а также у невежественных людей утолять свои душевные страсти. Их души желают того, о чем думают как о хорошем и впечатляющем, на самом деле утоление этих страстей приносит огромный вред. Однако достоинство души состоит в ее исправлении и утолении ее желаний, восхваляемых божественными законами. По мере того как желания эти порицаются законом, а душу удерживают от них, почитая ее, они вскоре становятся вредными. Тот, кто думает, что душа достойнее тела, поскольку говорят, что если бы не было души, то не было бы и тела, ошибается. Платон разъясняет эту проблему своеобразным способом. Далее он говорит о почитании души во многих делах, которые совершает человек, например в

таких, как (с. 26) накопление имущества и другие; как следует почитать душу в тех делах; затем он указывает, каким бывает почитание души, отметив, что следует внимать обучению со стороны законодателя и что это дело [нужное] для него.

Он объясняет, что за почитанием души следует почитание тела. Благородное тело благородно не по своей красоте, силе, слабости, здоровью или тучности, а потому, что следует привычкам, которые восхваляются и признаются удовлетворительными по образу жизни, соответствующему законам. Способом почитания тела является потребность в воспитании характера. Эту мысль он объясняет очень широко, с применением полезных примеров. Законы, считает он, воспитывающие в детях почитание тела, не тождественны законам по воспитанию тела людей средних лет и стариков, если они пребывают в невежественности. Платон объясняет, что законы по почитанию души для чужеземцев, родичей и жителей города — одинаковы, а что касается законов для их тела, то для чужеземцев они должны быть иными, чем для своих. В деле воспитания должны быть наказания за преступления, совершаемые чужеземцем и родичем, которые одинаково приводят к порче законов.

Платон разъясняет, каким путем должны приобретаться нравственные добродетели. Это неизбежно является временным отношением, поскольку привычка не обретается иначе, как за длительное время во всех случаях существования обществ и у всех людей, пока не становится привычкой. В пути приобретения привычки к справедливости, целомудрию, храбрости и др., равно как в отрицании дурных поступков, необходимо, чтобы прошло время, в течение которого человек отказывается от плохих поступков. Если у человека нет сильных врожденных качеств высокомерия и надменности, тем не менее ему обязательно нужно упражнять свою душу, поскольку врожденным свойством человека является не замечать многих преступлений своего любимого человека. А если это так, то необходимо, чтобы была сильна надменность, с тем чтобы можно было сдерживать любовь от сладострастных желаний. В этом случае следует извлекать пользу от гнева, чтобы не дать своей душе всего того, что губит человека, а приучить ее с самого начала к проявлению недовольства собой.

Воспитанным людям, говорит Платон, необходимо заставить свои души пренебречь тем, что выходит за рамки (с. 27) умеренности, подобно постоянной радо-

сти, чрезмерному смеху, сильной печали, чрезмерной скорби. Платон напоминает, что необходимо во всех проявлениях нравственности обратить внимание на божественные добродетели, на их обретение, моля об этом, желая этого и прося помощи в этом, чтобы это стало законно, похвально и божественно.

Если человек питает надежду на приобретение божественных добродетелей, то жизнь его будет ~~на~~наиприятнейшей, а образ жизни — наипрекраснейшим. А прекрасный образ жизни бывает прекрасным и у народа, и у богов. Необходимо видеть это и хорошенько в него вдуматься. Платон пространно излагает эту мысль и раскрывает [предпочтительный] образ жизни, является ли этот образ жизни в каждом отдельном случае обладающим нравами и законами; он перечисляет некоторые из них в виде примеров, в которых упоминает о целомудрии и объясняет, что предпочтение удовольствий страданиям есть безобразный образ жизни, а предпочтение страданий удовольствиям есть предпочтительный образ жизни. Он также говорит о здоровье, храбрости, знании и др.

Платон напоминает, что устройство города будет совершенным только в том случае, если для внедрения законов будет

произведена подготовка в государственном управлении. Таким образом, эти подготовительные работы дают возможность сделать закон великим и превосходным. По этому поводу он приводит в пример основу и узор в тканях. Он ясно говорит о том, что существует два вида [государственного] управления. При одном из них над людьми [стоят] правители, при другом законы предписаны и для правителей. Эта мысль относится ко всему тому, что находится под управлением, — это животные и люди. Только каждой разновидности соответствуют свой управитель и повелитель.

Платон упоминает о другой полезной идее — это власть, в которой ощущают потребность, чтобы осуществить подготовку к [восприятию] божественного закона и чтобы [осуществить] две идеи. Одна из них — очищение города от злостных людей, усердие, дело, искусство и цель которых противодействуют правителям. Другая идея — путем назидания и увещания следовать благам и сделать так, чтобы закон обожествленных людей воспринимался с легкостью и радостью. Платон приводит примеры и все это кратко излагает. Он объясняет, что если эта потребность не оправдывается, то ее узаконение не даст (с. 28) совершенного правления.

Он приводит пример о переселении и бедственном положении, в результате которых можно заложить основание добродетельного города, и говорит, что оправдана нужда к переселению на жительство и оправдана потребность в бедственности, в которой протекает их жизнь.

Платон считает, что самым главным в деле устройства города является правильное распределение [имущества], чтобы не умножалось то, что приводило бы к обычному занятию, и не уменьшалось то, что приводило бы людей к нужде. Начать надо с установления числа земель и мест, затем их владельцев и положения, далее продовольствия и питания, обрабатываемых полей, храмов и собственных домов, которые совершенно необходимы. Платон напоминает, что это распределение — дело трудное, но необходимое. И законодателю следует отразить и обосновать это в своих законах. Платон приводит известные у них примеры и напоминает, что законодатели при распределении земель между жителями городов не [должны] скрывать от читателя тех разделов [законопроекта], которые они желают [ввести].

Возвращаясь к детям и юношам, а также к невежественным людям, Платон указывает, каким образом надлежит ими



управлять. Вслед за этим он говорит об уважении законов и управлений и отношении к ним с почтением и [со всей] серьезностью. Платон объясняет, что обречение имущества в отличие от накопительства не является дурным поступком, поскольку если имущество собирается похвальным способом, то это является более достойным делом, чем [пребывание] в бедности. Если же имущество собирают из выгоды, то человека постигает позор. Таким образом, воздержание от выгоды лучше, чем выгода [вообще]. В этом разделе Платон пространно говорит об обретении имущества похвальным способом и приводит примеры о том, какие приобретения, известные у греков, похвальные и какие — непохвальные. Это касается путешествий и торговли. Совокупность этих дел такова: приобретение средств, не приносящих вреда роду, и воспитание, которое является введением (с. 29) к законам, благодаря почитанию души и почитанию тела, является весьма похвальным [делом]. А то, что вредит другому, порицаемо. Отказ от вредительства лучше, чем притязание на него, поскольку желанной целью являются воспитание и законы. Платон напоминает, что законодателю следует строго запрещать использование богатства всеми

воспитанными и разумными людьми, которые внимают тем законам, и отразить это в одной из заповедей, разъяснив ее смысл, и объяснить, как нужно следовать законам, чтобы они были необходимы для народа и чтобы народ не преступал их.

В этом разделе философ много говорит о том, что законодатель обязан проявлять внимание как к бедным, так и к богатым, устанавливая для них законы, исправляющие и улучшающие их души. Законодатель также обязан установить законы о мерах веса и мере сыпучих тел — (микьяль) и всего того, при помощи чего люди все соразмеряют в городе, о торговле в соответствии с тем, чтобы никому не наносился ущерб. Законодатель также обязан отражать в законах личные положения каждого из богатых и бедных жителей города, чтобы не оставалось [такой] категории людей, которая бы нарушала законы и тем самым возобновляла порок, не исправляя своих изъянов до конца. Между совокупностью узаконений и божественным законом нет различия и нет изъяна, а идея различия проявляется в том, что каждый, кто их рассматривает, приходит к примерам их создателя, признает их удовлетворительными и не порицает их.

## Раздел 6

Здесь Платон объясняет, что добродетельным городом считается тот, в котором правители и власть приведены в хороший естественный порядок, а город, не имеющий этого порядка, не считается правильным; законодатель же, не установивший естественного порядка среди правителей, первым делом станет предметом насмешек (с. 30), и в конце концов дело его станет неясным, закон его погибнет, а вместе с этим погибнут и города.

Платон считает, что если жителями этого города являются невежественные, неопытные в жизни люди и дети, то они слабо воспринимают необходимые управление и порядок, которые устанавливает законодатель. Он говорит об условиях при их принятии и указывает на то, что город является незаполненным либо вследствие того, что он древний, либо от того, что он новый. Если он древний, то дело законодателя в нем является легким, потому что в этом городе еще действуют предшествующие законы, которые оказывают влияние на их нравы и положения и которые становятся введением к последующему закону; а если он новый, то [дело законодателя] несколько затрудняется, поскольку ему необходимо выб-

рать из людей тех, кто готов по своей природе к принятию законов, чтобы законодатель мог действовать вместе с ними, укреплять законы в их душах, обращаться к ним за помощью.

Если случится так, что жители другого города ознакомятся с законами этого города и будут следовать им, поскольку они являются для жителей этого города соотечественниками, то присущие этому городу законы будут распространены и на другой город. Для установления законов также нужно привлекать людей, обладающих жизненным опытом и хорошими нравами, исключая детей и невежественных людей. А если законодатель случайно наталкивается на них, то, чтобы привести в порядок каждого из них, ему следует привести в порядок нечто, соответствующее им, чтобы внушить им законы, из которых они узнают, что могут существовать согласно этим законам. Эту мысль, о которой мы уже упоминали, отмечает и Платон в примерах о жителях Крита и других городов, упомянутых им.

Он говорит и о городе, что он воспринимает, когда строится заново, как в нем расселяются люди, как распределяются их средства к существованию, в чем они нуждаются, каким образом распределя-

ются их обязанности (с. 31) согласно возрастным особенностям. Дела, которые должны вершить и улучшать старейшины, не подходят для молодых людей. Философ убедительно доказывает это.

После наведения порядка среди людей, объясняет Платон, следует назначить стратегов, их военачальников и руководителей на случай войны. Затем он упоминает другую мысль, относящуюся к идее порядка. Порядок, говорит он, возможно, не устанавливается сразу абсолютно правильно. Если устраняются некоторые не энергичные и недостаточно знающие дело правители, но находится другой, более искусный и более энергичный в делах, не пренебрегающий отстранением первого от того дела, тогда второй вместо первого наводит порядок, чтобы дело его шло к цели, которая возможна при наличии великодушия и правдивости.

Платон указывает на то, что огромное внимание должно уделяться делу везирей, торговцев, должностных лиц во время совещаний, находятся ли они в состоянии войны или мира, совершенно необходимо и законодателям, и жителям городов демонстрировать их достоинство и порядок, которые необходимы для исцеления (улучшения) городов. Он разъясняет, что достоинства, которые требуют-

ся от тех руководителей, бывают различными. Первейшим достоинством является душевное благородство и почитание, вторым — благо, третьим — прекрасное обещание, четвертым — признание и авторитет. А что касается стратегов, то их достоинства полезны и имеют отношение к богатству, среди них должен быть порядок по количественному (цензу). Это все должно хорошо соблюдаться. Платон разъясняет, что правителям следует вести борьбу с ленивыми и упрямыми людьми, сменившими достоинства на убытки, только тогда дела города можно вести по правильному пути. А если достоинства и убытки согласно их природе не привести в порядок, истинность которого устанавливается каждым обладающим истиной, то это приводит к порче закона.

Платон указывает на интересную идею в деле наведения порядка в городе. Это относится к равенству, порождающему дружбу; оба они имеют большое влияние. Нельзя думать, что равенство — это когда рабы и изгнанники обладают (с. 32) достоинствами, подобно свободнорожденным и добродетельным людям. Равенство — это то, что ниспослано каждому из них, степень, которой он заслуживает. Это равенство порождает любовь и дружбу. Платон упоминает о другой полезной

идее — о том, что толпа, которая бы обладала одинаково и степенью, и рангом, возжелала бы предоставить их одному из них, минуя их начальника. Между ними возникла бы ссора, и наметилось бы свержение [власти]. Здесь большую роль играют счастливые случайности и подобные им вещи. Законодателю следует особое внимание уделить этому положению. Он говорит о щедрости и скупости в отношении [материальных] расходов, если предоставление людям средств существования не соответствует их расходам, вследствие чего возникают [различные] безобразия. Это является самым трудным средством управления. Тот, кто свои средства существования не реализует с целью извлечь пользу из находящегося в его распоряжении имущества, а накапливает их для себя, приносит огромный вред. Правители обязаны следить за подобными людьми, вежливо запрещать [им это] и отучать [их от этого], а также следить за расточительностью. Платон достаточно полно объясняет эту мысль, а также разъясняет вопрос о порочности тех, кто превышает расходы своих средств, поскольку [именно] их расходы и их средства порождают в городе великие зло и вред.

Он упоминает о хранителях и стражах.

Они делятся на два рода. Одни из них охраняют город. К ним относятся ночные стражи и регулярные воины. Другие — охранители законов и власти. Это правители, проповедники, руководители и должностные лица. Платон сравнивает это устройство с плывущим в море кораблем. Он также упоминает о пользе почтового дела, о том, какова польза от бдительности, от отказа от лени, от содержания охраны. Согласно Платону, назначение должностных лиц дает огромную пользу. Он также рассматривает вопрос о лазутчиках, шпионах, которые ходят среди жителей города и спрашивают об их врагах и т. п. Затем он переходит к вопросу о сущности мужчин. Рассмотрение этого вопроса является полезным делом, поскольку относится к проблеме выбора мужчин для осуществления важных дел, близких к делам законодателей и правителей.

(с. 33) Платон пространно говорит о естественных устройствах, которые должны быть в достаточном количестве. Сотня должна соответствовать сотне, десять — десятке, один — одному сообразно месту, состоянию и положению. Он также рассматривает вопрос об услужении и объясняет, что одним из средств, важных для жителей города, является услужение,



которое бывает двух родов. К первому виду услужения относятся рабы и рабыни. Ко второму — животные, в которых город нуждается как в мирное время, так и во время войны. В деле устройства городов и составления законов законодателям и правителям следует учитывать это.

Платон касается вопроса о воде, поскольку для жителей города нет способа существования без того, чтобы абсолютно правильно не упорядочить источники воды.

Законодателям и правителям нужно уделить огромное внимание проблеме воды, руслам рек, соблюдая при этом справедливость, чтобы не было так, что в одном месте воды было много, а в другом не было, чтобы одни ее получали, а другие были ее лишены. Он напоминает о дополнительных работах относительно источников, таких, как орошение и [рытье] общественных колодцев для нуждающихся в них. Это самые важные средства [существования] городов и их устройств. Он продолжает напоминать, что законодателю и правителям городов следует установить хороший уход за этими средствами.

Затем Платон переходит к другой мысли — самые важные средства города, которыми следует руководствоваться лю-

дям, — это обложение налогами, подобно закяту, хараджу, джизье. Налоги бывают разных видов и относятся к тому, о чем должен [думать] законодатель, чтобы образ жизни не противоречил образу жизни жителей города и их законам.

Он говорит о преступлениях и наказаниях. Преступления бывают двух видов. К одному относится неповиновение, к другому — совершение того, что не одобряет закон. Если это происходит с подчиненными, то правитель должен применить наказание, предусмотренное законодателем. Самое большое преступление — то, которое исходит от руководящего лица. В этом случае другие правители должны (с. 34) применить меры к его воспитанию и воздействию на него, как того требует положение. А если этому не придать значения, то оно приведет к порочности и гибели города.

Платон упоминает о средствах существования жителей города, о которых уже было сказано выше, желающих не как в первом случае блага вообще, а личного блага. Он напоминает, что следует предпринять правителям и должностным лицам, имеющим отношение к мусическим искусствам, поскольку [этот вид устройства] также необходим во все времена, а не только в то время, когда о них прояв-

ляли большую заботу. Эти искусства, считает он, бывают двоякого рода, одни из них побуждают к борьбе и военным делам, другие подводят к мирным делам и к радости. Законодателю и правителям следует привести в порядок [эти искусства], с тем чтобы вменить их в обязанность людям через законы.

## Раздел 7

Этот раздел Платон начинает с объяснения вопроса о [некотором] поучении, которое обязательно должны установить законодатели с тем, чтобы к нему обращались люди его и последующих эпох. Он напоминает, что это дело самое необходимое. Поучения должны быть первоочередным делом, осуществляемым постепенно и в совокупности с другими [вещами в деле установления законов и устройства] государственной власти. Сначала должно быть осуществлено поучение по отношению к человеку, занимающему подделкой установленное [обычая].

Эта подделка затем становится пороком у детей и у людей, не сведущих в законах. Если осуществлять дело поучения постепенно и регулярно, то оно приносит прекрасные [результаты].

Платон напоминает, что неписанные обычаи не должны заслонять истину тому, кто рассматривает и исследует значение этих поучений. Он приводит в качестве примера слова (с. 35) поэтов, которые вынесли на суд эти обычаи некоторых древних законодателей и были удивлены содержанием тех незначительных слов по отношению к многозначительному смыслу. Он объясняет, что эти неписанные обычаи, возможно, были нововведением, которое нужно было жителям города для того, чтобы выдать себя за знатоков и напустить на себя [важность] в деле его сохранения. А может быть, эти обычаи были простой обыденностью из совокупности того, что было известно жителям города. Платон приводит древние, известные у них примеры. Он упоминает, что существует несколько видов речей, в которых нужно установить, что лучше: подробное или короткое изложение. Он говорит также об увещеваниях. Если жители города внемлют им, то их сердца смягчаются, порождают нежность и покорность, а сами они подчиняются и скорбят. Платон приводит пример о том, как жители почитают либо тех людей, которые [ушли], чьи стерлись следы и от кого ничего не осталось, кроме имени, либо животных и их положение, либо нечто

удивительное, предпочитая понять его. Он определил пользу, получаемую от этих удивительных вещей. Одна из них такова, что большинство людей, неопытных по своей природе, стремится приобрести знание из неписанных обычаев и постигает их сущность с большим трудом. Другая такова, что эти люди проявляют изумление по поводу какого-нибудь новшества. И третье — то, что они сохраняют закон, делая попытку дойти до сути тех удивительных вещей. Он упоминает о книгах, которые были известны жителям тех городов и смысл которых они пытались постичь. Об этом стало известно благодаря поэтам, отразившим все это в стихах. К ним относится Гомер и др.

Платон говорит, что законодатель должен вменить в обязанность жителям своего города сохранность неписанных обычаев, их изучение и следование им. Любому из законодателей не следует отвергать то, что было сделано предыдущим законодателем. А если возникла необходимость изменить кое-что из повелений предыдущих законов, то нужно, чтобы жители города отказались от них, но они были бы отражены в их законодательстве. Это также относится и к искажениям в предписаниях, имеющих место в их за-

конах. Затем Платон говорит об их замене.

Далее рассматривается вопрос о законодателях, которые приходят на смену другим. Когда законодатель осведомляет людей о приходе другого после него, то он этим вносит озабоченность в души жителей города, особенно в души людей неопытных; их сердца пребывают в ожидании, они молят о возрождении желанного в следовании тому, что установят [те другие]. Платон объясняет, что этого законодателя следует со всей осторожностью предостеречь от утверждения, будто после него не будет другого законодателя. А если это станет известно народу и он с течением времени увидит появление другого, пришедшего на смену тому, то это будет для них поводом к отклонению всех законов: законов своего законодателя, законов того, кто был раньше, и того, кто пришел позже, к опровержению и отклонению этих законов. Законодателю вместе с народом нужно определить средний путь между отклонением и признанием законов. Он сводится к тому, что законодателю следует известить народ о появлении у него помощника для изучения заповедей, законов и пороков людей и на продолжительное время. И если его спросят, подобен ли ему помощник в де-

лах добродетели, то он не должен отвергать это, а [должен предупредить], что он не принесет народу вреда. Платон приводит примеры из жизни жителей городов и их законодателей.

Он говорит о том, что законы бывают двух родов. К первому роду относятся такие, когда каждому из законодателей свойственна некоторая поспешность в установлении закона, поскольку того требуют время и состояние их городов. К другому роду относятся такие законы, которые не меняются и остаются прежними, — это природные законы. Платон дополняет эту мысль примерами в отношении родичей, отрицания благоденствия и др.

## Раздел 8

Платон упоминает о празднествах, о которых кратко было уже рассказано в первой книге, об устройствах этих празднеств. Он высказывает интересную мысль о том, что от празднеств бывает удивительная польза. Речь идет не о той пользе, о которой говорилось в первой книге, а о пользе, которая заключается в почитании богов и обновлении их [имен], поскольку через их почитание (с. 37) и прославление почитаются и законы. Следует установить количество богов и устроить

для каждого из них празднество и жертвоприношения, благодаря которым люди причащаются. Божества бывают двух родов: небесные, которым поклоняются, и земные, которых почитают, но которым не поклоняются. Чтобы учредить каждый род божеств, нужно умиловить их жертвоприношением и делами, предусмотренными законом. На этих празднествах после принесения жертвы молодые люди города должны устраивать гимнастические упражнения, которые они используют в борьбе [на празднествах]. Для того чтобы это достигалось с [большой] радостью и весельем, на празднествах используют различные виды песнопений, содержащих упоминание хвалы и хулы. Все это делается для агитации следовать законам с удовольствием и радостью. Слушание хвалы и порицания, если оно является праведным делом, как того требует закон, западает в сердца молодых людей, побуждает к обретению добродетелей при помощи борьбы, увеличивает его побуждение, укрепляет его сердце и усиливает его ярость. Эти гимнастические упражнения, в которых принимают участие молодые люди на празднествах, проводятся для того, чтобы укрепить навыки борьбы и огромную силу, полезные для города.

Правителям города нельзя быть неб-



режными в своих делах, Это касается жертвоприношений и людей, занимающихся искусством украшения празднеств, которые также являются некоторой частью города, и правителям не следует разрешать большому количеству жителей города быть людьми этого искусства, не следует давать им личную свободу, чтобы этим не испортить жителей города, не демонстрировать плохие стороны этого искусства, чтобы не питали к нему отвращения, усмотрев эти стороны, кроме отвращения ко всему плохому по своей природе и к тому, что является причиной к ослаблению устройства законов.

(с. 38). Затем Платон возвращается к упоминанию о гимнастических упражнениях, используемых в дни празднеств, он их перечисляет, объясняет их назначение, отмечает, какую пользу получают от каждого из видов гимнастических упражнений: верховой езды, занятия с оружием и единоборства, которые были по тем временам известны им. Он напоминает, что эти праздничные удовольствия вошли в их сердца во время их участия в празднествах, чтобы они всецело предавались им и чтобы они испытывали потребность в них и не в дни празднеств, пока они не предпочтут удовольствия, получаемые от празднеств, удовольствиям, не одобряе-

мым законом. Законодателю следует очень хорошо помнить об этой идее, а особенно об идее, касающейся удовольствия. Оно приносит как пользу, так и огромный вред. Платон очень много говорит об этом, пока не доходит до упоминания о целомудрии и других добродетелях и достоинствах молодых людей. Он говорит о том, как закрепляются в душе добродетели, а также об узаконенных удовольствиях и порочности удовольствий вне закона. Самым важным делом из тех, что следует сделать законодателю, является проявление огромного внимания к вышеупомянутым вопросам.

Платон упоминает о трудностях, существующих в этой области, которые заключаются в трудности охранения и контроля. Поскольку нет ничего такого, что можно было выставить в качестве противодействия, постольку охранение и контроль являются делом чрезвычайно трудным. Молодые люди и люди, обладающие плохими помыслами, увлекаются лишь красивой внешностью, и правители испытывают затруднение в запрещении того, чему они следуют. Эти молодые люди пребывают в таком положении, пока не приходят к плохому концу, а это в конце концов приводит к порочной гибели города. Законодателю следует иметь в ви-

ду все эти вопросы, а также вопросы, касающиеся провинностей ремесленников, людей, занимающихся обработкой земли, и жителей окраин, чтобы учредить для них законы, которые содействовали бы их исправлению. Далее, законодателю следует потратить огромную энергию на дела храмов и почитаемых мест (с. 39), чтобы они не подверглись разрушению, поскольку это влечет за собой порчу сердец людей и порчу сердец тех, кто вершит дела города.

Законодателю следует научить правителей управлять людьми, чтобы они следовали по указанному ими правильному пути и чтобы их устройство не вызвало у них ненависти. Платон приводит примеры [из жизни] свободнорожденных и рабов, пчелиных ульев, а что касается отношений между людьми, то он подразумевает под этим злых и дурных людей. Он напоминает, что один управитель или руководитель не может знать всех предписаний неписанных обычаев, законов и традиций, поскольку один он, возможно, и является искусным в деле управления группой людей или жителями его собственной страны, но если ему поручат управлять другим народом, например меньшим числом, то он не сможет этого сделать, потому что не будет знать их пред-

писаний, их законов и их привычек. Платон приводит большое количество примеров о правителях морских государств и правителях государств, находящихся на суше.

Платон рассматривает вопрос о воровстве и вопрос о приобретении имущества. В приобретении имущества нет особой опасности, но нельзя его откладывать про запас. Если не наказываются те, кто приобретает имущество, беря его у другого, то жителей города покидают порядочность и добрая слава. А что касается того, что имущество откладывают про запас и используют его ради себя же, то это не является безобразным делом. Тот, кто берет имущество у другого, подобно тому как уже было сказано, того не наказывают, как наказывают воров, которые берут вещи, имеющие ценность. Платон приводит примеры [с виноградом] и другими фруктами.

Платон говорит об искусствах и ремеслах и объясняет, что необходимо использовать каждое из них в соответствии с теми искусствами, которые присущи жителям города. Каждому, кто (с. 40) меняет искусства ради забавы и игры или вследствие высокомерия, а не по необходимости, или вследствие утраты сил заниматься именно этим искусством, или по

какой-либо другой причине, руководителям города следует запрещать это, а при необходимости и наказывать за это, поскольку неоправданный переход от одного искусства к другому является сильной причиной внесения путаницы и порочности в [государственное] устройство. Платон очень много говорит об этой идее и о возмещении убытков из-за этих явлений.

Затем Платон рассказывает о пище, которая необходима жителям города, и правителям городов нужно регулировать дело питания, а законодателям нельзя быть в этом деле небрежными, а, наоборот, следует установить непоколебимые законы относительно питания самого города, а также питания рабов и животных, а затем того, чем одаривают друг друга жители города. Платон описывает места, где поклоняются богам, и соборы, в которых собираются жители города, чтобы решать вопросы, касающиеся их интересов. Одним из этих мест являются рынки. Законодатели и правители города должны все это учитывать.

Платон рассматривает вопросы купли-продажи, которые необходимы, а также орудий, в которых нуждаются люди, места поклонения, храмы, войны, затем вопросы, касающиеся договоров, границ,

вероисповеданий и религий. Обо всем этом должен заботиться законодатель. Платон напоминает обо всех этих вещах в конце раздела.

## Раздел 9

Здесь Платон говорит об основных положениях законов и о том, что законодатель должен проявлять о них заботу, не пренебрегая какой-либо стороной этого дела.

Далее он рассматривает необходимость улучшения закона и его основной части (с. 41). Он отмечает, что наилучшим из жителей этого города, необходимо упражнять свои души, чтобы внимать законам еще более, поскольку свободнорожденный им внемлет добровольно, а раб — получая приказание. Жители города, обладающие добродетелями, должны проявлять огромную заботу об улучшении законов, укреплять их положение с тем, чтобы жители города, обладающие добродетелями, следовали им добровольно, чтобы быть самыми счастливыми людьми. Платон приводит примеры о посещении святых домов и сооружений, о дружбе как об одном из первейших достоинств и др. Он напоминает о том, как

нужно поступать со злыми людьми, которые не превозносят домов поклонения.

Платон считает, что за преступления, которые заключаются в том, что не чтут родителей и правителей, нужно наказывать. Представители власти должны взять на себя подобные дела, они должны наказывать преступников так, как они того заслужили: ударами палкой, штрафом, казнью и т. п. Он объясняет, что если у тех, которых постигло наказание, имеются сыновья и родственники, которые отреклись от них и избегают общения с ними, то это очень похвально и этих людей следует почитать, поскольку они достойные по природе своей люди. Платон напоминает, что если [преступник] противится наказанию и не соглашается на него, то этим наносит законам огромный вред, гораздо больший, чем внешний враг.

Далее описывается вопрос о наследовании. Если в городе происходит так, что имеется человек, благочестивый в некоторых делах, которые более всего выполнялись представителями старшего возраста, то его дело должно передаваться, поскольку после смерти первого на его место должен заступить другой. Платон кратко излагает вопросы о наказаниях и

денежных возмещениях. Приводится пример относительно воровства. Если вор возвращает украденное им в двойном размере и раскаивается, то наказание изменяется от тюремного заключения до других видов наказания или следует его отмена.

Платон объясняет, что если люди обладают самыми лучшими добродетелями, то они совершенно не нуждаются в законах и являются очень счастливыми. А если есть необходимость в законах, то это у тех, кто не обладает благоразумием и праведностью. Он упоминает о [некоторых видах] поучения (с. 42), которые находят жители города в старых законах и которые приносят им пользу при наименьшей нужде в законодателях, в исправлении нравов, а также о неписанных обычаях, содержащихся в поэзии, о всеобщих законах и прочих примерах.

Платон считает, что зло, которое совершается по намерению и разумению, и зло, которое совершается по привычке и по неразумению, в равной степени не одобряются законами и наносят вред и порчу делам города. Платон говорит о разновидностях наказаний [за совершение зла]. Далее он говорит о вреде, наносимом друг другу жителями города, о том,



наносится ли он намеренно или не намеренно. Он упоминает о формах правления, известных у них, а также о справедливости и великодушии и о других подобных им вещах и об их осуществлении по намерению или не по намерению.

Платон берется за разъяснение одной цели, познание которой весьма полезно; это то, что справедливость — прекрасна. Являются ли ее действия и все то, что ей сопутствует, прекрасным или нет? Он рассматривает справедливость в деле возмездия и наказания преступника. Если смотреть на такие действия, как казнь, побои, штраф, то сами по себе они не являются прекрасными. Платон приводит пример этому, говоря, что того, кто грабит один из домов поклонения, соответственно бьют или казнят.

Платон ставит перед собой цель разъяснить следующее: имеется ли такой человек, который бы воспитывался благодаря законам, не знал бы ничего, кроме них, и не совершал бы ничего другого, а только то, что предписывает закон, восхваляемый добродетелью, или нет? В этом он усматривает огромное противоречие, которое продолжает существовать среди

людей. Далее он говорит о том, нужно ли наказывать совершившего преступление по привычке, а не по разумению, если он рано или поздно будет наказан. Если человек обладает силой разумности (с. 43), он воздержится от того, что приносит порок, а если он пренебрегает своей душой, то доходит до таких вещей, которые являются порочными по своей природе. Рано или поздно за все совершенное он получает наказание. Далее Платон говорит о наказаниях и делит их по степени преступления в соответствии с тем, что было известно у них в те времена.

[«Второй Учитель»] осветил эту тему по книге, дошедшей до него. Внимательно ее рассмотрев и поразмыслив над ней, мы пришли к выводу, что мудрец [Платон] поставил перед собой цель разъяснить смысл неписанных законов, из которых мы извлекли прекрасные и тонкие мысли и ценные идеи, являющиеся вдвойне полезными, поскольку цель, поставленная им, оказалась и нашей целью. Из этой книги остались разделы,

рукописи которых мы не подготовили. Разделы этой книги различаются числом. Одни утверждают, что их было десять, другие — четырнадцать. Мы имеем только те разделы, о которых рассказали.

Закончен трактат в 692 г. Хиджры.

•

# **ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ<sup>1</sup>**

فَلِسْفَةُ اِرْسُطُوْطَالِيسِ



## Раздел 1

(с. 59) Аристотель рассматривает совершенство человека так же, как его рассматривает Платон, а [в некоторых случаях] и шире. Однако когда Аристотель [не может] объяснить сам и [не может] облегчить свое объяснение при помощи аргументов, благодаря которым можно было достичь достоверного знания, то он считает, что следует начинать не с того положения, с какого [обычно] начинает Платон, а ранее. А поэтому Аристотель считает, что первых искомым целей для всех [людей], которые считаются как желаемые блага или кажутся желаемыми искомыми по природе с самого начала и которые предшествуют другим искомым по времени, [насчитывается] четыре: здравость тела; здравость [органов] чувств; здравость способности

<sup>1</sup> Перевод с арабского на основе бейрутского издания «Философия Аристотеля» («Фалсафа Аристотилис»), 1961.

к познанию различных вещей, благодаря которому существует эта здравость; здравость способности к стремлению, благодаря которому существует эта здравость.

Знание [всего] этого является необходимо полезным знанием. Необходимо полезное и активное стремление — это прежде всего такое стремление, которое для одного человека сочетается либо со стремлением другого для него, либо с его стремлением для другого, все равно, является ли это стремление действием или суждением. Если стремление является действием, то оно является предшествующим (первым) и необходимо полезным. А если стремление является суждением, то оно является необходимо полезным как суждение. Аристотель говорит, что эти четыре искомые цели являются самыми благородными состояниями здравости человека и что они также подвергаются изменению [порче или совершенствованию].

(с. 60) Далее Аристотель находит, что душа стремится знать причины существования чувственно воспринимаемых вещей и видимых явлений, тех, что имеются на небе и на земле, и тех, что имеются в самой душе. Она также стремится знать истинное значение осталь-

ных появляющихся в душах идей и воспоминаний, будь это то, что появляется в душе человека, или то, что уже появилось в душе другого и стало известно ему. Все это, однако, не входит в [состав] тех четырех искомых целей. Познавая их, душа не извлекает пользы ни для [обретения] здравости, ни для чего-либо другого, она обретает в них знание — как знание само по себе. Человек, знающий что-либо из вышеперечисленных вещей, находит для себя от этого радость и удовольствие.

Человек считает, что если он обретает добродетель, красоту, благородство и величие не от других людей, а от того, что имеется между ним и его душой, то он [действительно] достигает добродетели и совершенства. И хотя этого не чувствует [никто], кроме него, душа его становится величественной и благородной, а человек приходит в восторг от их обретения. Вместе с тем человек считает, что в некоторой степени он заимствует эти добродетели у народа или что он обязан народу наличием у него достоинства, величия и похвальности и в особенности тех добродетелей, знание которых для всех людей считалось отдаленным и трудным для достижения.

Однако все люди считают, что знание



всех вышеперечисленных вещей и сведений о них не обязательно и не имеет пользы для тех искомых целей, а наоборот, излишне при всей своей необходимости и полезности. Вместе с тем они считают [это знание] величественным и благородным. С самого начала они подразделяют знание, к которому стремится человек, на два вида: а) желаемое знание, при помощи которого человек извлекает пользу в деле достижения здравости тех четырех [искомых целей] или в деле достижения самых превосходных состояний здравости; б) знание, желаемое само по себе, а не ради чего-нибудь иного, которое является излишним при всей своей полезности. Такое разделение является правильным, поскольку оно дает возможность душам стремиться к этим знаниям (с. 61) гораздо раньше, чем произойдет между ними связь. К одному из этих знаний [обращаются для того, чтобы благодаря им] производить действие. Другого знания избегают. Первый вид знания называется «практическим», второй вид — «теоретическим».

Однако люди иногда пользуются своими ощущениями для различения того, что полезно из тех четырех искомых целей, а также для достижения понимания того, что не является полезным из них. Они

стремятся к познанию чувственно воспринимаемых вещей, но если они и постигают их благодаря своим ощущениям, как, например, ощущением скульптурных изображений, изящных картин, благозвучий, приятных запахов, изысканных предметов, то пользуются ими не для [обретения] тех искомых целей, а лишь для достижения приятных ощущений. В этом случае смысл приятного заключается только в том, что добродетельное достижение предпочитается достижению добродетели. Наслаждение не может быть без его достижения, оно наличествует, когда его достигают благодаря ощущению, и его не достигают без какого бы то ни было ощущения.

Таким же образом существуют другие внешние знания, которых достигают благодаря ощущению. Эти знания являются внешними относительно знания причин [существования] чувственно воспринимаемых вещей, к которым иногда стремится человек и познанием и обретением которых он довольствуется. Однако человек получает удовольствие и от обретения знания из небылиц, рассказней и народных преданий, которыми он пользуется только для того, чтобы порадоваться им. Но это не имеет значения [действительной] радости.

Таково же мнение относительно рассказчиков, слушателей поэзии и народной молвы, которые также, в свою очередь, их пересказывают. Движение, как понимает его человек из поэзии и небылиц, которые им рассказываются и «читаются», это не что иное, как действия, благодаря которым он получает радость, спокойствие и удовлетворение. Каждый человек, достижение знания которого будет наилучшим, будет иметь высочайшее удовольствие. Каждый раз, как он достигнет в своей душе наилучшего знания, удовольствие от этого будет самым полным и совершенным. Эти знания и достижения также являются знаниями и достижениями лишь сами по себе, и удовольствие получают благодаря им самим, а не от того, что пользуются ими в тех четырех искомых целях. (с. 62) Однако люди пользуются ими, несмотря на это. Использование же их в достижении удовольствия ради этих искомых целей носит случайный характер.

Далее Аристотель находит, что обязательные знания есть знания, которые присущи человеку с момента его рождения, как будто они рождены вместе с ним и получены от природы гораздо в большей степени, чем он их приобретает благодаря ощущению. Человек иногда использу-

ет знания, полученные от ощущений, для того, чтобы добиться здравости тех искомым целей. Затем Аристотель говорит, что достигнутых знаний человеку недостаточно, и он прибегает к тому, чтобы воспользоваться врожденными знаниями. И если он углубляется в поиске всего того, что ему необходимо, то находит, что и тех врожденных знаний ему недостаточно надолго и для [совершения] многих дел, что они не охватывают всего того, в чем он нуждается. Тогда человек обращается ко многим видам знаний и не совершает ничего, не поразмыслив над ними и не исследуя их. Он по своей инициативе всегда желает извлечь пользу для других, он спрашивает других, советуется с ними о том, что думает, и верно ли его изобретение и открытие. Это все является [показателем] врожденного свойства его силы управлять знаниями. Благодаря размышлению и исследованию человек обнаруживает [такие] знания, которые не были ему присущи с самого начала. Возможно, часто он приходит в изумление и не знает, какое из двух положений является полезным, а какое вредным. И, возможно, часто он обнаруживает в результате исследования, что открытие его ошибочно, хотя вначале он этого не чувствовал.

Стремясь к наукам и исследуя их, человек находит, что некоторые из них — надежные и верные, а некоторые — слабые и незначительные. Но если он стоит на пути к истине благодаря своему поиску, то это является совершенством в науке о предмете, познания которого он добивался, пределом, который не замыкается в своей достоверности, и покоем, за которым следует другой предел. Таково состояние человека в [овладении] практически науками.

(с. 63) Аристотель объясняет, что существуют три способа достижения практических наук: 1) достижение при помощи ощущений; 2) достижение при помощи первого знания, которого [в количественном отношении] больше, чем знаний, приобретенных путем ощущений; 3) достижение путем исследования. Похоже, что то же самое имеется в теоретических науках. Все три [способа] достижения соответствуют трем способам познания: 1) ощущения; 2) первые сведения знания, которые более полны, чем знания, полученные от ощущений; 3) сведения, полученные в результате исследования. Знание сведений, полученных в результате исследований, сначала получают от первых известных вещей, которые не были подвержены исследованию. Прежде чем

они были изучены и исследованы, они были искомой целью и назывались «объектами восприятия». Первые сведения, которыми пользуются для выяснения того, что требуется для науки, называются «посылками». То, что исследует наука, называется «искомыми целями», а то, что изучено, называется «выводами». Таким образом, все три вещи существуют с самого начала.

Аристотель разъясняет, что человек не в состоянии дойти до истины знания о полезных вещах. Он не может знать, каково его стремление и к какой из полезных вещей ему нужно стремиться, ему не известен предел его стремления и то, является ли этот предел определенным и результативным. Но мы знаем, что человек стремится к [обретению] здравости тех упомянутых искомых целей. Если бы человек сделал попытку рассмотреть, какие из полезных вещей нужны ради определенной цели, какие из четырех искомых целей требуются для того, чтобы прийти к этой цели, например, рассмотреть такие вопросы, как: зависит ли здравость ощущений от здравости тела или здравость ощущений нужна ему для [поддержания] здравости тела с тем, чтобы дойти до признания того, что благодаря ощущениям существует здравость тела или что все

это существует ради сохранности каждой отдельной полезной вещи, то он оказался бы в затруднительном положении.

Если бы ощущения представляли собой цель, то ими не следовало бы пользоваться для оздоровления тела, поскольку тело можно считать либо инструментом, либо служанкой, либо материей, благодаря которым существуют ощущения. Способность, благодаря которой поддерживается здравость тела и здравость силы стремлений, присущие человеку (с. 64), и сила стремления служат для существования здравости ощущений. Иногда действия ощущений и то, к чему прибегает человек благодаря этим ощущениям, и являются целью.

Против всего этого можно возразить. Но мы сами находим, что пользуемся нашими ощущениями в достижении того, благодаря чему мы извлекаем помощь для оздоровления наших тел и для оздоровления всего остального, или считаем, что одно существует ради другого; и так по кругу: некоторые из них существуют ради других и благодаря другим.

Человек желает достичь истины для того, чтобы его стремление имело какую-то определенную цель, а не для того, чтобы не быть у цели или оказаться перед тем, что не является целью. Он находит, что

душа его по своей природе зависит от здравости тела и здравости ощущений и что эти [состояния] здравости также нуждаются в доказательстве. Благодаря существующим вещам, которые не дали о себе совершенного [знания] с самого первого раза, но, давая самую незначительную его часть, вместе с тем дают основания, человек стремится к обретению совершенства либо по природе, либо по намерению и воле.

Однако то, что получают от здравости тела и здравости ощущений, похоже на то, что получает человек от поры своего детства и юношества. Вероятно, укорочение здравости тела и здравости ощущения похоже на укорочение детской и юношеской поры. Возможно также, здравость тела получает другую цель, тогда здравость ощущений является основанием к тому, чтобы использовать ее в стремлении к цели, которую считают за здравость тела, подготавливающую ее. Человек оказался бы в весьма затруднительном положении, если бы он ограничил здравость тела и ощущений, здравость силы различения, питающую здравость тела и ощущений, а также здравость силы стремления. Затем он начал бы размышлять, какое состояние лучше: здравость тела или здравость ощущений, в то



время как говорят в пользу здравости ощущений, что она является самым лучшим состоянием из всех (с. 65), которые имеются. Затем он продолжил бы свое размышление над тем, что лучше: сила различения или сила стремления. Все это очень трудно для понимания.

Трудным для понимания является и следующее: если человек начнет размышлять над тем, нужно ли ограничить самые необходимые из искомых целей или же довести их до наилучшего [состояния], то будет ли душа желать этого наилучшего [состояния], что является неумеренностью в желаниях и предпочтением того, что не свойственно человеку, или же она [будет стремиться] к обретению наилучшего [состояния] каждой из искомых целей, что является самым совершенным [состоянием] для человечества и самым характерным для человека.

Человек также испытывает затруднение при рассмотрении того, к чему побуждает его душа в достижении истины, того, что появляется в его душе, и того, к чему он стремится при постижении основ видимых вещей; является ли оно стремлением к обретению [просто] человеческого знания или же чрезмерным желанием, которое приводит к тому, что не относит-

ся ни к наукам, ни к человеку вообще, или к тому, что является в действительности человеческим, если это касается тех четырех целей.

Эти четыре искомые цели, присущие человеку, относятся также и к животному, поскольку каждое животное обладает телом, ощущением, способностью к какому-либо различению, благодаря которым оно стремится к [сохранению] здравости своего тела и своих ощущений. Однако животное не обладает стремлением к [познанию] причин [существования] чувственно воспринимаемых вещей и к пониманию причин [существования] всего того, что оно видит на небесах и на земле; животное не выражает изумления по поводу тех вещей, которые могли бы вызвать в нем желание постичь причины их существования.

[Человек испытывает затруднение] также при рассмотрении таких вопросов: в чем причина того, что человеку по природе свойственно стремление к познанию, и почему, если это не является сугубо человеческим [свойством], ему отпущены стремление к познанию и первые знания, которые направляют его к истине. Возможно, все это присуще (с. 66) человеческому [роду].

Вероятно, человек становится самым

совершенным в человеческом [роде] своим познанием либо по своей сущности, либо по воле случая. Возможно [также], что познание является сущностью человека или одним из действий его сущности. А если оно является одним из действий человеческой сущности, а сущность его является этим его действием при стремлении к своему предельному совершенству в момент совершения этого действия, то следует знать, что собой представляет то, из чего исходит это действие, и является ли оно искомой целью для каждого, кто стремится к ней, или не является.

Действительно, люди стремятся к познанию тех обстоятельств, которыми они при необходимости пользуются. Знание не станет добродетелью, если им не пользоваться при необходимости, с тем чтобы вещи стали познанными. Однако степень качества знания о необходимо полезных вещах не должна превышать необходимую степень. Является ли то, к чему стремится человек, чем-то чрезмерным, и следует ли это чрезмерное желание, свойственное человеку по природе, умерять и подавлять либо свести на нет? Все эти вопросы являются предметом размышлений, и существует [по ним] многообразие мнений. Все это является поводом к изумлению, предметом размышления,

по которому существуют различные мнения.

Человек, если и предпочитает что-либо из этого, то только для того, чтобы удовлетвориться самому или удовлетворить другого — относительно этого существует множество различных мнений. Однако если ограничить возможности [человека], не будет ли это тем пределом, который лишает человека качества бытия, присущего ему?

Если человек начнет рассматривать здравость тела и ощущений, способность к различению и к познанию, получаемые им от природы, а также намерение и способность свободного выбора, [перед ним возникнет вопрос], достаточно ли человеку в достижении здравости тела и ощущений отпущенных ему природой способностей, которыми наделены животные, растения и другие природные тела?

(с. 67) Если намерение и свободный выбор являются целью, а способностей, полученных от природы, достаточно для достижения здравости тела и ощущений, то для чего человек наделяется намерением и свободным выбором? Возможно, что намерение и свободный выбор являются неумеренностью от природы, и тогда нужно ограничить неумеренность. Но каким образом можно ограничить намерение и

свободный выбор, полученные от природы? Если намерение (желание) и свободный выбор присущи человеку, то служат ли они оба [делу] обретения здравости тела и ощущений, полученных человеком от природы? Или же то, что присуще ему от природы, служит ради того, что существует в нем благодаря намерению и свободной воле? Или же врожденная привычка и намерение вместе служат для того, чтобы человек следовал чему-то иному? Является ли самое предельное совершенство, достигнутое человеком, той степенью, которая отпущена ему природой, или этого ему недостаточно? Является ли совершенство, достигаемое человеком по желанию и свободному выбору или благодаря последним и врожденной привычке, совершенством, благодаря которому он обретает свою сущность, или это совершенство заключается в каком-нибудь особом качестве?

Одним словом, следует рассмотреть, что представляет собой цель, которая является самым предельным совершенством человека, является ли оно человеческой сущностью или действием, возникшим в человеке после того, как он обрел сущность. Является ли оно тем, что человек обретает от природы, или же получаемая от природы материя подготавливает для

этого совершенства основу и средство, которые человек по своему намерению и свободной воле использует на пути достижения этого совершенства? Являются ли здравость тела и ощущений человека здравостью того, что определяет его сущность, или же они являются пороком? Поскольку это относится и ко всем животным, постольку здравость тела и ощущений является подготовкой и средством, благодаря которым человек сам по себе обретает сущность.

То, к чему стремится человек благодаря знанию вещей, познавая которые он ограничивается только знанием истины, — приносит ли это пользу для совершенства, благодаря которому человек обретает сущность? Либо же знание истины является одним из действий его сущности, благодаря которому человеческая сущность достигает предельного совершенства.

(с. 68) Вот почему человек вынужден исследовать, что представляет собой сущность человека, каково его предельное совершенство, что представляет собой его действие, благодаря которому он обретает сущность и приходит к предельному совершенству. Для этого он должен знать, что представляет собой человек, каков он, для чего и от чего наличествует его бы-

тие с тем, чтобы стремиться (если имеется такое стремление) постичь все это. Если человек по собственной инициативе не познает суть этого совершенства, то ему будет неведома цель, к которой нужно стремиться.

Аристотель разъясняет, что действие, которое является исконно человеческим действием, действительно информирует, если известна цель человека, ради которой устроен человек во вселенной, о том, что он является ее частью и составляет с ней некую общность. Такую информацию не может дать действие ткача, сапожника и каждого отдельного члена города, если неизвестна цель, ради которой каждый из них существует, и степень их полезности. Точно так же не может быть известной цель каждого из них, если неизвестна общая цель для всей совокупности людей, как невозможно определить цель части, если неизвестна цель общности, которая состоит из этих частей. Таким же образом нам неизвестна сущность [одного] пальца, его цель и действие, пока нам неизвестны сущность, цель и устройство руки среди прочих органов тела. Прежде всего мы должны знать предельную цель всего организма. Таким образом, целью каждой части из общей совокупности явлений является либо эта часть, либо нечто необ-

ходимо полезное, благодаря которому достигается предельная цель всей общностью.

Поскольку человек является частью вселенной и в связи с тем, что если бы мы захотели определить его цель, действие, полезность и степень [его отношения к мирозданию], нам прежде всего нужно было знать цель, исходящую от всей вселенной, постольку нам стало бы ясно, что человеку надлежит быть необходимой частью вселенной в достижении цели, которая является (с. 69) целью всей вселенной. Для того чтобы знать, что присуще человеку, мы должны стремиться узнать цель, исходящую от человека, и человеческое совершенство. Ради этого мы вынуждены знать цель, исходящую от всей вселенной. Но это невозможно без того, чтобы не знать всех частей, [составляющих] вселенную, и ее основ. Мы должны знать, что представляет собой эта цель, какова она, ради чего и для чего она существует. Это касается всего того, что составляет вселенную, и каждой ее части.

Человеку присущи две вещи: одна, полученная от природы, другая — по намерению. Если бы мы пожелали узнать о совершенстве, получаемой по природе, и о цели, исходящей от этого совершенства, то нам следовало бы знать о природной совокупности, исходной целью которой



является человек, который [в свою очередь] является естественной частью из совокупности целей этой вселенной. Действительно, если вселенная является природной и множество ее частей также относятся к природным вещам, то все, что представляет собой вселенную по природе — целую или часть — и что из того присуще человеку по природе, следует рассматривать отдельно, путем исследования, рассуждения и изучения. Такое исследование называется «естественным рассуждением». То, что присуще человеку и другим вещам по намерению (желанию), а также по производным от намерения, рассматривается отдельно путем исследования, рассуждения и изучения, и называется это «человеческое знание, основанное на воле». Поскольку это относится к роду человеческому, постольку оно относится и к одному человеку.

Если бы совершенство, ради которого создан человек, было присуще ему только по природе и только по хорошему намерению, то действие и образ жизни, благодаря которым достигают совершенства, были бы только истинно человеческими добродетелями, добрыми делами и действиями, прекрасным образом жизни (с. 70). Но имеется и то, что отклоняет человека от этого совершенства,— это

действия и образ жизни, которые не являются человеческими, а являются порочными, безобразными, плохими поступками и действиями. При этом мы должны знать, что следует из них предпочесть, а чего избегать.

Если нечто, присущее человеку по природе, со временем развилось в намерение и свободный выбор, то нужно раньше рассмотреть то, что свойственно ему от природы, а затем то, что он приобрел по свободному выбору. Следовательно, если невозможно распознать то, что свойственно ему по намерению и свободному выбору, или то, что является производным от них в совокупности, то следует предварительно расследовать то, что человеку свойственно по природе. Знание, которое следует человеку постичь и сделать обязательным для себя, это достоверное знание. Необходимо руководствоваться всем тем, что исследует достоверное знание из того, что присуще человеку по природе и по намерению.

Таким образом, по мнению Аристотеля, перво-наперво нужно знать, что такое достоверное знание, сколько его в количественном отношении, каковы его разновидности, какие темы оно затрагивает, каким образом и благодаря чему соотносится с искомыми целями. Где и какие име-

ются мнения и убеждения и сколько их разновидностей, от чего и каким образом они исходят? Какие бывают препятствия при исследовании достоверного знания, что представляет собой каждое из них? Каковы формы обучения достоверному знанию, какие их виды используют обучающие ему, какими категориями достоверности пользуются (с. 71), какими формами убеждения и воображения пользуются в деле обучения? Что представляет собой искусство, благодаря которому человек обретает способность к обучению достоверному знанию и его изучению, сколько видов этих искусств существует, каково каждое из них? Что представляет собой искусство, дающее способность ко всем остальным видам обучения?

Далее Аристотель разъясняет, каким образом следует обучать различные категории людей, чему обучать, какому роду знания их обучать, с тем чтобы каждый человек представлял себе цель, к которой стремится, чтобы он мог этим знанием руководствоваться, а не оставаться в слепом невежестве.

Затем он объясняет, что представляют собой софизмы, рождаемые благодаря спору, каковы они, с чем связаны, сколько имеют разновидностей. Он приводит примеры плохих качеств и состояний че-

ловека, [находящегося под влиянием] различных софизмов, рассматривает, какие из разновидностей софизмов рожают какое качество. Далее он говорит, что этих качеств и состояний пять. Он объясняет, с какой стороны следует их остерегаться.

Только «искусство логики» предостерегает от «софизмов», оно исправляет разумную часть души, обращает ее к достоверному знанию и к полезным сторонам обучения и изучения наук. Посредством этого искусства разумная часть души узнает, каким образом используются в [системе] обучения языковая речь и диалог, как спор рождает софизмы, с тем чтобы можно было использовать одни и избежать других.

(с. 72) Аристотель считает, что среди многих наук есть одна и та же по роду наука в трех разновидностях: «искусство логики», «наука о природе» (физика) и «наука о намерениях»<sup>2</sup>. Искусство логики предшествует этим двум наукам, оно главенствует над ними и подвергает ис-

---

<sup>2</sup> Аристотель в «Метафизике» пишет: «Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; ...Поэтому и все виды сущего как такового исследует одна по роду наука, а отдельные виды — виды этой науки» (См.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 120). — М. Б.

пытанию каждого, кто достигает этих двух видов наук.

Что касается этих двух наук — науки о природе и науки о намерениях<sup>3</sup>, — то они охватывают существующие вещи, одинаковые по своему роду, а наука логики стремится прежде всего дать знание о существующих вещах, которые охватываются физикой и наукой о намерениях. Существует мнение, что материя и существование вещи для всех этих трех наук являются предметами одного рода. Поскольку наука логики предшествует этим двум наукам, постольку она первая начинает перечислять существующие вещи, которые также являются предметами всех этих наук. Они охватывают все то, что имеется по природе, и то, что имеется по намерению. То, что имеется по природе, относится к предметам естественных вещей. То, что имеется только по [желанию], относится к предмету науки о намерениях. А если они объединены и обретаются по природе и по намерению, то относятся к предмету обеих наук вместе [...].

Поэтому Аристотель считает, что виды существующих вещей, дающих посылки, имеют искомые цели, которые исследуют-

---

<sup>3</sup> Под «наукой о намерениях» имеется в виду «учение о познании» — о познавательных способностях человека. — М. Б.

ся, и на них указывают общеизвестные слова. Свидетельством подлинности их бытия является ощущение, а каждая умопостигаемая сущность является чувственно воспринимаемой. Все эти виды существующих вещей подразделяются на десять родов и называются категориями, которые описаны в книге под названием «Катагурияс», или «Книга категорий». Эти роды сами по себе являются предметами (с. 73) естественной науки, а вместе с тем каждое означает или «сущность», или «сколько», или «какое» и т. п.

Затем Аристотель разбирает, каково действие искусства логики и как им пользуются.

Он объясняет, каким образом воспринимаются те виды [существующих вещей], что в результате этого из них возникают посылки, во сколько видов они переходят, как из них возникают искомые цели, в чем соприкасаются посылки и искомые цели и благодаря чему разделяются. Каждая искомая цель в совокупности является предметом двух противоположащих суждений, разделяющих по необходимости истину и ложь. При постижении их неизвестно, какое из двух противоположащих суждений истинно. Истинное знание выискивается и предполагается. Они подразделяются на две необходимые

посылки. Каждая из посылок не может не существовать и не может существовать. Обе они разделяются на необходимые посылки. Те из посылок, которые возможно существуют и возможно не существуют, называются возможными посылками. А те, которые существуют в настоящее время и не существуют возможно, в прошлом существовали и не существовали, таким же образом возможно в будущем они будут существовать и не будут называться могущими быть. Это описано в трактате под названием «**Барминнас**», или «**Истолкование**».

Далее он объясняет, каким образом устраняются посылки, как они сосуществуют одни с другими, как при их составлении получается суждение, с необходимостью вытекающее из них, как это суждение становится одним из противоположных суждений через предположительное искомое, со сколькими видами они соединяются и устраняются по роду первых положений.

То, что связывается, называется (с. 74) «сочетающимся через посылки», поскольку через них с необходимостью и постоянно вытекает силлогизм, истинный через все искомые. Как мы можем принять за истину каждое искомое, которое нами предполагается как силлогизм, из которо-

го логически следует истинное через это искомое? Если суждение для нас является предположительным, то каким образом мы должны проверить, чтобы знать, является ли это суждение таковым, что из него должно логически следовать истинное искомое через искомое, которое обращает суждение ради себя?

Аристотель объясняет, каков способ приемов одного из методов искусства [логики], объектом которого является форма мышления. Он рассказывает, как появляется мысль в душе, не будучи истинной или ложной, и как — если она обязательно истинна или ложна. Поэтому необходимо исследовать, какое истинное мнение противоположно ложному — мнение об отрицании или же то, что кажется противоположным. Все эти положения перечисляются в его вышеназванной книге «Истолкование». Вместе с этим Аристотель объясняет, что каждый диалог в каждом искусстве, используемый в обучении, в том числе любой существующий вид диалога, не используемый в споре, кроме этих или некоторых из них, — это диалог, благодаря которому достигают цели либо в обучении, либо в софистике и непринятии обучения. Все это содержится в его трактате, называемом по-



гречески «Аналитика», а по-арабски «Анализ от противного».

Аристотель разъясняет, что такое знание в общем смысле, что такое достоверное знание, каково оно, сколько видов имеет это знание; он говорит, что достоверное знание наличествует благодаря тому, что есть вещь, а также благодаря сущности бытия вещи, о том, на сколько видов подразделяется это знание, и о том, что есть вещь и почему она есть, их он насчитывает три: что такое знание, от чего оно исходит и для чего оно.

(с. 75) Аристотель поясняет, какими должны быть посылки, в которых содержится один из видов достоверного знания, что представляют собой материи и существующие вещи, назначение которых — содержать [эти] искомые и посылки, положение которых является этим положением, а условия — этими условиями, и что они сводятся к материям, которые устраняют необходимые посылки, не могущие не быть и не могущие быть, и что возможные и могущие быть посылки не дают достоверного знания. [Таким образом] получается, что посылки, которые подготавливают существование вещи, потому что от них мы получаем знание о том, что вещь есть или знание о ее бытии и почему она есть, является основами обу-

чения и называется причинами существования вещи или «основами существования вещи».

Он говорит о том, какие виды этих материй и какой из видов достоверного знания имеются в искомым, и что не каждый вид достоверного знания может быть в каком-либо виде необходимо существующих вещей, и что нельзя достичь достоверного знания о том, почему есть вещь, если ее бытие не имеет основы и причины, но можно достичь достоверного знания при наличии ее бытия.

Аристотель разъясняет, что представляет собой искусство, которое охватывает эти материи и существующие вещи, содержащие достоверное знание, а [это относится] к тем материям, которые устраняют необходимые посылки. Он показывает различие между необходимыми посылками, содержащими в себе существующие вещи, которые не дают достоверного знания, и искусствами, занимающимися рассмотрением и использованием материй, через которые устраняются необходимые и возможные посылки. Аристотель называет это искусство «философией».

(с. 76) Аристотель сообщает, что кроме этого искусства, названного философией, потому что оно является дополнением и подобием этого искусства, [имеются и

другие] и что каждое другое искусство, подражающее этому искусству и воспринимающее его глубокое изучение знания и действий, называется философией благодаря своей схожести с этим искусством. Это подобно тому, как человек, названный именем Ангел, или добродетельный человек желает своими поступками быть похожими на ангела или добродетельного человека; поскольку отношение человека к своей сущности и к своим действиям рассматривается как отношение добродетели к своей сути и действиям, постольку оно называется своим именем. Точно так же философия среди прочих искусств называется своим именем, ибо она называется по своему подобию этому искусству в такой степени, что о ней думают как об этом искусстве.

Аристотель разъясняет, сколько частей и видов имеет это искусство, что представляет собой каждый его вид, какие виды материй и существующих вещей охватывает каждый его вид, каковы искомые, специально связанные с ним, каковы его послышки, какими должны быть искомые и первые послышки, имеющиеся в нем, каковы способы исследования искомого, исходящего из каждого вида этого искусства. Каждому теоретическому искусству соответствуют специально с ним связан-

ные предметы, искомые и первые посылки. Это он объясняет на [примере] каждого вида теоретических искусств, которые называются «философией».

Аристотель анализирует, в каком порядке следуют друг за другом [все] разновидностей теоретических искусств, в чем они схожи, в чем их отличие, какие из них более развиты, какие — менее, какие из них ниже других. Он рассматривает, имеется ли среди них искусство, которое было бы более развитым, чем все [остальные]. Он разъясняет, (с. 77) насколько одно искусство ниже другого. [А также то], что искусство, о котором уже говорилось, что оно более развито, является самым достойным звания «философии» и «науки». Ее [обычно] называют «философией» и «знанием» в абсолютном смысле или [еще] называют «философией философий», «знанием знаний» и тому подобными именами.

Далее он объясняет, каким образом пользуются первыми посылками для выведения искомого в искусстве.

Он говорит о том, каким образом [проводится] теоретический диалог, сколько бывает его видов, каким образом пользоваться каждым видом диалога, присущего одному из видов теоретических искусств, что представляет собой

обучение, каково оно, сколько бывает видов обучения, с чем оно связано, какой вид обучения к какому из видов теоретических искусств имеет непосредственное отношение.

Аристотель разъясняет, каким образом должен вести себя человек в процессе обучения, чтобы обрести способность к этому искусству. Какой природной душевной способностью должен он обладать, чтобы можно было овладеть этим искусством или чтобы у него возникла способность к навыкам этого искусства. Сколько существует душевных способностей, полученных от природы. Кто не имеет этих природных способностей, тот не сможет заниматься этим искусством, ибо [само] занятие этим искусством не дает способности к полному овладению его приемами. А если это так, то следует знать те вещи, которые вместе с искусством могли бы улучшить положение человека, его природные данные, основанные на воле, благодаря другому методу обучения и другому виду знания. Все люди способны по природе к [восприятию] истины (с. 78) различными путями; они различными средствами стараются и могут обрести в своих душах различные виды знания. Тот, кто имеет по природе врожденные свойства и способности, как

было описано в этой книге, является особенным по природе. У кого нет особых способностей, тот по природе является обыкновенным человеком. А тот, кто стремится постичь то, в чем может быть достоверное знание, тот делает это через другие науки.

Все это содержится в трактате под названием **«Вторая Аналитика»**.

Затем Аристотель говорит о другом искусстве, благодаря которому человек упражняется в деле достижения способности к быстрому получению каждого силлогизма, возможно имеющем [сообщение] о любом искомом, которое согласуется с любым из существующих видов теоретического искусства, чтобы то, что находит исследователь из этих силлогизмов, было [некоей] подготовкой к тому, чтобы получить научные законы, о которых Аристотель говорит в вышеназванной книге. Он проверяет их, использует из них те, которые соответствуют ему, и объясняет, что из них исходит. Он анализирует происхождение человека, истоки его разума с самого начала, истолковывает свои взгляды и размышления при помощи доказательства, благодаря которому он с большим затруднением приходит к достоверному знанию об искомом.

Поэтому он нуждается в практическом искусстве и в способности, которые служили бы ему средством подготовки [восприятия] достоверного знания. Он говорит обо всех законах, которыми может пользоваться человек в своих исследованиях и рассуждениях: некоторые из них он использует, когда исследует то, что имеется между ним и его душой, а некоторые — когда исследует то, что имеется между ним и другим [человеком]. Это искусство становится подготовительным [средством] прежде всего в том, что помогает человеку [обрести] способность быстрого получения силлогизма в процессе исследования того, что имеется между ним и другим, потому что подготовка искусства в сущности своей также дает человеку способность к использованию этого искусства [при исследовании] того, что имеется между ним и его душой.

При исследовании того, что имеется между ним и его душой, человек обращается со своей способностью очень бережно и утонченно, потому что когда человек представляет себе все то, что исследует из имеющегося между ним и его душой, ему кажется, что за ним наблюдают и что его (с. 79) проверяют, [вследствие чего] он проявляет утонченность своего ума и

достойное предостережение. Поэтому он подготавливает человека к использованию [в исследовании] того, что имеется между одним [человеком] и другим, в форме вопроса и ответа.

Это упражняющее, исследующее и подготавливающее к [изучению] науки искусство называется «искусством диалектики». Об этом Аристотель говорит в трактате под названием «Тописка», или «Книга о предметах».

Поскольку искусство, основанное на упражнении, является таким искусством, благодаря которому существует первое исследование, оно является подготовительным [средством] для того, чтобы им пользовались в [исследовании] в форме вопроса и ответа, постольку человек не уверен в том, что он при исследовании обнаружит то, что между ним и его душой имеются вещи, вводящие его в заблуждение относительно истины, исходящей от искомого, и отклоняющие его от правильного пути в сторону иного. Ибо исследование, основанное на упражнении, лишь побуждает к истине с самого первого раза, [во всяком случае] человек благодаря ему находится на правильном пути, но в то же время он подвергается заблуждению в большей степени, чем когда искусство, основанное на упражнении, под-



готовливает его к тому, чтобы уметь пользоваться доказательствами. При применении доказательств человек не ошибается или почти не ошибается. Пока же он [пользуется] искусством, основанном на упражнении, он не уверен, что ошибается, поскольку он исследует при помощи доказательств и методов, которые не преследуются как правильные методы.

Точно так же если все это подготавливает человека к тому, чтобы он их использовал в форме вопроса и ответа [в исследовании] того, что имеется между ним и другим, то эту [форму нельзя назвать формой] обучения. Она является лишь тренировкой к выявлению способности каждого из спорящих к беспристрастности, чтобы один из участников [спора] мог опровергнуть другого, от чего последнего покидают силы и он отходит от своей цели. Возможности опровергающих софизмов, подобно этому случаю, бывают гораздо больше. Поэтому Аристотель вынужден описать не только это искусство, основанное на упражнении, но и другое искусство, сообщающее человеку обо всех вещах, которые уводят человека от правильного пути при исследовании того, что имеется между ним и его душой, и уведомляющее его обо всех (с. 80) спо-

рах, которые препятствуют [достижению] истины и создают ложное представление о правильном пути. Это искусство также становится искусством, подготавливающим к тому, чтобы [можно было] опровергать средствами этого искусства то, что исходит от другого, а не от самого себя.

Поскольку искусство, основанное на упражнении, подготавливает к тому, что его приемами [пользуются обе стороны], постольку оно становится искусством, посредством которого настороженно относятся к софизмам и к тому, что мешает [достигнуть] истины и отклоняет от пути к ней, подготавливая к тому, чтобы при помощи его средств [можно было] опровергать то, что исходит от другого. Что касается [человека], то он не обретает способности опровержения другого при помощи этого искусства, а обретает [другую] способность и другое искусство, благодаря которым он воспринимает то, что опровергалось средствами того искусства, — благодаря этому он перестает опровергать другого сам по себе.

Аристотель как будто бы говорит о двух искусствах: одно из них — это искусство, действия которого опровергают то, что исходит от другого, и отклоняет от

правильного пути, [который достигается] благодаря искусству, основанному на упражнении. Другое искусство — это искусство, которому следуют в [деле] отражения опровержения, исходящего от другого, не для достижения истины и не для того, чтобы включить его в исследование об искусстве, основанном на упражнении, а для отражения от себя тех вещей, которые препятствуют использованию искусства, основанного на упражнении, в исследовании того, что имеется между человеком и его душой, или того, что имеется между ним и другим, чтобы всецело отдаться тренировке. Искусство, основанное на хитрости, о котором Аристотель говорит, что оно подготавливает человека к тому, чтобы [он мог] опровергать то, что исходит от другого, и отклонять его от использования средств искусства, основанного на упражнении, он называет «софистикой».

Что касается искусства, благодаря которому [человек] воспринимает кое-что для того, чтобы [можно было] опровергать другого, является промежуточным между искусством, основанным на упражнении, и софистическим искусством. Это искусство нельзя применять в исследовании того, что имеется между человеком

и его душой, и того, что имеется между ним и другим, с пользой для первой цели. Оно не является способностью к убеждению, создаваемой софистикой, а является [лишь] способностью к отражению и отверганию того, к чему стремилась воля человека.

(с. 81) [Это относится] либо к исследователю, либо к другим слушателям, участвующим в споре и извлекающим пользу от тех из спорящих сторон, кто преуспевает, или от присутствующего философа, будь он один, или от философов, если их несколько [человек]. А поэтому воспринимаящему следует иногда обращать внимание на то, каким бывает мнение у софиста в присутствии только зрителей и публики, таким образом, чтобы ему стало ясно, кто представляет публику, а кто — философов. Ему [также] следует осуществить исполнение своего действия либо [в выражении] своего мнения об истине и умолчать об этом, либо выразить свое мнение в присутствии зрителей и философов. Это искусство стоит вне искусства, основанного на упражнении, и вне других искусств, методом которых является спор.

Объектом софистического искусства со стороны каждого участника спора явля-

ются шесть вещей: 1) порицание, 2) замешательство, 3) клевета и настойчивость, 4) принуждение к заиканию в речи, 5) применение вздора, 6) замалчивание, которое [выливается в то], что совсем запрещается говорить [даже в том случае], если спорящему человеку свойственна способность к речи. Это делается для того, чтобы привести человека в такое состояние, что он молчание посчитал бы целесообразным.

Порицание таково, что оно навязывает противоположное положение, которое создается благодаря вещам, вводящим в заблуждение относительно первого положения. Эти вещи сами по себе таковы, что если человек пользуется ими [в исследовании] того, что имеется между ним и его душой, то они вводят его в заблуждение и отклоняют от истины к противоположному, благодаря чему отклоняется истина и предпочитается [нечто], противоположное истине.

Замешательство не таково. Человеку свойственно замешательство, [возникающее из-за наличия] двух противоположных убеждений, заключающихся в том, что ошибающийся опровергает то, что он навязывает одному из них, и опровергает в себе то, что навязывает другая про-

тивоположная сторона. Это бывает в том случае, если о вещи спрашивается: «Такова она или не такова?». Независимо от того, как ответят на этот вопрос, последует порицание. Это и есть метод замешательства. Порицание переходит от одной противоположной стороны к другой (с. 82) способом приобретения. Замешательство же таково, что мысль о ней передается от одной из двух [противоположных сторон] к другой, от другой [снова] к первой, от первой [опять] к другой, пока не станут одинаковыми оба суждения, которых придерживаются обе противоположные стороны относительно способности проявлять иногда замешательство.

Что касается клеветы и настойчивости, то они приводят к тому, что одна из сторон отвергает совершенно очевидные вещи и сомневается в ясных и вполне объяснимых по своей сущности положениях. [И так будет продолжаться до тех пор], пока другая сторона будет ошибаться, игнорируя факты, которые свидетельствуют о подлинности [их существования], ложно воспринимая известные вещи и те вещи, подлинность которых очевидна. Это является одним из методов софистического искусства. А поэтому целью [этого

искусства] является препятствие к истине и к достижению чего-либо при помощи очевидных фактов.

Эти три качества являются самыми плохими душевными качествами, и обретаются они через софистическое искусство. Что касается остальных трех, то они сковывают только язык, не [действуя] на разум. Те же три [поражают] разум.

Человек, который вынужден заикаться в споре, заикается либо в абсолютном смысле по природе или по привычке, либо он вынужден заикаться на языке того народа, языком которого он ведет спор. Точно так же заикание присуще [человеку] либо в абсолютном смысле [по природе], либо по поводу тех вещей, если они составлены самым ложным образом, от которых сужается выражение. Это прослеживается во всех языках. Если человек нуждается в том, чтобы понять трудное выражение, то он вынужден заикаться. Если это положение действительно (с. 83) вытекает из словосочетания в языке какого-нибудь народа, то два спорящих человека должны говорить на языке этого народа.

Применение вздора происходит таким же образом. Заикание происте-

кает от того, что выражение становится недостаточным. [А для этого] необходимо смысловое значение привести в такое состояние, чтобы выражение стало кратким. Вздор же увеличивает смысловое значение выражения, [поэтому] требуется такое состояние, которое бы повлияло на смысловое значение. Здесь имеется много смысловых значений, и это относится только к тем выражениям, которые несомненно имеют повторы либо благодаря действию, либо благодаря способности. Эти повторы вводят в заблуждение относительно смыслового выражения, содержащего абсурд. Софист может применять вздор в споре подобно этим примерам и через эти примеры.

Что касается замалчивания, то это один из самых низких софистических приемов. Оно совершается через запугивание, пристыжение или через то, что вызывает волнение.

Аристотель подробно перечисляет то, чем заполняется спор и благодаря чему софист достигает своей цели.

Затем он говорит о законах. Если человек следует им и упражняется [благодаря им], то он может сделать все возможное для ошибающегося в чем-то из [вышеперечисленных вещей], которые уводят его от выполнения своего дела.



Это описано в его трактате «Софистика». Все это он описал для того, чтобы выделить искусство, основанное на упражнении, которым не перестают пользоваться [в деле достижения] истины. Софистическое искусство противостоит искусству диалектики, которое является искусством, основанным на упражнении. Софистическое искусство уводит искусство диалектики от использования его методов, которые являются путем [достижения] истины и достоверного знания. На этом пути находится искусство, описанное Аристотелем в его трактате «Топика». Это искусство [диалектики] полезно [в том отношении, что оно ведет] к (с. 84) истине, оно является орудием истины, ее служанкой, а также орудием и служанкой достоверного знания.

Таким образом, Аристотель очертил [круг вопросов, связанных] с достоверным знанием, указал путь к нему, рассказал о вещах, являющихся препятствием к достижению достоверного знания.

## Раздел 2

Когда Аристотель закончил [рассмотрение] вопроса о достоверном знании, он приступил к рассмотрению искусств, благодаря которым человек способен обучать

тех, которые не используют науку логики для получения достоверного знания. Они делятся на две категории. К первой относятся те, кто не имеет от природы особых способностей. Ко второй категории относятся те, кто также не имеет от природы исключительных способностей, но стремится в своих действиях достигнуть достоверного знания путем постоянного занятия. Аристотель считает, что к человеческой цели должен стремиться тот, кто доподлинно знает [эту] цель и то, что с ним произойдет при [достижении] цели, и тот, кто по природе готов к [достижению] достоверного знания. Однако Аристотель считает, что и другим, стремящимся к этой цели, следует стремиться к ней по мере того, как им становится известно об их стремлении из [определенного] познания, не ограничиваясь тем, что они в процессе обучения получают знание от тех, методом учения которых является получение достоверного знания о существующих вещах.

Аристотель рассказывает об искусстве, при помощи которого человек может убедить народ во всех теоретических и практических вещах. Публика (с. 85) обычно довольствуется убеждением частичными положениями, в которых находятся общие

человеческие отношения. А они таковы, что благодаря им существует [между людьми] взаимная помощь в стремлении к цели, для которой и создан человек.

Он говорит об искусстве, благодаря которому человек может [вызвать] в воображении те положения, которые объясняются при помощи достоверных доказательств в теоретических искусствах, и способность к подражанию по [существующим] образцам и к воображению и имитации других частичных вещей, в которых, как правило, используют [метод] воображения и подражания при помощи суждения.

Воображение и подражание по подобию является одним из способов обучения простого народа многим теоретическим вещам, для которых воображение по их [естественным] подобиям является трудным для восприятия, и они довольствуются тем, что не воображают их, а понимают и осмысливают их так, как они [предстают] в действительности и при соответствии [воображаемого и действительного]. Если сущность воображаемого и понимается в соответствии с его действительностью, то это дается с большим затруднением, исключая тех,

для кого единственным методом познания являются только теоретические науки.

Человек должен постоянно упражняться во всем, используя все при исследовании того, что имеется между [человеком] и его душой, и то, что имеется между ним и другим [человеком], либо методом обучения и наставничества, либо методом спора и защиты, проявляя упорство [в овладении] орудиями истины. Способность, полученная благодаря этому искусству, называется «логической способностью».

### Раздел 3

Завершив это, Аристотель говорит о естественной науке (с. 86) и возвращается к тем существующим вещам, классификацию которых он дал в трактате «Категории».

Он считает, что бытие существующих вещей [может быть] засвидетельствовано ощущением таким образом, что производными от них категориями мы пользуемся по доброй воле одними относительно других; одни осведомляют нас через другие; некоторые познаются благодаря другим, либо через то, что имеется между человеком и его душой, либо через спор с другим.

Нельзя считать, что бытие вещей, су-

существующих по природе, [зависит] от наших познавательных способностей. Существующие природные вещи — это естественные свойства и сущности, существующие сами по себе. Это и является их признаками, которые мы ощущаем и познаем. Те же положения, которые мы снабдили понятиями, являются логическими положениями. Логика дает особые правила, методы и приемы правильного рассуждения, она располагает абстрагированными понятиями и предостерегает человека, [его ум] от заблуждения и ошибок.

То, о чем свидетельствует ощущение относительно состояния существующих вещей, — это множественность. Множественность, которая дается нам в ощущениях, делится на два вида. К первому виду относится то, что достигается ощущением при помощи различения множества в различных положениях, т. е. одни от других отличаются различным положением. Это — первое множество, которое является наиболее известным. Ко второму виду относится множество вещей, [знание] о которых дается иногда по одной вещи и благодаря одному виду ощущения, а иногда вещей непротивоположных, как, например, мы узнаем по касанию

одного тела, что оно горячее, твердое, жесткое.

Иногда вещи бывают противоположными, как например: она горячая и холодная, твердая и мягкая, жесткая и гладкая. Точно так же [это относится] и ко всем чувственно воспринимаемым вещам. Иногда данная нам через ощущения множественность существующих качеств вещи содержит различия, например, эта вещь горячая и белая. (с. 87) Одно из них дается нам через чувство осязания, другое — через зрительное чувство. Таким же образом это относится и к другим органам ощущения.

Затем [Аристотель] говорит о степени знания, получаемого от ощущения раздельно о каждой чувственно воспринимаемой вещи, и о признаках, отличающих одни из них от других. Ощущение свидетельствует и дает [знание], что все или многие из существующих вещей изменяются и перемещаются из одного места в другое, переходят из одного состояния в другое, как, например, белое становится черным.

Множество противоположностей сменяют друг друга. В этом чередовании имеется одна постоянная вещь, которая не меняется. Она является носителем

этих чередований и содержится в них. То, что остается постоянным при положении, когда вещи следуют друг за другом и меняются, называется «субстанцией», а чередующиеся и изменяющиеся вещи называются «акциденциями». То, что дается нам в ощущениях и подтверждается ими, относится к природным вещам.

Что касается того, о чем сообщают категории существующих вещей, когда при помощи одних информируется о других, когда одни используются через другие, когда одни определяются при помощи других, то категории дают нам сведение только о вещи и ни о чем другом, они сообщают нам, сколько ее [в количественном отношении], какова она, либо сообщают о другой вещи, внешней по отношению к чувственно воспринимаемой вещи.

Те умопостигаемые сущности, которые мы представляем мысленно, отличаются множеством качеств, кроме тех, которые мы воображаем по аналогии с чувственно воспринимаемой вещью, исходя из их положения. Когда мы чувствуем, в каком положении находятся умопостигаемые сущности в наших представлениях, то воображаем множество относительно множества, которое мы мыслим. Ибо единич-

ная вещь, которую мы ощущаем и воображаем с точки зрения того, что она и есть умопостигаемая сущность, является множеством до тех пор, пока то, что мы воображаем и мыслим как множество, не станет подобным множеству (с. 88) чувственно воспринимаемых вещей из-за большего количества качеств. Ибо об одной вещи сообщается, что при одном положении она имеет множество качеств и предикатов; об этой вещи предполагается, что ей присуще любое из этих качеств.

[Таким образом], мы [можем] отметить, как было уже сказано выше, что это — Зейд, ему присущи качества живого, белизны, длины. Мы понимаем разумом, что ему присущи и множество [качеств] бытия.

Однако если мы будем различать то, что сообщает каждый из этих многочисленных предметов, которые являются многочисленными умопостигаемыми [сущностями] одной вещи, то мы [можем] определить то, что является «чтойностью» этой вещи при условии, что мы постигнем ее разум. И это будет субстанцией этой вещи. То, что мы называем субстанцией этой вещи, сообщает о себе следующее: что оно такое [«чтойность»], сколь-



ко его, каково оно; или [сообщает] о [каком-либо] другом состоянии, кроме «что оно». Об этой вещи и о тех умпостигаемых сущностях мы говорим, что они действительно являются субстанцией, поскольку [информируют] о «чтойности» и являются акциденцией, ибо дают о себе и другие определения, кроме «чтойности».

Если бы вышеуказанная вещь была чувственно воспринимаемой и обладала бы множеством умпостигаемых сущностей, и среди них была бы умпостигаемая сущность, которая сообщала бы нам о «чтойности» этой чувственно воспринимаемой вещи, и если бы нам совершенно ничего не было бы известно о другой вещи — сколько ее [в количественном отношении], каковы она и ее состояние, мы бы назвали эту вещь субстанцией в абсолютном смысле слова, а не субстанцией, соотнесенной с тем, чтобы быть субстанцией какой-либо вещи и акциденцией другой вещи. А если это так, то все природные умпостигаемые сущности мы называем субстанцией в абсолютном смысле слова. А все то, что не относится к ней, называется соотнесенной с ней акциденцией того, что называется абсолютной субстанцией. И последнее, что мы называем соотнесенной субстанцией, мы действи-

тельно называем ее субстанцией в соответствии с ее долей подобия этой субстанции, если она (с. 89) сообщает нам что-либо о «чтойности» [вещи]. Кроме субстанции в абсолютном смысле не существует [иной субстанции]. Все другое называется самым общим [названием] — «акциденциями в субстанции».

Затем Аристотель это положение подкрепляет тезисом, которым раньше [пользовались] в логике: акциденции, которые существуют в субстанции, бывают такими, которые определяют сущностную «чтойность» в субстанции, и такими, которые определяют «чтойность» при помощи акциденции. Что касается сущностного, то из него исходит «чтойность» первого порядка и «чтойность» второго порядка. Эта субстанция является [такой] субстанцией, которую невозможно отделить от акциденции ни благодаря ощущению, ни благодаря мышлению. Однако разум, вероятно, может отделить субстанцию от акциденции и акциденции друг от друга не потому, что они присущи субстанции, а путем умпостижения только одной субстанции. Ее бытие подтверждается ощущением и нашим [собственным] использованием этих вещей, поскольку нам присуще все человеческое.

Аристотель в этих вещах подразумевает то, что принято у нас как первая сущность. То, что бытие этих вещей существует абсолютно не по воле человека, он называет природными существующими вещами. Он объясняет, что каждому виду этой субстанции, существующей не по воле человека, присуща сущность, благодаря которой субстанция обретает свою собственную основу и благодаря которой сущность субстанции различается от любой ее разновидности. Сущность каждой из этих разновидностей, являющейся субстанцией самой по себе, он называет «природным свойством» субстанции. Аристотель объясняет, что существование этих различий [сущностей] определяется природными свойствами субстанции. И [совершенно] ясно, что сущность каждого вида такова, что на нее действует этот вид производным от него действием; она также является причиной существования остальных сущностных акциденций, имеющих у этого вида, будь то акциденция движения, количества, качества, положения и др. Как, например, сущность стены заключается в том, что на ней держится потолок, и она обретает те признаки, которые имеют отношение к стене, поскольку она и является стеной, чтобы

иметь эти качества. Виды субстанций, каждый из которых существует благодаря природе, он называет «природными субстанциями», (с. 90) а их сущностные акциденции он называет «природными акциденциями». Аристотель поставил перед собой цель и достиг ее не по мере того, как он постигал все это благодаря ощущению, и не по мере того, как он узнавал об умопостигаемых сущностях благодаря врожденной привычке, а определив первые посылки благодаря [именно] исследованию тех вещей, о которых он упоминал в логике, и благодаря тому методу исследования, о котором он говорил.

#### Раздел 4

Когда Аристотель хотел объяснить [все] это, он наталкивался на рассуждения, противоположные тому, что является очевидным для ощущения, и противоположные тому, что является разумным в деле применения их на практике. Эти рассуждения таковы, что они ставят под сомнение изменение существующих вещей и их различие. Эти рассуждения устанавливают, что наличие различения и изменения между существующими вещами не зависит от бытия существующих

вещей и с точки зрения того, что они существуют, а зависят от чего-то иного, что находится вне существования [вещи]. Что представляет собой это иное? Оно становится таковым, поскольку лишается бытия.

В этих чувственно воспринимаемых вещах не имеется [каких-то] особых вещей, которые отличались бы от [определенных] единичных вещей. Если взять существующую вещь в абсолютном смысле, то она какое-то время будет различать сущее от не-сущего, благодаря тому что находится вне сущего. Но не-сущего вообще может не быть, а то, что не существует, то вообще ничто.

То, о чем думают, что оно различается, [вообще] не существует. А раз так, то, что действительно не существует и находится вне бытия, [вообще] не существует.

Множество существует благодаря различению. Следовательно, существует [нечто] единичное. Аристотель доходит до описания различных качеств единичной вещи, каждое из которых указывает на то, что не указывают по отношению к этой вещи (с. 91) другие [качества]. То, что выражается о вещи при помощи многочисленных словосочетаний, становится

единым целым по числу, но не [одним] словом и не [одним] выражением. По этому принципу строятся умозаключения, которые противостоят тому, о чем свидетельствует ощущение, и тому состоянию, которого мы достигаем при нашем использовании умопостижимых сущностей этих чувственно воспринимаемых вещей.

С самого начала Аристотель отвергает эти рассуждения, объявляя их софизмами.

Он объясняет, что они ничего не дают из того, что действительно могло бы привести к правильному [решению], чтобы отвергнуть те умозаключения, которые являются противоречивыми. Истинность достигается [только] благодаря ощущению и постижению разумом.

Далее Аристотель продолжает [свое] исследование, находит, что каждое из того, что называется протяженной в пространстве субстанцией, имеет длину, ширину и глубину. Поскольку [субстанция] характеризуется как протяженная в пространстве, постольку она называется иногда «телами», а иногда «телесными субстанциями». Существующие природные вещи обладают телами, акциденциями, телесными субстанциями и соответствующими

щими им признаками. Все это относится к предметам [объектам] науки о природе [физике]. Аристотель берет эти вещи из очевидных посылок и использует в анализе их прежде всего диалектические приемы, с тем чтобы перейти к объяснению того, что ведет к тому положению, при котором появляется способность к диалектическому диалогу. Следовательно, он применяет к этим вещам научные законы и благодаря им познает их сущность. А имеющиеся в них условия посылок, которые дают достоверное знание, и те, которые случайно встречаются, он устанавливает при помощи доказательства. Те вещи, в которых не имеется этих условий, он оставляет в том же положении.

Это подтверждается в его некоторых книгах для тех исследователей, которые [захотят] возвратиться [к этому вопросу] после него и займутся изучением того, о чем он говорил в [своих] рекомендациях по применению диалектических посылок там, где этого требует достоверная наука. Каждую рассматриваемую вещь он сопоставляет с двух сторон — диалектики (с. 92) и достоверной науки — с тем, чтобы прийти к истинности всего того, что ей присуще.

Прежде всего Аристотель использует следующий метод: он выясняет самые общие основы, которые являются общими утверждениями, посылками, характеризующими существующие вещи. И это не первые посылки, очевидные сами по себе, а самые общие суждения, неизвестные с самого первого раза; они служат средством выяснения при помощи доказательств, вытекающих из первых посылок, известных сами по себе. В исследовании о них он использует диалектические приемы.

Он излагает те общие основы законов, существующих в первоосновах бытия, которые имеются у всех телесных субстанций, что они собой представляют, для чего существуют. Он объясняет, что каждому из них в отдельности сопутствуют две первоосновы: первооснова, существующая потенциально, называется «материей», а первооснова, существующая актуально, называется «формой».

Аристотель объясняет, что первоосновы, существующей потенциально, недостаточно, чтобы перейти от состояния потенциального в актуальное. Для этого необходимо, чтобы была третья первооснова, которая бы осуществляла переход от потенциальности к актуальности. Эта



первооснова называется «действующей первоосновой».

Он считает: все, что движется и изменяется, чтобы быть в движении, идет к [какому-то] пределу [«концу»] и к «цели», и что все, что представляет собой телесную субстанцию, должно следовать либо «цели» и «концу», либо тому, что ведет к какой бы то ни было цели и пределу. Таким образом, ему стало ясно, что и «цели» и «концу» следуют все первоосновы и что всем им, являющимся (с. 93) первоосновами по своему бытию, сопутствуют четыре рода, не более и не менее: это — материя, вторая субстанция, действующая [причина] и цель.

Аристотель также объясняет, что такое природа, какой она предстает у всех говорящих о ней. Он раскрывает ее сущность в общих чертах, которые касаются того, что говорится о природе у древних, имевших отношение к науке о природе [физике], и что говорится о природе у них [греков] в совокупности с этими первоосновами. Он анализирует сущность природы, какова роль первоосновы, называемой «природой», каков смысл выражения «природные вещи», в каком аспекте говорится об этих первоосновах бытия [в выражении] «первичное по природе».

каково значение выражения «по естественному ходу», «по природе», «не по естественному ходу». [Он рассматривает] совокупность этих понятий, чем различаются подлинное знание о существующих вещах и ложное понимание их. [Он также говорит], по каким законам расположены друг к другу четыре первоосновы, какие из них более развиты, а какие — менее, и отмечает, что они наделяют существующие вещи сущностью, которая им исследуется, тем более что это касается специально природных вещей. Это и есть первые основы и первые причины.

Аристотель говорит о законах и основах, существующих сами по себе в телесных субстанциях. Он раскрывает, что представляет собой тело с точки зрения того, что оно протяженно в пространстве, какова сущность протяженности, благодаря чему она наличествует, состоит ли протяженность из частей протяженности и взаимного сближения их положений или благодаря какому-то другому способу.

Он разбирает телесную природную субстанцию, зависит ли сущность субстанции от ее протяженности в пространстве. Является ли она телом (с. 94), и протяженным, от того, что является субстан-

цией со всеми присущими ей акциденциями? Либо она является телом, и протяженным, от того, что является материей, из которой возникают виды субстанций и в которой чередуются формы и акциденции (она постоянна и неизменчива), либо она является материальной субстанцией, поскольку ее протяженность обладает длиной, шириной и глубиной? Он объясняет, что субстанцией является нечто другое, непротяженное.

Протяженность не указывает на сущность субстанции с точки зрения того, что она есть субстанция. В нашем выражении «протяженное» имеет такой же смысл, как и в выражении «белое», а говоря о субстанции, мы говорим о ней как о «субстанции в абсолютном смысле», но не как о том, что она является протяженной и обладающей длиной, шириной и глубиной. Субстанция обладает другими вещами, характерными для нее. Понятия «протяженный» и «протяженность» не присущи ни материи телесной субстанции, ни ее форме, а материя в своей сущности не является телом, и форма — тоже, но синтез материи и формы придают [характер] протяженности в пространстве. Эта протяженность существует в этом синтезе, поскольку она в своем бытии следует

бытию своей формы, тогда как благодаря форме бытия субстанции она становится действительной и совершенной субстанцией. Материя природной субстанции не свободна от формы, присущей ей, а поэтому субстанция не состоит из каких бы то ни было протяженностей. Протяженность, длина, ширина и глубина — это самые ранние (первые) ее акциденции. Эти акциденции, подобно другим существующим в природной субстанции акциденциям, возникают в ней, изменяются, увеличиваются или уменьшаются.

Аристотель далее говорит, имеется ли телесная субстанция, протяженная в бесконечном по величине пространстве, или нет. И он объясняет, что нет такой телесной природной субстанции, которая была бы протяженна в бесконечном пространстве, и что каждая телесная природная субстанция предельна в пространстве. Он объясняет, что предельная бесконечность, имеющаяся в природных вещах, имеет [совершенно] другое значение, чем то, как думают о бесконечности говорящие о природных вещах. (с. 95) Он кратко характеризует это значение, каково оно и к чему относится.

Затем он анализирует категорию движения, в чем оно проявляется и какова

его сущность. Поскольку движение имеет такую сущность, которая указывает на ее беспредельность, поскольку движение передается от одной вещи к другой в пространстве и во времени, поскольку оно является акциденцией телесной субстанции и имеет движущую [причину], постольку оно нуждается в том, чтобы исследовать все это, в том числе и связанные с движением сущности, по порядку, а также коротко изложить, что оно есть, для чего и каково оно, каково его бытие, и, наконец, определить производные от него сущности. Поскольку движение охватывает каждое из этих многочисленных производных обстоятельств, а каждому из этих обстоятельств присуще движение, и поскольку движущим телам присущи производные от движения обстоятельства, постольку Аристотель исследует именно то, что движение охватывает каждое из вышеперечисленных обстоятельств и что каждое из последних присуще движению.

Для этого Аристотель разбирает категорию места, что оно собой представляет. Он кратко характеризует те вещи, которые относятся к сущности места, и отмечает, есть ли необходимость телу иметь место или нет, в то время как имеется необходимость в том, чтобы тело, имея

место, приобрело некоторую акциденцию.

Аристотель анализирует, является ли движущая [причина] следствием того, что движение имеет потребность в наличии пустоты, или нет. И подчеркивает, что оно не нуждается ни в побудительной [причине], ни в наличии вакуума, ни в совокупности любых естественных приемов — ни в субстанции и ни в акциденции — ни тем более в пустоте. Он в общих чертах разъясняет, что нет абсолютной пустоты.

Далее Аристотель объясняет, что представляет собой [категория] «время» и нуждаются ли (с. 96) существующие природные вещи и движение в наличии времени и пространства.

Аристотель излагает основы и закономерности, касающиеся всего того, что соответствует движению из [вышеперечисленных] обстоятельств и что из последних соответствует движению.

Затем он говорит о многочисленных причинах, существующих в телах и необходимых для их движения и для начала их движения. Необходимо, чтобы были подвижные тела, которые движутся от других тел, находящихся по соседству друг к другу и соприкасающихся, а те, в свою очередь, — от других тел и так да-

лее. В таком положении движение одних по отношению к другим будет взаимоприближенным и соприкасаемым, вытекающим одно из другого, и это будет бесконечным вообще.

Он показывает, каким образом естественное тело по своей природе приводит в движение другое тело и как другие приведенные в движение тела от предыдущих движущихся тел, в свою очередь, приводят в движение другие, причем формой движения является только механическое движение и никакое другое. Это движение, благодаря которому приводятся в движение находящиеся вокруг другие тела, является не прямолинейным, а круговым. Тело, приводимое в движение другим телом, не может находиться где-то за пределами действия этого тела. Аристотель объясняет, что не может быть того, чтобы тело это имело абсолютную величину. Следовательно, должно существовать какое-то конечное тело, которое приводило бы в движение все природные тела (с. 97), и должно быть другое тело, которое, воспринимая движение от этого тела, приводило бы в круговое движение все остальные [тела] <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Аль-Фараби имеет в виду аристотелевскую концепцию об иерархической лестнице природы и его идею перводвигателя. — М. Б.

Далее он говорит о теле, движущемся круговым движением: движется ли оно само по себе или у него есть движущая [причина], и объясняет, что у него должен быть источник движения. Аристотель указывает на основы движения тел, которые подвержены круговому движению по природе: являются ли они телами или нет, являются ли они бестелесными сущностями, не обладающими материей и телом.

## Раздел 5

Когда Аристотель все это внимательно изучил, то ему стало ясно, что те тела, которые находятся в самом крайнем [положении] кругового движения, являются какой-то сущностью из существующих вещей, которая ни в коем случае не может быть ни природным явлением, ни телом, не может находиться ни в теле, ни в материи. Их нужно исследовать каким-то другим способом, а не подобным [методом] исследования, применяемым по отношению к природным [вещам].

[Вышесказанное] составляет совокупность основ, которые Аристотель относит к науке о природе — [к «физической философии»] и о которых говорит в тракта-



те под названием «Физическая гармония»<sup>5</sup>.

Предмет, исследование которого он исчерпал в книге «Физическая гармония», он продолжил в другой книге, которую начинает с того, что с необходимостью должно быть тело, которое бы приводило в круговое движение остальные тела, находящиеся вокруг этого тела, но не в абсолютной пустоте, причем это тело должно примыкать к смежным телам и соприкасаться с ними, поскольку между ними совершенно не имеется никакой пустоты. (с. 98) Совокупность, охватывающую все смежные и соприкасаемые тела, Аристотель называет «вселенной».

Аристотель исследует, имеются ли в совокупности этих охваченных вселенной тел тела, которые являлись бы самыми первыми телами, из которых состоит вселенная, таким образом, чтобы быть самыми первыми ее частями, и с тем, чтобы [было так]; если устранить из них [какую-то] часть с тем, чтобы устранить или опровергнуть мир, то вселенной бы не существовало. И он объясняет, что имеются самые первые тела, из которых состо-

---

<sup>5</sup> Трактат Аристотеля «Физика» на средневековом Востоке был переведен под названием «Физическая гармония». — М. Б.

ит вселенная, и это — первые сущие, которые и являются частями вселенной.

## Раздел 6

Аристотель раскрывает некоторое свойство первых тел, из которых с самого начала состоит вселенная. Поскольку в совокупности этих тел имеется тело, которое сообщает круговое движение всем остальным телам, постольку с необходимостью с самого начала должно быть два места: срединное место и место, окружающее середину. А также должны быть движущиеся тела, которые движутся благодаря механическому движению, наипростейшими [видами] которых являются три [вида]: движение по кругу, движение к середине и движение от середины. Эти три вида движения являются различными видами соприкосновения, поскольку между ними нет никакой пустоты.

Аристотель рассматривает движение от середины: является ли оно (с. 99) одним [по числу] видом движения или их более чем одно, и объясняет что это движение имеет три разновидности. Он характеризует каждый из трех [видов движения] в отдельности, сущность каждой из этих разновидностей и все сущностные акциденции, имеющиеся в каждой из них. Ари-

стотель рассматривает, что представляют собой эти виды движения, от чего и для чего они бывают. Он объясняет, что [эти движения присущи] простым телам. Этих тел, из которых составлена вселенная, насчитывается несколько. Он определяет их расположение во вселенной, а также их порядок и положение относительно друг друга. Он также характеризует каждую их часть и порядок расположения этих частей. Одним из простых тел является «первое тело», т. е. [«aither»], которое отлично от остальных четырех тел [земля, огонь, воздух и вода], которые имеют общую материю и различаются по форме. «Первое тело» отличается от остальных четырех тел и материей, и формой, вместе взятыми. А эти четыре простых тела являются элементами, из которых создаются тела, которые находятся ниже того самого первого тела. Эти элементы также создаются одни из других и из более простых частей, чем сами элементы, но не возникают из «первого тела».

Обо всем этом можно узнать из его трактата под названием **«Небо и вселенная»**<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> На арабский язык трактат Аристотеля «О небе» был переведен под названием — «Небо и вселенная». — М. Б.

Предмет, которым Аристотель завершил свое исследование «Небо и вселенная», он продолжил в другом трактате<sup>7</sup>, где он говорит о том, что эти четыре элемента, возникшие сами по себе, создаются один из другого, потому что они являются первыми природными субстанциями и обладают одной материей в [одной] разновидности, что и материя одной субстанции является той же материей другой субстанции по методу последовательности. Действительно, каждый элемент создается через элемент, а остальные создаваемые тела (с. 100) происходят от этих элементов. Элементы обладают основами и силами, благодаря которым они возникают друг из друга, и ради себя создают остальные тела. А что касается возникновения и уничтожения, то о них говорится как о том, что одно состояние переходит в другое, возникновение означает развитие, а уничтожение — отрицание. Коль стало ясно, что собой представляет возникновение, то должна быть необходимость в том, чтобы одно возникало из другого, одно подвергалось воздействию другого, одно приносило действие на другое. Для того, чтобы одно

<sup>7</sup> Имеется в виду трактат Аристотеля «О возникновении и уничтожении». — М. Б.

воздействовало на другое, необходимо, чтобы они соприкасались. Для этого необходимо прежде всего раскрыть процесс возникновения и уничтожения, что они из себя представляют, каким образом и в чем наличествуют, а также показать, что возникновение и уничтожение не являются простым соединением или разъединением, что переход из одного состояния в другое не является ни возникновением и ни уничтожением.

Аристотель далее рассматривает соприкосновение тел, свойством которых является производить действие и подвергаться действию. Он также рассматривает тела, свойством которых является то, что одно из них производит действие на другое, а другое подвергается действию.

Затем он разбирает, что такое действие и что такое подвергание действию, а также то, что они имеются в чувственно воспринимаемых качествах, и объясняет каким образом это происходит.

Аристотель также рассматривает синтез, смесь, результаты смешения четырех элементов, благодаря которым существуют другие природные тела.

## Раздел 7

(с. 101) Закончив это, Аристотель перешел к рассмотрению тех четырех тел

[земля, огонь, воздух, вода]: каковы эти элементы, какое значение заложено в них, имеются ли в них основы и силы, при помощи которых они становятся таковыми, являются ли они элементами по своей сущности или благодаря естественным причинам, являются ли они первыми [простейшими телами] или им предшествуют другие частицы, сопутствуют ли им силы, благодаря которым они становятся бесконечными, или же они конечны. Здесь в отличие от предыдущих своих положений Аристотель говорит о том, что число элементов нельзя считать бесконечным. Ранее в своих исследованиях он ставил вопросы, является ли каждый отдельный элемент бесконечным в пространстве или он имеет предел; являются ли первые тела, из которых составлена вселенная, беспредельным числом, или нет. Что касается исследования об этом в данном случае, то оно [касается таких вопросов], как: обретают ли они каким-либо образом силы, которые способствуют тому, чтобы они были бесконечными элементами, или нет; вечны ли элементы или они возникают и уничтожаются?

Вечными они быть не могут, ибо воздух, огонь, земля и вода разлагаются, превращаются друг в друга, и, возможно, каж-

дый элемент содержится в каждом из них.

В качестве примера можно взять воду, поскольку она является одним из этих четырех элементов. Ей может сопутствовать какая-то потенциальная возможность, благодаря которой она становится элементом, и ей также сопутствует иная сила, посредством которой она распадается на другие элементы. Это происходит в одном из случаев: либо вода распадается на бесконечное число частей, либо в каждой [части] воды имеются силы, благодаря которым эта вода становится элементом, обладающим каждой этой силой. Аристотель объясняет, что все это невозможно, потому что число элементов не бесконечно, и что причины, благодаря которым существуют элементы, не могут быть абсолютно вечными.

Аристотель объясняет, что имеются потенциальные возможности, благодаря которым одни тела действуют на другие, одни подвергаются воздействию других, поскольку причиной возникновения каждого возникающего тела является прежде всего воздействие тела на некоторые (с. 102) чувственно воспринимаемые качества, в результате которого изменяется субстанция тела, и необходимость то-

го, как было сказано выше, чтобы тела подвергались воздействию этих качеств, благодаря которым эти четыре тела становятся элементами.

Далее Аристотель рассматривает, возникает ли каждый отдельный элемент от другого или же три элемента возникают из одного. Он показывает возникновение одного элемента из другого и каким образом это происходит. Затем Аристотель переходит к анализу возникновения остальных тел: каким образом они появляются, как смешиваются, каков процесс соединения, в результате чего образуются новые тела.

## Раздел 8

Завершив это, Аристотель исследует, достаточно ли тех причин и основ, благодаря которым одни тела начинают производить действие на другие, вторые претерпевают воздействия; так как каждая вещь существует и в возможности, и в действительности, то каждая из них может быть действующей и вместе с тем испытывающей воздействие. Он выясняет, достаточно ли того положения, при котором расположенные относительно друг друга тела составляют присущую вселенной первую возможность [силу], для того



чтобы из одних тел возникали другие, или они нуждаются в какой-либо внешней действующей причине, которая оказала бы им содействие при помощи других сил приблизиться друг к другу, для того чтобы они соединились, и дала бы им основы, чтобы из них могло возникнуть новое тело. Он объясняет, что ни вышеперечисленных вещей, ни их основ (с. 103), ни их субстанций, ни других состояний недостаточно для этого, а необходимо, чтобы была какая-то другая, внешняя действующая причина.

При этом Аристотель разбирает основы действующих сил, при помощи которых одни тела производят действие на другие и приближают их друг к другу, чтобы они соединились. Аристотель также исследует материи, благодаря которым существуют возникающие и уничтожающиеся тела: какие основы являются общими и каковы сущности у элементов. Затем он рассматривает природу, благодаря которой все, что создается, существует актуально.

Он анализирует цель и акциденцию, которые устанавливаются этими возникающими и уничтожающимися разновидностями тел. Он также раскрывает: какова причина того, что одни тела создаются из

других, что они повторяются и что возникшие тела непрерывно сменяются по принципу чередования.

Далее Аристотель рассматривает, имеется ли что-нибудь полностью гибнущее и возникающее или на самом деле этого нет, а всегда что-то возникает из чего-то. В связи с этим он исследует те вещи, которые подвержены уничтожению: восстанавливаются ли эти вещи и существуют ли они после этого в прежнем виде или в них совершенно ничего не сохраняется, превращаясь в не-сущее, а не-сущее есть ничто, или же из них что-то восстанавливается, а некоторые исчезают; и если что-то восстанавливается, то в какой степени и сколько раз; то, что возникает и уничтожается, восстанавливается ли оно бесконечно или имеет конец.

Обо всем этом написано в его трактате **«О возникновении и уничтожении»**.

Далее Аристотель исследует элементы (с. 104), поскольку они противоположны по своей сущности, которая присуща им актуально, и по силам, благодаря которым элементы являются таковыми. Одни из них, производя действие на другие, а другие, подвергаясь воздействию третьих, соприкасаются, смешиваются, уничтожаются, появляются новые. Поэтому

чтобы в каждом из элементов, достигающих или уже достигших предела, имелось некое совершенство, благодаря которому элемент обретает сущность, совершенство его сущности в нем должно быть не более, чем должно быть. Точно так же и причина, благодаря которой существует элемент, обладает самой предельной мерой, ибо излишество нарушает любое совершенство.

Становясь меньше в совершенстве и силе, элемент обретает самую малую величину, что присуще его сущности, а убывая, сущность этого элемента становится сущностью другого элемента в самой минимальной мере, которая может быть сущностью другого элемента. Это может происходить только в том случае, если сущность элемента будет иметь самую малую величину. Это происходит двумя способами, один из которых таков, что воспринимающая материя имеется у того элемента, сущность которого уже восприняла нечто, исходящее от внешней противоположной сущности, но не является внешним действием и в равной мере не перестает быть действием, существующим у того элемента, сущность которого является противоположной, и в то же время ограничивающим предел противополож-

ного элемента после того, как оно ограничит свой предел. Это происходит не от того, что было уже воспринято нечто от противоположной сущности. Аристотель показывает, происходит ли это благодаря силам, имеющимся в том, что не имеет предела.

Аристотель раскрывает, каким способом примыкают друг к другу элементы, являются ли части каждого отдельного элемента ничтожно малыми частями, рассеянными среди других, или совокупность тел различается местом, которое не является местом другого [тела]. Тело, находящееся в центре и являющееся одним из четырех тел, является свободным телом, если в его частях не имеются части другого [тела]. Тело, находящееся в верхней части вселенной, имеет такое же положение, как и тело, находящееся в середине. (с. 105) Таким образом, тело, соприкасающееся с небесными телами, становится каким-то одним элементом, а тело, находящееся ниже и примыкающее к нему, становится каким-то другим [элементом]. Если это возможно, то с необходимостью должно быть так, чтобы части каждого отдельного тела находились в частях каждого отдельного тела, а части одних находились бы в частях других. Он объясня-

ет, что происходит это двумя способами.

Аристотель объясняет, каким должно быть положение тела, соприкасающегося с небесными телами. Он объясняет, что оно должно быть более свободным по своей сущности и более близким к излишеству своей сущности и своей силы, оно должно обладать более низкой или более высокой температурой и сухостью, чем те тела, которые с ним смешиваются.

Затем необходимо, чтобы другой элемент, примыкающий к нему, обладал бы меньшей величиной сущности и силы, так, чтобы быть противоположным по сущности и более слабым по силе. Все тела, которые находятся ближе к центру, должны обладать самыми незначительными силой и сущностью, [только той] силой, посредством которой элемент становится элементом, и [только той] сущностью, посредством которой элемент субстанционализируется.

Далее, необходимо, чтобы элемент, [стремящийся] к другому элементу, который находится в центре, должен обладать более сильной способностью к подвижности и большей способностью к смешению с другим элементом. [Остальные] три элемента, смешанные с ним, будут представлять собой многочисленные виды

смещения. Аристотель указывает, что причины всего этого исходят из небесных тел, которые являются действующей причиной, из их материй и из того, что свойственно им.

(с. 106) Далее он говорит, что эти элементы следует обозначить названиями, поскольку они обладают свободными отдельными сущностями, обретенными не от смещения со своими противоположностями каким бы то ни было образом, и поскольку они обладают необходимыми сущностями, благодаря которым элементы существуют как таковые. Он не дает им новых наименований, которыми можно было их обозначить, а сохраняет те названия, которые являются названиями тел, полученных [в результате] смешения этих элементов с другими элементами. Поэтому он рассматривает те виды элементов, которые имеют известные названия. [Например], какой из видов механического движения является более близким к тому, чтобы быть таким движением какого-либо элемента, или какой из видов чувственно воспринимаемых качеств является более близким к тому, чтобы быть качествами, существующими в каком-либо элементе. Название [одного] вида элементов он переносит на совокупность этих элементов.

Тело, которое примыкает к небесным телам, он называет «огнем» и объясняет что этот огонь является не тем огнем, который мы имеем, ибо у народа огонь приобретает [значение] пламени и горящих углей и не более.

Поскольку движение пламени становится неким свойством движения, благодаря которому получается возгорание воздуха, пока оно не охватит его, постольку тело, обходящее остальные элементы и примыкающее к одной из вогнутых поверхностей небесных тел, называют «пламенем». Тело, лишенное пламени, называют «воздухом», тело, не имеющее воздуха, — «водой», а то тело, которое находится в центре, называют «землей». На ней собраны все элементы, соответствующие выражению и приему, которые подтверждаются наблюдением, [опытом].

Смешение элементов бывает различных видов: земля смешивается с другими элементами двумя видами в совокупности, вода также смешивается с землей и воздухом таким же путем. Смешение же с огнем происходит незаметно. При этом воздух следует за водой, а огонь за ними. Эти вещи Аристотель глубоко анализирует.

(с. 107) Далее Аристотель из всех смесей исследует первую смесь, один из смешивающихся элементов которой не утрачивает своей сущности. Он рассматривает виды смешений. Когда смешения бывают почти бесконечными, тогда для них не находится названий и того, чем бы они четко отличались друг от друга, кроме незначительных видовых [различий], подобно пару, дыму, пламени и т. п.

### Раздел 9

Когда возникла необходимость в том, чтобы многие смеси имели свое название, Аристотель вынужден был назвать каждую отдельную смесь названием, наиболее отражающим сущность элементов. Сущность воздуха наиболее отражает название «воздушное», огня — «огненное», земля — «земное», воды — «водяное». Он определяет их различие по классам, которые соответствуют названиям: одни он определяет по механическому движению, другие — по чувственно воспринимаемым качествам, а если встречаются смеси из двух элементов, то и в названии отражаются два компонента, например «водно-земное» и т. п.

Он разбирает основные [качества] и несущественные свойства претерпевания,



приобретенные этими четырьмя телами, и говорит о сущностях и материях, полученных теми телами, которые подвергаются воздействию других. Он определяет основные причины, воздействующие на них, какие из них имеются в элементах, примыкающих к небесным телам, какие из них имеются в воздухе, в воде и в земле.

Далее он исследует элементы, является ли их бытие ради самих себя (с. 108), чтобы быть тем, посредством чего бытие достигает совершенства. Либо они созданы для того, чтобы из них получались другие возникающие тела, либо чтобы быть чем-то постоянно существующим для одной из частей сущего, которая бы служила дополнением для целого, и вместе с этим элементы благодаря смешению создавали бы один за другим вновь возникающие тела.

Он также рассматривает свойства, имеющиеся у этих элементов: служат ли они для основной цели либо они необходимы и зависимы от вещей, созданных для [какой-то] другой цели, либо они являются полными излишествами, не присущими цели, и чрезмерное в них напоминает наличие лишнего пальца на кисти руки, а недостаточное — недостающего пальца.

Об этом написано в специальных трех главах его трактата под названием «Небесные знамения»<sup>8</sup>.

Затем Аристотель рассматривает тела, которые образовались в результате смешения этих четырех элементов, одни из других. То тело, которое образуется в результате смешения, бывает двух видов: один вид — со схожими частями, другой — с различающимися частями. Вид с различающимися частями бывает тогда, когда возникающие в результате смешения тела, одни из которых схожи с другими, образуют смесь, которая сохраняет сущность каждого отдельного тела из упомянутых тел. К этой смеси относятся те тела, которые примыкают друг к другу и касаются друг друга. Что касается тел со схожими частями, то они образуются в результате смешения, при котором не сохраняется сущность каждой отдельной его части, и в особенности той, которая предшествовала. Это смешение получается в результате того, что одни тела производят действие, другие претерпевают действие.

---

<sup>8</sup> Абу Наср относит к числу аристотелевских трактаты: «Минералогия», «Небесные знамения», «О здоровье и болезни», «О молодости и старости», «Ощущение чувственно воспринимаемого», «О механическом движении у животного». — М. Б.

Тела со схожими частями имеют две разновидности: в одной преобладает часть элементов с основными свойствами, это необходимо для сохранения определенного вида и рода (с. 109), к другой разновидности относятся тела с наименьшим числом свойств от предыдущего предмета, это способствует возникновению новых тел.

Аристотель прежде всего исследует возникновение из элементов тел со схожими частями: каким образом это бывает, как происходит соединение элемента с элементом, какой из соединенных элементов выполняет роль действующей причины, посредством какой силы некоторая часть элементов выполняет роль перво-материи. Он раскрывает, благодаря какой силе некоторая часть элементов становится действующей причиной, в результате смешения каких качеств происходит возникновение новых тел; в том же порядке им [рассматривается] вопрос об их исчезновении. Он объясняет, сколько бывает видов претерпевания при возникновении тел и при их уничтожении и в каком месте это происходит. Он считает, что этим местом должна быть середина, а середина примыкает к земле, к ее поверхности и к глубине.

Затем Аристотель приступает к классификации осязаемых качеств, свойством которых является их наличие в телах со схожими частями и в смешанных частях, подчиненных первым силам, посредством которых одни элементы производят [порождают] действие, другие — действуют, третьи — испытывают действие, т. е. воспринимают действие. Все это происходит от того, что элементы смешиваются и переходят друг в друга. Он рассматривает осязаемые качества, чье существование в смешанном теле подчинено действующим силам из имеющихся в элементах сил, которым сопутствуют силы, способствующие тому, что тела становятся пассивными, [претерпевающими действие].

Далее Аристотель исследует остальные качества и части, чувственно воспринимаемые другими органами чувств. Однако существует множество мнений, что их недостаточно, чтобы (с. 110) стать подобиями сил, посредством которых некоторые элементы производят действие на другие, скорее, ощущается потребность в каких-то других силах, имеющихся в потенции или исходящих от внешних тел. А поэтому полагают, что это рассмотрение относится к другому разделу науки о природе (физике), который занимается исследо-

ванием того, что относится к [предмету] зрения, слуха и других органов чувств, поскольку существующие цвета нуждаются в том, чтобы запечатлеваться, а чувственно воспринимаемые вещи, в равной степени и осязаемые, нуждаются в подобных силах.

Это все отражено в четвертом разделе вышеназванной книги «Небесные знамения».

Далее Аристотель рассматривает тела со схожими частями, возникшими из родственных [вещей]. К ним относятся камни, каменные тела и то, что является однородным с ними.

Аристотель подробно затрагивает вопрос о частях земли, видах этих частей и состояниях, а также о разновидности имеющих испарений. Он различает, какое является огненным, какое — воздушным, а какое — водяным и что из них уже смешалось с частями многочисленных земных вещей.

Он рассматривает горячие испарения, часть из которых более склонна к сухости, другая — к влажности, одна часть является более чистой и тонкой, другая — более дымной, как будто это то, с чем соединяется природное тепло, благодаря которому существует зрелость тел, имею-

щихся под землей и на ее поверхности и представляющих собой смесь воды и земли или влаги и сухости, которые являются воспринимающей [материей], потому что на них оказали действие тепло, и холод, являющиеся, [в свою очередь], двумя действующими причинами тел со схожими частями. Он объясняет, что первыми причинами возникновения различных подземных испарений являются прежде всего небесные тела, затем (с. 111) этому способствует примыкающий к земле воздух, который нагревается и охлаждается через небесные тела.

После этого Аристотель приступает к объяснению разновидностей, на которые подразделяется каждая отдельная часть из смешанных земных элементов, образующих виды каменных и минеральных тел, имеющих в глубине земли и на ее поверхности. Аристотель пытается дать классификацию этих наблюдаемых разновидностей и имеющих в них категорий, а также выявить подвиды из этих разновидностей. Если они различаются [между собой], то [нужно] указать на сущность каждой отдельной ее материи и формы, на их действующие основы, имеющиеся у какой-либо из этих разновидностей, или на сущности их акциденций,

указать на цели, ради которых создается какая-то из этих разновидностей. Поскольку эти цели нелегко определить и узнать раньше знания цели совокупности вселенной, то Аристотель откладывает рассмотрение этих целей [в другой раздел] науки, который занимается исследованием самых предельных основ, имеющих у вселенной.

Обо всем этом можно узнать из его трактата «Минералогия»<sup>9</sup>.

Далее Аристотель переходит к рассмотрению естественных тел с различающимися частями.

До того, как перейти к рассмотрению животных, он останавливается на растениях и начинает с вопроса о классификации того, что известно через ощущение и наблюдение. Он перечисляет один вид за другим и классифицирует то, что является видимым из каждой перечисленной разновидности, а [также] классифицирует акциденции, которые проявляются в какой-либо разновидности или в какой-либо из частей каждой разновидности. Таким образом, он исчерпал все, что ему было известно.

---

<sup>9</sup> «Минералогия» — псевдоаристотелевское произведение. Окончательно авторство Аристотеля было опровергнуто лишь в XIX—XX вв. — М. Б.

(с. 112) Затем Аристотель упоминает о цели, ради которой возникают какие-нибудь части каждого вида растений.

Он также разбирает возникновение какого-либо одного вида растений и указывает, что каждому из них присуща материя, из которой он возникает, и действующая причина, посредством которой она возникает. Таким образом, он охватывает все, что имеет отношение к сущности растений.

Затем он рассмотрел вопрос о животных и раскрыл, каков путь познания их через наблюдение и ощущение. Он перечисляет виды животных и разъясняет, что о них известно.

## Раздел 10

Природы и природных основ недостаточно для нормальных состояний животных и растений, скорее, они нуждаются вместе с этими причинами [еще и] в других силах, чтобы эта основа в животных и растениях была бы подобна [той] природе, [которая имеется] в естественных вещах. Рассмотрев это, Аристотель был вынужден (с. 113) указать на то, что у животного имеются многочисленные основы, полученные от природы и других вещей. Эту другую основу Аристотель



называет «душой» и напоминает, что и животное, и растение обладают душой. Основы, которые однородны с душой, он называет «душевные основы и силы».

Прежде всего Аристотель исследует все, что присуще животному по природе. Он указывает на все то, что присуще животному по природе. Сначала он исследует подвиды животных и природные цели, ради которых создается по природе каждый отдельный вид животного. Он отмечает, что в каждом отдельном его виде имеется основа, воспринимающая сущность, — это материя, из которой возникает какой-либо вид животных, какой бы она ни была. Он объясняет, что естественные действующие основы имеются у каждой разновидности животных, и указывает на причину, посредством которой эта разновидность становится природной субстанцией, и на цель, ради которой существует все то, что присуще ей по природе.

Аристотель [из всего этого] уясняет для себя, что естественные тела подразделяются на два вида: первый вид является самым предельным, посредством чего этот вид обретает сущность. Это — природа, которая является сущностью каждой отдельной природной субстанции

Второй вид — это тот, который обретает сущность по природе для того, чтобы его субстанция, что [собственно] и является природой в действительности, стала бы потенциальной возможностью, подготавливающей материю, или орудием для другой основы. Отношение этого вида к природе, которая является [в то же время] и формой, к своей материи или к силам, которые являются ее орудием, является той основой, которая и есть «душа».

## Раздел 11

(с. 114) В связи с этим Аристотель испытывает необходимость исследования «души» что она собой представляет, как это он делал, исследуя природу. Он характеризует состояние душевных сил и действий, производимых душой. Затем он приступает к объяснению того, что такое душа, ради чего и каким образом наличествует ее бытие, какова душа у растения, животного, человека. Он исследует, существует ли множество душ, или она одна, если их много, то каким образом это проявляется: множеством ли частей или множеством сил. Если множеством частей, то как они наличествуют: наличием ли множества мест, материй и

тел, рассеянных [по разным] местам, или ее количество зависит от множества частей одного тела со схожими или различающимися частями, или множество частей присутствует каким-либо другим способом. [Он также объясняет], что представляют собой душевные силы и их основы.

Аристотель указывает, что душа — это то, чему присуща сущность природной душевной субстанции, точно так же как природе присуща сущность природной субстанции. При посредстве этой сущности она обретает душевную субстанцию, т. е. [становится способной] к восприятию жизни, а субстанция [способствует] совмещению в душе трех видов основ: основы для действующей причины, основы для формы и основы для цели по примеру того, как это происходит в природе. Все, что говорилось о природе, следует отнести и к душе, потому что она является и основой и субстанцией. Однако является ли она субстанцией по принципу [наличия] материй? Здесь имеется сомнение, но дальше Аристотель ничего не объясняет. Ранее он говорил, что природа имеет четыре вида основ, сейчас же говорит, что природа (с. 115) представляет собой сущность, посредством которой субстан-

ция обретает тело актуально, и что эта сущность также является материей души.

Далее Аристотель объясняет, [что собой представляют] душевные силы, как он разбирал, что такое природные силы, благодаря которым природа [может] производить действие, и что такое естественные тела, действия которых наличествуют по природе. [Значит], имеется главная сущность, которая использует [эту] природу, являющуюся для нее служанкой или орудием. Точно таким же образом существует такая душа, которая является служанкой или орудием [для главной].

Естественные тела возникают двух видов: к первому виду относится нечто самое предельное, посредством чего обретается сущность, — это природа; во втором виде нечто самое предельное, посредством чего природа обретает свою сущность. То, посредством чего обретается сущность по природе, — это душа, состояние души неотделимо от естественных свойств животных существ. Воспринимающая естественная сущность души становится ее материей. Природа является либо чем-то подготавливающим, либо материей, либо орудием, используемым душой в ее действиях. Природа же, нахо-

дящаяся в душевной субстанции, имеет две разновидности: одна из них — материя, другая — орудие. Природа, находящаяся в душевной субстанции, существует не ради своей сущности, а ради души.

Точно так же, как и в природе имеется различие между главным ее естественным свойством и ее проявлением, являющейся служанкой или орудием главной, такое же различие имеется и между душами. Как раньше говорил Аристотель о действиях, производных от природы, и о зависимых от природной субстанции акциденциях, точно так же он говорит о действиях, производных от души, и о существующих в душевных субстанциях акциденциях — с точки зрения того, что они являются [именно] душевными — производными от души.

Поскольку некоторые акциденции, имеющиеся в природных субстанциях, исходят из материи, а некоторые (с. 116) — из формы, постольку и имеющиеся в душевных субстанциях акциденции подразделяются на такие части: имеющиеся в душевных субстанциях акциденции — с точки зрения того, что они [действительно] являются душевными — исходят из материи, которая наделяет их специальными [свойствами], и от формы.

Прежде всего Аристотель исследует одно из самых первых действий души — это питание и то, что присуще питанию. Он раскрывает, благодаря чему питание становится одной из сил, [способностей] души, к какой силе или к какой части души оно относится. Он отличает главную душу от той, которая является орудием и служанкой. Он исследует естественные признаки и способности, назначение которых [состоит в том], чтобы ими пользовались душа и душевные силы в своих действиях. Он показывает также и их действия: сколько видов действий имеется, что представляет собой каждое отдельное действие, каким следует быть какому-либо органу, используемому в каком-либо из действий этой души и каким-либо из видов животных.

Затем Аристотель рассматривает проблемы пищи и воспроизведения. Существо, лишенное пищи, считает он, не может существовать, пища обеспечивает его жизнедеятельность. Часть питания извлекается непосредственно от природы, которая сама является [совокупностью] первых элементов, а некоторая часть пищи получается из других вещей посредством их смешения. Он объясняет, чем питаются растения и чем питаются жи-

вотные. У животных одни питаются другими, вторые питаются растительностью, третьи питаются приблизительно так, как питаются растения.

Аристотель также поясняет, является ли то, чем питаются, (с. 117) разнообразиями тел, являются ли они готовыми по природе с самого начала, чтобы [можно было] ими питаться, или эти тела созданы [лишь] ради себя, поскольку являются частью вселенной. Если тела становятся пригодными к пище или ими питаются, то это способствует существованию определенных существ. Исследование этих вопросов подобно его предыдущему анализу: существуют ли элементы ради самих себя или для того, чтобы из них создавались другие производные тела.

Эти вещи были рассмотрены Аристотелем с самого начала, однако он не достиг в этом совершенства, поскольку имеются у него разноречивые суждения относительно вопроса, что является более важным в состояниях вселенной.

Аристотель исследует здоровье и болезнь и каждую отдельную их разновидность.

Он рассматривает какой-то один вид здоровья и один из видов болезней: по какой причине они возникают, для че-

го, в чем и от чего бывают. Все это обретается душевной субстанцией от природы и от природных сил, присущих специально душевной субстанции. А поэтому вполне возможно, что первая основа превращается в душу, поскольку душа есть причина — и по [своей] цели, и по [своей] действующей причине, имеющихся благодаря природе — того, что материя обретается душой. И природа и та особенность, благодаря которой подготавливается материя, и природные силы, которые, находясь в природе, также подготавливают материю к обретению этой особенности, — все присуще тому, что обладает душой.

(с. 118) Таким образом, все то, что имеет отношение к действующей основе и цели, вместе взятым, и является душой.

Об этом написано в его трактате **«О здоровье и болезни»**.

Аристотель исследует то, что обретается душевной субстанцией от природы, которая специально наделяет животного переходом от возраста к возрасту.

Он также рассматривает состояние существ, присущее каждому их возрасту, полученному от природы, и естественные силы, которые являются особенностью душевных субстанций.



Это описано в его трактате «**О молодости и старости**».

Он изучает продолжительность жизни, что продлевает жизнь какого-либо вида животного, а также те причины, что укорачивают их жизнь. Он указывает на их природные и душевные причины и основы; анализирует жизнь и смерть, что представляет собой каждая из них. Он рассматривает возникновение животного, обладающего душой, и его уничтожение: от чего, в чем и ради чего это происходит.

Аристотель считает, что все это относится и к растениям, и к животным, но растения занимают как бы промежуточное место между животными и каменными телами. (с. 119) Простые люди сомневаются в этом, [не зная, куда их отнести] — к душевным или природным телам. Большинство людей считает, что растения нужно отнести к разряду животных. Поэтому душа или какая-либо из присущих душе сил становится ближе к природе.

Аристотель также рассматривает ощущение и органы чувств и говорит, что они являются частью души или душевной силы. Он также исследует состояние органов чувств и объекты, находящиеся под действием этих органов, это — чувственно

воспринимаемые вещи: что представляет собой каждая чувственно воспринимаемая вещь, сколько видов имеет каждая из них, каков этот вид, в чем, от чего и ради чего они существуют.

Далее он исследует естественные органы, которым соответствуют ощущения и посредством чего они чувствуют. Некоторые органы являются материями для ощущений, а некоторые — их орудиями. Какой следует быть природе каждого из этих органов и какими должны быть в каждом из них естественные силы и акциденции? Он изучает орган за органом, которые соответствуют ощущениям, и их функции. Он указывает на причины, имеющиеся в них со стороны части или одной из сил души.

Это отражено в его трактате **«Ощущение чувственно воспринимаемого»**.

Аристотель рассматривает виды движения, имеющиеся у одушевленных тел и исходящие от души, по примеру того, как он исследовал механическое движение, существующее в естественных телах, по природе, так как природа есть некое начало и причина движения и покоя. Он считает, что нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: какие имеют его виды, откуда берется начало изме-

нения, или покоя, или движения. Он перечисляет органы, которые приспособлены для этого движения (с. 120) у каждого из видов животных, и указывает на основы всего того, что имеется в каждом его органе от природы, и на причины, исходящие от душевных сил или от одной из частей души. Эти движения таковы, что посредством их животное стремится чего-то желать, а из чего-то избегать.

При этом нужно исследовать местопребывание какого-либо одного вида животного, ради чего оно нуждается в месте, какое место пригодно для него. В некоторых местах животное занимается поиском пищи, в других — находит убежища для самосохранения от врага, некоторые места служат для выращивания их потомства. Многие же животные нуждаются в местах, в которых сохраняют пищу. Одни животные пользуются заготовленной впрок пищей, другие добывают ее ежедневно.

Все это описано в его трактате «О механическом движении у животного».

Дальше Аристотель исследует дыхание, отмечает, что органом дыхания служит гортань, а то, ради чего она существует, — легкие.

Он анализирует сон, бодрствование и

сновидение, что они собой представляют, в чем и как бывают, по причине какой из душевных сил происходят. Он исследует основы, причины и виды снов и сновидений (с. 121), объясняет сны, сигнализирующие о том, что должно произойти.

Вопрос о сновидениях, считает он, предупреждающих о том, что «будет», не ограничивается одной душой в сочетании с естественными силами, для этого оно нуждается в других основах, по степени стоящих выше бытия души. Поэтому Аристотель закончил на этом свое исследование, [воздерживаясь] от глубокого изучения этого вопроса.

Далее Аристотель разбирает такие вещи, как память, запоминание и потеря памяти, что собой представляет каждое из них, какими они бывают, благодаря какой силе души происходят.

Затем он исследует память тех видов животных, которые не обладают разумом; объясняет, посредством какой душевной силы она приобретается и почему это происходит.

## Раздел 12

При исследовании того, что присуще животному, исключая человека, Аристотель ограничился тем, что указал на осно-

вы их причин, исходящих от души и душевных сил.

### Раздел 13

Исследуя все то же самое у человека, Аристотель не ограничивается тем, что объясняет причины наличия всего того же у человека лишь одной душой (с. 122), поскольку вещи, соответствующие тому, что мы наблюдаем у человека, приспособлены к действиям, большим числом и силой, чем действия души. Он находит в человеке другие возможности, не имеющиеся у животных, причины и основы которых не могут происходить от души и душевных сил. Объясняя природу человека и имеющиеся в нем природные силы, он находит, что они приспособлены для действий более высоких, чем действия одной лишь души. А исследуя душу человека и его душевные силы, он находит, что их недостаточно, чтобы человек только посредством их обрел бы свою сущность, для этого необходимо что-то иное. Здесь он вынужден был изучить, от чего это происходит, и нашел, что человек обладает речью, а речь связана с разумом.

В связи с этим Аристотель рассмотрел

разум, что это такое. Это он делает точно таким же способом, как исследовал душу и природу. Делится ли на части разум по примеру деления души, имеются ли в нем части и силы? Ему становится ясно, что состояние разума такое же, как и состояние души и природы, что разум делится на части, или на силы, что он является действующей основой, посредством которой человек обретает сущность, что он является причиной и основой по своей цели, подобно тому как это бывает в природе. Природные субстанции имеют две разновидности: в одной имеется нечто самое крайнее, посредством чего обретается сущность, и это—природа; во второй имеется нечто, посредством чего обретается сущность, подготавливающая душу, это — либо материя, либо орудие. Точно так же (с. 123) душевные субстанции подразделяются на две разновидности: одна имеет нечто предельное, посредством чего душа обретает сущность, во второй — душе сопутствует нечто, посредством чего она обретает сущность ради разума и разумных (мыслящих) сил либо путем становления материей, либо путем становления орудием. Он рассматривает разум и мыслящие силы: подразделяются ли они, как это происходит с душой и приро-

дой, на главную часть и обслуживающую часть. Он исследует мыслящие силы: какие из них существуют ради каких, существует ли разум ради души и природы, или душа и природа, вместе взятые, существуют ради разума.

В связи с этим Аристотель разбирает действия мыслящей силы и действия разума в целом. В том случае, если сущность чего-то сама по себе не является действием, она существует не ради своей сущности, а ради действия. Разум, посредством которого человек обретает сущность, является чем-то иным, посредством чего он обретает сущность быть разумным путем обретения первого совершенства, а чтобы обрести это, [необходимо воздействие силы]. А то, что обретается посредством силы, существует ради своего действия. Это и есть сущность, которая по своей сути не является действием.

## Раздел 14

Исследуя действия мыслящих сил и действия разума, Аристотель находит, что все они [направлены] на постижение умопостигаемых сущностей. Однако он считает, что некоторые умопостигаемые сущности познаются в такой степени, что

человек находит их актуально [существующими] в естественных вещах по природе, а некоторые из них человек не может обнаружить сразу, поэтому это познается с гораздо большим усилием, чем требуется для того, чтобы пользоваться тем, что [просто] имеется. (с. 124) Силу, которая познает те существующие вещи, которые человек может обнаружить как актуально существующие по природе, и если они мыслятся для того, чтобы быть используемыми при их выявлении, он называет «практическим разумом». А то, посредством чего человек отвлеченно познает существующие предметы, абстрагируется от конкретных вещей, называет «теоретическим разумом». Мыслящую же силу, посредством которой можно обнаружить что-либо из естественных вещей, которые были уже постигнуты практическим разумом, Аристотель называет «свободной волей и свободным выбором».

## Раздел 15

Изучив эти две силы разума, практическую и теоретическую, Аристотель находит, что обе они являются служанками, а действия их являются действиями служений. Он исследует те вещи, которым



они оказывают услугу, и находит, что к ним относятся прежде всего природные вещи и душевные силы, имеющиеся у человека. Он также находит, что вещи которым виды разума оказывают услугу, не являются теми вещами, которые могут существовать в человеке ради себя, а существуют ради обретения человеком совершенства разума.

Аристотель рассматривает разум, ради которого первым долгом подготовлены душевные силы человека: существуют ли они ради части разума, которая служит этим силам, либо, оказывая эту услугу, разум в них является чем-то иным, находящимся в услужении. Та часть, которая является служанкой, оказывает ли она услугу от того, что она по своей сущности имеет цель быть в услужении, или от того, что имеются такие силы, которым она обязана служить. И он объясняет, что такой цели, чтобы служить тем силам, у нее нет, скорее те силы, которым она служит, используются по принципу того, что они являются материями или орудиями, и по принципу того, что она является главной по отношению к тем силам, которыми она пользуется.

Аристотель исследует главенство разума: является ли оно таким, что при по-

средстве его невозможно оказать услугу. Он находит, что все действия этого главенства являются (с. 125) такими действиями, что при посредстве его можно и не быть в услужении.

Аристотель, исследуя теоретический разум, находит, что умопостигаемые сущности, которые постигаются им, не являются теми сущностями, посредством которых совершенно нельзя быть в услужении.

Он [также] находит, что этот разум если и обретает свое высшее совершенство, то обретает его в виде актуального разума, но после того, как становится потенциальным. Актуальный разум обретается после постижения умопостигаемых сущностей. Аристотель указывает, посредством чего постигаются теоретические умопостигаемые сущности, которые являются актуальными сущностями, и добавляет, что они познаются в гораздо более полной форме и что [этот разум] обретает свое высшее совершенство, которое не может быть более совершенным. Он находит, что при этом разум обретает такую субстанцию, которая сама по себе становится его действием или близкой к тому, чтобы быть его действием.

## Раздел 16

Аристотель пришел к подобному [заключению] о том, что не может быть у разума иного бытия, более совершенного, чем это бытие, и что имеется нечто иное, благодаря чему он обретает сущность, а обретая сущность, это нечто иное способствует обретению человеком разума. Сущность человека, если он обретает свое высшее совершенство, т. е. разум, которое не может быть более совершенным, становится той частью, что близка к тому, чтобы быть его сущностью, которая и является [собственно] его действием. Из этого следует, что должны быть силы, цели которых состоят в том, чтобы служить человеку в обретении того блага, которое является теоретическим разумом. Сущность человека проявляется в этом разуме. (с. 126) Разум становится обладающим действием от того, что сущность его становится близкой к тому, чтобы быть его действием, для этого необходимы не только природные мыслительные способности человека, которые обретаются путем наследования, но и практические навыки. Разум действует посредством мышления. В связи с этим Аристотель изучает, достаточно ли [наличия] природ-

ных и душевных сил для того, чтобы достичь совершенства разума, и объясняет, что их недостаточно. Итак, чтобы человек достиг наивысшего совершенства, ему еще необходимы две мыслительные силы — практическая и теоретическая, присвоенные к его природе и действию.

### Раздел 17

Закончив рассматривать эти вопросы, Аристотель возвращается к тем вещам, которые он уже исследовал: что представляет собой человек по природе, что имеется у него от души. Он указывает на условия существования этих причин [в тех случаях], если они были бы подготавливаемыми либо со стороны материи, либо со стороны орудия, чтобы их могли использовать практические силы разума в обретении теоретического разума настолько полно, насколько это возможно.

Далее Аристотель исследует душевные сущности, свойственные человеку<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> К функциям «душевных сил», или к «способностям души» человека, аль-Фараби относит: 1) питающую силу; 2) чувственную, или ощущающую, силу; 3) силу воображения; 4) стремящуюся, или побуждающую, силу; 5) мыслящую, или разумную, силу. (См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*, с. 264—287; *Он же. Социально-этические трактаты*, с. 49—50, 175—179). — М. Б.

Является ли их наличие достаточным для [достижения совершенства] человека или же они лишь способствуют этому? Данное исследование есть не что иное, как положение об элементах бытия: (с. 127) считаются ли они достаточными для всего того, что возникает при их посредстве; могут ли естественные субстанции подготовить разумную деятельность или являются ли душевные сущности причиной мыслительных сил.

## Раздел 18

Однако при изучении этих вопросов Аристотель испытывал некоторые затруднения. Его исследование, к рассмотрению которого он подошел после того, как закончил рассмотрение души и ее способностей, посвящено потенциальному разуму и тому, что это потенция находится [в зависимости] от других сил. Он объясняет, что в достижении совершенства т. е. истины, не достаточно лишь душевных сущностей, что мыслительные силы нуждаются в [какой-то] другой основе. Так как абстрагированные сущности [понятия], которые познаются мыслительными силами благодаря [свободной] воле и размышлению, не могут существовать

раньше тех сущностей, каковыми являются природные основы. Они используются в постижении других умопостигаемых сущностей.

А поэтому [поначалу] следует изучить, как оказывают воздействие умопостигаемые сущности на потенциальный разум. Почему потенциальный разум не является извечным? Для этого необходимо, чтобы были первые умопостигаемые познающиеся сущности, присущие по природе, а не по свободной воле. Из этого следует, что обязательно должен (с. 128) быть какой-то [объект], создающий в потенциальном разуме первые действующие причины и дающий природную способность другим умопостигаемым сущностям.

## Раздел 19

Исследуя этот разум, Аристотель нашел его актуальным, совершенно не обладающим потенцией и отметил, что то, что абсолютно не обладает потенцией, не относится к материи. Человеческий разум если и достигает своего предельного совершенства, то по своей сущности становится близким к сущности деятельного разума. Аристотель уясняет для себя, что человеческий разум в достижении совер-

шенства своей сущности подражает этому разуму, является пределом по способу своего подражания и действующей [причиной]. Этот разум является основой интеллекта, поскольку является действующей [причиной], посредством которой человек обретает свою разумную сущность. Этот разум является целью, поскольку он дает основу, посредством которой [человек] стремится к совершенству, чтобы достичь самого предельного состояния. Человеческий разум является основой с тремя свойствами: она является действующей [причиной], она является целью, она является совершенством, которое стремится быть ближе к деятельному разуму. [Разум] человека отличается формой, целью и действующей [причиной]. Человек соприкасается с деятельным разумом в какой-то один момент, постигнув его интеллектом. Выясняется, что нечто, существующее в человеческой сущности по природе, и есть разум. Человек, постигая деятельный разум (с. 129), не занимает срединного положения между ним и собой, и таким образом душа человека обретает этот разум. Поскольку человеческая душа существует ради этого разума, природа — ради того, чтобы определить природную стойкость у чело-

века, а душа — ради теоретического разума, который является самым совершенным из того, что имеется, постольку все это служит человеку в достижении [определенной] степени бытия.

Иногда Аристотель возвращается ко многим вопросам, которые были для него непонятными или им опровергнуты.

Далее он рассматривает деятельный разум: является ли он причиной бытия природы и души, природных и душевных сущностей, в результате чего ему становится ясно, что небесные тела являются основами, побуждающими к движению элементы и другие тела. Он исследует, способствует ли разум небесным телам в [их акте сообщения] бытия существующим вещам, которые включают в себя и небесные тела. Достаточно ли наличия в них небесных тел, чтобы обрести природу, душу и разум, либо необходимо обладать актуальным разумом. Аристотель поясняет, что одних небесных тел без деятельного разума совершенно недостаточно. Деятельный разум сообщает совершенство небесным телам и при помощи этих небесных тел приводит в движение природу и душу. Многие душевные сущности обретают соответствующие им материи, которые подготавливают имеющуюся в



них природу для [воспроизведения] разума, подобно тому как человек рождается от предыдущего человека, а тот от другого. Точно так же происходит у животных и растений. Минералы же образуются не от подобных им видов (с. 130).

Так же рассматривается то, что способствует обретению формы данного вида, одним словом — то, что дает формы видам, является ли оно небесными телами или деятельным разумом, или деятельный разум дает форму небесным телам, которые [в свою очередь] приводят в движение материи. Совершенно очевидно, что небесные тела приводят в движение природные тела.

Поэтому возникает необходимость исследования также субстанции небесных тел: являются ли они природой, душой, разумом или чем-то более совершенным? Рассмотрение их должно быть более общим, чем рассмотрение только природы. При исследовании этих вопросов в физике Аристотель замечает, что самое последнее, на чем замыкается рассмотрение природы, — это деятельный разум и источник движения небесных тел. Обретенные человеком способности, душа, их силы и действия вместе с практическими мыслительными силами служат ради совершенст-

ва теоретического разума, а [одних только] естественных задатков и ощущения недостаточно без действий, существующих по свободной воле и намерению, подчиненных практическому разуму.

(с. 131) В связи с этим возникает необходимость изучения действий, существующих по намерению и свободной воле, подчиненных практическому разуму. К ним относится человеческое намерение. Что касается стремления к чему-то, имеющегося у других живых существ, то они не имеют отношения к человеческому намерению и не являются полезными в деле достижения теоретического совершенства, поскольку в достижении этого способность [человека] и животного не одна и та же.

Из этого вытекает необходимость исследования всех действий, существующих по свободной воле и по намерению. Сущностью доброй воли является свободная воля, присущая практическому разуму. Поэтому ее не уподобляют «доброй воле», имеющейся у других живых существ [например, у животных]. Следовательно, необходимо знать эти действия и определить различие между пользой, получаемой от предельной цели, и ее вредом. Аристотель изучает также полезные при-

родные вещи, получаемые в результате этих действий. Он также рассматривает имеющиеся в душевных сущностях животных и растений природные основы и определяет, какие из них полезные для совокупности тех действий, которые приводят к человеческому совершенству. Он разбирает и другие природные вещи, относящиеся к камням, минералам и элементам, и определяет, какие из них полезные, а также раскрывает в них те моменты, причиной [бытия] которых являются небесные тела. Это же он проделывает применительно к животным и растениям.

Поэтому рассмотрение всего этого должно способствовать тому (с. 132), чтобы иметь о природных сущностях более совершенное знание и восполнить то, что недостаточно известно о них из физической и гражданской философии.

В связи с этим Аристотель в своей книге «**Метафизика**» объясняет, что он рассмотрел и изучил существующие вещи иным образом, отличным от способа рассмотрения природных сущностей.

\* \* \*

Из указанного выше стало ясно, что исследование и рассмотрение умопостигаемых сущностей, которыми непосредст-

венно не пользуются для [обеспечения] здравости тел и ощущений, является необходимым делом и что знание сведений о причинах существования видимых вещей, к которым стремится душа, является потребностью человеческой сущности более, чем те знания, которые считаются обязательными. Самые полезные из них необходимы для становления человеческой сущности и достижения человеком наивысшего совершенства.

Наука, в которой впервые была рассмотрена Аристотелем проблема мудрости (т. е. философия. — *К. Т.*), и исследование, [посвященное] установлению истины, стали самой первой необходимостью в обогащении разума, ради которого создан человек. Что касается другой науки, т. е. логики, то он [Аристотель] исследует ее в двух целях: одна из них служит для того, чтобы сделать совершенным человеческий разум, ради которого он создан, другая — для восполнения недостающих знаний в науке физике и метафизике.

Итак, философия необходима и обязательна для постижения истины, насколько это возможно.

**О ЦЕЛЯХ АРИСТОТЕЛЯ  
В «МЕТАФИЗИКЕ»<sup>1</sup>**

إِعْرَاضُ كِتَابِ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ



(с. 3) «Второй Учитель» сказал: В этом трактате мы намерены показать предмет, который лежит в основе книги Аристотеля, известной под названием «Метафизика», и дать анализ отдельных частей этой книги, поскольку многие люди имеют о ней предвзятое мнение, считая, что смысл и содержание этого труда заключается якобы лишь в том, что в нем излагается только учение о Создателе, Разуме, Душе и обо всем том, что к ним относится, а также излагается, что учение Метафизики и учение о единстве бога — это одно и то же.

Мы находим, что большинство людей, рассуждающих таким образом, заблуждаются и сбились с правильного пути, поскольку большая часть этого сочине-

---

<sup>1</sup> Перевод осуществлен на основе первого хайдарабдского издания («Хайдарабд—Дакка, Даират-аль-Маариф»), 1349 г. Хиджры.



ния лишена подобной тенденции, кроме одиннадцатой книги, которая обозначена буквой «л» [лямбда], где мы находим особое мнение по этому вопросу<sup>2</sup>.

(с. 4) У древних философов мы не находим комментариев к этой книге, какие имеются по другим. Мы имеем лишь неполное толкование книги, [обозначенной буквой «лямбда»], Александра [Афродизийского] и полное толкование Темистия. Что касается других разделов «Метафизики», то они либо никогда не комментировались, либо не дошли до нашего времени.

Если брать во внимание книги более поздних перипатетиков, то следует обратиться к Александру Афродизийскому, который полностью прокомментировал эту книгу. Наше желание сводится лишь к тому, чтобы раскрыть, какие цели преследовал Аристотель в каждом разделе своего труда.

Мы утверждаем, что одни науки являются частными, другие — универсальными.

Частными мы называем такие науки, предметом исследования которых являют-

---

<sup>2</sup> В «Метафизике» Аристотеля буквой «л» обозначена книга двенадцатая, а одиннадцатая — буквой «к»; видимо, аль-Фараби пользовался неполным текстом этого сочинения. — М. Б.

ся единичные сущие и единичные высказывания. Они ограничиваются исследованием последних и им присущих акциденций.

Это относится к физике, которая исследует единичные сущие, а именно: тело в его движении, изменении и покое при наличии у него начал и акциденций. Это же относится и к геометрии, которая исследует объемы и существующие между ними отношения, благодаря которым она обретает присущие ей свойства.

Точно так же арифметика исследует цифры, а медицина — человеческие тела в здоровом или больном состоянии. То же самое относится и к остальным частным наукам. Ни одна из них не исследует то, что относится ко всему сущему.

Универсальная же наука рассматривает то, что присуще всему сущему, как, например, бытие и единство, его виды и связи, затем вещи, которые не принадлежат специально каждому отдельному предмету частных наук, такие, как предшествующее и последующее, потенциальность и актуальность, совершенное и несовершенное и т. п. Универсальная наука рассматривает начало, общее всему сущему.

(с. 5) Универсальная наука может быть.

только одна, так как если бы их было две, то каждая из них должна была бы иметь отдельный предмет исследования и не охватывать предмет какой-либо другой науки, т. е. являться частной. В этом случае обе эти науки были бы частными, а это вызвало бы противоречие. Таким образом, универсальная наука только одна.

К этой науке может принадлежать учение о первоначалах бытия, т. е. метафизика. Она должна быть той областью наук, которая определяет принцип всего существующего. Ее предмет не относится специально к естественным наукам. Она стоит гораздо выше и более абстрагированно, чем физика. Таким образом, метафизика возвышеннее естествознания, но следует после него. Вот почему необходимо называть эту науку метафизикой.

Что же касается физики, то ее нельзя назвать метафизикой, хотя она стоит выше естествознания, так как ее объекты свободны от материи, но эта свобода только абстрактная. Объекты физики существуют только в предметах природы.

Объекты науки [метафизики] отчасти совершенно не имеют никакого бытия в природных вещах, ни идеального, ни ре-

ального, и поэтому нельзя сказать: «Сила воображения абстрагировала их только из природных вещей». Напротив, их бытие и природа абстрактны. Так, если их и представляют абстрагированными от природных вещей, то все они по своей сущности не таковы, чтобы их бытие было бы свободно от них.

Таким образом, предметы, существование которых находится в природных вещах, или, выражаясь иначе, которые относятся ко всему естественному или неестественному, являются предметами, и реально и идеально абстрагированными от материальных вещей.

Итак, наукой, которая достойна быть названной этим именем, является именно одна наука среди прочих — наука о метафизике.

(с. 6) Первым предметом этой науки является абсолютное бытие, которое подобно всеобщности, а именно — единое. Но так как знание едино для вытекающих друг из друга противоречий, то исследование в этой науке распадается на «небытие» и «множество».

Исходя из обоснования этих предметов, эта наука рассматривает вещи, внутри которых имеются виды, такие, например, как десять высказываний о сущем [кате-

гории], а также виды единого. Например, единое и индивидуальное, единое в виде, единое в роде, единое во взаимоотношении и части каждого из них.

То же самое относится к видам небытия и множества, а также к таким атрибутам сущего, как потенциальность и актуальность, совершенное и несовершенное, причины и следствия, и к таким атрибутам единого, как сущность, сходство, тождество, параллельность, однородность. Затем следуют атрибуты небытия и множества.

Эта универсальная наука излагает также принципы каждой из перечисленных частных наук, создает в них подразделения, вплоть до предметов частных наук. [Ниже мы дадим обзор] всех вопросов, обсуждаемых в этой науке.

Раздел 1 этого трактата («Метафизики» — М. Б.) содержит одновременно введение и предисловие к труду, где говорится, что все отдельные причины заканчиваются в первой причине<sup>3</sup>.

Раздел 2 содержит перечисление трудных вопросов, которые возникают из

---

<sup>3</sup> «Метафизика» Аристотеля состоит из четырнадцати книг, но аль-Фараби их называет разделами, иногда частями и анализирует двенадцать из них, которые точно не совпадают с аристотелевскими делениями. — М. Б.

этих предметов, излагает виды их трудностей и расстановку противоположных аргументов.

Это делается для лучшего понимания цели исследования.

В разделе 3 перечисляются объекты этой науки, их понятия и своеобразный состав [морфология], т. е. все вышеперечисленное нами.

(с. 7) Раздел 4 содержит отдельные значения каждого выражения, которыми обозначаются отдельные предметы этой науки, затем виды этой науки, а также их дополнения, которые вытекают из синонимии, двухзначности или омонимии.

В разделе 5 говорится о существенной разнице, существующей между тремя теоретическими науками: физикой, математикой и теологией, и показывается, что их имеется именно три. Богословской науке здесь дается более точное определение. Говорится, что она относится к науке [метафизике], иначе выражаясь, она в определенном отношении является синонимом этой науки. Так, она рассматривает сущность, о которой говорят, что она существует и является сущностью по своей сути, а не по случайному признаку. Далее говорится о том, какую общность богословие имеет с топикой и софистикой.

Раздел 6 дает основательное толкование и определение так называемой сущности по своей сути и особенно субстанции. Он дает части субстанций, т. е. материю и форму, сумму этих двух частей и т. п. Далее в разделе говорится о том, какое определение нужно давать сложному явлению, какие части существуют в определении, какие формы абстрактные, а какие нет, а также какие прообразы не существуют.

Раздел 7 суммирует предшествующие разделы, затем дает выводы по исследованию идей Платона. Здесь также имеется основательное толкование в определении нематериальных вещей. Если они существуют в бытии, то их бытие и есть их сущность.

Раздел 8 рассматривает потенциальность и актуальность, а также их приоритет и зависимость.

Раздел 9 анализирует единичное и множество, противоречие и противоположность.

Раздел 10 посвящен разнице между принципами и морфологией [структурой] этой науки.

(с. 8) Раздел 11 излагает принципы субстанции и всего бытия, Аристотель констатирует ее наличие в самой себе.

---

Субстанция является сутью сущего, истинной сущего в полном смысле. Затем в разделе говорится о вытекающем отсюда нематериальном бытии и показывается, как отсюда вытекает существование наличного.

Раздел 12 посвящен принципам физики и математики.

Таково краткое изложение целой этой книги и ее частей.





**О ТРАКТАТЕ ВЕЛИКОГО  
ЗЕНОНА ПО ВЫСШЕЙ НАУКЕ<sup>1</sup>**

شَرْحُ رِسَالَةِ التَّوْبَةِ الْكُبْرَى



(с. 3) [Второй Учитель Абу Наср аль-Фараби сказал]: я видел трактаты великого Зенона, греческого ученого, ученика Аристотеля, которые были прокомментированы христианами, некоторые из них были заброшены, а некоторые — подвержены наслоениям. Я первым долгом проанализировал основной смысл и содержание трактата Зенона: первое — о доказательстве существования первоосновы, второе — о качествах сущего, третье — об отношении вещей к сущему, четвертое — о пророчестве, пятое — о загробной жизни.

---

<sup>1</sup> Перевод на основе первого хайдарабадского издания («Хайдарабад — Дакка Даират-ал-Маариф»), 1349 г. Хиджры. — М. Б.

## Первое — о доказательстве существования первоосновы

Поскольку каждая вещь в мире имеет бытие и небытие, то, что не существовало до бытия является возможно-сущим, так как если бы оно было невозможно-сущим, то оно бы не существовало. А если бы оно было необходимо-сущим, то оно было бы постоянным и не переставало бы существовать, так как необходимо-сущее имеется в действительности<sup>2</sup>.

Возможно-сущее в своем бытии нуждается в причине, которая бы вела его от небытия к бытию, и все, что у нее есть из бытия и вне ее сущности, является возможно-сущим (с. 4). А каждое возможно-сущее в своем бытии [происходит] от иной [сущности], и если это иное — возможно-сущее, то речь о нем уже шла выше. Если бытие, которое является возможно-сущим, отнести к необходимо-су-

---

<sup>2</sup> Видимо, Зенон в своем трактате исходит из положения Аристотеля, хотя о сущем говорится в различных смыслах, — писал он, — «но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность...», «а из не-сущего ничто не может возникнуть, ибо [при возникновении] что-нибудь да должно лежать в основе». См.: *Аристотель*. Соч., т. 1, с. 187, т. 3, с. 78. — М. Б.

щему в своей основе, то оно не может быть причиной самой себя, потому что причина предшествует следствию в своей сущности. И если мы назовем А причиной Б, то мы подразумеваем под этим, что бытие Б является бытием А в действительности, а это положение вызывает необходимость существования причины, предшествующей следствию. Вещь не имеет два бытия, одно из которых было бы предшествующим и причиной, а другое — последующим и следствием, поскольку вещь не является причиной самой себя.

Таким образом, сущность вещи не может быть причиной своего случайного существования, потому что существование причины — это и есть причина существования следствия. Сущность не имеет два бытия, одно из которых было бы истинным, а другое — ложным, а также не состоит из двух вещей, и каждая вещь не может быть причиной другой. Например, А является причиной существования Б, Б — причиной существования А; если существование Б следует из А, надо, чтобы существование А предшествовало существованию Б и не было бы его следствием, поскольку А является причиной Б; то таким же образом А является следстви-

ем Б. А должно следовать своим существованием за существованием Б; получается, что А одновременно является существующим и несуществующим, а Б является причиной самой себя, потому что причина причины — причина. Таким образом, если бы Б было причиной А, а А — причиной Б, то Б было бы причиной самого себя, это ведет к тому, что его бытие предшествовало его же бытию, а это невозможно.

Не таково положение двух соотношений, если они будут иметь третье, которое порождает связь между ними, но недопустимо, чтобы были бесконечно-возможные причины, потому что каждой из них [соответствует] свойство среднего числа. При чем принимается в расчет и следствие, и причина, и все то, что имеет свойством средину (с. 5) и по необходимости предел, который имеет конец. Тогда возможности опираются на существование необходимо-сущего независимо от материальных, формальных, целевых и действующих причин.

### **Второе — о качествах сущего**

Он [сущий] должен быть одним, а если их два, то один должен быть предшествующим, а другой — последующим,

это естественное развитие, являющееся развитием одного из двух<sup>3</sup>. А если они оба были бы свободными, то они оба не были бы в совокупности, между ними не было бы двойственности. Но если бы они различались, то не было бы сомнения, что один из них был бы причиной, а другой — вызывающим эту причину, потому что один из них является необходимо-сущим. Но если и другой был также необходимо-сущим, то одному из них это не было бы присущим, и не была бы обязательной необходимостью бытия, а была бы она присуща другой вещи. И, безусловно, из того, что присуще, [следует], что его бытие единственное в понятии его сущности посредством необходимости сущего.

Недопустимо, чтобы [сущий] был телом, плоскостью, линией, точкой, потому что тело состоит из материи и формы, а материя и форма — две причины существования тела, плоскости, линии и точки через тело, а сущность тела — через ма-

---

<sup>3</sup> По этому поводу Аристотель писал, что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее... сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени... Вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность» (Аристотель. Соч., т. 1, с. 187—188). — М. Б.



терию и форму, и все это противоречит необходимости сущего своим существом, он является одним во всех отношениях. Если он мыслит свою сущность, то, как и всякий, кто мыслит свою сущность, не имеет ничего другого, кроме своей сущности. И это является причиной его разумения своей сущности, и он постигает себя своей сущностью. Ввиду того, что он — мыслит, он является разумным, т. е. он — разум, ввиду того, что он умопостигаемый, его сущность является умопостигаемой, а ввиду того, что он мыслит себя своей сущностью, а не чем-то другим извне, он должен отличаться от разума.

Удивляется тот, кто говорит о нем, что он — разум, разумное и умопостигаемое, тогда как он не нуждается в множестве в своем понятии. Мы говорим: он мыслит себя своей сущностью.

Поскольку один из нас определяет, что он — живое и к нему относится разум, и он сам является разумом. Мир со всеми вещами обязательно является живым, а живое и жизнь, как разум и разумное, — действительно одно и то же.

Известно, что он [сущий] является знающим, и знание его неизменно, потому, что он узнает вещи посредством интеллектуальных причин и существующего по-

рядка, а не чувством; интеллектуальные знания не изменяются, а те, которые извлекаются от ощущения, — изменяются.

Он — мудрец, поскольку мудрость его от его сущности.

Он — желанный, потому что в нем нет противодействия вещам.

### Третье — об отношении вещей [к сущему]

Из него не произошло ничего такого, которое было бы подобно ему. Если бы не он, то ничего бы не было из существующих вещей. Нельзя сказать, что он действовал, чтобы своим действием довести до совершенства, т. е. действием, достойным его и соответствующим ему. И если бы это привело к тому, чтобы оно было несовершенным, то он своим действием делает его совершенным, а это невозможно для всевышнего творца. Первый разум мыслит себя. Из него происходит разум, у которого есть возможность бытия от своей сущности и необходимость бытия от иного, и он является двойственностью для этого пути, а то, второе, является первым разумом и разумом своей сущности. От его первого разума должен исходить блеск, а от самого его разума долж-

на исходить форма, которая связывается с материей и душой небесного свода.

Не удивительно, что мы своим прекрасным воображением что-то создаем в наших чувствах; наше воображение о кислоте вызывает в нас возбуждение, дрожь и чистую абстракцию. Удивительно, что абстрагированный разум, если он умопостигает вещь, оставляет след в бытии от своего разумения. В первооснове существует двойственность и может существовать тройственность. От нее [первоосновы] происходят разум, душа небесного свода и форма причины существования материи в действительности и посредством действующей причины. Одна из них сохраняется благодаря другой, тело небесного свода со своей материей и своей формой; из одной причины исходит только одна [причина], а если бы из одной получилось бы две причины, (с. 7) различных по истине, то истинная причина не была бы одной даже для обладающего минимальным размышлением.

Я слышал, что мой учитель Аристотель говорил, если бы из одной истинной причины произошли бы две, то либо они были бы различны по истинности, либо они были бы сходны во всем. Если бы они обе были сходны, они не были бы двумя, а

если бы они были различны, то причина не была бы одной. Первооснова, которую мы обозначим Б, умопостигает свою сущность, как мы уже отметили раньше, и сущность своего творца, от него происходит разум путем постижения первоосновы и душа небесного свода путем постижения своей сущности. Его сущность не одна, она имеет случайную сущность.

Затем третий разум, который мы обозначим буквой Ж, постигает первого всевышнего творца и его сущность. От него образуются разум и душа небесного свода, в котором [имеются] неподвижные [звезды] и небесные тела. И не удивительно, что второй разум постигает свойство своего создателя и его сущность и что от него происходят три вещи и все разумы, которые умопостигают вещи. Однако удивительно, что тот, кто не знает, как происходят эти вещи умозрительным, причинным и вызывающим причину путем, обращает внимание здесь на то, что абсолютная причина не является противоположной, подобно своей сущности.

Четвертый разум, который мы обозначим буквой Д, постигает первый, второй, третий, и из него происходят разум, который мы обозначим буквой Х, и душа, ко-

тору ю мы обозначим буквой С. Завершается это деятельным разумом, который называется «дающий формы», он постигает постоянно первый [разум] и то, что ниже его. И происходят от него разумные души. Он постоянно мыслит Первого и то, что ниже Первого. От него следуют небесные формы и души, которые действуют совместно с ним, с тем чтобы подготовить получение от него причин так же, как врач не дает здоровья (с. 8), а подготавливает причины для получения здоровья.

#### Четвертое — о пророчестве

Пророческая и священная душа пребывает в начале своей цели, в начале своего возникновения, получая эманацию за один раз, и не нуждается в сравнительном порядке. А душа, которая не является священной, получает истинные науки при посредстве чего-то и получает другие науки путем сопоставления. Пророк устанавливает законы, шарият держит народ в желании и страхе, учит их, что у них есть бог, который возместит им за их деяния; вознаграждает добро и наказывает зло; он не обязывает их знать то, что они не должны знать, ибо эта степень, ко-

торая выступает степенью знания, является наивысшей. Мой учитель Аристотель говорил [со слов] Платона, что самые обыкновенные знания выше полета птицы, а самая простая палатка для путника лучше, чем ничего.

### Пятое — о религиозном законе

Пророк сделал для [народа] обязательными бодрящие действия, такие, как молитва и очищение. В молитвах — мольба, обнажение [души] и готовность к принятию милости, упоминание Аллаха и его посланника. В очищении — справедливость, честность, помощь бедным. Так существует полная система, состоящая во всевозможных культах, в которых существуют такие нравственные качества, как очищение души, освобождение от излишеств, от выгод, о чем уже много говорилось из области мудрости. В этом заключается религиозный закон, а мы объясним его согласно тому, как повелел шариат и пророк. Он разделен на интеллектуальные наслаждения и чувственные удовольствия, как сказал Платон: каждое мое дело нужно завтра так же, как и сегодня (с. 9).

Мой учитель Аристотель говорил, что

он слышал от Платона, а тот от Сократа, как он говорил: «тому, кто говорит от [имени] науки о мудрости, следует быть молодым человеком со свободным умом, не заботящимся о мирской жизни, с правильным характером, любящим науку так, что он не должен предпочитать мирские дела науке, быть правдивым, искренним, честным, воспитанным, заниматься физической работой, религиозной деятельностью, выполняя ее требования...

### **Шестое — о загробной жизни**

Человек запретил себе то, что было запретом в вере его пророка. Народ воспринимает обряды и обычаи, которыми пользуются его современники. Человек не бывает невежливым, с плохим нравом, ибо мудрость несовместима с плохим нравом. Он молится о ниспослании милосердия, для того, кто ниже его, уважает того, кто выше него или подобен ему в звании, не бывает прожорливым, распутным, не боится смерти, не собирает денег, кроме как для нужд.

Тот, кто оставляет знание, т. е. научное наследие, после смерти, является более

проницательным, чем тот, который занимается лишь делами своей жизни, ибо занятие добыванием больших средств мешает науке. Оставление наследия более достойно, чем жизненные издержки, оно не мешает науке и не препятствует достижению степени в загробной жизни. И, возможно, другие люди науки, его коллеги используют это [наследие] — это будет благом [ему] при его жизни и после его смерти другим.

Человек не должен пренебрегать обучением. Сократ имел своих учеников, (с. 10) Платон и Аристотель — тоже, ведь наука — как закрытый родник, добиться пути к ней можно только с помощью знаний. Ты не должен пренебрегать наукой, обучая юношей, тех, кто ниже тебя, выше тебя или подобен тебе, чтобы улучшить земные потребности.

Язык человека должен повторять хорошие и правдивые слова. Воспевают обычно того, кто достоин этого. Тот, кто исполняет все это, является истинным мудрецом, который наслаждается своей мудростью и ее тайнами. Противополож-



ный ему ослепляется подобно позолоченной меди. И если ты лишишься всего этого, ты останешься несчастным. Упаси боже нас от мучений в загробной жизни.

Закончено рассмотрение трактата по высшей науке.

# ДИАЛЕКТИКА

الْحَدِيثُ



(с. 190а) Во имя истины и справедливости приступаю к книге «Диалектика»<sup>1</sup>.

Искусство<sup>2</sup> диалектики<sup>3</sup> есть искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок<sup>4</sup> для опровержения любого состояния общего тезиса, получаемого посредством вопроса от отвечающего, который стремится защитить в нем [общем тезисе] состояние, представляющее собой одну из двух сторон противоречия, которое оказалось у него по совпадению, т. е. отвечающий стремится защитить любое состояние общего тезиса, которое он выдает спрашивающему, а спрашивающий стремится оп-

---

Перевод трактата осуществлен по фотокопии Братиславской арабской рукописи логических трактатов аль-Фараби: «Кутуб аль-Фараби фи ал-Мантик», № 231, ТЕ-41, с. 190а—251а.—  
М. Б.

ровергнуть это состояние общего тезиса, [представляющее собой одну из двух сторон противоречия].

Аристотель при определении этого искусства указывает, что это только такой метод, вследствие применения которого нам удастся выработать силлогизмы из общепринятых посылок ко всякому поставленному вопросу, и причем таким образом, что в нашем ответе на него не будет содержаться ничего противоречивого, так как высказывание, противоречащее нашему ответу и противоположное ему, будет указывать на противоречие<sup>5</sup>. В высказывании «не будет содержаться ничего противоречивого», имеется в виду то, что не будет выдано [при ответе] ничего такого, из чего последует противоречие состоянию общего тезиса, которое отвечающий защищает<sup>6</sup>. В высказывании «ко всякому поставленному вопросу» имеется в виду любое состояние [общего тезиса], получаемое посредством вопроса. Путем подобного вопроса можно исследовать любую из двух частей противоречия, которую получает спрашивающий от отвечающего.

Каждая обычная «малака» (врожденная способность)<sup>7</sup>, ведущая человека постепенно к какой-либо цели, считалась у

древних методом, руководством, средством (с. 190б). Она являлась родом и включала в себя все пять силлогистических искусств. Это рассматриваемое искусство применяется в спорах, диспутах, беседах, проводимых посредством использования общепринятых высказываний.

Если человек вопрошает этими высказываниями, то стремится опровергнуть любую из (двух) сторон противоречия, которая у него окажется по совпадению и получается посредством вопроса, заданного отвечающему, который ее защищает. А если же он отвечает, то стремится посредством их [общепринятых высказываний] защитить любую из двух сторон противоречия, которая у него окажется по совпадению, выдавая ее вопрошающему, стремящемуся ее опровергнуть. Таким образом, целью вопрошающего является опровержение того, что стремится защитить отвечающий. В достижении этого будет заключаться его победа над отвечающим. А защита того, что стремится опровергнуть вопрошающий, — цель отвечающего. В достижении этого будет заключаться его победа над вопрошающим.

Аристотель считал первой целью диалектики опровержение высказываний, так как опровержение производится только

выводом, противоположным тому, что стремятся опровергнуть. Однако если его первой целью являлось опровержение, то доказательство было второй целью<sup>8</sup>.

Обычно [диалектическая] беседа протекает только между спрашивающим и отвечающим о состоянии общего тезиса, которое избиралось ими между собой<sup>9</sup>. В такой беседе нет нужды в большем количестве [участников], кроме двух. Здесь дело не обстоит так же, как в риторической беседе, так как в риторической беседе наряду с этим еще необходим судья. Здесь, напротив, достаточно присутствия одного спрашивающего и одного отвечающего; из них (двух) спрашивающий преследует опровержение [состояния тезиса] посредством выработки силлогизма из общепринятых посылок и выведением противоречия, а отвечающий преследует защиту этого состояния посредством того, что не дает спрашивающему получить нечто, из которого выводится противоречие [этому состоянию].

А если же спрашивающий сам получает это нечто и стремится опровергнуть им это состояние, то он [отвечающий] выдвигает в ответ высказывание, опровергающее это нечто (с. 191а). Это выражалось в том, что спрашивающий обычно полу-

чал, прежде всего, от отвечающего состояние [тезиса] посредством вопроса, и если ему удавалось получить намеченное состояние [тезиса], то после этого наиболее эффективным его шагом было получение от отвечающего также посредством вопроса посылок, которые считались полезными для опровержения этого состояния (той или иной посылки). Поэтому если он получал из высказываний отвечающего посылки и если привлечение их им давало противоречие состоянию [тезиса], то он их отбирал и выработывал из них силлогизм противоречия, высказывая его отвечающему путем сообщения, а не путем вопроса. Если это ему удавалось совершить в отношении отвечающего, то он составлял обличение<sup>10</sup>. Это обличение представляло собой силлогизм, из которого спрашивающий выводил противоречие воззрению или состоянию [тезиса], которое отвечающий стремился защитить [утвердить]. Но спрашивающий не мог выработать обличение против отвечающего (диалектика) из посылок [в случае], если отвечающий не давал их [в своих высказываниях]. Поэтому если отвечающий устанавливал состояние [тезиса], которое избирал для себя, то после этого он должен был удер-



жаться от того, чтобы дать спрашивающему посылки, которые спрашивающий с пользой мог использовать для опровержения этого состояния. Напротив, он [отвечающий] должен был при каждом вопросе высказывать из всего того, что он получал из двух сторон противоречия, то, что не приносило пользы спрашивающему в том, чтобы [вывести] противоречие этой стороне.

Если же отвечающий давал из посылок те, из которых, по его мнению, спрашивающий не извлекал пользы, а спрашивающий все же привлекал то, что он высказывал (из посылок) против него, соединял их и составлял из них силлогизм и высказывал их ему, так что из него выводилось противоречие состоянию [тезиса], то отвечающему надлежало в этом случае рассмотреть форму этого силлогизма, (которую против него составлял говорящий), с тем чтобы выявить, является ли эта фигура дающей заключение или нет. Либо ему надлежало проверить ту или иную посылку с тем, чтобы установить, может ли она входить в состав этого силлогизма.

А в этом случае, когда ему [отвечающему] доводилось раньше выдавать каждую из этих посылок и им раньше была уста-

новлена их общепринятость, то ему надлежало рассмотреть посылки этого силлогизма, [выставленного спрашивающим], с тем чтобы отбросить из них те, которые ему не доводилось раньше выдавать. В этом случае то, что он ранее не выдавал, [а спрашивающий это выставял], представляло собой форму силлогизма, которая была составлена против него спрашивающим. Если эта форма (с. 191б) не была силлогистической, то из нее не вытекало обличение отвечающего. А если же она являлась силлогистической, то опровергала состояние [тезиса], которое защищал отвечающий, и из нее выводилось обличение. Но могло быть, что посылки, которые выдавал отвечающий, были такими посылками, которые при рассмотрении их в тех обстоятельствах, в которых они были выданы отвечающим, не были истинными или общепринятыми в действительности или находились в таком состоянии, что из них не составлялся силлогизм, противоречащий состоянию [тезиса], который защищал отвечающий. А спрашивающий полагал, что эти посылки правильны и что из них составляется силлогизм, поэтому он соединял их и высказывал отвечающему, представляя их так, как будто бы из них сле-

довало противоречие состоянию [тезиса], который защищал отвечающий. Или же спрашивающий искажал то, что давал ему отвечающий, и вследствие искажения спрашивающий составлял силлогизм, из которого выводилось противоречие состоянию тезиса отвечающего. Поэтому отвечающий в таких обстоятельствах должен был проверить посылки, и если они были таковы, какими он их выдал, и были таковы, что из них спрашивающий не извлекал пользы или не составлял из них в действительности силлогизм, (а спрашивающий в это время считал, что из них составляется силлогизм против отвечающего), то отвечающий должен был встретить спрашивающего посредством того, что устранило бы у него это мнение, т. е. посредством обстоятельств, в которых эти посылки, будучи высказаны, не приносили бы пользу спрашивающему и в которых из них не составлялся бы силлогизм (о котором спрашивающий полагал, что он из них составляется).

Если спрашивающий искажал то, что ему было высказано отвечающим, то отвечающий должен был обнаружить это. Спрашивающий мог не высказывать посылки посредством вопроса, посредством той или иной [вопросительной] посылки,

не мог после получения состояния [тезиса] в ответ на свой вопрос воспользоваться теми или иными посылками, которые, на его взгляд, опровергали состояние [этого тезиса], и тогда он выставлял их или высказывал их и делал из них заключение либо путем сообщения, либо путем вопроса. Он стремился делать это, так как воображал, что отвечающий дает ему эти [посылки].

Первый вид вопросов есть вопросы о посылках <sup>11</sup>, о той или иной посылке без упоминания заключения; второй — это вопрос о посылках и заключении вместе <sup>12</sup>. Так, если используется второй вид, то тогда отвечающий проверяет посылки рассуждения, которые отыскал спрашивающий (с. 192а) сам, и форму силлогизма, выработанного спрашивающим. Если у отвечающего возникает нужда в опровержении какой-либо посылки из посылок рассуждения спрашивающего или в опровержении формы этого рассуждения, то он должен выработать силлогизм, которым опровергается любая из этих двух [вещей], которую он желает опровергнуть. Отвечающий осуществляет это путем сообщения, а не путем вопроса. Поэтому какую бы из этих двух [вещей] не опровергнул отвечающий, он сохраняет

состояние [тезиса] и устраняет от себя обличение. Он вырабатывает возражение<sup>13</sup>, а возражение есть силлогизм, из которого отвечающий выводит заключение, противоположное посылке, которую спрашивающий стремится от него получить.

В диалектике имеются места<sup>14</sup>, в которых спрашивающий может домогаться получить от отвечающего нечто, которое отвечающий не желает, чтобы он получил, и при их наличии отвечающий нуждается в возражении; и места (такие), когда от него могут стремиться получить нечто, которое он не желает дать, и при их наличии он не нуждается в возражении (далее мы разъясним, какие это места).

Вопрос о посылках и заключении вместе не относится к числу наиболее успешно применяемых в диалектике вопросов, напротив, в диалектике наиболее удачным является использование вопроса [первого вида], посредством которого спрашивающий получает ту или иную посылку по отдельности. Затем он соединяет из них те посылки, из которых выводится противоречие и противоположное высказыванию отвечающего, даже если при вопросе он скрывает состояние про-

тивоположного и маскирует его, чтобы его не ощутил отвечающий.

Диалектические посылки<sup>15</sup> — это посылки общепринятые. Очевидно, их предметы являются общими [универсальными], потому что их предметы — явления, изучаемые одно за другим на протяжении всего времени и исчезающие [одно за другим], поэтому неизвестно, каково их состояние после их исчезновения от чувственного восприятия; и вместе с тем никогда не совпадало, чтобы вещи, чувственно воспринимаемые всеми людьми, были едины по числу, тогда как общепринятые посылки у всех [людей] должны быть понятием, имеющим одно и то же значение по числу (с. 1926). Эти посылки и воззрения принимаются и применяются без их испытания и опробования и знания того, соответствует их содержание [действительно] существующим вещам или нет. Они воспринимаются только как воззрения. В них не дается знания больше того, с каким все люди полагают о них, что они являются такими или не являются такими, точно так же как то сообщение о какой-то увиденной вещи, высказываемое с уверенностью, с которым мы соглашаемся и которого придерживаемся, хотя это состояние не

является таким, в каком воочию мы эту вещь видим. Так же мы соглашаемся с воззрениями людей, имея о них хорошее мнение, и полностью верим в их понятия и воззрения (не будучи осведомлены о них ни в каком отношении), которые они рассказывают и которые знают.

Всякий раз, когда сообщающие и те, которые привержены этому воззрению, будут в большинстве, мы будем доверять им полнее, и сама наша уверенность в сообщаемых ими свидетельствах и воззрениях будет больше, и согласие наше с ними будет крепче, и возрастут к ним в нашей душе доверие и вера в их правдивость. Согласие наше с ними будет пропорционально увеличению числа сообщающих нам лично о вещах, которые они видели [сами] и о которых у них сложилось воззрение.

Наиболее полно мы будем верить в воззрение в том смысле, что оно является [правильным] воззрением, если оно будет воззрением всех людей<sup>16</sup>. Подобно тому как в чувственно воспринимаемых вещах мы чувствуем их так же, как их чувствуют другие, и мы воспринимаем вещи, в которых мы полагаемся на то, что чувствуют другие, и в которых мы удовлетворяемся тем, что нам о них сообща-

ют, не наблюдая их и не воспринимая их чувствами, и мы используем их, подобно тому, как используем вещи чувственно воспринимаемые и наблюдаемые [непосредственно]. Также это похоже на то, как обстоит дело в области умопостигаемого с вещами, которые мы познаем сами, и которые воспринимаем своим разумом, и в правдивость которых в отношении нашего познания верим, исходя из нас самих (с. 193а), и с вещами, в которые мы верим как в знания и воззрения других относительно их, довольствуясь этим и используя это точно так же, как мы используем вещи, которые познали сами. Мы действуем относительно этих вещей согласно взглядам и знаниям других, которые они нам передали относительно них, совершенно сами не зная ничего о них сверх этого. Воззрения, в которые мы верим в умопостигаемых вещах, могут быть воззрением только одного человека или только группы [людей]. Такое [воззрение] суть приемлемое воззрение [воззрение, с которым мы согласны]. И воззрение может быть воззрением всех людей. Такое воззрение суть общепринятое воззрение.

Итак, в общем вытекает, что общепринятые послышки, которые являются перво-



началами в искусстве диалектики, суть такие вещи, которые есть общие непроверяемые знания. Это такие общие знания, которые принимаются, [с которыми соглашаются] и в которых убеждены, что они именно таковы, каковыми являются, и которые применяются без никакого другого знания сверх этого.

А посылки, содержащие достоверное знание<sup>17</sup>, есть первоначала теоретических наук. Они есть общие посылки, совпадающие с существующими вещами, с которыми мы соглашаемся и в которые верим. Каждый из нас их использует, исходя из значения самого достоверного знания на основе его совпадения с существующими вещами. Поэтому если случайно в отношении этих посылок имеется единое воззрение других [людей], которые в нем свидетельствуют об их правильности и их истинности, то это еще не увеличит нашу веру в них, и от этого достоверное знание, содержащееся в них, не станет сильнее. Мы также не должны соглашаться с ними и применять их из-за того, что о них имеется тождественное воззрение других и что все свидетельствуют о правильности этого воззрения, напротив, мы должны исходить из нашего разума (с. 1936).

Что же касается общепринятых [посылок], то они принимаются только из-за того, что относительно их существует единое мнение других [людей], за исключением нас. Эти [люди] свидетельствуют о том, что [посылки] являются таковыми или не являются таковыми. А если случается, что во всех или многих общепринятых посылках имеется совпадение с [существующими] вещами, и мы убедились в этом посредством собственного знания, и в том, что они истинны и общеприняты, то это дает лишь только то, что из них составляются суждения [проблемы] в нашей душе относительно качества или количества, не более этого. После чего мы сами судим об их наличии вне [нашей] души в отношении количества и качества, относительно которых мы встретили их в душе, а не исходя из того, что только сама их общепринятость приносит или дает. Следовательно, первым делом мы исходим из их состояния вне души.

Что же касается посылок, содержащих научное знание и достоверное знание, то совершенное знание о них вытекает из них самих относительно каждого суждения [проблемы] полностью или с необходимостью. Эта необходимость выражается в том, что эти [посылки] составля-

ются в нашей душе в отношении количества и качества чего-либо, и что из них следует, что они существуют вне души в отношении того же самого количества и качества, и что из них составляются суждения [проблемы] только на качество и количество. Посылки, содержащие научное знание, истинны в том отношении, что их знание получено через субстанциональное, а не через акцидентальное. Посылки, содержащие общепринятое знание, [истинны] в том отношении, что они общеприняты, а истинное в них получено через акцидентальное, а не через субстанциональное.

Посылки, которые используются в качестве начал<sup>18</sup>, это: 1) посылки, несущие приемлемое знание [с которым соглашаются]; 2) посылки, несущие общепринятое знание; 3) посылки, несущие чувственное знание; 4) посылки, несущие достоверное знание<sup>19</sup>. Однако мы сами вначале не отличаем посылки, содержащие общепринятое известное знание, от посылок, содержащих достоверное знание, и даже используем их всех одинаково (с. 194а). По-видимому, средством проверки правильности посылок и воззрений вначале будет то, что мы найдем общепринятые посылки и воззрения, совпада-

ющие с ними. Так, первые посылки, несущие достоверное знание, имеют в качестве проявлений своих предметов чувственное знание в том смысле, что они являются первыми общепринятыми посылками. Поэтому мы должны сделать посылки, несущие общепринятое знание, первоначалами и сделать посылки, содержащие достоверное знание, общими для всех людей в целом. Отсюда получаем виды посылок, использующихся как первоначала<sup>20</sup>, которые с первого взгляда по отношению друг к другу подразделяются на три: 1) посылки, содержащие чувственное знание; 2) посылки, содержащие приемлемое знание, [с которым соглашаются]<sup>21</sup>; 3) посылки, содержащие общепринятое знание.

Люди всегда предпочитали посылки, содержащие чувственное знание, и посылки, содержащие общепринятое знание, посылкам, содержащим приемлемое знание в отношении их положения и главенства. Они считали, что посылки, содержащие приемлемое знание, испытываются и исправляются, как правило, посредством посылок, несущих чувственное знание, и посылок, несущих общепринятое знание. А посылки, несущие общепринятое знание, они считали более специфич-

ными для человека <sup>22</sup>, в отличие от посылок, несущих чувственное знание, так как чувствование является общим для нас и для остальных животных, а посылки, несущие общепринятое знание, принадлежат только человеку, обладающему разумом. Они [эти посылки] суть умопостигаемые вещи. Аргументы, составленные из посылок, несущих общепринятое знание, суть аргументы разума. Посылки, несущие чувственное знание <sup>23</sup>, не используются как начала в диалектике, так как их предметы есть проявления [частности]. Они используются только в индукции для подтверждения общих посылок, которые содержат в качестве проявления своих предметов чувственное знание, но они не являются посылками, несущими чувственное знание, а входят в состав посылок, несущих общепринятое знание.

Посылки, несущие общепринятое знание, есть такие, которые познаются и воспринимаются постепенно одна за другой <sup>24</sup>, и на которых получают воспитание дети всех народов, и на основании которых различные народы уживаются друг с другом, несмотря на удаленность их городов, различие их нравов и языков, и на основании которых люди общаются

друг с другом, и на основании которых предпринимаются (с. 194б) их совместные действия и одобряется то, что заслуживает этого в отношениях между ними.

Воззрения, несущие общепринятое знание, бывают содержащими похвалу и предпочтение<sup>25</sup>, а также содержащими порицание и осуждение, известные всем. Это последнее есть дурное воззрение. Оба эти вида воззрения противоположны друг другу в общепринятом знании так же, как противоположны истинное и ложное в научных суждениях.

Истинное в научном знании равноценно похвале и предпочтению в диалектике, а ложное в научном знании равноценно нечестному [эристике] в диалектике. Эти воззрения, несущие общепринятое знание, известны людям во всех родах вещей<sup>26</sup>, в которых они рассматриваются и в которых приобретается их знание. Родов этих вещей три: 1) *теоретический*; 2) *практический*; 3) *логический*. Теоретический род суть общие проблемы, в которых человек не может решить по своей воле все частности проявления. Практический род суть [кулият] универсалии, в которых человек может решить все [частности] проявления по своей воле. Логический род суть

такой, который, как правило, используется в качестве орудия для познания теоретических и практических вещей и для избежания ошибок в умопостигаемых вещах. Им испытываются правда и ложь в сообщениях и высказываниях. [Соответственно этим родам] посылки, несущие общепринятое знание бывают следующих видов: 1) посылки, несущие общепринятое знание в теоретических вещах; 2) посылки, несущие общепринятое знание в практических вещах; 3) посылки, несущие общепринятое знание в логических вещах.

Посылки, предметы которых являются общими, если их [предметов] частные проявления могут существовать только по воле человека, суть практические посылки. А если в них [частности] проявления предметов могут существовать не по воле человека, то они суть теоретические посылки, даже если в них некоторые [частности] проявления могут существовать по воле человека. Однако каждый человек (с. 195а) лишь тогда, когда его затрагивают некоторые роды вещей, начинает использовать [посылки], несущие общепринятое знание, и лишь в такой мере, в которой нуждается в них, и извлекает себе пользу в том виде вещей,

который его заботит в родах вещей. Посредством этой меры [использования] суждений, несущих общепринятое знание, он занимается (видом) и к нему привыкает, и в нем обучается; каждый из людей использует посылки, несущие общепринятое знание, в которых нуждается в одном из двух отношений: либо он использует их только как они есть [в их прямом значении], либо использует их силу, их [составные] части и следствия, вытекающие из них.

Посылки, несущие общепринятое знание, если при их проверке не вытекает их совпадение с [существующими вещами] и если из их обстоятельств, которыми они отличаются от других, не вытекает, что они истинны или ложны, могут быть двумя противоположными, противоречащими друг другу высказываниями или высказываниями, противоречащими общепринятым всеми [людьми]. Эти (два) высказывания не могут быть истинными вместе. Здесь имеется в виду под двумя противоречивыми высказываниями: 1) такие, когда из двух высказываний одно полностью отрицает то, что утверждает полностью другое относительно одного и того же субъекта; 2) такие, когда в двух высказываниях утверждаются полностью



два противоречивых утверждения об одном и том же субъекте (т. е. имеется в виду два противоречивых высказывания, которые в действительности противоречивы).

Известно, что если к двум противоречивым посылкам прибавить другую посылку, то из них (двух) могут быть составлены два силлогизма, в одном из которых утверждается нечто о каком-либо субъекте, а в другом отрицается это нечто у того же самого субъекта, т. е. в одном доказывається то, что опровергается в другом.

Так же обстоит дело с двумя противоречивыми посылками, из которых одна утвердительно, а другая отрицательно, если к ним также прибавить по одной посылке. Что же касается двух противоположных посылок, из которых (с. 195 б) в одной утверждается противоположность той вещи, которую утверждает другая (в одном и том же субъекте), то из них двух могут быть составлены два силлогизма, в заключении одного из которых содержится утверждение одной из (двух) противоречивых вещей в субъекте, а в заключении другого утверждение другой противоположности в том же самом субъекте, из одного [из них двух] вытекает

доказательство того, что опровергает другое.

Итак, искусство диалектики может доказывать какое-либо положение и опровергать то же самое положение<sup>27</sup>, и может вырабатывать два силлогизма к (двум) частям противоречия вместе, два силлогизма, доказывающих две противоположности вместе. Оба эти силлогизма будут (полностью) диалектическими. Это недопустимо в науках, основанных на достоверном знании. Поэтому в искусстве диалектики может существовать сомнение.

Сомнение суть вырабатывание двух силлогизмов с двумя противоположными заключениями. Это может происходить лишь через общность в меньшей посылке и противоположение в большей. Причина этого заключается в допущении, что среди общих посылок, несущих общепринятое знание, могут быть посылки, частичное, ложность которых скрывается тем, что их составляющие части общеприняты, имеется в виду общепринятость их предикатов, [распространяющихся] на весь субъект, что делает их ложные части вызывающими веру в их правильность, вследствие чего они применяются как истинные ее части, поэтому общепринятость охватывает их наряду с истинными их

частями, из-за чего ложность их не угадывается.

Человеку свойственно с первого взгляда, когда он видит посылку истинную и существующую во многих вещах и когда он не знает, в каких вещах она отсутствует, брать ее в качестве общей, без ограничения. Поэтому возможно, что многие послылки, несущие общепринятые знания, могут содержать начала, вызывающие правильные возражения. Однако общепринятость их в целом не опровергается посредством возражений, а напротив, они опровергают лишь только их истинность в целом, если они не являются общепринятыми в отношении своей истинности (с. 196а). Если дело будет обстоять именно так, то их противоположности, которые противоречат им, будут истинны в том отношении, если противоположности также являются общепринятыми и если совпало, что встретились две общепринятые противоположные послылки.

Поэтому если применяются послылки, подобные этим послылкам, несущим общепринятое знание в качестве посылок в силлогизмах в отношении одного и того же искомого, то будут выводиться противоположные заключения соответствен-

но посылкам, из которых они последовали.

В таких случаях исследователи при проверке их посредством посылок, несущих общепринятое знание в отношении их общепринятости, довольствуются мнениями, черпаемыми ими из своих воззрений, а не достоверным знанием. Если же совпало, что каждый из них применяет противоположное тому, что использует другой, и не один из них (двух) не угадывает ложную часть в том, что оба применяют, то воззрения их относительно одной и той же вещи разойдутся. А если один из них в какое-то время использовал противоположное тому, что использовал в другое время, и переходил от одного воззрения к другому воззрению много раз и применял все это в одно и то же время с единой силой, то его охватят замешательство и колебания. Исследователи, которые доискиваются истины в этих вещах, в этих отношениях должны либо иметь противоположные воззрения, либо переходить от воззрения к воззрению, либо пребывать в замешательстве. Очевидно, этого не произойдет, когда будут использованы посылки истинные полностью в отношении того, что они истинны, потому что недопустимо, чтобы две противо-

положности были истинны вместе, напротив, если истинна (полностью) одна из них, то другая полностью ложна.

По-видимому, не в наших силах (с. 1966), которыми мы располагаем от природы, с первого шага получить полностью истинные общие первые посылки без примеси лжи, которая не угадывается, либо во всех них, либо в большинстве их, и, по-видимому, мы не располагаем с первого шага какой-либо вещью, посредством которой можем испытать первые посылки, за исключением лишь только того, чтобы они были общеприняты. Так же не в силах каждого человека самому угадать по собственному побуждению те общепринятые посылки, которые одновременно противоположны. Напротив, каждый из людей получает из двух противоположных посылок, несущих общепринятое знание, лишь одну, а другой из них получает вторую, противоположную ей. Так же каждый не в состоянии угадать любую ложь в каждой общей общепринятой ложной послке, в части, скрывающей ложь.

По-видимому, начала исследования вещей и проверки истинности и правильности их есть общепринятые посылки<sup>28</sup>, так как общепринятость, поступающая в

душу, именно и связывает одну из двух частей посылки с другой из (двух). Я имею в виду предикат, [связываемый] с субъектом. Посредством этого вызывается вера в ее истинность и именно из-за ее общепринятости. Человек берет из них двух ту [часть], которая связана в душе с утверждением и [находится] в каком-то количестве. Эта [часть] также утвердительно вне души и находится в том же самом количестве. А то, что в душе связано с отрицанием и [находится] в каком-либо количестве, то так же отрицательно вне души и находится в том же количестве. Если в отношении этих общих воззрений, которые в душе, установлено, что они являются общими и вне души, то человек их использует. Многие из них [в этом случае] частично являются ложными, причем такими, в которых ложь не угадывается. Противоположности многих из них также являются общепринятыми, с точки зрения того, что они универсалии [куллият]. Поэтому они будут приниматься (с. 197а) как содержащие достоверное знание, являясь мнениями, и как истинные в целом, являясь истинными лишь частично. Каждый человек не в состоянии ни заменить ложную часть в универсалиях [куллият], которыми опе-

рирует, ни [устранить] любую одну из двух противоположностей, содержащихся в двух общепринятых противоположных посылках.

Итак, каждый человек не может быть достаточно сильным, чтобы устранить ложную часть каждой ложной универсалии [куллият] в общепринятых посылках, где она содержится, и не может установить в них степень того, что является истинным, и отделить его от ложного. Поэтому если он не может сделать этого в них, он также не может установить степень истинности в вытекающих из них заключениях, вследствие чего каждое воззрение исследователя остается либо большей частью истинным, либо смешанным с ложью, которая не угадывается.

Если же один из двух исследователей угадал в общепринятых посылках что-либо противоположное, то другой также угадает, и тогда будет использовано каждым из них в его исследовании и проверке только то, что он угадал. В этом случае их мнения непременно станут противоположными и противоречащими друг другу. Однако каждый человек сам по себе не в состоянии суметь выделить истину, смешанную с ложью, и отделить от нее ложное, и отбросить его, так как вы-

деление истины и отбрасывание ложного могут производиться лишь посредством [опровержения] ложной посылки. А он же не угадал противоположные посылки, посредством которых можно опровергать эти посылки. Каждый человек из тех, кто имеет противоречивые воззрения, либо угадывает ущербность своих воззрений и сомневается в них, либо не сомневается и не угадывает совершенно их ущербность, а напротив, считает правильным для себя только то, что постиг, и не допускает ничего другого. Если же каждый человек из тех, кто сомневается в своих воззрениях, угадывает в них ущербное, но не устанавливает то, что противоречит его воззрениям (с. 197б), и то, что противоречит посылкам, из которых были выведены его воззрения, то в таком случае он будет принужден найти собеседника, выступающего наряду с ним в качестве исследователя, и вместе приступить к проверке. В таком случае один из них спрашивает, а другой отвечает, даже если никто из них не угадывает ущербного в своем воззрении. Каждому из них доставляет удовольствие сообщать другому знания, которые он ценит, защищает и поддерживает, и в которых соперничает с другим, и в которых видит свое превосходство<sup>30</sup>.



Он [каждый] любит [так] обучать другого, чтобы наряду с этим за ним оставалось старшинство обучения и чтобы это свидетельствовало о его превосходстве, так же как то, за чем гонятся люди в прочих благах. Поэтому каждый из них начинает приводить в порядок и ослаблять то, чем располагает другой, и усиливать и возвеличивать то, чем располагает сам, с тем чтобы соперничать и одержать верх<sup>31</sup>. Для последних двух вещей каждый из них нуждается в участии других исследователей. Они проводят проверку либо из-за приверженности, соперничества, защиты, возбужденности, либо для получения выгоды и для отделения истины от лжи и для того, чтобы знание каждого из них стало совершенным, и для того, чтобы исчезла ущербность, которая была бы угадана в их воззрениях. Поэтому когда они проверяют [воззрения] друг друга, то каждый из них прилагает максимум энергии для проверки того, что доказывает другой, для того чтобы проследить то, что он извлек, затем сопоставить свой взгляд о вещи со взглядом другого о той же самой вещи, используя силу другого и прибегая к ней. Его рассмотрение силлогизма, [полученного] от своего противника, подобно рассмотрению

силлогизма [обычного], даже если ему пришло на ум утверждать противоположное своему взгляду о вещи.

Противоположные силлогизмы<sup>32</sup> — это такие, которые берутся им от группы людей, имеющих различные мнения, находящиеся на уровне противоположных силлогизмов (с. 198а), которые находятся у него. Поэтому он рассматривает их совместно с группами [людей]. В этом случае все они помогают друг другу отделить истинное в каждой посылке и в каждом заключении. Это происходит только посредством возражения друг другу и противоречия друг другу. Поэтому каждый из них вместе с другим при столкновении друг с другом нуждается в том, чтобы один из них (двух) был вопрошающим, а другой — отвечающим, с тем чтобы каждый из них приложил относительно предмета спора максимум своей энергии, так чтобы они оба приложили все свои усилия для того, чтобы привести то, чем опровергается воззрение, которое оба используют как тезис, и то, посредством чего оно доказывается, если даже не встречается доказательства этого в доказательствах, содержащихся в книгах. Каждый из них наряду с другими находится в таком

состоянии относительно всего, с чем расходятся его воззрения. Как правило, они приводят возражения и противоречат всему этому посредством устной беседы о них либо посредством их доказательств в книгах. Так обстояло дело с сохранившимися воззрениями тех, кто жил в прошлом, и тех, кто им предшествовал.

Пришедшие после них выдвигали против них возражения потому, что стремились к тому, чтобы знание достигалось их методами, применяемыми ими при вопросах и ответах, которые представляли собой методы, состоящие из диалектических посылок и научных методов, используемых ими не дифференцированно друг от друга. Поэтому всякий раз, как противоречие и возражение усиливались, они передавали их поочередно друг другу из одного времени в другое, посредством этого время [спора] растягивалось, удлинялось, и они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного в каждой посылке, в которой ее ложное было смешано с ее истинным. Вследствие этого стало необходимым, что лучше доказывать все искомые [тезисы] и выбатывать силлогизмы к каждому искомому [тезису], установив научные методы.

Если эта поочередная передача исследования воззрения прерывалась не из-за возбужденности или снисходительности (с. 1986) вопрошающего или отвечающего и если одному из них доводилось опровергнуть то, что другой считал правильным, то они оба заслуживали похвалы, так как оба извлекали из этого пользу и победа принадлежала полностью им обоим, даже если это происходило в духе соперничества между ними для подтверждения воззрений, в отношении которых они боролись друг с другом, состязались друг с другом, и если победа доставалась только одному из них.

Детальное рассмотрение каждым того, что приносило победу его собственному воззрению и доказывало его, делало несостоятельным воззрение другого, и делало его сильнее и крепче, и являлось лучшим [средством] для отделения истины от лжи, и более соответствовало всему тому, что встречалось в теоретических вещах, настолько, что подходило ко всем им [вещам]. В этом случае возникали теоретические эристические (джихадия) <sup>33</sup> искусства, в которых посредством беседы стремились показать превосходство способности [одного] человека в опровержении и доказательстве

вещи. Это совершалось либо только из-за стремления к победе и славе, которая являлась ее [победы] следствием, либо из-за стремления к другим человеческим благам. Поэтому если это случалось, то допускалось, что эристические высказывания становились «диалектическими» и софистическими.

«Диалектическая эристическая» беседа — это беседа, в которой мнимая победа достигается посредством общепринятых посылок, таких, которые общеприняты в действительности, а софистическая эристическая беседа — это такая, в которой победа достигается использованием посылок, которые являются общепринятыми по поверхностному мнению, не являясь общепринятыми в действительности, и посредством вещей, которые запутаны и ложны настолько, что внушают в отношении того, что не является общепринятым, что оно общепринятое, и в отношении того, что является общепринятым, что оно не является общепринятым, вследствие этого возникают софистические высказывания, которые делятся на три рода: 1. Высказывания, имеющие силлогистическую конструкцию и посылки, общепринятые по поверхностному мнению, не являющиеся (с. 199а) в дей-

ствительности общепринятыми. 2. Высказывание, имеющие в действительности не силлогистическую конструкцию, [но считающиеся по видимости силлогистическими], и посылки, общепринятые в действительности. 3. Высказывания, имеющие, по поверхностному мнению, силлогистическую конструкцию, и посылки, общепринятые по поверхностному мнению и не являющиеся таковыми в действительности.

Первый род [высказываний] из этих трех называется силлогизмами лишь из-за правильности их конструкции, а остальные два называются сомнением и сомнительными высказываниями и не называются силлогизмами. В общем, всякий раз, как их конструкции будут порочны, они не будут называться силлогизмами, даже если посылки их правильны. Что же касается софистики<sup>34</sup>, то это искусство, дающее человеку силу вырывать из посылок, общепринятых по видимости, силлогизм в действительности, или из посылок, общепринятых в действительности, силлогизм по видимости, или из того, что общепринято по поверхностному мнению, высказывание по поверхностному мнению, являющееся силлогизмом, посредством которого стре-

мятся опровергнуть все то, что отвечающий хочет защитить, и защитить все то, что спрашивающий хочет опровергнуть.

Научный силлогизм<sup>35</sup> (он же является доказательным), есть силлогизм, составленный из истинных общих первых посылок, содержащих достоверное знание, или из посылок, которые получены из истинных общих первых посылок, содержащих достоверное знание.

Философские науки<sup>36</sup> есть науки, содержащие достоверное знание, и именно такие науки, в которых всегда для доказательства всех их искомым [положений] применяются научные силлогизмы, о которых мы высказывались.

Смешанный метод<sup>37</sup> — это такой метод, который использовался философами в древности до той поры, пока три метода не дифференцировались друг от друга и не разделились на: 1) научный, 2) диалектический, 3) софистический. Так были получены научные методы, после чего научное (с. 199б) искусство стало конечной целью, а диалектическое искусство стало предварительной тренировкой и подготовкой к нему, и орудием и слугой научного искусства. А софистика осталась подражанием диалектике и похожей на нее и создающей [лож-

ное] мнение о том, что именно она диалектика. Возможно, что она даже создала [ложное] мнение, что именно она философия. Предметы этих трех искусств едины и искомые [положения] — одни и те же вещи. Различаются они по своим конечным целям и началам.

Так, философия имеет конечной целью предельное счастье<sup>38</sup>, а диалектика имеет конечной целью достижение человеком силы к проверке и подготавливает его ум к [восприятию] философии<sup>39</sup>, а в общем дает ему подготовку к [усвоению] ее начал и искомым [положений]. Поэтому цель искусства диалектики заключается в поддержке искусства философии и служении ей. А софистика имеет конечной целью внушить человеку кажущиеся знания, кажущуюся мудрость и кажущееся стремление к конечному счастью<sup>40</sup>. Помыслы того, кто внушает это, его сокровенные мысли и его цели скрыты в глубине его души и заключаются в том, чтобы добиться (для себя) богатства или славы, или похвалы, или чего-нибудь другого из низменных благ. Так же они различаются по своим началам.

Так, начала философии — истинные общие первые посылки, основанные на



достоверном знании, а начала диалектики — общепринятые общие посылки, которые уже определены нами, а начала софистики — ложные общие посылки о вещах, о которых по видимости создается мнение, что они общеприняты, (когда в действительности это не так), и общие общепринятые посылки, которые ложны частично и общепринятость которых укрывает в них их ложную часть (как об этом уже было нами сказано), из-за чего вначале трудно отделить в них истинную часть от ложной. Что же касается первых общих посылок, содержащих достоверное знание, то из них вытекает (с. 200а), что все они также общеприняты и с первого взгляда берутся именно из-за того, что общеприняты, без проверки посредством другой вещи и без обусловливания их причинами, которые перечислены в нашей книге «Аподейктика» («Доказательство») <sup>41</sup>. Поэтому они применяются в диалектике и в искусствах, в которых они не проверяются другой вещью и для которых достаточно, чтобы они были общеприняты как истинные, содержащие достоверное знание акцидентально. Если дело будет обстоять так, то силлогизмы, образованные из них, будут давать в своих заключениях мнения.

Однако эти мнения будут истинными, но они будут истинными акцидентально, а не субстанционально, в то время как общепринятые общие посылки, ложные частично, в которых их общепринятость скрывает их ложь, образуют силлогизмы, которые дают в своих заключениях ложные мнения. Итак, мы высказали ясно то, что собой представляют начала ложных мнений и начала истинных мнений.

Что же касается посылок, которые по виду общеприняты, но в действительности не являются таковыми и не содержат достоверное знание, но выглядят так, что о них складывается мнение, что они общеприняты, то они помимо своей общепринятости опираются в своей имитации на другие вещи, которые классифицированы нами в книге «Софистика». Ложь, скрытая в началах диалектики<sup>42</sup>, укрыта очень искусно и не будет обнаружена сразу, кроме как путем глубочайшей проверки на протяжении длительного времени в силу их общепринятости и свидетельств всех о том, что они таковы. Так же ложь может быть скрыта в началах софистики, но не в силу того, что они общеприняты, а в силу того, что они содержат вещи, порочность и очевидная ложность кото-

рых замаскированы так, что они внушают мысль о том, что не является общепринятым, что оно — общепринятое, а о том, что является очевидно ложным и отбрасывается всеми, что оно — (известно) очевидно истинное и почитается всеми, и внушают мысль о том, что пользуется похвалой и почитается, что оно порочно (с. 200б) и отбрасывается [всеми].

Итак, сокрытие лжи в началах диалектики достигается тем, что вещь является общей для всех. Это общее заключается в ее общепринятости и свидетельствах о ней всех, а сокрытие лжи в началах софистики достигается не тем, что вещь является общей для всех, и не из-за того, что относится ко всем, и поэтому ложь схватывается в них быстро или путем легкого рассмотрения, в то время как ложь в началах диалектики схватывается только после глубокого напряженного рассмотрения.

Все то, что имеется в диалектике, имеется в софистике<sup>43</sup>. Это заключается в том, что каждая вещь, которая в действительности имеется в диалектике, именно эта вещь имеется в софистике по видимости (обманчиво). Поэтому существуют софистический вопрос и софистический ответ (точно так же, как существу-

ют диалектический вопрос и диалектический ответ), и существует софистическое сомнение (точно так же, как существует диалектическое сомнение), и существуют софистическое обличение и софистическое возражение (точно так же, как существуют диалектическое обличение и возражение), однако все это в диалектике существует в действительности, а в софистике существует обманчиво, по видимости, так как диалектика [в отличие от софистики] использует силлогизм в действительности и посылки, общепринятые в действительности. А софистические посылки кажутся общепринятыми, тогда как это не так. [Точно] так же софистические силлогизмы кажутся силлогизмами, тогда как не являются ими. В диалектике не имеется кажущегося, а напротив, в ней имеются силлогизмы в действительности и посылки, общепринятые в действительности.

Диалектика относится к философии в пяти вещах<sup>44</sup>. 1. Первая вещь — это то, что она предварительно упражняет человека и подготавливает его ум к восприятию наук, содержащих достоверное знание. Это заключается в том, что она причащает его к проверке и знанию того, как надлежит проверять и располагать вещи и

строить высказывания при проверке (с. 201a), чтобы прийти к искомому [положению], и дает интеллекту человека быстроту при обнаружении среднего термина, и делает его способным к быстрому выработыванию силлогизма на любое искомое положение, которое ему встречается, и дает ему силу выдвигать возражения на любое воззрение, которое он слышит или которое ему высказывают, и быстроту установления мест, вызывающих возражения, в каждом высказывании, которое он рассматривает, Она дает ему привычку не убеждать посредством очевидности воззрения и силой пришедшей на ум первой, предшествующей мысли и видимостью рассмотрения, без детального исследования и многократного уточнения. Она делает его тем, кто не склоняется ни к какому воззрению и кого совершенно не пленяет какое-либо высказывание, и тем, кто не преследует цель создать хорошее мнение о себе, кого не склоняют ни страсть, ни возбужденность ни в себе относительно воззрения другого, ни в другом относительно собственного воззрения; он рассматривает воззрение с точки зрения такого воззрения, чьим уделом является то, чтобы в нем сомневались, допуская, что оно может

быть ложным или ошибочным. Эта привычка обязывает его проверить первым делом приемлемые воззрения, которые ему встречались первыми и посредством которых его воспитали и привили ему навыки. Подобным путем [на основе такой привычки] много людей во многие времена сомневались даже в чувственно воспринимаемых вещах и испытывали побуждение к их проверке. Так, например, обстояло дело с Парменидом и Зеноном, которые пришли к тому, что утверждали о движении, что оно не-сущее, и о множестве, что оно не-сущее, что оно единое. Они полагали, что их выводы о сущем следуют из общепринятых вещей, которые они [справедливо] рассматривали как умопостигаемые вещи; чувственно воспринимаемые вещи вызывали у них сомнение из-за того, что умопостигаемые вещи были человеку свойственны более чем чувственно воспринимаемые вещи, и потому, что разум человека еще не был подготовлен должным образом, в силу чего сила ума человека в то время не могла привести его к истине и философским воззрениям.

Итак, то, на что опирается человек, и то, что познает человек, первым делом есть: 1) общепринятые воззрения (с. 201б), которые с первого взгляда

предпочитаются всеми людьми, 2) приемлемые воззрения и 3) чувственные воззрения. Приемлемые воззрения — это такие, в отношении которых человек не имеет собственного знания, а только опирается при принятии их на знания другого человека из числа тех, о ком он хорошего мнения. Человек [опирается на приемлемые воззрения] из-за того, что у него отсутствует возможность прийти к научному воззрению или иметь это воззрение путем получения о нем собственного знания. Он получает собственное знание лишь посредством такого силлогизма, который выработан им из посылок, которые он познал первыми и о которых у него сложилось собственное знание без привлечения силлогизма либо знака в какой-либо степени. Эти первые посылки есть посылки, взятые из очевидного распространенного воззрения, а очевидное воззрение суть такое, которое детально не проверяется, поэтому относительно него нет уверенности, что оно не может содержать ложь, которую человек не смог бы угадать. В связи с этим он вынужден рассмотреть их и детально проверить. А их рассмотрение и детальная проверка возможны только путем [выдвижения] на них возражений. А это

возможно только при наличии способности силы ума к установлению мест, [вызывающих] сомнение, а это, в свою очередь, возможно только посредством искусства диалектики.

Итак, искусство диалектики это то, что дает человеку эту способность [силу], следовательно, человек может достигнуть истины или философии только посредством выработки способности к диалектическому диалогу. Поэтому мы видим, что Аристотель также в качестве первоначал своих рассуждений (в большей части того, что он стремится доказать в естественных, гражданских и метафизических науках) [применяет] диалектические высказывания и проводит в отношении вещей диалектическую проверку, вплоть до исчерпывающей реализации этих двух моментов<sup>45</sup>, после чего он начинает приводить доказательства в отношении этих вещей. [Точно] так же Платон утверждал в книге «Парменид», что Парменид давал советы юноше Сократу, с которым он вел беседы, и сказал ему следующее: «Упражняй себя так, чтобы ты, рассказывая о какой-либо вещи, которая (с. 202а) в простом народе воспринимается как бессмыслица, нелепость и болтовня, продолжал оставаться



лицом, ведущим рассказ, для того, чтобы от тебя не ускользнула истина<sup>46</sup>. Он [здесь] имел в виду упражнения себя посредством диалектики и диалектических рассуждений. Указанием на то, что он имел в виду диалектику и диалектические рассуждения, когда советовал это собеседнику и рекомендовал придерживаться этого, служит то, что после этого он приступил вместе с ним к диалектическим рассуждениям, которые содержали сомнение, и исследовал их вместе с ним, и проверил их по одному, и приступил к их доказательству и затем к их опровержению в том же отношении, в котором их исследует искусство диалектики. Итак, это есть одно из благ (выгод) диалектики, приносимое ею в философии.

Диалектика предварительно подготавливает человека [к усвоению] наук, основанных на достоверном знании, ею подготавливаются все их предметы, она подготавливает их [предметы] для них. Она подготавливает для них все общепринятые посылки, в состав которых входят и первые истинные общие посылки, (которые есть начала наук, основанных на достоверном знании). Она также подготавливает для них все искомые положения, которые суть проблемы, выходя-

щие за пределы общепринятых вещей, для доказательства и опровержения которых в ней вырабатываются диалектические силлогизмы. Для [наук] подготавливаются все диалектические силлогизмы, вырабатываемые для этих искомым положений.

Итак, для [наук] искусство диалектики является подготовкой и дает человеку способность вырабатывать диалектические силлогизмы и выставлять их в любое время по его желанию. Если все это достигнуто, то после этого остается лишь проверить и рассмотреть [все это] посредством научных и аподейктических законов и правил, которые приведены и перечислены (как это и уместно) в книге «Доказательство».

Те общепринятые вещи, которые отвечают условиям первых общих умопостигаемых вещей, содержащих достоверное знание, становятся началами наук, основанных на достоверном знании. А те общепринятые вещи, которые отвечают условиям искомым положений в науках, становятся теми общепринятыми вещами, которые применяются в качестве начал в диалектике и которые применяются как искомые положения в науках, (с. 202б) основанных на достоверном знании.

Таким образом, мы исследуем искомые [положения], которые дает искусство диалектики, и проверяем [их] посредством условий и законов аподейктических искомых положений. Те искомые положения, которые отвечают этим условиям, также становятся искомыми [положениями] в науках. Подобно этому мы проверяем и силлогизмы, которые дает нам искусство диалектики. Те силлогизмы, которые отвечают условиям доказательства, становятся доказательствами [в науках]. В общем, любая вещь, которую дает диалектика и которую она подготавливает, если отвечает научным [аподейктическим] условиям и законам, становится полностью общей для двух искусств. А та вещь, которая не отвечает научным условиям, остается свойственной [только] искусству диалектики и используется только для упражнений, согласно условиям. Итак, это есть второе благо.

2. [Следующая вещь] — это то, что науки, основанные на достоверном знании, делятся на два вида<sup>47</sup>: 1. Такие, в которых их предметы приводят человека, рассматривающего и проверяющего их, к истине без напряжения его ума и в которых человек в своей душе быстро отде-

ляет сопутствующие им акциденции от их субстанции, так как они [акциденции] легко устанавливаемы в связи с тем, что человек может вообразить их [акциденции] и представить себе, абстрагировав от материи, не прилагая для этого большого напряжения ума. Эти науки есть математические науки. 2. Такие науки, в которых их предметы затрудняют человеку достижение истины, так как в них не только очень трудно отделить в уме их [акциденции] от материи, но невозможно сделать это. Они всегда понимаются только вместе со своей материей и в своей материи. Поэтому в отношении них [предметов] нет уверенности в том, что если в их материи имеется много акциденций, то они не будут сочетаться с ней в нашем восприятии. Поэтому здесь в таких вещах оба исследователя могут ошибиться в установлении истины. Здесь одна вещь представляется им обоим в противоположных состояниях и отвергает их в [пучину] противоположных мнений, вследствие чего они спорят (с. 203а) друг с другом о воззрениях, имеющих относительно них [вещей]. Эти вещи вызывают в отношении себя возражения, так как в них не отделяются в душе их идеи [значения] путем абстра-

гирования их от материи и от акциденций. Так же в первых посылках этих наук их универсалии [куллият] не отделяются с первого взгляда в связи с тем, что у них умопостигаемые вещи не отличаются друг от друга в душе [полностью] настолько, чтобы каждую из них можно было бы отделить в уме соответственно ее природе, специфичной только для нее, абстрагированно, и в связи с тем, что в них субъект не отделяется совершенно в общем, как субъект (для) предиката, а, напротив, содержит в себе место [центр] какого-либо условия или условий и применяется первым делом к большей части того, что человек может отделить до такой степени, чтобы после этого ответить на возражения, которые его [субъект] выделяют. Так же обстоит дело, когда к вещи присоединяется материя или акциденция и трудно ее абстрагировать или представить без материи и без акциденции. Предикат на эту вещь может существовать в отношении того, что она единична по своей природе как какой-либо предикат. Если же он берется как описывающий эту материю, то предикат этой вещи будет являться противоположностью этого предиката. Если же мы не различаем эту вещь в том отношении,

что она единична сама по себе, и в том отношении, что она сочетается с материей, и берем ее в одном каком-либо состоянии, то отсюда получим для этой одной вещи два противоположных предиката. Точно так же обстоит дело, если с ней сочетается какая-либо акциденция в ее материи и мы не отличаем субстанцию [от акциденции], отделив ее [акциденцию] от субстанции [вещи] именно в том смысле, что она [субстанция вещи] соединена с этой акциденцией. Из-за ее двух состояний здесь вытекают два противоположных предиката. Точно так же обстоит дело, если вещь сочетается с двумя акциденциями; следствием сочетания с одной из двух акциденций является предикат, представляющий собой противоположность предикату, также являющемуся следствием сочетания с другой акциденцией. В этом случае мы берем эту вещь, [с одной стороны], как описываемую одной из двух акциденций, посредством состояния, в котором имеются обе [акциденции], и, с другой стороны, берем ее как описываемую другой акциденцией. Следовательно, это состояние вещи есть такое, которое распространяется на обе акциденции (с. 203б) и охватывает их. Обе акциден-

ции в этом [состоянии] так полностью смыкаются друг с другом, что мы не сможем отличить их одну от другой. Таким образом и получается, что этой вещи присущи два противоположных предиката.

Если общепринятые посылки, которыми мы располагаем, в этих науках являются общепринятыми, очевидны и узнаются с первого взгляда и мы используем их в качестве больших посылок и присоединяем к ним меньшие посылки, то отсюда непременно у нас последуют противоположные и противоречивые заключения. Науки, в которых состояние их посылок таково, есть естественные (физические) науки, теологические науки и гражданские науки. Это подтверждают нам также те математические науки, которые близки к естественным наукам, такие, как наука об определении величины предметов в зависимости от близости или отдаленности их от глаза (маназир), наука музыки и наука механики. Эти науки более близки к естественным наукам (наукам о природе вещей без их свойств и сил), чем арифметика и геометрия, поэтому каждая из них либо будет в своих началах усложняться, либо будет более расходиться в зависимо-

сти от степени своей приближенности (к естественным наукам). Так как арифметика отстоит предельно далеко от естественных наук, то ни в какой ее вещи не будет заключаться трудность. Поэтому в ней совершенно не будет расхождений [противоречий]. А в геометрии в некоторых ее началах трудность возникает в зависимости от степени их удаления от ступени арифметики и отдаленности от материи. Что же касается астрологии, то она намного сложнее, чем геометрия, и расхождений в ней больше, затем идут наука об определении величины глазом (маназир) и после — музыка и механика. Причиной трудностей, имеющих во всем этом, особенно в принципах этих наук, является то, о чем мы уже сказали. Следовательно, эти науки есть такие, в которых нельзя установить истину или предпослать диалектическое сомнение до рассмотрения их научным методом. Когда знание [научный метод] используется в них без диалектического сомнения, то в них либо не будет познана никакая вещь, либо будет познана очень неполно (недостаточно) (с. 204а). Это происходит в силу того, что большая часть имеющегося в этих науках



либо вещи, сочетающиеся с материей или акциденциями, либо вещи, которые познаются посредством вещей, с которыми так же обстоит дело. Итак, эти науки есть такие, в которых существуют вместе противоположности.

Только диалектика есть именно то, что дает знание о существовании двух противоположностей в каждой [из них]. Она есть именно то, посредством чего мы можем выработать два противоположных силлогизма. Доказательство и искусство доказательства не могут дать нам противоположные силлогизмы, из них нам [не видно] наличия двух противоположных вещей в одной вещи. Эти вещи невозможно проверить посредством искусства доказательства. Однако только искусство доказательства разрешает сомнение посредством того, что дает отношения [значения], на основании которых одной вещи приписывались противоположные предикаты в такой степени, что исчезает противоположность в том, в чем полагали ее наличие<sup>48</sup>. Однако искусство доказательства не может дать отношения [значения], посредством которых [можно] устранить противоположность в рассуждениях еще до того, как мы получили ее в них. Следова-

но, искусство диалектики такое, которое дает две противоположности и предшествует [логической необходимости следования] искусству доказательства, которое дает отношения [значения], устраняющие сомнение и замешательство<sup>49</sup>. Поэтому мы очень редко находим Аристотеля говорящим о какой-либо из этих наук в своих книгах в таком состоянии, чтобы он не выставлял диалектические сомнения до рассмотрения вещи, которую стремится доказать, только после этого он прибавлял к ним доказательства [аргументы]. Поэтому Платон ставил диалектику после математических наук перед тремя остальными науками при воспитании правителей [добродетельного] города философов.

3. [Следующая вещь] — это то, что начала наук, основанных на достоверном знании, когда являются общими, постигаются умом с первого взгляда. Многие или большая часть из них отбрасываются (с. 204 б) с первого взгляда и не применяются лишь из-за того, что человек может отвлекаться с первого взгляда и с первого шага, к чему, собственно, он приучен с рождения еще до истечения третьей недели. В других искусствах эти умопостигаемые вещи не принято приме-

нять в связи с тем, что они затемняют [смысл] их начал и не приносят им пользы.

Итак, каждая умопостигаемая [вещь] не является началом каждого искусства. Многие из них человеком могут использоваться только в тех искусствах, которыми он занимается. Тогда он использует их не в том отношении, что они являются общими, а в том, что использует их силу и [составные] части и избегает вообще использовать их в качестве общих для какой-либо возможной цели. Он удовлетворяется их силой, так как она достаточна для этих искусств и вещей, которые его занимают. В таких случаях универсалии [куллият], подобно этим первым посылкам, также остаются отброшенными. Человек нуждается в таких началах до тех пор, пока поймет, что поступающее [в его душу] вообще есть общие идеи [умопостигаемых вещей]. Поэтому не исключается, что он признает их универсалии [куллият], но в связи с тем, что он не представляет себе их в целом, он будет нуждаться в их объяснении ему до тех пор, пока он не индукцирует для себя их составные части, которые он привык использовать в вещах, которыми занимался, и их составные части, кото-

рые традиционно используются в остальных искусствах до тех пор, пока не представит в своей душе универсалии [куллият] сил, которые по привычке он использует. А индукцирование копии [подобия] свойственно диалектике или осуществляется посредством ее общепринятых определений и символов (знаков) так, чтобы если человек понял их идеи, то они стали у него достоверным знанием, подобным тому достоверному знанию, которое он имел об их составных частях. Познание множества из вещей начинается с первого знания, которое предоставляется человеку в общепринятом [очевидном] всеми воззрении относительно каждой из них. Если он рассмотрит их глубже, то найдет в них то, что противоречит этому первому знанию. В этом случае (с. 205а) то возражение, которое он обнаружит, есть такое, которое укажет ему на знание такой вещи, которая прежде была упущена в рассматриваемой вещи. Затем при дальнейшем рассмотрении ее он обнаружит также другое противоречие этого знания, возросшее благодаря первому противоречию. В этом случае второе противоречие также укажет ему на знание такой вещи, которая была упущена до этого.

Точно так будет продолжаться до тех пор, пока он не придет к знанию всего того, что надлежит знать о содержании этой вещи<sup>50</sup>. А все это можно рассматривать таким образом только посредством искусства диалектики.

Искусство диалектики во многих вещах дает также принципы исследования в этом направлении. Доказательства бывают двух видов: 1) [проводимое] полностью [без ограничения]; 2) [проводимое] с добавлением. Проводимое полностью такое, которое дает само по себе достоверное знание без ограничения, а проводимое с добавлением — такое, которое является доказательством согласно [установке] какого-либо человека или группы людей. Безусловно, что начала наук, основанных на достоверном знании, не могут составлять доказательства с добавлением, согласно [установке] какой-либо группы людей или согласно [установке] человека в его время. Если только этот человек или только эта группа не признают эти начала, то ими выводятся такие вещи, которые вводят в заблуждение только их. Доказательства, которые проводятся согласно установке какого-либо человека, образуются только из общепринятых вещей, в отношении

которых никто не противится, чтобы они были его мнением. Эти доказательства есть силлогизмы, взятые из искусства диалектики.

Итак, искусство диалектики приносит пользу и в этом направлении в принципах наук, основанных на достоверном знании<sup>51</sup>. Допустим, что могут быть люди, сомневающиеся в очевидных вещах — ясных сами по себе, подобно той группе [людей], не признающих, что противоположности не истинны вместе, и подобно той группе [людей], которая отрицает, что существует движущаяся вещь (с. 205б), а другие признают движущуюся [вещь], но отрицают движение. Доказательства, посредством которых у них обосновывается движение и движущаяся [вещь] и то, что две противоположности вместе не истинны, есть именно доказательства с добавлением из вышеупомянутых. Они состоят только из общепринятых посылок. Точно такое и рассуждение того, кто отрицает существование множества и старается доказать, что сущее едино. Это должно проводиться только посредством силлогизмов, образованных из общепринятых посылок. Поэтому Аристотель сказал в начале своей «Акустики» [естественной гармо-

нии], когда пожелал привести речь Парменида: «Мы обращаемся к диалектикам, так как в их беседах содержится нечто из философии [мудрости]»<sup>52</sup>.

4. [Следующая], четвертая [вещь — это то], что когда мы по положению являемся политиками, то нам необходимо, чтобы массы были дружелюбно к нам настроены, и чтобы они полюбили нас, и чтобы мы побудили их совершать то, что приносит им благо и пользу в [существующих] обстоятельствах, так как именно этого они требуют от нас, и чтобы мы участвовали вместе с ними в свершении добрых дел, которые мы уполномочены совершить и в которых побудили их участвовать вместе с нами, и чтобы мы выделили для них истинное в их воззрениях, которых они придерживаются в своих верованиях. Поэтому если они с нами участвуют в достижении истины, то они также могут участвовать вместе с философами в деле достижения наивысшего счастья в меру своих сил. [Это то], что мы им доводим из того, что они не постигают из рассуждений, воззрений и преданий [сунн]. Это невозможно сделать совместно с ними посредством доказательств, основанных на достоверном знании, из-за отдален-

ности содержания от них и его необычайности и трудности для них, а можно сделать только посредством знаний, общих для нас и для них. Это выражается в том, что мы обращаемся к ним посредством общепринятых для них рассуждений, известных у них и приемлемых в их общении между собой. Вследствие этого из такого рода обучения возникает четвертая философия, которая определяется как внешняя, наружная философия. У Аристотеля упоминается во многих (с. 206а) его книгах, что у него есть книга, которую он сочинил по внешней философии и по которой он хочет обучить широкую публику общепринятым вещам. Мы получим силу в этой области философии только тогда, когда общепринятые вещи будут подготовлены у нас и получены нами. Мы достигнем этого только посредством искусства диалектики. Посредством этого искусства философ сотрудничает вместе с широкой публикой и направляет ее к истине. Поэтому его занятие не считается неприятным и не порицается, несмотря на то что широкая публика имеет привычку считать неприятным то, что для нее необычно, и порицать то, что ее изумляет.



5. [Следующая вещь — это то], что никто из представителей практических искусств не может защититься посредством силы, которую он черпает из своего искусства против софистических рассуждений, которые он обличает и которым он возражает в своем искусстве, и не может решить софистические сомнения, посредством которых стремятся свергнуть в замешательство представителя этого искусства, прервать его, извратить его искусство, унижить его занятие. Только диалектик в состоянии встретить [должным образом] софистические рассуждения. Следовательно, посредством искусства диалектики также достигается охрана философии от софистов<sup>53</sup>. Это — блага диалектики, приносимые ею для философии.

Итак, диалектика — упражнение для человека, и служит она для его сотрудничества с другим человеком. Посредством нее человек становится подготовленным к наукам, основанным на достоверном знании. Она является также подготовкой к существующим теоретическим вещам, потому что обучение науке о достоверном знании и подготовка к наукам, основанным на достоверном знании, состоят в

даче их начал также посредством присущих им методов и подготовительных методов, которые состоят, [в свою очередь], в том, что они даются в высказываниях, посредством которых широкая публика легко постигает (в воззрениях, почерпнутых из наук, которые основаны на достоверном знании) то, что полезно ей в них, и отходит благодаря этим высказываниям от тех рассуждений, которые не может постигнуть и которые вредны ей (с. 206б), и также то, что подходит для нее в том, чтобы защитить себя от софистов.

Итак, диалектика — тренировка. Итак, искусство диалектики — тренировочное искусство, и подобно остальным искусствам, которые есть искусство подготовки к свершению других вещей, подобно искусству физической борьбы, публичных лекций, фехтования и другим тренировочным искусствам, в которых их действия сводятся к сопоставлению между собой двух тренирующихся, вследствие чего в них возникают соперничество и стремление к победе и любовь к ней, так чтобы один превзошел другого и наступила победа. То удовольствие, которое человек получает из нее [победы], является при-

чиной совершенствования этих искусств и причиной увеличения тренировок и подготовки вещей, посредством которых достигается и обуславливается победа.

Итак, удовольствие, проистекающее из нее [победы], — побудительный мотив или побудительная причина к занятиям такими искусствами, вроде того как удовольствие, проистекающее вследствие каких-либо действий, побуждает к повторению вещей, благодаря которым оно следует. Между тем, кто делает победу и удовольствие предельной целью, и тем, кто делает их [победу и удовольствие] причиной или побудительным мотивом к совершенствованию действий, из свершения которых проистекают эти победа и удовольствие, [имеется] огромная разница.

Тренировкам, которые производятся вместе, присуще выработать действия и вещи, благодаря которым достигается победа [и удовольствие] только у того, кто настойчиво в них участвует. Следовательно, победа и страстное стремление к ней есть те вещи, посредством которых совершенствуются тренирующие действия. Поэтому всякий раз, когда достигается победа, она служит причиной повторения действий, подобных

действиям, посредством которых она была достигнута. А когда же она в какое-то время осталась недостигнутой, то там страстное желание [победы] служит причиной повторения этих действий, совершенствования их и увеличения их.

Так, подобно этому [последнему], надо понимать вопрос победы в искусстве диалектики. Победа в ней не может ставиться как предельная цель и не может служить для другой цели, кроме как для совершенствования в ней [диалектики], поэтому она подчиняется диалектическим действиям, благодаря которым достигают (с. 207а) благ в науках. Когда все обстоит именно так, то совершенство человека в ней подобно его совершенству в других тренировочных искусствах, благодаря которым он достигает победы. Это выражается в том, что человек знает все вещи, посредством которых достигается победа над собеседником (противником), и также наряду с этим он располагает силой к их совершенному использованию вместе с «противником», безразлично, является он вопрошающим или отвечающим. Таким образом, оба «противника» должны быть равны между собой по совершенству в искусстве диалектики и по силе или очень близки друг к

другу. Если же один из них явно превосходит другого в некоторых вещах, то речь его становится высокопарной [демагогической] и бесплодной по причине того, что каждый превосходящий в таком случае проводит исследование на таком уровне, чтобы его понял слабый [т. е. неглубоко]. Поэтому его речь будет становиться возбужденной, несоответствующей той силе, которой он располагает. А каждый слабый в таком случае проводит исследование таким образом, что берет на себя то, что ему не по силам, и вследствие этого приходит к тому, чего он не знает, поэтому речь его становится сбивчивой и слабой. В таком случае они оба не достигают цели, которую преследуют. Этой целью для них является тренировка и подготовка ума к наукам.

Если же они [«противники»] равны в искусстве диалектики или близки друг к другу, то сравнение их высказываний или противопоставление их друг другу и стремление каждого из них достигнуть победы над другим будет осуществляться не в том отношении, в чем они равны, а в том, в чем между ними может случиться превосходство одного над другим после этого [равенства]. Это может возникнуть либо из-за выдающегося враж-

денного ума и врожденной смышленности [проницательности], либо из-за того, что, возможно, один из противников во время речи впал в рассеянность и вследствие этого не угадал при ответе ни место [пункт], вызывающее сомнение, ни место следования. В этом случае он упускает и передает без рассмотрения все то, из чего вопрошающий извлекает для себя пользу, и не вникает в него. Следствием этого является то, что на его долю выпадают обличения и он прерывается [умолкает]. А когда он угадывает, то в этом случае он не передает ничего [без рассмотрения] и спрашивающий не получает от него того, что он хочет получить посредством обличения, и он [отвечающий] не прерывается [не умолкает] из-за того, что он, возможно, допускает в своей речи преувеличения или недостатки [ошибки], проявляет или невнимательность [не остерегается], или снисходительность [мягкость] либо из-за мешающего ему в это время изменчивого занятия, либо из-за его чрезмерной веры (с. 207б) в себя. Это подобно тому, как обстояло дело с Просомахом, который беседовал с Сократом. Так, он чрезмерно верил в себя, настолько, что не соглашался со всем тем, что он [Сократ]

требовал от него. Он вел себя так, как будто бы он сможет опровергнуть все то, что следует, и так, как будто бы его противник находится в состоянии невнимательности настолько, что не угадывает места следования [возражения], и поэтому он всегда оказывался поверженным Сократом.

Так же обстоит дело в отношении тех общепринятых вещей, которые, как правило, вопрошающий получает от отвечающего, и в отношении тех общепринятых вещей, на которые, как правило, отвечающий выдвигает возражения в такой степени, насколько возможно в [пределах] правильного возражения или совершенного использования подобных вещей (вместе с противником) для того, чтобы выставить все то, что укрывает в них [общепринятых вещах] места, вызывающие сомнения, прилагая для этого все силы и используя те вещи, о которых говорил Аристотель в своей книге «Топика»<sup>54</sup>. Вследствие этого допускается укрытие их [мест, вызывающих сомнение] от противника для того, чтобы он их не заметил и был к ним невнимателен и снисходителен и чтобы его речь о них [общепринятых вещах] привели его к тому, чего он желает, независимо от того, является он

отвечающим или спрашивающим. Если дело обстоит так, то каждый из двух равных или близких друг к другу противников имеет возможность достигнуть этого, если находится в состоянии, о котором упоминает Аристотель в третьей книге «Топики».

Итак, совершенство человека в искусстве диалектики не заключается в том, чтобы победить другого, и слабость его в ней не заключается в том, чтобы по временам его побеждали. Совершенство человека в ней [диалектике] заключается в том, чтобы не оставить совершенно ничего или очень мало из того, что принято (имеет своим уделом) применять для достижения своей цели для того или иного диалектического тезиса, причем таким образом, чтобы применить [все это] независимо от того, является он вопрошающим или отвечающим<sup>55</sup>. Так, если он является вопрошающим, то он прилагает непрерывно все усилия для того, чтобы применить все то, чему присуще опровергать этот тезис, а если он является отвечающим, то он также прилагает максимум возможностей для того, чтобы не передавать противнику все то, чему присуще опровергать этот тезис, и выдвигает возражения на все то, что заслужи-



вает его в том, что применяет спрашивающий [относительно тезиса], и совершает действие, из которого становится ясно, что он так не поступает относительно тезиса со своей стороны и из-за слабости своих сил.

Итак, если человек совершит все это, то он поистине владеет этим искусством [диалектикой]. Поэтому если он побежден после исчерпания всех своих усилий (с. 208а) и после применения всего того, что требует это искусство [диалектики], то это случится не из-за его слабости в нем. Ему кроме этого [поражения] более ничего не выпадает [т. е. не будет никаких следствий]. Он не должен всегда непременно достигать победы. Это положение аналогично тому, как обстоит дело в остальных тренировочных искусствах: в риторике, в командовании войсками, в искусстве ведения войны, в медицине, в земледелии и в мореходстве. Так, врач не должен «непременно» исцелять, а должен только применять к каждой болезни все то, к чему обязывает его искусство медицины, и выполнить все это, и приложить все усилия для этого. От него не требуется ничего более этого. Поэтому если за этим последует исцеление, [то это хорошо], а если оно

не достигнуто, то это не из-за слабости врача в медицине. Точно так же обстоит дело с мореходом. Он должен в каждое время выполнять только то, посредством чего обеспечивается спасение от затопления. От него не требуется ничего более этого. Так же обстоит дело с земледельцем в том, что он сеет семена и сажает [деревья]. Так же обстоит дело с командующим войсками и в ведении войны.

В диалектике дело не обстоит точно так же, как в плотничьем, прядильном, сапожном и портняжном искусствах. Так, плотник должен суметь изготовить дверь, а прядильщик должен уметь соткать одеяние, а сапожник должен сделать обувь — это все то, что от них требуется. Они не должны совершать (похвальные) положительные поступки, затем останавливаться, делать паузу, ожидая осуществления цели [наступления следствия], подобно тому как обстоит дело в медицине, мореходстве, командовании войсками, а в целом во всех таких искусствах, в которых практикующие их нуждаются в размышлении о той или иной вещи в том, что совершают, пока посредством его [размышления] не придут к цели. Поэтому любое подобное искусство требует для осуществления своих целей приме-

нения размышления. В силу этого несовершенство в нем по мере возрастания потребности в нем ведет к увеличению размышления о нем.

Всякий раз, когда такое искусство в состоянии довольствоваться самим собой, потребность в нем (с. 208б) в размышлении становится меньше. Поэтому те искусства, с которыми дело обстоит так, Аристотель называет силами [способностями], так как цели их имеют возможность осуществиться вслед за свершением присущих им действий. А если же осуществление [целей] не следует за этими [действиями], то в этом случае действия следуют за присущими им целями. Причем в последнем случае так [будет], пока природа не поддержит это или другое искусство [предоставляемыми] причинами настолько, что оно не сможет [находиться] далее в таком состоянии. В прядильном искусстве это невозможно, в его отношении можно отметить, что в нем можно перечислить все последовательные операции по порядку и связи до тех пор, пока ширина нити не встретится с ее длиной. Точно так же обстоит дело с плотничным искусством (в отношении двери), с сапожным искусством (в отношении обуви), и с портняж-

ным (в отношении сорочки). Совершенство в искусствах диалектики, софистики, риторики и поэзии должно быть подобно совершенству в этих искусствах<sup>56</sup>. А что же касается аподейктических наук [наук, основанных на доказательствах], то, по-видимому, положение в них точно такое же, как в плотничьем искусстве, искусстве писца и в остальных искусствах, которые довольствуются сами собою.

Вопрос о вещи<sup>57</sup> бывает: 1. Такой, который преследует обучение чему-то. [Этот] вопрос есть научный вопрос. 2. Такой, который преследует дачу [выдачу] чего-то. Этот [вопрос] может использоваться в диалектике и софистике. Разницу в их использовании мы видим только в различии проблем, о которых в каждом из них вопрошают. Если то, о чем вопрошают, является диалектической проблемой, то вопрос является диалектическим, а если софистической — то вопрос является софистическим.

Диалектический вопрос<sup>58</sup> является либо вопросом, предоставляющим выбор [альтернативу], либо вопросом, содержащим утверждение [лишающим выбора]. Точно так же обстоит дело с софистическим [вопросом], он делится точно

так же. Вопрос, предоставляющий выбор, это такой, который обязывает отвечающего выдать одну из двух противоположностей, именно ту, которую он пожелал и выбрал (потому, что она ему понравилась и он считает ее лучше другой). Поэтому он ее и выдает. А вопрос, содержащий утверждение, это такой, который требует от отвечающего выдать одну из двух частей (с. 209а) противоречия полностью и без противопоставления и который построен только на одной этой части. Это такой вопрос, который направлен на то, чтобы отвечающий выдал именно эту часть. Но отвечающий, собственно, [может] при этих [двух] вопросах избрать любую из (двух) частей, которая ему более нравится, и выдать ее.

Научный вопрос бывает<sup>59</sup>: такой вопрос, который направлен на то, чтобы объяснить то значение, на которое указывает имя, и представить его в душе. А также вопрос, который направлен на познание существования вещи. Этот вопрос подразделяется на два: 1. Такой, который направлен на познание существования вещи в другой вещи, подобно нашему высказыванию «является ли человек животным?». Здесь [вопрос] направлен на познание существования вещи в

вещи, т. е. наличия предиката в субъекте. Это есть составное искомое [положение]. 2. Такой, который направлен на познание существования вещи без ограничения [полностью], подобно нашему высказыванию «существует ли вакуум или нет?». Это искомое единичное [положение], составное искомое [положение] делится: а) на такое, в котором требуется [установить] наличие одного предиката в одном субъекте, подобно нашему высказыванию «является ли небо овальным или нет?»; б) на такое, в котором требуется установить наличие одного предиката в одном из многочисленных противоположных субъектов, подобно нашему высказыванию «камень и человек, какое из них двух является животным?»; в) на такое, в котором требуется [установить] наличие одного из многочисленных предикатов в одном субъекте, подобно нашему высказыванию «в каком из двенадцати зодиакальных созвездий находится солнце?»; г) на такое, в котором вопрос направлен на познание сущности вещи, являющейся общей для нее и другой [вещи], т. е. на познание рода [вещи]; д) на такое, в котором требуется познать то, чем она отличается сущностно от другой [вещи], т. е. других видов, входя-

щих вместе с ней в один род; е) на такое, в котором требуется познать сущность вещи, на которую указывает ее определение (с. 209б); ж) на такое, в котором вопрос направлен на познание того, чем отличается вещь от других акцидентально; з) на такой вопрос, который направлен на познание вещи посредством ее особенного или посредством одной из ее акциденций, отделимой или неотделимой [от нее].

Собственно, все это будет иметь место, во-первых, лишь в единичном искомом [положении] и только после установления ее [вещи, которая представляет собой это искомое] существования, во-вторых, в составном искомом [положении]. Вопрос, который направлен на то, чтобы объяснить (обучить) существование вещи, есть такой, который направлен на ее доказательство, так как знание о ее существовании не может быть получено без знания доказательства этого. Обучающийся, как правило, должен в своем вопросе объединить две противоположности. В таком случае требуется [получить] от обучающего доказательство той из двух противоположностей, которая является истинной. Например, как в нашем высказывании «разве любое тело

делится бесконечно, или нет ни одного тела, делящегося бесконечно?».

Диалектик [в отличие от представителя науки] должен объединить, как правило, в своем вопросе обе части противоречия. В таком случае требуется от отвечающего дача [выдача] им любой из них, которую он предпочтет другой. Каждый из этих двух вопросов должен состоять из словесных выражений, соответствующих только ему одному, в противовес другому, имеющему другие словесные выражения. Это обусловлено тем, что диалектик дает отвечающему [возможность] выбрать одну из двух частей противоречия, которую он [отвечающий] предпочтет другой, а обучающий [в отличие от диалектика] не дает обучающемуся выбрать любую из двух сторон противоречия, которую обучающийся предпочтет другой, и захочет, чтобы ему объяснили именно ее. Напротив, ему [обучающему] задается вопрос обучающимся, на который обучающий дает ему объяснение доказательства только той одной из двух сторон противоречия, которая является истинной. Оба [вида] вопросов могут иметь общность не только в вопрошающих словесных выражениях. Например, в частице «хал» [разве] разли-



чаются они [оба вопроса] в вещах, на которые направлены, и в обеих сторонах противоречия.

В научном вопросе также используются обе стороны противоречия. Посредством диалектического вопроса требуется выдача отвечающим одной из двух сторон противоречия (с. 210а), именно той, которую он предпочтет другой, а посредством научного вопроса требуется получить достоверное знание именно той одной из двух сторон противоречия, которая является истинной.

Знание существования [вещи] <sup>60</sup> может достигаться посредством двух вопросов, из которых один, [разумеется], предшествует другому. Первым из них преследуется то, чтобы обучающий сообщал сведения посредством доказательства одной стороны противоречия, которая является истинной и которая нуждается в доказательстве. Вторым из них преследуется получение доказательства на эту истинную сторону. Если обучающий ответил на первый вопрос тем, что выдал сведения о той из двух сторон противоречия, которая является истинной, и провел это посредством доказательства, без того, чтобы обучающийся прибегнул ко второму вопросу, то он следует [научному методу] знания, во-

зникающему при ответе. В таком случае всегда проводится проверка лишь искомого положения, не имеющего (пока) своего силлогизма. Поэтому оно, искомое, нуждается в том, чтобы был выработан на него силлогизм. Это может происходить в отношении того, что человек сам доказывает, чтобы выработать на это силлогизм по своему побуждению, и может происходить в отношении того, что доказывает ему (собеседник) с тем, чтобы сотрудничать вместе с ним в выработке силлогизма на искомое [положение], которое в нем нуждается. Выработка силлогизма на искомое [положение], если участвующих в этом больше, протекает легче, чем выработка его в случае, если участвует в этом только один. Состояние у спрошенного не должно быть подобно состоянию того, кто уже выработал силлогизм по отношению к спрашивающему, потому что если его состояние будет таким же или если он [спрашивающий] желает, чтобы его собеседник заранее выработал силлогизм до задавания ему вопроса, то он является таким вопрошающим, который обучается, а не проверяет.

Итак, вопрос, задаваемый для проверки, есть такой, который направлен, на

то, чтобы спрошенный выработал силлогизм на искомое, которое отсутствует у них обоих [вопрошающего и отвечающего] <sup>61</sup>.

Следовательно, это положение является общим (с. 210б) для них обоих [вопрошающего и отвечающего]. А в случае, когда один из них опередит другого в выработке силлогизма, то он выдаст его другому. В этом случае другой должен проверить этот силлогизм. Точно так же в этом случае первый [высказавший] его будет повторно проверять этот силлогизм. В таком состоянии спрошенный должен ответить вопрошающему относительно того, что он повторно проверяет в силлогизме. И так будет [продолжаться] до тех пор, пока оба не исчерпают всю свою энергию. Эта проверка отличается от тех проверок, которые проводились в (классах) вопросов, поэтому она должна иметь свое название. Точно так же обстоит дело, когда у спрашивающего отсутствует силлогизм на искомое [положение], и в таком положении он задает вопрос другому человеку, не зная, в каком тот состоянии находится по отношению к нему [спрашивающему], имеется ли у спрошенного силлогизм на искомое положение еще до того, как ему будет задан вопрос, или не имеется.

Итак, это и есть, собственно, в какой-то степени также проверка и она также отличается от проверок, [проводимых] в предшествующих вопросах.

Обучающий вопрос — это такой вопрос, который требует [от спрошенного], о котором спрашивающий знает, что у того есть доказательство искомого положения, чтобы он [спрошенный] обучил его [спрашивающего] этому доказательству. А диалектический вопрос есть такой вопрос, который требует от спрашивающего выдачу суждения, которое спрашивающий стремится опровергнуть или использовать для опровержения другого, выданного ему ранее. Это может происходить только тогда, когда спрашивающий уже знает силлогизм, которым он собирается опровергнуть положение, которое выдано ему или будет выдано. Эти три вопроса (обучающий, диалектический, научный) различны. Так, диалектический вопрос есть вопрос о том, что спрашивающий уже знает (до того, как задает свой вопрос) силлогизм, который опровергает положение, которое выдано ему [отвечающим] или будет выдано. А научный вопрос есть вопрос о том, что спрашивающий уже знает до того, как задаст свой вопрос, что отвечающий располагает силлогизмом, посредством ко-

того он [отвечающий] доказывает спрошенное у него [спрашивающему]. А вопрос, содержащий проверку, есть вопрос о том, что спрашивающий знает, что у него [собеседника] отсутствует силлогизм на вещь, о которой он спрашивает, (с. 211а) или есть вопрос о том, что спрашивающий не знает, есть силлогизм на нее [вещь] у спрошенного или нет. Научный вопрос из этих трех есть такой вопрос, который требует выработывания силлогизма из посылок, содержащих достоверное знание. А диалектический вопрос есть вопрос, посредством которого требуют выдачи положения, которое спрашивающий стремится опровергнуть.

Что же до [вопроса], посредством которого требуют выдачи суждения, используемого для опровержения положения, то это есть вопрос, требующий общепринятого суждения.

А что касается положения, то оно может быть общепринятым или не общепринятым. Далее мы [подробно] на нем остановимся. [Собственно] проверка является общей для всех искусств. Проверка преследует выработывание силлогизма на искомое [положение], к какому бы искусству оно не относилось. Она иногда требует выработывания силлогизма из посылок, содержащих досто-

верное знание, а иногда требует выработки силлогизма из общепринятых посылок.

Что же касается словесных выражений<sup>62</sup>, которые указывают на классы вопросов, то это [следующие]: 1) частица «хал» (разве), которая используется в альтернативном вопросе, [предоставляющем выбор], и которая используется в научном вопросе, посредством которого преследуют получение сообщений о той стороне из двух сторон противоречия, которая является истинной и на которую нужно доказательство, и в научном вопросе, задаваемом об искомом [положении], посредством которого [вопроса] проверяется его [искомого] силлогизм. Каждый из этих вопросов должен иметь свои специфичные словесные выражения, подходящие для него; 2) частица «а лайса» (разве... ли), которая применяется в вопросе утверждения (решения); 3) частица «ма» (что?), которая используется в научном вопросе, посредством которого добиваются понимания того, на что указывает имя, и в вопросе, посредством которого добиваются познания сущности вещи. Каждый из этих вопросов должен иметь имя, специфичное для него; 4) частица «аййу» (какой?), которая используется в вопросе о том, чем

отличается одна вещь от другой вещи, входящей вместе с ней в одну какую-либо вещь. Эта (с. 211б) общая вещь в таком случае есть либо род, либо вид, либо акциденция для этой вещи, а то, чем отличается она от другой, будет сущностным различием или акцидентальным различием; 5) частица «лима» (почему?), которая используется в научном вопросе, посредством которого преследуют обучение причине существования вещи; 6) частица «кайф» (как?), которая используется в вопросе о форме вещи и ее структуре, как например, в нашем высказывании «как [выглядит] Зейд по телу?» или «как он выглядит по моральным качествам?».

Структура вещи может быть ее сущностью и структурой, посредством которой [выражается] ее [вещи] состав. Как, например, в нашем высказывании «как выполнена эта работа?» и «как [сделана] эта одежда?». Итак, этот вопрос есть такой вопрос, посредством которого преследуют познание структуры, выясняется состав работы [вещей] и определяется их совершенство. Поэтому когда случайно совпадает, что эта структура есть структура, посредством которой определяется состав какого-либо тела, то вопрос об этом оформляется с частицей

«кайф» (как?). Поэтому когда сущностное различие делается копией структуры и формы, посредством которой выражается состав вещи, то вопрос об этом оформляется с частицей «кайф». Поэтому сущностные различия могут быть названы «кайфийят» [относящиеся к оформляющимся с «как»]. Структура вещи, о которой спрашивается с частицей «кайф», может быть акциденцией, как, например, в нашем высказывании «как выглядит такой-то по моральным качествам?». На этот вопрос следует ответ «он добродетелен» или «он порочен». Или «как он выглядит по телу?». На это следует ответ «он силен» или «он слаб». А сущностная структура и сущностное различие могут быть взяты в том отношении, что они [оба] уточняют [выпрямляют] сущность вещи без привлечения [этой вещи] для выявления различий между ней и другой вещью, вместе с ней входящей в одну какую-то вещь. Если они оба привлекаются только для уточнения [выпрямления] сущности вещи, а не для выявления различий, то вопрос о них оформляется с частицей «кайф».

А если они взяты для выявления различий, то вопрос о них оформляется с частицей «аййу» (какой?). Поэтому если преследуется различие, то частица



«аййу» соединяется с родом того, о чем спрашивают (с. 212а), или с другим, общим для него [того, о чем спрашивают] и для вещи, которую требуется отличить от него. В этом нет нужды при оформлении вопроса с частицей «кайф», так как частица «кайф» связывается с тем, о чем спрашивается, а не с его родом. Итак, таковы прежде всего значения этих частиц, которые есть «хал» (разве?), «а лайса» (разве... ли?), «ма?» (что?), «аййу» (какой?), «лима» (почему?), «кайф» (как?). Эти частицы могут использоваться для соединения, для переносного смысла, для метафоры и для легкости (словесных) оборотов вместо друг друга таким образом, что сила одной из них замещает силу других. Так частица «ма» может использоваться в следующих высказываниях: «что ты скажешь?» или «что ты скажешь о том-то?». В этом случае такие высказывания будут вопросами, требующими обучения вещи, или высказываниями, посредством которых требуют знания без ограничения [полностью], независимо от того, составлены ли они для выдачи или для обучения. Также, например, в высказывании «что является доказательством на это?». В таком случае оно требует приведения доказательства и аргумента. А частица «аййу» может ис-

пользоваться в следующих высказываниях: «какая вещь [есть предмет] твоего высказывания?» или «о какой вещи ты говоришь в том-то?». В этих высказываниях требуется выдача и обучение. Точно так же обстоит дело в высказывании «какая вещь есть тело, которое является подвижным?». Так же обстоит дело в высказывании «какая из двух вещей существует в этом теле?» [Это тело является одушевленным или неодушевленным?]. В этом случае такое высказывание становится альтернативным вопросом. Так же обстоит дело в искомых [положениях], которые будут сопоставляться, как, например, в высказывании «какое больше — это или то?». Так же обстоит дело в высказывании, подобном следующему: «солнце [находится] в каком зодиакальном созвездии?». А частица «кайф» может употребляться, например, в высказывании «как ты скажешь о том-то?». Оно в таком случае станет вопросом, требующим выдачи или обучения. Так же она может употребляться в высказываниях, подобных следующему: «как небо стало овальным?». В этом случае оно требует доказательства. Так же высказывание с частицей «лима» может употребляться (с. 212б) в высказываниях, подобных следующему: «почему ты сказал это?»

или «почему небо стало овальным?». В этом случае эти высказывания есть вопросы, требующие приведения доказательства вещи. Это связано с тем, что любой силлогизм есть причина следования заключения, а частица «лима» позволяет, чтобы посредством нее требовали приведения причины следования вещи, о которой сделано заключение. Частица «ма», которая используется для требования, дает понимание значения словесного выражения в таких видах научного вопроса, которые могут употребляться иногда в диалектике. Это в случае, если один из беседующих не понимает того, что говорит ему другой. Тогда ему нужно разъяснение и толкование независимо от того, является он спрашивающим или отвечающим.

Каждый обучающий искусству достижения достоверного знания<sup>63</sup> должен соблюдать три условия: 1. Он должен хорошо знать законы, которые являются основами его искусства. [Прежде всего] к ним относится то, чем принято обучать знанию, затем то, чем принято обучать доказательству. Он становится при соблюдении этого условия способным привести доказательства на все то, что его требует в любое время по желанию и в любое время, когда оно требуется. Эта

его способность будет такой способностью, посредством которой он объясняет (доводит) другому то, чему его самого обучают, и то, чему он сам обучает. 2. Он должен быть способным приводить доказательства на все то, что не принято писать в книгах, и на все то, что не принято делать основами его искусства. 3. Он должен иметь способность разоблачать софизмы, встречающиеся ему в его искусстве и специфичные для него, посредством того, что их устраняет. Те, с которыми он беседует, или те, которые с ним беседуют, бывают трех типов: 1) обучающиеся; 2) ошибающиеся или обманутые из среды тех, кто относится к представителям его искусства, обычно в какой-то вещи, входящей в число вещей его искусства, это имеет место в силу погрешности, имеющейся в этом искусстве; 3) ошибающиеся или обманутые, совершенно ни в чем не относящиеся к числу представителей его искусства (с. 213а).

Итак, то, что обучающийся беседует с обучающим, либо то, что обучающий беседует с ним, собственно, есть начальный его этап в изучении вещи. Это осуществляется посредством вопроса, [относящегося] к числу научных вопросов, которые раньше были приведены, либо его [обучающегося] беседа есть повторное обра-

щение к тому, что он уже усвоил, с целью достижения большей ясности относительно вещи, которая вызывает у него затруднения, либо в силу словесного выражения, значение которого он не понимает, либо из-за суждения о ней, истинность которого не ясна для него при рассмотрении заключения или посылок силлогизма на нее. Это имеет место в случае невыставления возражений ни на какую вещь. Что же касается сомнительной речи, вызывающей возражения в заключении или в доказательстве, или в них обоих вместе, то обучающий должен быть внимательным к каждому из них и обучать так, чтобы он [обучающийся] понял идею вещи, и лишь затем он должен давать ему доказательство<sup>64</sup> к вещи, существование которой требуется познать [установить]. Обучающийся после этого должен [рассматривать] все то, что ему дал обучающий, и повторно обращаться к нему [обучающему] для получения разъяснения всего того, что трудно для него. А обучающий должен разъяснить ему значение словесного выражения, если оно трудно для него, и доказать ему истинность тех суждений, истинность которых ему не доказана, чтобы устранить места, [вызывающие] возражения во всем том, к чему у обучающего-

ся имеются возражения. Беседа обучающегося с обучающим и обучающего с обучаемым об этих вещах в некоторых случаях протекает посредством вопроса, а в других — путем сообщения сведений.

Те беседы между ними, которые протекают путем вопроса или путем сообщения сведений, не относятся к диалектике и не относятся к проверке. Они по отношению к обучающему есть обучение, а по отношению к обучаемому есть учеба. Что же до обучающегося, который из числа тех, кто относится к его искусству, то вещь, в которой он ошибается, имеет положение, известное им обоим, а те суждения, которые они приемлют о ней, входят в число тех, относительно которых у них обоих имеется единое убеждение.

Поэтому тот, кто желает устранить у ошибающегося его заблуждения и ошибки, использует вещи (с. 213б), предшествующие месту, в котором [ошибающийся] ошибся в этом искусстве, для разъяснения того, где [ошибающийся] ошибся. В связи с этим он нуждается в двух видах высказываний: 1) в таких, посредством которых возражают всему тому, в чем [ошибающийся] ошибается в заключении и в [посылках] силлогизма и 2) в таких, посредством которых доказывают.

ту сторону из двух сторон противоречия, которая является истинной.

Оба эти вида [высказываний] при желании он [устраняющий ошибки] может применить путем вопроса или путем сообщения новых сведений. Для его цели может оказаться более полезной форма вопроса. Поэтому если он решил устранить ошибку [ошибающегося] путем вопроса, а ошибка допущена в заключении и в силлогизме одновременно, то он сначала задает вопрос о заключении и после этого о доказательстве и выдвигает возражения сначала на заключение, а затем на доказательство. Это состоит в том, что он выдвигает возражения либо на форму силлогизма, либо к обоим его посылкам, либо к одной из них, либо ко всему. Когда он желает задать отдельно вопрос о заключении, то он выставляет на него возражения и затем может задавать вопрос о его доказательстве и выставлять возражения на него [доказательство]. А если ошибка в обеих вещах [в доказательстве и заключении], то он должен на них [обе] выставить возражения. Если ошибка допущена только в доказательстве, то он выставляет возражения на это доказательство. Если слушающий видит, что ему предлагают ошибочное место или трудность [затруднение],

то он должен повторно обратиться к нему [сказанному] либо из-за нужды в большем разъяснении, либо из-за появления у него возражений. Он может обратиться к нему либо путем вопроса, либо путем сообщения согласно своему желанию. Но ни один из них [слушающий и говорящий] по своей речи не является ни диалектиком, ни проверяющим, а является только обучающим либо обучаемым.

Ошибающийся [введенный в заблуждение], являющийся представителем этого искусства, [в котором ошибается], ведет беседу посредством ошибочных посылок, специфичных для этого искусства. Собеседник получает их от него посредством вопроса. Такая беседа (с. 214а) называется испытанием. Силлогизм, используемый в этой беседе, называется испытывающим силлогизмом. Это такой силлогизм, который вырабатывается из посылок, части которых есть вещи, специфичные для этого искусства. Эти части ложны, но замаскированы посредством вещей, ложность которых неясна настолько, что в каком-либо определении может не угадываться всяким представителем этого искусства. Эти части называются также введением в заблуждение посредством специфичного [особенного] для этого искусства. Такой силло-



гизм может вырабатываться только тем, от кого ускользают места [пункты], вводящие в заблуждение в посылках. Поэтому эти [посылки] принято получать посредством вопроса, для того чтобы испытать отвечающего и посмотреть, выдаст он их или нет. Если он [отвечающий] выдал их, то этим обнаружил свою слабость [дефект] в этом искусстве. В этом случае используется также вопрос или сообщение сведений с тем, чтобы испытать посредством его [отвечающего], угадывает он место, вводящее в заблуждение, или нет. Совершенный в этом искусстве угадывает места, вводящие в заблуждение и [создающие] путаницу, поэтому он не выдаст их и вскрывает все ложное в подобных [посылках]. Эта беседа [речь] сходна с [беседой] в диалектике, так как в ней спрашивающий, который испытывает, получает от отвечающего заключение, которое есть мнение представителей этого искусства, посредством вопроса утверждения. И если выполнено намеченное, то после этого он получает от отвечающего ложные посылки посредством вопроса или сообщения сведений. Однако в нем имеется одна сторона противоречия. Если отвечающий выдал их [посылки], то вопрошающий соединяет их и затем выводит из них за-

ключение, противоположное тому, что было выдано до этого. Этот метод есть метод испытания. Что же до ошибающегося или введенного в заблуждение, не входящего в число представителей этого искусства, то ни один из них [вопрошающий и отвечающий] не в состоянии ни вести беседу посредством своего искусства, ни выдвигать возражения, и ни защищать. Разве только он будет в состоянии сделать это, если наряду с превосходным знанием своего искусства еще не будет проявлять способности (силу) в диалектике к диалектическому диалогу. Итак, каждый из них (двух) (с. 214б) ведет беседу посредством общепринятых вещей, которые есть воззрения, общие для всех [людей], даже если он не является диалектиком и не может вести диалектическую беседу.

В этом случае также вырабатываются силлогизмы, правда, выходящие за пределы тех, о которых мы уже упоминали. Они применяются теми, кто относится к числу представителей искусств, основанных на достоверном знании, либо для ясности, с тем чтобы сделать [вещь] доступной для слушающего.

К ним относятся: 1. Силлогизмы, которые вырабатываются из общепринятых посылок при обучении и при возражении

обучающемуся. 2. Силлогизмы, которые состояются из посылок, которые принято использовать в другом искусстве. Эти силлогизмы используются для разъяснения вещи в каком-либо искусстве, как, например, в естественной науке объясняется то, что земля шарообразна или что она находится в середине [вселенной], путем использования посылок, взятых из астрономии. 3. Силлогизмы, которые по [случайному] совпадению дают для ошибающегося [в заключениях] истину и правду в каком-либо искусстве и состояются из ложных суждений. Собственно, они есть воззрения ошибающегося, у которого разговаривающий с ним стремится устранить его ошибки. Итак, можно отметить, что из ложных посылок могут выводиться истинные заключения. 4. Силлогизмы, которые опровергают воззрение человека в каком-либо искусстве и в которых это воззрение является одной из двух посылок, а вторая посылка в них является очевидно истинной. Из них следует, что это воззрение абсурдно у этого человека, не являясь абсурдным у другого, и что оно является воззрением какого-то другого человека. 5. Силлогизмы опровержения, которые опровергают воззрение человека в каком-либо искусстве, и в которых одной из

двух посылок является это воззрение, а другая очевидно истинна, и из которых следует противоположность воззрению этого человека в другой вещи в этом искусстве. Этот силлогизм вырабатывается только для человека, известного тем, что он имеет воззрения, которые (с. 215а) противоположны друг другу.

6. Силлогизмы, которые вырабатываются на какую-нибудь вещь в каком-либо искусстве и состоят из приемлемых посылок и применяются либо для обучения, либо для устранения ошибок ошибающегося, либо в речи того, кто не относится к числу представителей этой науки, как, например, то, что писал Аристотель в некоторых своих книгах о том, что число «три» относится к числу, посредством которого достигаются завершенность и совершенство. Он в качестве указания на это привел примеры из законоположений, в которых использованы тройки. Так же там, где он пожелал доказать, что [бог] (в тексте Аллах. — Н. К.) находится на небе, он взял в качестве одного из доказательств то, что все законоположения вменяют в обязанность, чтобы руки, взоры и лица поднимались при молитвах и просьбах к небу. Все это должно применяться в этом искусстве только после ис-

пользования доказательств и посылок, содержащих достоверное знание.

Итак, это есть виды бесед (речей), которые существуют в научных искусствах. Во всех этих научных искусствах употребляются послылки, содержащие достоверное знание, а общепринятые вещи в них употребляются только для увеличения доводов<sup>65</sup> и после того, как заключения будут обусловлены послылками, содержащими достоверное знание. Если же в них будут употребляться общепринятые вещи или убеждающие вещи вместо вещей, содержащих достоверное знание по невежеству со стороны исследователей, которые не знают различий между ними, то они (последователи) впадут в противоположные мнения и воззрения их будут расходиться. Поэтому всякий раз, когда они будут [совершенствоваться] в этих искусствах, расхождения между ними в их воззрениях будут возрастать. Они будут приходить к одной вещи и сходиться на ней только посредством проверки. Никто из них не получит достоверного знания в своем воззрении, поэтому в том, что они делают, они идут к своей цели, которая заключается в получении достоверного знания посредством методов, ведущих (с. 215б) их к его противоположности, так как эти методы, которые они

используют, не являются средствами его достижения. Именно это было причиной расхождения воззрений древних [мудрецов], и было причиной до тех пор, пока эти методы не отделились друг от друга. И только тогда, когда было завершено искусство логики и утвердилось научное искусство, расхождения в нем были устранены.

Вопрос, посредством которого требуется выдача доказательства, есть вопрос, необходимый в науках. Вопрос о научном исскомом [положении] сочетает в себе одновременно требование выдачи следующих двух вещей: 1) сведений о той стороне из двух сторон искомого положения, которая является истинной, 2) его доказательства, как, например, в вопросе «Разве все углы каждого треугольника равны двум прямым углам?». В этом вопросе не содержится требования сведений об истинной стороне. Если отвечающий промолчит после этого [вопроса], то ему задается другой вопрос о доказательстве. После первого вопроса устанавливаются его [отвечающего] знания. А знание достигается только посредством доказательства. Поэтому в ответ на это высказывается истинная сторона, соединенная со своим доказательством, в противном случае, когда отвечающий ограничивается выска-

званием только истинной стороны, не ясно, что она является истинной. Если отвечающий будет молчать после сообщения ему сведений об истинной стороне, то вопрошающему надлежит задать вопрос, требующий выдачи доказательства. В противном случае его первый вопрос будет несостоятельным. Так же обстоит дело в научном вопросе, который направлен на выставление возражений на вещь, если он задан раньше того вопроса, который направлен на ее опровержение, подобно следующему: «Разве вакуум существует?». В этом случае отвечающий должен связать свое высказывание «вакуум существует» с вещью, которая является аргументом существования вакуума. Если он этого не сделает, то вопрошающий вынужден будет задать вопрос об аргументе этого [ответа]. А если он [отвечающий] приведет его, то он [вопрошающий] будет выставлять возражения на заключения и на посылки (вместе).

А что же касается диалектики, то в ней используется вопрос, посредством которого получают [от отвечающего] положение, значение которого составляет (с. 216а) любая из двух сторон противоречия, которая выбирается отвечающим и которую он отстаивает. В нем [вопросе] нет ничего такого, что нуждается в

том, чтобы положение было связано посредством сведений с аргументом, посредством которого оно доказывается. Итак, здесь отвечающий не выдает [спрашивающему] то, что доказывает положение, потому что он [вопрошающий] не имеет целью обучить этому отвечающего. Целью вопрошающего является только опровержение этого положения. После этого у него нет нужды задавать ему [отвечающему] вопрос об аргументе, который доказывает это положение. Вместе с тем опровержение вопрошающим этого положения также возможно без опровержения аргумента, которым доказывается это положение у отвечающего, в то время как усвоение обучающимся положения, о котором он спрашивает, невозможно без доказательства. Здесь защита отвечающим этого положения возможна даже без приведения им силлогизма на это положение. Это происходит вследствие того, что между защитой этого положения [отвечающим] и победой [отвечающего] в отношении его имеется различие. Победа в отношении [этого положения] может быть достигнута только посредством силлогизма, а защита его есть отбрасывание силлогизма, которым [вопрошающий] его опровергает, и препятствование вопро-



шающему в выведении положения, противоположного этому [положению], и задержание отвечающего от выдачи того, из чего вопрошающий извлекает пользу для опровержения этого самого положения, так как вполне может быть, что аргумент будет неправильным, а заключение — правильным. Что же до того, кто обучает ошибающегося в этом искусстве, он должен, во-первых, начинать с опровержения того, что ошибающийся считает истинным, для того чтобы обнажить его ложность. Если ложность обнаружится в заключении, то это означает, что следование необходимости ложно и что в доказательстве имеется ложь. Если же он начинает с опровержения доказательства, то из его [доказательства] несостоятельности не обнаруживается, что заключение ложно. Следовательно, тот, кто возражает ошибающемуся, должен, прежде всего, выявить ложность заключения, а затем выявить ложную посылку из посылок доказательства или опровергнуть [форму] рассуждения, которая воспринималась как силлогизм, не являясь таковым.

Некоторые [философы] раньше считали, что вопрошающий посредством диалектического метода после получения (с. 216б) этого положения [от отвечаю-

щего] должен потребовать от отвечающего выдачи аргумента, доказывающего это положение. В таком случае если вопрошающий получал аргумент, то он обычно составлял это положение и переходил к аргументу и занимался его опровержением. Они так считали в силу того, что не отличали риторические методы от диалектических. Поэтому они часто использовали риторические методы как диалектические в связи с тем, что были убеждены в том, что если опровергнуть аргумент, то будет опровергнуто это положение, так как правильность этого положения обусловлена правильностью доказательства. Так же они использовали подобный метод при недостатке высказываний, опровергающих это положение, и при трудности их применения (для ведения разговора) и невнимательности их умов к силлогизму, и при недостатке аргументов, которыми они опровергали это положение, и при трудности в их нахождении. Поэтому они требовали от отвечающего аргументов, доказывающих это положение, чтобы перейти к силлогизму, и ставили его [силлогизм] на место этого положения. Вследствие этого вещь расширялась для них, и они получали для нее аргументы. Для этой цели они располагали многими

методами, вследствие чего их цель становилась более доступной, чем цель, заключающаяся в опровержении этого положения, по причине того, что это положение опровергается лишь в одном отношении и защищается также лишь в этом отношении, а силлогизм же опровергается в трех отношениях: в отношении своей большей посылки (из двух посылок), в отношении своей меньшей посылки (из двух посылок) и в отношении своей фигуры [конструкции формы].

Опровержение любого из этих отношений есть опровержение этого силлогизма, поэтому такой силлогизм должен защищаться полностью в трех отношениях. Подобный силлогизм, который должен защищаться посредством своего утверждения в трех отношениях и опровергаться посредством опровержения любого из них, является очень трудно защищаемым и очень легко опровергаемым. Возможно, что для этих людей опровержение силлогизма было трудным делом и что для них заключение в нем было невыводимым, поэтому они требовали выдачи того, что доказывало посылки силлогизма, чтобы затем перейти к большему количеству вещей, так как первый силлогизм состоял из двух посылок, а то, что доказывало эти две посылки, представляло

собой два силлогизма (с. 217а). Каждый из двух силлогизмов состоял из двух посылок. Таким образом получали четыре посылки и два сочетания [соединения]. А вещи, рассматриваемые в них [посылках первого силлогизма] и затем в тех, к которым они переходили, становились гораздо многочисленней. Среди них были и те, посредством которых опровергалось мнение о том, что первое положение есть такое, посредством которого опровергают. Поэтому они всегда переходили к большему количеству вещей, ожидая, что по совпадению случая они наткнутся на вещь, которая позволит им опровергнуть это положение, и опровергнуть другую вещь из вещей, получаемых от отвечающего в процессе его речи. Они стремились таким путем добиться поражения отвечающего.

Очевидно, что этот метод является софистическим методом и что он используется в риторике и отличается от диалектического метода. Точно так же обстоит дело с тем, кто требует после выдачи положения выдачи аргументов, которые его доказывают, зная в то время, когда задает вопрос, что это положение ложно и несостоятельно в связи с тем, что ему известен силлогизм, посредством которого он выяснил, что это положение несостоя-

тельно. Этот силлогизм дает заключение, противоположное этому положению. Поэтому посредством этого силлогизма он должен вести разговор с отвечающим и опровергать у него это положение. В таком случае, какая же необходимость в том, что он задает вопрос об аргументах, доказывающих это положение, и чего же он добивается, требуя от отвечающего выдачи аргументов, которые доказывают это положение? Он [спрашивающий] поступает так же и тогда, когда ему известно до его вопроса, что это положение истинно.

Итак, в таком случае спрашивающий знает силлогизм на это положение, истинность которого для него очевидна, поэтому он требует от отвечающего выдачи аргументов лишь для того, чтобы получить от него признание того, что доказывает и подтверждает это положение. Следовательно, он в таком случае выступает обучающим, а не диалектиком и не противником. А в случае, если он не знает, ложно это положение или нет, и даже если он вместе с тем предполагает, что отвечающий опередил его в нахождении той вещи, чем [доказывается] это положение, он добивается того, чтобы обучиться этой вещи у отвечающего, даже если ему известно, что отвечающий равен

ему по силам в отношении этой вещи и что он также может быть не знает [ее], подобно тому как не знает [ее] спрашивающий.

Итак, в таком случае спрашивающий выступает проверяющим и намерен задаваемым вопросом сделать отвечающего своим партнером в проверке, с тем чтобы вместе (с. 2176) сотрудничать и проводить испытание с целью установления наличия силлогизма на это положение. Это происходит в связи с тем, что установление существования того, чего добивалась группа [людей], было гораздо более легко достижимым, чем того, чего добивался один человек. А если же вопрошающий стремился посредством своего вопроса устранить ошибку ошибающегося в какой-то вещи, то ему надлежало знать до этого силлогизм, посредством которого он опровергал это положение, и силлогизм, который ввел в заблуждение отвечающего настолько, что он считал это положение правильным. Поэтому, как правило, он начинал с опровержения этого положения, затем переходил к силлогизму, о котором отвечающий думал, что он подтверждает это положение, и опровергал его, в таком случае, как мы уже сказали, спрашивающему позволялось требовать от отвечаю-

щего аргументы, доказывающие отвечающему это положение. Однако он, практикуя эти действия, выступал обучающим а не диалектиком. Так было и в этом случае, если [даже] он не располагал тем, что опровергало это положение. [В таком случае] откуда он мог знать, что этого положения достаточно, чтобы изобличить отвечающего? Тем более что даже из опровержения аргументов [этого положения] не вытекала необходимость опровержения этого положения. В таком случае убеждение относительно этого положения черпалось им из очевидного общепринятого воззрения. А если он производил проверку, то ничего не достигал. Это происходит в связи с тем, что аргументы посредством своей правильности подтверждают это положение и что в случае их существования существует это положение. Таким образом, если вещь существует из-за того, что существует другая вещь, то она не устраняется при устранении этой другой вещи.

Следовательно, аргументы могли быть ложными, а вещь [положение] сама по себе правильной или требующей установления этого. То, что ожидало установления своего состояния, не было непременно ложным, потому что несостоятельное

есть (с. 218а) то, что очевидно ложно. Это верно и в том случае, когда вопрошающий требует аргументы лишь для того, чтобы постоянно переходить методом обратного анализа к аргументу и к аргументу аргумента. В таком случае вполне возможно, что на его пути может встретиться вещь, посредством которой он опровергает отвечающего, либо он множеством переходов и многословием говорит об этом положении то, что его опровергает, тем самым затягивает свою речь, чтобы выиграть время для того, чтобы прошла беседа. Такой спрашивающий есть либо вводящий в заблуждение, либо путаник, так как постоянно приводит высказывания, ведущие к расширению беседы.

Они [некоторые люди] установили отношение вопроса, посредством которого они требуют от отвечающего (после получения этого положения от отвечающего) приведения аргументов, подтверждающих это положение. Они побуждают его приводить аргументы на него и подстрекают его к этому так, чтобы их действия были скрытны, и создают у него представление, что они высказывают ему то, что опровергает у него это положение. Так же после выдачи этого положения отвечающим они выдвигали против этого



положения противоположное ему и задавали ему вопрос о различии между ним и первым положением. Так, если у отвечающего было положением «Всякое наслаждение благо», они выставляли против этого положения «Нет ни одного наслаждения, [являющегося] благом», и спрашивали о различии между его положением и их положением, внушая этим представление, что его положение по отношению к их положению находится в состоянии отсутствия аргументов и что оно, дескать, бездоказательно и не состоятельно. Они намеренно выставляют противоположность этому положению при отсутствии противоречия и внушают, что допустимо, чтобы положение отвечающего было ложным, подобно ложности того, что они выставили, так как обе противоположности могли быть ложными. Это происходит в силу того, что состояние этого высказывания в отношении ложности не подтверждалось [сразу] посредством аргументов и поэтому было подобно состоянию того, что они выставляли в отношении положения отвечающего. Поэтому допускалось, что оно [положение] у него ложно или содержит скрытую ложность и что их вопрос является вопросом, посредством которого они требуют аргументов, так как их вопрос не

составлялся [с использованием] словесных выражений, указывающих на то, что он является вопросом, посредством которого требуется нечто другое. Их вопрос составлялся с использованием словесных выражений, целесообразных для выделения (с. 218б) места опровержения в этом положении.

А если отвечающий воздерживался от дачи аргументов, доказывающих это положение, то они внушали ему, что его положение полностью опровергнуто. А если он выдавал аргументы, доказывающие это положение, то они требовали от него выдачи вторых аргументов, которые опровергали бы их положение, так как они не требовали (на деле) того, что подтверждало его положение, без того, что опровергало бы противоположное ему [их положение]. Поэтому они очерчивали обширное поле для своей деятельности, в котором приходили к обилию аргументов. Сюда относилось и то, что если отвечающий приводил аргумент, который доказывал это положение, то они в отношении его [отвечающего] выставляли посылки, противоположные посылкам аргумента, которые он приводил, и выводили из них заключение, представляющее собой противоположность его положению, и требовали от отвечающего выделения разли-

чий между ними (двумя). Их поступок в этом случае в отношении аргумента этого положения был подобен их поступку в отношении самого этого положения. Они могли выдвинуть против этого аргумента любые встретившиеся высказывания, даже не имеющие совершенно никакого отношения к этому аргументу. Согласно своей цели они изображали их иногда истинными, иногда ложными, затем выдвигали их в противоположность этому положению и требовали от отвечающего установления развития между ними и между его аргументом, который он приводил для подтверждения этого положения. Они могли также сделать аргумент, который привел отвечающий для подтверждения своего положения, аргументом, который добавлялся к положению, противоположному его положению, и затем задать вопрос о различии и двигаться таким образом постоянно наряду с отвечающим. Это заключалось в том, что всякий раз, когда отвечающий давал ответ о чем-либо, относящемся к чему-либо, то они использовали наряду с ним его метод или все то, что в его возможностях, с тем чтобы привлечь эту вещь для развития или роста этого ответа, для его расширения, для перехода к другим вещам, в которых спрашивающий мог обнаружить

место или аргумент, приносящий ему пользу для опровержения положения отвечающего или для опровержения другой вещи, которая относится к тем, что отвечающий приводил в течение своей речи, и которая была связана с этим положением или не была связана. А если ему не удавалось по совпадению получить вещь, которую, как он надеялся, отвечающий выдаст ему и о которой он полагал (с. 219а), что она сразу приведет отвечающего к поражению, и не находил то, чем мог опровергнуть отвечающего, то он использовал наличие возможности затянуть разговор (о чем уже говорилось).

Этот [вид] вопросов относится к возражениям и может выдвигаться бесконечно. Убеждение [аргументации] в видах этих возражений есть выставление того, чем две вещи или два дела становятся похожими друг на друга, если их (обоих) отношение к заключению или доказательству является единым. Те две вещи, которые находятся в таком состоянии, подобны друг другу. Поэтому если возражение этому положению есть возражение посредством [приведения] копий и если предикат этого положения находится в копии его субъекта в состоянии, противоположном тому, в каком он нахо-

дится в этом положении, то это будет высказыванием, посредством которого можно опровергнуть это положение. Так же обстоит дело, когда к аргументу этого положения приводится возражение в его копии или возражение в копии некоторых его посылок; тогда этот аргумент может опровергаться ими. Точно так же обстоит дело, когда имеется возражение в копии [конструкции формы] аргумента и когда выводится заключение, противоположное тому заключению, которое доказывает это положение; в этом случае он [аргумент] может быть опровергнут из-за фигуры [формы] высказывания, которое отвечающий сделал аргументом. Все эти возражения являются риторическими, а не диалектическими. Во всех них спрашивающему позволено требовать выделения различий. Надо сказать, что в случае, когда между положением отвечающего и положением, выдвинутым спрашивающим против него, совершенно отсутствует сходство и нет ни одной связи, из которой каким-либо образом следует противоположное положение отвечающего, он не должен требовать выделения различий.

Отсюда следует только то, что определение двух вещей будет единым для них из-за их общности в одной вещи либо в

действительности, либо по видимости и что требуется только выделение различий, которые обосновывают существование противоположения в определении. Тот, кто выделил связь между двумя вещами, обосновывает существование общности между ними в определении. Когда вопрошающий не установил общности между двумя вещами, на основании которой непременно следовало бы единое определение, тогда вполне вероятно, что между этими вещами возникнет расхождение (с. 219б), в силу чего обе вещи непременно становятся противоположными в определении. Этого расхождения, которое в этом случае существует между ними, вполне достаточно для того, чтобы спрашивающий сделал эти обе вещи противоположными друг другу в определении, и в этом случае у него не будет нужды требовать выделения различий между двумя вещами, так как их различие будет очевидно. Эти возражения и вопросы являются риторическими и софистическими и используются в диалектике по ошибке. Подобным образом многие люди могут ошибаться вследствие того, что в диалектических беседах применяют научные вопросы, не угадывая этого. Это либо случается по ошибке в простых силлогистических искусствах, либо имеет ме-

сто в сложных силлогистических искусствах.

Простыми силлогическими искусствами, в которых применяются простые силлогистические беседы, являются те пять искусств<sup>66</sup> (аподейктика, диалектика, софистика, риторика, поэтика. — *Н. К.*), которые нами ранее неоднократно перечислялись. Однако надо знать, что могут существовать силлогистические искусства, составляющиеся из вещей, одни из которых являются научными, другие — диалектическими, третьи — риторическими, а некоторые из них относятся к другим простым силлогистическим искусствам. Эти искусства есть сложные [искусства]<sup>67</sup>. Они могут возникать в следующих случаях:

1. [Тогда, когда] исследователь [природы] или других научных искусств не знает границ, которые разделяют друг от друга пять (простых) силлогистических искусств и также и их разделяющих классы силлогизмов.

Вследствие этого он стремится получить то, что хочет, посредством любых вещей, которые ему попадают соответственно его способностям. Высказывания, составляемые им из них, иногда совпадают с риторическими высказываниями, иногда — с диалектическими, иногда —

с высказываниями, близкими к доказательствам, а иногда совпадают с высказываниями, близкими к софистическим высказываниям. Поэтому любая вещь, которая попадалась ему, либо возникала у него в душе в процессе проводимой им проверки, либо в процессе его обучения [преподавания] подпадала под действие тех методов, которые он применял. Вследствие этого метод (с. 220а), посредством которого он исследовал философские [вещи], становился для него методом, составленным из [смешанных] методов нескольких искусств. Это было подобно тому, что приключилось со стоиками и многими древними [исследователями] природы (физиками).

2. (В том случае), когда у человека сложилась привычка показывать из вещей и поступков лишь самое красивое, а умалчивать самое полезное или самое приятное (усладительное). Самое красивое в силлогистических рассуждениях есть обучение [преподавание] и учеба и есть поиск, направленный на получение истины. Самое полезное или самое приятное (усладительное) есть то, о чем думают, что посредством его достигается превосходство в науке, а также способность и сила в силлогистических рассуждениях. И есть то, о чем



думают, что оно самое предпочтительное в философии (мудрости) при познании истины, проводимой либо посредством силлогизма, адресованного к некоторым [людям], либо посредством силлогизма ко всем людям, и есть то, что показывает лишь превосходство силы человека в этом [последнем] посредством победы над другим человеком, с которым он беседует, независимо от того, является он спрашивающим или отвечающим. В таком случае, если человек считает нужным показать в своей речи, что он усвоил то истинное знание, чем располагает другой, и обучает другого тому, что у него является истинным, то он преследует втайне мысль одержать победу над тем, с кем беседует, и показать этим превосходство своих сил. Поэтому в этом случае его разговор состоит из вещей, одни из которых являются научными, другие — диалектическими или риторическими, а третьи — софистическими.

3. [В том случае, когда] привлекается много вещей, достоверное знание о которых, как правило, достигается в науках, основанных на достоверном знании и после познания многих вещей по порядку [следования одна за другой] на протяжении долгого времени. Но эти вещи могут разъясняться в диалектике и ри-

торике посредством немногих вещей в непродолжительное [малое] время. Но в этом случае не достигается достоверное знание этих вещей. Много ложных вещей могут подтверждаться посредством диалектических, риторических и софистических вещей скрытым образом (с. 220б) и стать в какой-то степени истинными и убедительными. Если какой-либо человек является философом, могущим обучать [других] посредством всех классов рассуждений, и если он пожелает обучить широкую публику истинным доказательным воззрениям, содержащим достоверное знание, то для нее его доказательства будут являться необычными, поэтому в этом случае он видит [необходимость] обучать ее этим воззрениям посредством диалектических и риторических методов и распространяет в ней воззрения, необходимо полезные для нее в ее деятельности, путем политического управления, и убеждает ее в них диалектическими и риторическими методами, и утверждает все это в ней, подобно тому как то сделал Протагор, как рассказывает Платон в большинстве своих книг<sup>68</sup>. Поэтому эти воззрения таким образом утверждались в душах слушающих их, и их умы руководствовались ими, и они верили им и по-

лагали, что они (пропущено слово. — Н. К.) [истинны].

Другая группа [людей] из широкой публики или те, чей уровень не был равен уровню этого человека, который распространял среди них эти воззрения, стремились объяснить эти воззрения или подтвердить их другим (людям) посредством немногих силлогистических рассуждений, получаемых легко и в непродолжительное время. Эти их цели, и многие из этих вещей, привлекаемых ими, принуждали их к тому, чтобы они употребляли диалектические и риторические рассуждения. Поэтому если эти люди продолжали свою проверку и рассмотрение, то они обменивались ими [рассуждениями] друг с другом, с тем чтобы подтвердить их, и с этой целью спорили друг с другом о них. Они также желали подтвердить их своим противникам и стремились к тому, чтобы их рассуждения принесли им победу над ними. Поэтому они были вынуждены эти свои диалектические и риторические рассуждения сближать и дополнять их более истинными методами из числа научных методов (которые давали достоверное знание). Прилагая все усилия в этом и стараясь усилить ими риторические и диалектические методы и убедить своих противников в

этих рассуждениях, подкрепив свои доводы научными методами, их силой, они стремились посредством этих методов достигнуть истины и достоверного знания. Итак, они стремились достигнуть истины не посредством вещей, которые давали им (с. 221а) достоверное знание, и они не угадывали это, и стремились обучить того, кем руководили, своим воззрениям, и противоречили своим противникам, утверждая, что те ошибаются в истине, [т. е. не достигают ее].

Все это они совершали посредством использования смешанных рассуждений, составленных из риторических, которые они старались приблизить к диалектическим, и из диалектических, которые они старались приблизить к научным, и стремились обосновывать свои рассуждения посредством того, что вызывало в них веру и относилось в некоторой степени к научным [методам] и виделось им, подобно тому как виднеется сверкающая вещь издали. В связи с этим (сами) их цели были целями философа, а методы, [используемые] ими для осуществления этих целей, не были доказательными методами. Поэтому у них в таком положении возникало сложное силлогическое искусство, составленное из вещей, одни из которых были диалектическими, другие — ритори-

ческими, третьи — софистическими и некоторые из них были научными. Это подобно тому положению, в котором находились пифагорейцы<sup>69</sup> в древности, так как они также нуждались для подтверждения многих своих рассуждений в посылках, которые им не давали многие из тех, с кем они вступали в диспут, поэтому они были вынуждены прибегать для их подтверждения к другим посылкам, а эти другие также могли быть недоказанными или не выданными им. В этом случае они также нуждались в подтверждении этих посылок, и в связи с этим они прибегали к ним, чтобы подтвердить эти [посылки] окончательным образом, к общепринятым [вещам] и к чувственно воспринимаемым вещам. При этом они преследовали цель [при использовании] общепринятых вещей и чувственно воспринимаемых вещей найти то, что для них являлось определенным (истинным) каким-либо образом для подтверждения своих воззрений, которые были для них конечными искомыми [положениями], и для подтверждения посылок, которые подтверждали их искомые [положения]. Они отбрасывали все, кроме этого, т. е. то, что не приносило им пользы, и то, что в этих [вещах] служило для выставле-

ния (с необходимостью) воззрений, противоположных их воззрениям, и что (в этих вещах) опровергало многие из их посылок, которые служили для подтверждения этих их воззрений. Они отбрасывали все это, и делали их несостоятельным, и выдвигали на них возражения, так что многие из них даже могли отбросить чувственно воспринимаемую вещь, если она была противоположна (с. 221б) их воззрениям, которые они черпали из убеждения древних [мыслителей]. Они относили риторические послылки к чувственно воспринимаемым [вещам].

Этим воззрениям подобны те воззрения пифагорейцев, которые приводит Аристотель в своей книге «О небе, вселенной и высших телах»\*. Он пишет в ней, что они [пифагорейцы] воспринимали те воззрения, которые заимствовали у предшествовавших им мыслителей, более заслуживающими веры, чем вещи чувственно воспринимаемые<sup>70</sup>. Они даже делали их [эти воззрения] мерилom для чувственно воспринимаемых вещей и прилагали все усилия, чтобы подтвердить их посредст-

---

\* «О небе, вселенной и высших телах» — название трактата, авторство которого приписывалось Аристотелю. У него есть сочинение «О небе». — М. Б.

вом всех хитрых уловок, которые могли отыскать, и посредством тех логических методов, которые они применяли в своих методах, в проверках, и в обучении (преподавании), и в остальных своих беседах.

А так как эти средства были общие и могли употребляться в других вещах, а не только в тех материалах, относительно которых принято было их использовать, то в связи с этим [пифагорейцы] считали, что они в состоянии проверить, подтвердить и опровергнуть всякую вещь, в то время как методы, применяемые ими, в большинстве своем были диалектические и риторические, [т. е.] были именно такие методы, посредством которых можно было подтвердить вещи и опровергнуть те же самые вещи. Поэтому их искусство походило на искусство диалектики и искусство риторики. И они стали думать о своих методах, что они пригодны для тренировок. А так как они ставили целью посредством их [достичь] истины, обучать и обучаться и причем не угадывали других методов, кроме этих, то они полагали, что кроме их методов нет других, пригодных для достижения истины, обучения и учебы. Однако с течением времени они обнаруживали, что посредством этих методов их воззре-

ния подтверждаются не лучше, чем ими же подтверждаются воззрения их противников. Поэтому многие из них стали сомневаться в своих методах, а так как они не угадывали других способов, то эти методы были для них единственными методами достижения истины.

Иногда они обнаруживали несостоятельность этих методов, поэтому многие из них вследствие этого испытывали растерянность, а некоторые имели (с. 222а) воззрения, подобные взглядам Протагора<sup>71</sup>. Поэтому всякий раз, как один из них углублялся в тщательное рассматривание и обдумывание [чего-нибудь], и употреблял при этом эти методы, и имел совершенные способности и острый ум (от природы), и у него вырабатывалась твердая привычка [применять] эти методы, и он не угадывал других [способов], увеличивалась его растерянность и воззрение его больше приближалось к взглядам Протагора.

Итак, эти [вещи] есть причины возникновения сложных [составных] искусств. Поэтому об искусствах, подобных этим, думают, что они являются диалектическими или научными, в то время как они являются сложными [составными] и имеют целью научное искусство, а методами — такие методы, одни из которых ри-



торические, а другие — диалектические. Таким образом, владеющие этими сложными силлогистическими искусствами объединяют вместе риторические и диалектические способы и называют их все диалектическими методами. А так как цель искусства — достижение истины, а свои [приемы] они считают диалектическими, то они находят, что диалектические методы есть методы [достижения] истины<sup>72</sup>. Поэтому стоики находили, что диалектика есть философия и что между искусством диалектики и искусством философии нет различия<sup>73</sup>.

Таким образом, посылкой<sup>74</sup> называется вообще всякое суждение и всякое асерторическое высказывание в целом, могущее применяться как часть силлогизма или подходящее для того, чтобы могло быть взято как часть силлогизма, или как заключение, или как искомое [положение]. Человек обычно применял ее в том, что выяснял сам для себя, или в том, что разъяснял другому. Именно в этом значении использовал Аристотель словесное выражение «посылка» в большей части своей книги «Об истолковании» — («Περὶ ἑρμηνείας»). Посылкой также называется суждение, которое стремится получить посредством вопроса утверждение, [в котором дается только одна противопо-

ложность], и о котором задается вопрос, оформляемый с частицей утверждения «каиф» (как?). Это суждение также может быть частью силлогизма (с. 2226) или подходит для того, чтобы могло быть взято как часть силлогизма, или как заключение, или как искомое положение.

Вопросом называется любое суждение, спрашиваемое с частицей альтернативности, в котором обе противоположности даются на выбор, и любое суждение, с которым соединена частица альтернативности, независимо от того, является суждение частью силлогизма или подходит для того, чтобы могло быть взято как часть силлогизма, или как заключение, или как искомое положение. То, о чем спрашивают посредством этих двух вопросов: 1) утверждение, 2) альтернативность, — есть одни и те же суждения, которые различаются только в отношении вопроса, поэтому они называются посылками<sup>75</sup>. Задающий вопрос не располагает ничем, кроме того, что словесные выражения посылок у него содержат какое-либо [положение] из отношений, о котором задается вопрос касательно посылок.

Итак, одни и те же словесные выражения у задающего вопрос указывают на другое отношение, чем те же самые в посылках, о которых задается вопрос. По-

сылка в таком состоянии есть суждение, имеющее словесное выражение в форме вопроса, эта посылка может иметь какую-нибудь форму, содержащую утверждение посредством словесных выражений либо что-нибудь разъясняющее, или форму того, что должно получить признание того, о чем спрашивается в нем, независимо от того, обстоит ли в ней дело на самом деле так или нет. Вопрос, задаваемый таким образом, есть суждение, из которого составляется вопрос в какой-либо форме, характеризующийся либо неразъясненным искомым, либо какой-либо другой формой, вызывающей сомнение, независимо от того, обстоит ли дело в [форме] так на самом деле или нет. На это значение указывал Аристотель в первой книге своего трактата «Топика». Итак, вопрос отличается от посылки только в этом отношении. Например, если делается следующее высказывание: «Разве живой, имеющий две ноги, не является определением человека?», — то оно будет посылкой. Точно так же обстоит дело, когда высказывается: «Разве «живой» не является родом для человека?». Это также будет посылкой. А если делается высказывание: «Является ли наше высказывание: «живой», «имеющий две ноги» определением человека или

нет?», — то это является вопросом. Подобно этому обстоит дело в других вещах.

Итак, вопросы и послылки должны делаться равными друг другу по числу и быть одним и тем же (с. 223а). Это значит, что из каждой послылки вырабатывается вопрос, если изменить ее отношение. Посылкой посредством более особенного называется, в отличие от сказанного, любое суждение, которое может быть частью силлогизма или которое подходит для того, чтобы быть взято как часть силлогизма в каком бы то ни было искусстве. Вопросом посредством более особенного называется любое искомое положение, на которое необходимо отыскать силлогизм в каком бы то ни было искусстве независимо от того, является это искомое положение диалектическим или научным и разъясняемым самим человеком другому или разъясняемым человеку другим человеком. Вопросом может [также] называться любое очевидно существующее суждение, на которое нужно отыскать причину его существования. Собственно вопросом называется любое спрашивание и любое требование независимо от того, к каким классам спрашивания или требования и к какому искусству они относятся. Итак, этим словесным выражением, а именно словесным выражением «вопрос»,

может называться само спрашивание и спрашиваемое им, и то, что подходит для того, чтобы быть спрашиваемым, и то, что принято использовать как спрашиваемое.

Диалектический вопрос<sup>76</sup> есть суждение, которое, как правило, получается посредством диалектического вопроса. Этот вопрос охватывает диалектическую посылку и диалектическое искомое [положение]. Эти две [последние] вещи вместе, как правило, спрашивающий получает от отвечающего посредством диалектического вопроса, которому определение дано нами ранее и который есть либо альтернативный вопрос, либо вопрос утверждения.

Диалектическая посылка<sup>77</sup> есть такая посылка, которая обычно извлекается посредством вопроса и делается частью силлогизма, посредством которого в диалектике стремятся осуществить опровержение какого-либо высказывания [отвечающего]. Мы нуждаемся в ней лишь в диалектике, чтобы отделить от нее софистическую посылку и испытывающую, так как эти два вида посылок не могут использоваться как часть силлогизма или быть получены посредством [диалектического] вопроса. Но несмотря на это, они оба (с. 223б) используются полно-

стью, как часть силлогизма, посредством которого отыскивается опровержение какого-либо высказывания либо в [целях] введения в заблуждение [в софистике], либо в диалектике. Посредством их преследуется лишь введение в заблуждение. Что же до доказательной посылки, то она отличается от этих трех тем, что она не нуждается для того, чтобы стать частью силлогизма, в том, чтобы ее получали от отвечающего посредством вопроса, и не нуждается для того, чтобы стать посылкой, в том, чтобы ее признал [отвечающий], так как эта посылка довольствуется лишь обстоятельствами в себе самой и не нуждается в добавлении чего-либо к тому, кто ее выставляет или ее признает.

Диалектическое искомое<sup>78</sup> [положение] есть суждение, которое, как правило, получается посредством вопроса и подвергается опровержению спрашивающего и защите отвечающего диалектическим методом. Аристотель в своей книге «Топика» иногда использует «вопрос»<sup>79</sup> как «спрашивание» и «требование», а иногда — как «искомое» [положение], а иногда подразумевает под ним «суждение», которое принято получать посредством вопроса, каким бы он ни был и каким бы оно ни было, а иногда имеет в

виду «суждение», с которым соединена частица альтернативного вопроса, каким бы ни было суждение, независимо от того, является оно частью силлогизма или искомым [положением]. Так, в своем высказывании «Диалектическая посылка есть вопрос распространенный, известный» он имел в виду, что она [диалектическая посылка] есть суждение, которое принято получать посредством известного вопроса. А в высказывании «Диалектический вопрос есть требование значения [идеи], из которой извлекается польза очевидным образом» он имеет в виду диалектический вопрос. Вполне может быть, что его высказывание «Требование значения, из которого извлекается польза» истолковывается как «Искомое [положение] значения, из которого извлекается польза». Но очевидным в словесном выражении «требованием» является лишь сам вопрос без охвата спрошенного им.

Таким образом, диалектическая посылка такая, о которой мы сказали, что она есть суждение, которое принято получать посредством вопроса для того, чтобы сделать его частью силлогизма, посредством которого отыскивается в диалектике (с. 224а) опровержение какого-либо высказывания [отвечающего].

Диалектические посылки есть<sup>20</sup>: 1)

[содержащие] принятые всеми людьми воззрения; 2) [содержащие] общепринятые большинством людей воззрения при отсутствии возражений к ним со стороны остальных [людей]; 3) воззрения, общепринятые у всех мудрецов [просвещенных], ученых и философов (при отсутствии возражений к ним со стороны широкой публики); 4) воззрения, общепринятые большинством мудрецов, ученых, философов (при отсутствии возражений на них со стороны остальных (из них и широкой публики)); 5) воззрения, общепринятые [у людей], находящихся по глубине умственного развития на первом месте и знаменитых своим совершенством (при отсутствии возражений [даже] со стороны одного из них, а не со стороны других); 6) воззрения, получаемые в каждом искусстве, которые собирают его представители; 7) воззрения, которые приобретаются совершенными из числа представителей каждого искусства (при отсутствии возражений); 8) посылки, предикаты которых известны в частях (частицах) их субъектов или в большинстве их [субъектов] и правильность которых в целом подтверждается во многих известных вещах, также являются диалектическими посылками. Затем после них: 9) суждения, ко-



пирующие общепринятые вещи, когда они употребляются вместе со своими копиями; 10) [посылки, в которых], если существование определенной вещи в какой-либо [другой] вещи общеизвестно, то отрицание противоположности этой вещи в этой же [другой] вещи также полагается общеизвестным, когда употребляется вместе с первой. Так, высказывание «Если человек всегда говорит правду, то к нему надо относиться хорошо» является общеизвестным. А высказывание «Человеку, всегда говорящему правду, не надо делать зла» также является общеизвестным. Точно так обстоит дело, если существование определенной вещи в какой-либо [другой] вещи общеизвестно. В этом случае существование противоположности этой [другой] вещи также полагается общеизвестным.

Все перечисленные посылки (с. 224б) есть виды диалектических посылок. Из них на первом месте находятся [посылки, содержащие] воззрения, общепринятые всеми или большинством людей. Это значит, что воззрения философов, мудрецов и ученых, заслуживающие веры, стали диалектическими посылками только из-за того, что приняты всеми или большинством людей. Лишь из-за этого воззрения этих [людей] должны приниматься и за-

служивать веры. Точно так же обстоит дело с воззрениями, которые свойственны искусствам. Они становятся диалектическими посылками лишь из-за того, что приняты всеми. Лишь из-за этого человек должен их принять относительно того, что сам не познал высказывания ученого, познавшего это. Лишь из-за этого принимаются также воззрения человека совершенного из числа представителей каждого искусства. Нам необходимо знать о том, что философы, ученые, представители искусства (и совершенные из них) приобретают свои воззрения либо только посредством силлогизма, либо посредством опыта. Эти воззрения становятся содержанием диалектических посылок не из-за того, что приобретаются посредством силлогизма или опыта, а из-за того, что являются воззрениями этих людей. Либо дело обстоит так, либо эти воззрения берутся посредством добавления их к тем, которые являются только их воззрениями, могущими давать заключения. Эти посылки есть [диалектические] посылки, которые получают посредством добавления к искусству диалектики и к диалектикам, а не посредством добавления к этим [людям] и к их искусствам. Что же до существующих воззрений во всех наблюдаемых вещах

или в большинстве их, которые берутся как общие, то они есть приемлемые [посылки]. Однако ты не найдешь никого, кто признавал бы их из-за того, что они общие, кто верил бы им и считал бы их истинными из-за того, что они наблюдаются, и воспринимал бы то из них, что укрылось от его наблюдения, как подобное тем, которые наблюдались. Итак, эти [посылки] берутся как общие.

Что же до копии [подобия], то ее содержание также определяется содержанием их оригиналов [подлинников]. Это выражается в общеизвестности того, что две подобные друг другу [вещи] имеют единое определение. Однако если высказывается каждая из двух подобных друг другу вещей именно в (с. 225а) отношении того, в чем они подобны друг другу и в чем имеют единое определение, то это является наилучшим действием и не вызывает возражений.

Что же касается отрицания противоположностей, то считается общеизвестным, что две противоположности не соединяются в одном субъекте. Если одна из них (двух) находится в нем, то из него убирается другая.

Что же касается противоположности в противоположности, то является также общеизвестным, что вещь, посредством

которой выработано определение какой-то [другой] вещи, будет [находиться в состоянии, в котором] определение ее противоположности является противоположностью ее определения. Это относится как бы к двум [вещам], подобным друг другу, которые в том отношении, в чем тождественны друг другу, имеют единое определение.

Точно так же обстоит дело с двумя противоположностями, которые в том отношении, что они противопоставляются друг другу, имеют оба противоположные друг другу определения. Необходимо усилить и укрепить [вещи], подобные этим, посредством индукции. Воззрения мудрецов, философов, воззрения представителей искусств (и воззрения совершенных из них), если используются, то должны использоваться, связываясь со своими обладателями, как, например, высказывания: «Крайняя слабость, ощущаемая человеком в своих руках без предшествующей утомительной работы, возвещает о болезни, согласно высказыванию врача Гиппократата»; «Фигуры категорических силлогизмов сводятся к трем, согласно высказыванию Аристотеля»; «Нельзя заставлять ни одного из жителей городов заниматься более чем одним искусством, согласно высказыванию Платона». Точ-

но так обстоит дело с копией (подобием) вещи; если она используется, то ее надо использовать, только связывая с вещью, копией которой она является, если она является более известной. Так же обстоит дело, если используется противоположность, (здесь) нужно ее использовать, выставив ее вместе с ее противоположностью.

Итак, эти воззрения являются приемлемыми. Их общепринятость выявляется, только если они используются таким образом. Каждое из указанных воззрений является либо категорическим, либо условием, является либо местом<sup>81</sup>, либо видом<sup>82</sup>. Вид есть посылка, которая свойственна (с. 225б) тому или другому виду силлогизмов, выработанных на какой-либо вид из видов искомых [положений]. Искомое определенное положение подобно нашему высказыванию: «Разве наслаждение благо или нет?». Посылка, которая называется видом, свойственна этому положению, подобно нашему высказыванию «Если боль есть зло, то наслаждение есть благо».

Место есть посылка, обе части которой полностью входят в объем какой-нибудь другой посылки, или такая посылка, в которой ее часть (ее предикат) входит в объем предиката другой посылки, подоб-

но тому как в высказывании «Если вещь существует в какой-нибудь [другой] вещи, то противоположность этой вещи существует в противоположности той [другой] вещи». Примеры на то, где части посылки, [являющиеся местом], входят в объем частей другого высказывания: «Если боль есть зло, то наслаждение есть благо»; «Все то, что более продолжительно по времени и более [устойчиво], лучше именно в том состоянии, в котором оно стало более продолжительным по времени». В этом случае предикат этой посылки [места] будет входить в объем предиката нашего высказывания: «Все то, что более продолжительно по времени, является для нас лучшим». Субъект этой посылки [места] не входит в объем субъекта другой [посылки], напротив, обе посылки имеют один и тот же субъект. Здесь предикат в одной из двух [посылок] является более распространенным, а предикат в другой — более частым. Итак, посылка, входящая в объем [другой посылки], есть вид, а посылка, вводящая в свой объем другую посылку, есть место.

Что же до посылки, часть которой, являющаяся субъектом, является субъектом другой посылки, а предикат в которых [обоих посылках] один и тот же,

то посылка, вводящая в свой объем [другую] из них, не является местом, а посылка, входящая в объем [другой], не является видом. Здесь, напротив, посылка, входящая в объем, есть заключение [из] двух посылок. Большая посылка из этих двух есть посылка, вводящая в свой объем [другую], а посылка, меньшая из них, есть такая посылка, субъектом которой является субъект посылки, входящей в объем другой посылки, а предикатом — субъект посылки, вводящей в свой объем другую [посылку], как, например, в высказывании: «Зейд животное, так как каждый человек животное». В этом случае высказывание «каждый человек — животное» не является местом, а высказывание «Зейд — животное» не является видом.

Число видов неопределенно и не поддается учету, и даже почти является бесконечным. Например, (с. 226а) это выражается в большинстве искомых [положений] математических наук и в их доказательствах, подобно последней фигуре [рисунку] в девятой книге Эвклида.

А места могут поддаваться учету (почти все или большая часть). Если в них имеется исключение, то оно не играет никакой роли. Места бывают<sup>83</sup>: 1. Такие, которые содержат вещи, основанные

на достоверном знании и общепринятые вещи; эти места полностью подходят для диалектики и философии. 2. Такие, которые есть общепринятые [посылки], содержащие только общепринятые вещи. Эти места свойственны диалектике. 3. Такие которые есть только софистические [посылки]. 4. Такие, которые подходят для софистики и для диалектики. Итак, в искусстве [диалектики] нужно использовать места, которые подходят для философии и диалектики и для диалектики и софистики, и общепринятые вещи, которые свойственны диалектике. Искомым диалектическим [положением] является такое искомое, которое, как правило, получается посредством вопроса от отвечающего и подвергается опровержению спрашивающим и защите отвечающим.

Диалектические суждения вырабатываются при наличии здоровой природы человека<sup>84</sup>: в чувствах и [логической] речи, необходимых для того, чтобы он не убеждался [сразу] в каком-либо первом [полученном] знании, а убеждался в нем путем последовательной проверки этих суждений через силлогизм, извлекая из них пользу посредством применения их в искусствах, основанных на достоверном знании, которое ранее упоминалось.



Искусств, основанных на достоверном знании, три: 1. **Теоретические.** 2. **Практические.** 3. **Логические.** Теоретические искусства<sup>85</sup> распространяются на вещи, посредством которых, и из которых, и в которых достигается познание истины. Практические искусства<sup>86</sup> есть такие, которые распространяются на вещи, составляющие счастье, и на вещи, посредством которых его достигают, и на вещи, посредством которых препятствуют его достижению и ведут к его противоположности. Конечная (заветная) цель теоретической науки есть только познание истины, а заветная цель (с. 226б) практического искусства есть требование, чтобы [человек] стал добродетельным и твердо следовал велениям совести и чтобы он не только знал, но и мог осуществить вещи, посредством которых достигается счастье для [людей]. В этом заключается особенность практической философии.

Практическая философия не предназначена проверять много вещей, свойством которых является то, что они [эти вещи] осуществляются по воле [человека], подобно науке музыки и механики. Многие вещи, относящиеся к геометрии, арифметике и к науке, устанавливающей величины вещей в зависимости от их наход-

дения относительно исследователя (маназир), и к естественной [физической] науке проверяются посредством вещей, которые могут осуществляться посредством искусства и воли [человека], ни одна из этих наук не входит как часть в политическую [мадани] науку, напротив, эти науки входят как части в теоретическую философию, поскольку лишь она рассматривает эти вещи не в том отношении, что они уродливы или красивы, и не в том отношении, что человек достигает счастья или несчастья посредством их совершения, так как если эти вещи, которые проверяют эти науки, будут взяты в том отношении, что посредством их совершения человек может достигать счастья или несчастья, то они будут входить в практическую философию.

Логические искусства <sup>87</sup> есть такие, которые распространяются на вещи, особенностью которых является использование их в качестве определенных орудий для извлечения истины в каждой науке. Это имел в виду Аристотель в своем высказывании «Диалектический вопрос есть требование смысла [идеи], посредством которого приносится польза, проистекающая из предпочтения вещи и уклонения от нее либо из истины и познания». Он подразумевал здесь «счастье» или «не-

счастье» и все то, что вело к этим двум. Он не говорил, что [им] приносится польза, [сводящаяся] к познанию того, что предпочитается (с. 227а), или того, от чего уклоняются, но он говорил, что [им] приносится польза, проистекающая из «предпочтения» и из «уклонения». Он хотел этим указать на конечную цель политической (мадани) философии, так как эта ее конечная цель не есть познание того, что предпочитают, или того, от чего уклоняются, а есть «предпочтение [одной] вещи» и «уклонение от другой вещи». А в высказывании «либо из истины и познания» он сам или подразумевает теоретическую философию, в связи с тем что истина и познание есть ее конечная цель, или же в связи с тем, что оно предназначено для других вещей, подобных этим, он имеет в виду логические вещи. Очевидно, что по его воззрению философ есть тот, у которого стали конечными целями две конечные цели двух частей философии. (Это находится в соответствии с делением философии на две части — теоретическую и практическую.)

Итак, конечной целью теоретической философии является только достижение истины и знания. А конечной целью практической философии является предпочтение одной вещи или уклонение от другой

[вещи]. Ее заветная цель достигается человеком не посредством собственного опыта [разума], а только посредством знания, предшествующего ему и получаемого до практики или в процессе практики. А если предшествующее знание получено без практики, то это знание будет несостоятельно. Несостоятельным в вещах называется то, что существует, но с которым не связана их конечная цель, для которой они существуют. Точно так же носитель теоретического знания не является философом, если проводит исследование и проверку без достижения конечной цели [теоретического знания] (для чего, собственно, и существуют исследования и проверка), которая заключается в установлении доказательств. Точно так же обстоит дело с носителем практического знания, он не станет философом, не достигнув своей цели. Очевидно, что посылки, полученные посредством первого знания, содержат достоверное знание и не должны подвергаться доказыванию и опровержению и совершенно не должны подвергаться сомнению и делаться искомыми диалектическими [положениями].

В любой вещи, относящейся к тем, в которых человек не получает достоверного знания посредством первого знания,

обычно достоверное знание о ней получается первым делом посредством чувственного восприятия им ее проявлений [частностей] либо один раз, либо много раз (с. 227б). Но [если] этот человек не имеет чувственного восприятия для познания проявлений этой вещи, то он сомневается в ней и не делает ее искомым диалектическим [положением]. Так же обстоит дело, если какой-либо человек имеет врожденный недостаток в [логической] речи, из-за этого им не достигаются (многие) другие начала, поэтому он сомневается в этих началах, которые не постиг, и не делает их искомыми диалектическими положениями. Так же обстоит дело с вещью, о которой он не получает достоверного знания посредством первого знания при наличии (врожденного) здоровья его чувств и его (логической) речи в том случае, когда проверка ее бесполезна в этих трех науках, или вредна для них, или она не делается диалектическим искомым [положением]. Все остальные вещи должны делаться диалектическими искомыми [положениями]. Это:

1. Такие [всего их семь] суждения, о которых никто (до нужной нам степени) совершенно не будет иметь никакого воззрения в том отношении, что они есть та-

кие-то или не есть такие-то, даже в отношении тех из них, которые уже проверены. Итак, суждения, которые находятся в этом состоянии, являются такими, о которых, возможно, никто не будет иметь совершенно никакого воззрения до того, как они никому не пришли на ум в прошлом, так как они приходят на ум лишь в настоящее время, из-за того что они были проверены в прошлом и к ним совершенно не был найден силлогизм. Как суждения, находящиеся в таком состоянии, могут делаться положением (состоянием общего тезиса), которое спрашивающий опровергает, а отвечающий защищает? Как может спрашивающий опровергать его, когда не вырабатывает на него силлогизм? Однако это имеет место в отношении суждений, которые проверяются либо в философии, либо в (пропущено слово. — *Н. К.*). Поэтому недопустимо, чтобы [эти суждения] делались диалектическими положениями, напротив, нужно, чтобы эти суждения, о которых никто до нужной нам степени не имеет (подтвержденного) воззрения, стали такими суждениями, на которые отыскиваются силлогизмы, но которые вызывают у любого исследователя веру в себя не настолько, чтобы сделаться его воззрением.

2. Такие суждения философов и исследователей, о которых существуют противоположные воззрения.

3. Такие суждения, о которых широкая публика имеет противоположные воззрения.

4. Такие суждения, относительно которых широкая публика противоречит философам. Это находится в связи с тем, что если бы каждый из этих [философов] рассматривал эти суждения отдельно без противостоящих им суждений, то непременно человеческая душа склонилась бы к этим суждениям и приняла бы их. Поэтому если философ, знаменитый своим совершенством, установил какие-либо воззрения о какой-либо вещи и никто из исследователей и широкой публики не противоречит ему, то в этом случае человеческая душа испытывает к нему [воззрению] доверие, даже если человек в нем [воззрении] совершенно ничего не знает более этого. Точно так же обстоит дело, если философы сходятся на каком-либо воззрении и широкая публика им не противоречит в нем, в этом случае непременно человеческая душа чувствует доверие к этому их воззрению. Так же и с простым народом, если в нем один человек будет иметь отдельное воззрение и если ему никто из философов не противо-

речит в нем, то человеческая душа непременно будет чувствовать доверие к этому его воззрению. Каждый из этих двух моментов усиливает воззрение [философа или человека из народа] настолько, что оно станет приемлемым воззрением. Если же между ними [двумя моментами] возникает противоречие о каком-либо воззрении, то это воззрение станет вызывающим сомнение, так как воззрение о вещи усиливалось, когда оно бралось отдельно. Поэтому в случае, если вещь берется противопоставленной своей противоположности, воззрение становится вызывающим сомнение.

Поэтому если философы противоречат друг другу в каком-либо суждении, или широкая публика противоречит в нем друг другу, или широкая публика в нем противоречит философам, то оно становится сомнительным. Однако если у нас отсутствует вещь, вызывающая сомнение в этом суждении кроме лишь противоположности ее содержанию, и не выработаны силлогизмы, которые привели бы к противоположным воззрениям об этом суждении, то сомнение наше в нем будет определяться воззрениями тех, о ком у нас сложилось хорошее мнение (вследствие их воззрений). В случае, когда вопрошающий и отвечающий разговарива-



ют об этом суждении и когда один из них опровергает это суждение, а другой (с. 228б) доказывает его и ни один из них не будет иметь аргумента, посредством которого [смог бы] противоречить своему противнику, каждый из них перечисляет лишь достоинства или [недостатки] этого суждения, о котором он имеет хорошее или плохое воззрение, пока не достигает победы. Если они оба беседуют посредством рассуждений, то они оба применяют только рассуждения, посредством которых каждый из них подправляет (подготавливает) суждения своего партнера и каждый партнер противоречит своему противнику и рассуждения спрашиваются до тех пор, пока они не станут риторическими (а не диалектическими). Если же они (оба) пожелают вести беседу диалектическим методом, то каждый из них должен вырабатывать силлогизмы, доказывающие и опровергающие каждое из двух воззрений, взятых с соответствующим содержанием.

Итак, в искомых диалектических положениях нельзя довольствоваться только тем, что сомнение в них допускается лишь в том отношении, что об их содержании имеется хорошее мнение без вырабатывания силлогизмов, (наряду с этим) подтверждающих и опровергаю-

щих воззрения, в которых противоречат друг другу философы либо широкая публика или в которых широкая публика противоречит философам. Когда в отношении этих искомым диалектических положений не выработаны силлогизмы, то они относятся к числу тех вещей, которые, как правило, проверяются не для того, чтобы стать диалектическими положениями. Поэтому когда Аристотель перечислил классы сомнительных суждений, в которых воззрения, содержащиеся в них, противоположны, он не ограничился [только] ими, а отнес к ним перечень вопросов (проблем), на которые имеются противоположные силлогизмы, показывая этим, что противоречие философов в отношении друг друга осуществляется только посредством противоположных силлогизмов. Точно так же обстоит дело с противоречием широкой публики в отношении друг друга и с противоречием их в отношении философов. Итак, человеку нужно первым делом выработать противоположные силлогизмы, чтобы узнать сначала противоположные воззрения людей, и только затем он требует у них выдачи противоположных силлогизмов.

5. Такие (с. 229а) рассуждения, которые вырабатываются и выдвигаются не-

которыми людьми. (Это выражается в том, что существующим общепринятым воззрениям противоречит группа [община] людей со своим воззрением.) В этом случае совершенство высказывающих вещи, которые противоречат общепринятому, и совершенство их в науках есть именно то, что роняет в человеческую душу мысль о том, что они, может быть, знают то, чего не знают другие [люди]. Вследствие этого у нас возникает сомнение в этих общепринятых вещах. Поэтому эти общепринятые вещи становятся диалектическими искомыми [положениями], подобно выказыванию Парменида «сущее — едино» и высказыванию Зенона «нет ни одной вещи в существующих вещах, которая движется». На этот класс [рассуждений] у человека также отсутствует силлогизм. Эти рассуждения поэтому не являются искомыми [положениями], пригодными для того, чтобы сделаться диалектическими положениями, которые стараются опровергать и защищать.

6. Такие суждения, которые использует тот, который обладает исключительным талантом; он может быть человеком необразованным и не входить в число представителей науки, но вырабатывает силлогизм, посредством которого усиливает

свое суждение и противоречит им общепринятому воззрению людей. В этом случае общепринятое воззрение становится искомым диалектическим положением, поэтому этот силлогизм, который им выработан, занимает место совершенства содержания в его воззрении, и вследствие этого у людей возникает сомнение в общепринятом воззрении. Оба эти [воззрения] относятся к диалектическим искомым [положениям] и обозначаются именем «положение» и называются оригинальным воззрением. Если тот, который противоречит общепринятому воззрению, является несовершенным человеком и не вырабатывает силлогизма, то он не выдвигает такого противоречия и противоречие его общепринятому воззрению не становится искомым положением и [просто] может быть названо необычным (чуждаковатым) воззрением, абсурдным воззрением и не знающим меры воззрением. Между диалектическим положением и необычным воззрением есть разница.

Оригинальное воззрение есть воззрение, противоположное общепринятому воззрению, если является воззрением человека из числа представителей науки, знаменитого (с. 229б) своим совершенством, или если является воззрением чело-

века знаменитого, но выработавшего силлогизм, который усиливает это воззрение, посредством которого он противоречит общепринятому воззрению.

Необычное воззрение, не знающее меры воззрение и абсурдное воззрение есть воззрение, противоположное общепринятому, если является воззрением человека несовершенного и не выработавшего к нему силлогизм. Итак, все искомые диалектические положения называются «положениями» [состояниями].

Положение<sup>88</sup> есть имя рода, в котором некоторые его виды названы именем его рода. Поэтому его называют этим именем вообще и в особенности согласно тому, как обстоит дело во многих именах. Положение есть общее имя, охватывающее много значений. Одно из них — категория, которая называется «положение» (об этом уже говорилось в книге «Категории»), а второе — определение, оно также называется «положением», а третье обозначает вещь [высказывание], выставляемую без доказательства и аргумента, которая нуждается в доказательстве и аргументе и которая используется как посылка. Эта вещь тоже называется «положением», несмотря на то что в действительности эта вещь не называется «положением». Поэтому говорят,

что имена [называются] так согласно «положению», а не согласно действительности. Условная посылка также называется «положением» и посылкой «положения».

Высказывание, в котором ставится условие тому, с кем разговаривают, выражаемое в том, что если вещь (из вещей) находится в каком-либо состоянии, то в этом же состоянии должны находиться остальные вещи, называется силлогизмом «положения»<sup>89</sup>. Все, что принуждает вырабатывать на себя силлогизм, также называется положением. Все искомые диалектические [положения] также называются «положениями». Положение в этом случае является более особенным [частным], чем искомые положения, взятые абсолютно [без ограничения]. Оригинальное воззрение, которое противоположно общепринятому воззрению, если имеется силлогизм, усиливающий его, также называется «положением». В этом случае «положение» более особенно, чем «положение», которое используется диалектиком (с. 230а).

Итак, ясно, что воззрения, которые противоречат общепринятым воззрениям и которые усилены силлогизмом, становятся искомыми положениями только из-за того, что им [общепринятым вещам],

противоречат силлогизмы. А те общепринятые воззрения, на которые мы встретили противоречие со стороны человека, достигшего совершенства, или которым противоречили посредством силлогизма, были до выставления на них силлогизмов противоречия диалектическими посылками. Поэтому допускается во многих общепринятых воззрениях, которые не познаны в достаточной для нас степени, противоречить приведением достоинств человека, достигшего совершенства, или приведением силлогизма, [стараясь] отыскать в том, что применяется в это время, силлогизмы, противоречащие этим общепринятым воззрениям. Таким образом, эти общепринятые воззрения становятся также искомыми положениями после того, как были посылками. Также ясно, что они [общепринятые воззрения] не становятся искомыми положениями, если находятся силлогизмы, которые им противоречат (в этом случае они только подвергнутся опровержению). Если отсутствует возможность подвергнуть их опровержению, то они в этом случае не обращают внимания на то, что им противоречат, так как становятся искомыми положениями. Так же обстоит дело со многими общепринятыми общими воззрениями, если в них с перво-

го взгляда не выясняется то, что они являются истинными в том отношении, что являются общими. Поэтому когда мы желаем выделить из них истинную часть, то прибегаем к тому, чтобы подвергнуть их опровержению. В этом случае возникла потребность в различении в них тех частей, какие нужно подвергнуть опровержению, и тех частей, с какими этого не нужно делать. Если устанавливались те части в них, которые нужно было опровергнуть, то возникал вопрос, как нужно опровергнуть.

Итак, я утверждаю, что общепринятые посылки бывают<sup>90</sup>: 1. Этические (нравственные) и 2. (Содержащие) общие поступки, а именно такие, которые одни и те же у всех народов и посредством которых они сходятся друг с другом и приходят к единому мнению (если встречаются их).

Этические<sup>91</sup> — это такие, в отношении которых все люди считают, что каждый человек должен быть воспитан посредством их и должен приучаться [к чему-либо] посредством их, упрекать посредством их, побуждать [к чему-либо] посредством их, независимо от того, хочет [этого другой] или противится этому (с. 230б). Если кто отказывался от воспитания ими и воздерживался от их



соблюдения, после того как пройдет [курс] воспитания, то он наказывался. Эти посылки все люди считали такими, посредством которых [нужно] воспитывать своих детей, и прививать их в их души, и приучать их к ним. Наказывать их, если они восстают против принятия этих посылок и если отказываются от них после того, как вырастут, и так же наказывать их за поступки, которые представляют собой неуважение, поношение общепринятых этических норм.

Эти [общепринятые] посылки нельзя подвергать сомнению и нельзя их делать диалектическими искомыми [положениями], так как они есть начала практических вещей и так как они не могут доказываться и опровергаться посредством того, что более ясно, чем они. Напротив, если это и проводится в отношении их, то делается посредством того, что лишено очевидности и общепринятости, так как за сомневающегося в них нельзя ручаться, что он не пренебрегает ими, представляя их в облике того, что не заслуживает внимания и должно быть отброшено и не соблюдаться. Поэтому, как правило, сомневающиеся в них превращаются в злых людей, имеющих дурные нравственные качества. Они не имеют общих дел с жителями добродетельных

городов. Им приписывается из-за этого зло, даже если они на деле не становятся дурными. «Человек, — сказал Аристотель, — не должен быть злым [дурным] и о нем не должно существовать мнение о том, что он злой [дурной]». Отношение людей к этим воззрениям подобно поклонению всевышнему Аллаху, почитанию родителей, кровному родству, состраданию нуждающемуся в нем, свершению добра благодетелю и благодарности подающему и подобному этим в этических нормах и поступках. Итак, человек не должен в них сомневаться, поэтому когда высказываются: «Надо ли поклоняться Аллаху или нет?», «Надо ли почитать родителей или нет?» и т. п., то это не подвергается доказательству и опровержению. Так же все люди считают, что эти общепринятые послышки не должны прививаться в душе лишь посредством высказываний, напротив, они считают, что их нужно прививать посредством привыкания к их совершению и настойчивым их соблюдением (с. 231а), подобно тому как обстоит дело со знанием в практических искусствах. Знание в них укрепляется в душах только благодаря привыканию человека к совершению действий, которые указываются в них, а не посредством высказываний. Итак, то, что,

как правило, упрочивается в думах не посредством высказываний, а посредством совершения действий, не должно подвергаться проверке, и на него совершенно не нужно требовать ни доказывающего, ни опровергающего силлогизма, так как оно прививается в душах посредством настойчивого совершения его действий. Умопостигаемые вещи не относятся к этим воззрениям, так как они убеждают посредством высказываний.

7. Такие [суждения], содержание которых есть общепринятые вещи, проявления [частности], которые чувственно воспринимаемы, подобно нашему высказыванию «снег — бел» или «белизна и белое сущее». Эти [общепринятые вещи] и им подобные есть такие, в которых не сомневаются, которые не подвергаются доказательству и опровержению и которые не делаются диалектическими искомыми положениями. Эти [общепринятые вещи] есть такие, которые человек, если он не знает или не признает их, совершенно не сможет обнаружить посредством силлогизма, так как здесь он нуждается лишь в том, чтобы их ему разъяснили так, чтобы он их чувственно воспринял. Если же у него отсутствует чувственное восприятие, посредством которого они постигаются, или оно у него име-

ется, но он его не использует при их поиске или их проявлении, тогда эти искомые остаются для него неизвестными и ему невозможно отыскать истину. А эти [общепринятые вещи], как правило, не доказываются и [не опровергаются] посредством рассуждений и силлогизма. Так же и тот, который не признает чувственно воспринимаемую вещь и совершенно ее чувственно не воспринимает. Такой человек, возможно, не представляет [себе] эту чувственно воспринимаемую вещь. В этом случае как же он может проверить то, что не может вообразать себе, когда в его душе отсутствует значение словесного выражения, обозначающего эту вещь! Следовательно, он проверяет здесь только ее имя и слышит, если ему разъясняют ее, только речь, без того чтобы представлять себе что-либо из ее значения.

По-видимому (с. 231б), среди людей могут быть такие, у которых от природы имеется недостаток или слабость в знании многих первых посылок, основанных на достоверном знании. Этот врожденный дефект в их мышлении (логической части)<sup>92</sup> делает их похожими на слепых от рождения людей. Подобно тому как слепой [человек] от рождения не может постигнуть цвета своими глазами,

так же и человек, имеющий порок от природы, в своих рассуждениях не может получить многие первые посылки, поэтому для такого человека допустимо, что он может сомневаться в этих посылках, так же как допустимо для слепого от рождения сомневаться в существовании цветов.

У нас нет другого выхода в отношении сомневающегося в цветах, кроме как доказывать ему существование цветов посредством [высказываний]. У нас нет также другого выхода в отношении сомневающегося в первых посылках, кроме как доказывать ему их [логическую] правильность посредством рассуждения. Как слепой от рождения слышит от нас речь о цветах, без того чтобы представить себе ее значение [смысл] в своей душе, точно так же этот человек только слышит от нас речь об их посылках, не представляя ее значения. Однако слепой от рождения может уяснить положение дел из [речи] о цветах, а тот, кому свойствен природный недостаток с первого [дня] его существования в его мышлении (логической части), не может уяснить положение дел из речи о любых первых посылках вследствие свойственного ему порока.

Многих людей нелегко убедить в том,

что у них имеется этот недостаток. А что же касается того, кто не признает многих первых посылок, или сомневается в них, или проверяет их из-за того, что он не понимает значения их словесных выражений, или из-за того, что не имел привычку использовать их в своих делах, которые совершал до этого времени, то этот человек из-за этого пренебрегает примерами, взятыми из их проявлений [частностей], и его разум не опирается на какую-нибудь вещь, существующую в них. Поэтому он стоит вне тех, о которых мы выше (с. 232а) упоминали. Так, этим двум можно объяснить то, в чем они (оба) сомневаются посредством высказывания, а тому, кто не признает их, потому, что не представляет себе значения их словесных выражений, их значения также разъясняются посредством высказываний, а другому из них разъяснение проводится посредством примеров, взятых из существующих проявлений и состояний [этих вещей]. Так же то, в чем сомневаются эти двое, не делается диалектическим искомым [положением].

Однако общепринятые вещи [воззрения], которые относятся к этическим воззрениям и поступкам, проявления которых чувственно воспринимаемы, не подвергаются опровержению. Многие уни-

версалии (куллият) этих общепринятых вещей остаются такими, истинность которых не очевидна в том отношении, что они есть универсалии, ложные частично. Мы не различаем в них истинную часть и не извлекаем из них пользу в основах наук. Вследствие этого они с необходимостью подвергаются опровержению. Однако недопустимо отыскивать на них высказывания, полностью им противоречащие, так как в этом случае они полностью устраняют [универсалии]. Поэтому они должны противоречить лишь частично и требовать высказываний, противоречащих им частично с тем, чтобы выделить из каждой (из них) истинную часть. В таком случае они станут подготовкой [тренировкой] для наук. Надо избегать в тех [общепринятых вещах], проявления которых чувственно воспринимаемы, делать то, что им противоречит, и то, что из них вызывает противоречие частью, в которую (часть противоречащую) входит вещь из чувственно воспринимаемых вещей. Напротив, надо так возражать, чтобы из этого противоречия вытекало относительно них условие или условия, посредством которых они бы ограничивались. Имеются в виду те условия, которые выдвигаются к тем, что является истинным в них, и к тем, у которых

остаются их чувственно воспринимаемые проявления. Поэтому наилучшим для них является не делать их искомыми [положениями] или соединять их с их условиями, которые устраняют ложную часть и которые из них не убирают ничего из их чувственно воспринимаемых вещей. Таким образом, они устраняют общепринятое ложное (порочное) в любых общепринятых вещах, которые были сделаны искомыми положениями (с. 232б).

Подобно этому надо поступать со многими общепринятыми вещами, относящимися к этическим или общим поступкам. Если они берутся полностью или абсолютно без того, чтобы ограничиваться условием или условиями, и используются так, то очень часто наносят вред. Поэтому не надо также их делать искомыми диалектическими [положениями] или подвергать опровержению посредством их частичных противоположностей для того, чтобы легче находить условия, при привлечении которых во время использования этих вещей из них устранялось бы то, что наносило вред, который проистекал из-за того, что эти вещи до нахождения условий применялись абсолютно. Итак, надо использовать вместе с этими вещами не те условия, при привлечении которых они становятся искомыми [поло-



жениями], а условия, при привлечении которых из этих вещей устраняется порочное, как, например в высказываниях: «Должен ли человек ненавидеть своих родителей или нет?», «Должен ли человек почитать своих родителей или нет?». После прибавления к нему условия, устраняющего порочное в вопросе, получим: «Разве человек должен уважать своих родителей, если они являются безбожниками (гяурами), или нет?», «Разве не должен человек ненавидеть их, если они являются злыми людьми?», «Должен ли он им подчиняться, если они приказывают ему поступать против совести?». Итак, эти условия и им подобные устраняют дурное из этих вопросов. Поэтому не является предосудительным, если они становятся искомыми [положениями], но надо остерегаться в отношении их требовать от них высказываний, которые противоречат им полностью. Надо стараться сделать из них искомые [положения] для общего, причем такие, чтобы в них имелись условия начал доказательств, в которых не разъясняется наличие в них этих условий. То, в чем существуют условия доказательства, полностью не должно подвергаться ни опровержению, ни диалектическому противоречию. Итак, теперь ясно, какие общепринятые вещи де-

лаются искомыми [положениями] и какие из них ими не делаются. А в отношении тех из них, которые делаются искомыми положениями (с. 233а) и диалектическими положениями, стало ясно то, в каком отношении и состоянии надо брать их, чтобы из них не вытекали порочные искомые [положения], идущие вразрез с методом диалектики.

Что же до сомневающегося (в том, в чем принято сомневаться) в посылках, то он воспринимается всеми людьми либо через свои действия, либо через свои привычки и наказываемся, если прекращает соблюдать эти посылки. А сомневающийся в тех посылках из них, которые по своему обыкновению нуждаются в чувственном восприятии своих проявлений, пренебрегает ими и совершенно не использует те из них, в чем сомневается в качестве диалектических положений, и не относит их к числу оригинальных воззрений. В особенности если он сомневается лишь в тех их частях, которые берутся людьми через их действия, и он наказываемся, если перестает соблюдать их в них. К этим [частям] из их частей относятся те, которые постигаются чувственным восприятием, или те, которым свойственно постигаться чувственным восприятием, и более всего те, в которых сомневаются

полностью. Как, например, если вырабатывают силлогизм, которым стремятся доказать следующее: «Никто не отвергает и ни в каком состоянии то, что надо почитать». Это имел в виду Аристотель в своем высказывании: «Нам не нужно исследовать каждое искомое [положение] и каждое положение, а нужно, чтобы наше исследование [проводилось] в отношении того, в чем сомневается сомневающийся, из того, что нуждается в высказывании, а не в наказании или чувственном восприятии». Это применимо к тем, которые сомневаются и говорят: «Надо ли поклоняться Аллаху или нет?»; «Надо ли почитать родителей или нет?» — (они нуждаются в наказании), и к тем, которые сомневаются и говорят: «Снег был или нет?» — (они нуждаются в чувственном восприятии).

Что же до тех вещей, в которых расходятся философы в своих воззрениях и противоречат друг другу в них, то в отношении многих из них надо рассмотреть их состояние. В общем эти вещи относятся к тем, которые нельзя делать (с. 233б) диалектическими положениями. Среди них есть такие, на которые не могут существовать общепринятые посылки, подтверждающие их или опровергающие их, не близкие к ним и не удаленные от них.

Напротив, они подтверждаются посылками, не приходящими на ум широкой публике, и вещами, о которых у широкой публики совершенно отсутствует воззрение о том, что они являются такими-то или не являются такими-то, и которые также не приносят пользу. Как, например, высказывание: «Разве луна имеет [другой] путь движения, который расходится при ее утроении и при ее ушестерении [с путем] солнца, кроме ее пути, который расходится с путем солнца при ее равностоянии (совпадении) с ним, противостоянии или нет? Разве высшая точка (апогей) солнца есть движение, протекающее вслед за чередованием зодиакальных созвездий, или нет?». Эти [высказывания] относятся к тем, в которых расходятся только представители математических наук. Посылки, которые разъясняют, как обстоит дело в них, это такие, в отношении которых у широкой публики совершенно отсутствует воззрение и нет никакого взгляда, их знают только представители математических наук. Итак, искомые [положения], с которыми дело обстоит таким образом, совершенно не должны делаться диалектическими положениями, а должны стать научными искомыми [положениями].

Вещи, которые не относятся к тем, ко-

торые не доказываются только в науках, имеют общепринятые посылки, которыми доказываются или опровергаются или подвергаются [посредством их] обоим действиям. Однако бывает трудно привести этим вещам доказательство со стороны рассматривающего их из-за его врожденного недостатка в его способностях и слабости в нахождении к ним силлогизма или из-за его умственной неподготовленности для выработывания силлогизма, или из-за того, что к ним присоединяется другая вещь, которую трудно отличить от первых, вследствие чего человек не получает сразу те истинные [вещи], которые относятся к нему, в силу этого затрудняется выработывание их доказательств.

Что же до тех вещей, которые не нуждаются (с. 234а) в выработывании силлогизма к какой-либо вещи и к которым находится доказательство без размышления или посредством легкого размышления, то они не нуждаются [также] в предварительном упражнении и в предварительном рассмотрении. Эти и им подобные вещи, если в их изучении нуждается широкая публика, могут преподаваться ей посредством доказательств, которые будут для них [легко] найдены, так как эти доказательства не трудны

для них и сами по себе очевидны и также входят в совокупность общепринятых вещей. Это имел в виду Аристотель в своем высказывании: «Не нужно также сомневаться в том, на что имеется доказательство, достаточно близкое, и в том, на что имеется доказательство, достаточно удаленное, так как в нем отсутствует сомнение, вследствие чего оно отстоит намного дальше рассмотрения упражняющего искусства». В своем высказывании «достаточно близкое» он имел в виду близость к доказывающим первым посылкам, на которые находилось доказательство без размышления и обдумывания, посредством очень легкого размышления. Поэтому в вещах, с которыми дело обстояло так, предварительная тренировка и подвергание их доказательству и опровержение были не нужны. А в высказывании «достаточно удаленное» он имел в виду те вещи, которые, как правило, удалены от общепринятых посылок. Смысл их удаленности заключается в том, что они совершенно не имеют никакой связи с ними, как в приведенном нами примере с расхождением в отношении пути движения луны. Что касается тех вещей, которые могут доказываться или опровергаться посредством общепринятых посылок и посредством многих синонимичных:

силлогизмов (составляющих имеющееся множество), то это не мешает им становиться диалектическими искомыми [положениями]. Аристотель не имел в виду в высказывании «достаточно удаленное» то, что имеет такую удаленность от общепринятых посылок, как приведенная, а имел в виду то, что совершенно невозможно объяснить ничем из общепринятых посылок. Итак, в целом все то, что имеет возможность доказываться или опровергаться общепринятыми посылками и приносит пользу каким-либо образом в (с. 234б) трех науках, основанных на достоверном знании, делается диалектически искомыми [положениями].

Вещи, в которых расходятся воззрения философов, бывают такие, которые занимают [колоссальное место]. Это обуславливается либо их приоритетом в силу их самих по себе, либо приоритетом вещей, посредством которых они познаются, либо тем, что им отводится первостепенное место в познании широкой публикой, либо тем, что их сущность является следствием трудности нахождения их причин, либо тем, что их колоссальность является следствием трудности пути отыскания на них доказательств, как, например, в высказывании: «Разве мир вечен или нет?»<sup>93</sup>. Действительно,

это высказывание относится к тем вещам, в которых расходятся философы. Это высказывание имеет наиважнейшее значение, потому что оно есть искомое положение (само по себе) и [обладает] приоритетом существования, так как распространяется на весь мир. К этому присоединяется также приоритет положения, к которому приходят посредством знания этого. В таком случае познание этого есть также путь к божественной науке (теологии). Собственно установление причин вечности мира, которые разъясняют, что он вечен, является чрезвычайно трудным. Также чрезвычайно трудным является установление причин возникновения мира, разъясняющих, что он возник. Познание их широкой публикой имеет для [публики] колоссальное значение.

Вместе с тем если в подобных вещах будет иметь место ошибка, то это будет причиной ошибок в очень многих вещах, а если же в них будет установлена истина, то это будет причиной установления истины в очень многих вещах. Так же обстоит дело в высказываниях: «Разве мир конечен или бесконечен?», «Делится ли тело до бесконечности?», «Может ли быть вещь, существование которой возможно, совершенно не существующей ни в прошедшем времени, ни в будущем?», «Су-



существует ли вещь, имеющая возможность по своей природе не существовать, но для которой несуществование ее не получается ни в прошедшем, ни в будущем?», «Может ли вещь в том отношении, в котором существовала в прошедшем, стать несуществующей в будущем?», «Может ли вещь в том отношении (с. 235а), в котором существует в будущем, быть не существующей в прошедшем?».

Примеры, подобные этим, есть в действительности (самой) вещи, которые должны проверяться, в которые нужно углубляться и к которым полностью должны применяться все средства диалектики. Это имел в виду Аристотель в своем высказывании: «Они есть вещи, в отношении которых у нас нет аргумента или которые занимают колоссальное место в нашем мнении так, что наше высказывание «Почему они таковы?» очень затруднительно и подобно высказыванию «Мир вечен или нет?». Итак, этот приводимый пример действительно является достаточно диалектическим, так как высказывание «Мир вечен или нет?» взято в отношении словесных выражений так, что к нему совершенно невозможно отыскать силлогизм, основанный на достоверном знании, а не потому, что мир вечен, и не потому, что мир не вечен. Это

выражается в том, что «мир» есть двусмысленное словесное выражение, которое взято наряду с этим небрежно [без проверки]. В этом случае, если оно будет взято в своей совокупности, то будет включать в себя много частей [значений]; некоторые из них разъясняют, что он не вечен, а на некоторые из них может отыскиваться какой-либо силлогизм, подтверждающий, что он вечен, а некоторые из них не разъясняют, как обстоит дело с ним. Поэтому когда оно [словесное выражение «мир»] берется в своей совокупности, то иногда представляется «вечность», а иногда — «возникновение». В таком случае к нему всегда отыскиваются два противоположных силлогизма. Единственный путь в отношении его есть рассмотрение в нем [мира] последовательно каждой части (из его частей) в свете того, является ли он [мир] вечным или нет, и выявление того, в скольких отношениях [частях] он [мир] может быть вечным и в скольких отношениях о нем говорят, что он не вечен. Итак, это есть метод, [приводящий] к нахождению доказательства на него. Что же до первого метода, то им нельзя отыскать на него доказательства, а можно выработать им силлогизмы, причем такие, которые являются противоположными силло-

гизмами. Поэтому Гален-врач не нашел пути к нахождению доказательства на это искомое, в частности, он полагал, что на него нет доказательства, и что [все] доказательства в отношении его равноценны, и что оно состоит из вещей, из-за которых оно (с. 235б) вызывает замешательство. Поэтому Аристотель относил искомые, подобные этим, к тем искомым [положениям], которые были свойственны диалектике, так как споры [противоборство] в них [искомых], когда они брались в этих [значениях], были такими, что не утихали и не прекращались.

Что же до легких вопросов второстепенной важности, в которых человек легко мог установить истину, даже если [вопросы] относились к числу тех, в которых расходились философы, и даже если эти вопросы и являлись искомыми положениями, то ими не нужно было много заниматься, как, например, в высказываниях: «Надо ли человеку чистить свою одежду или следует ее оставить грязной?», «Нужно ли человеку кушать то, что стоит перед другим, или нет?», «Разве нужно человеку вытягивать свои ноги в присутствии других людей или нет?». Эти примеры и им подобные, даже если в них расходились предшествовавшие нам люди, есть незначительные (мел-

кие) вопросы. Но они относятся вместе с тем к диалектике. Но другие [первые] вопросы, имеющие колоссальное значение, должны предшествовать им [вторым] в [отношении] проверки.

Когда виды посылок соответствуют видам искомых положений, то роды посылок, которые есть места, должны соответствовать родам искомых [положений]<sup>94</sup>. Поэтому есть необходимость в перечислении родов искомых [положений], соответственно которым берутся места. Роды искомых [положений] различаются согласно различиям их предикатов, так как их предикат есть такой, посредством которого это [положение] становится искомым [положением] и так как мы требуем лишь наличия предиката в субъекте. Итак, от каждого искомого [положения] требуется выяснить, существует ли его предикат в его субъекте или не существует. Искомое диалектическое [положение] всегда имеет общий предикат. Искомые диалектические [положения] и диалектические положения бывают общие и особенные.

Общие бывают такие, в которых требуется или устанавливается (с. 236а), что предикат существует в субъекте или не существует без показа того, в каком отношении он существует.

Особенные искомые [положения] есть такие, в которых устанавливается, что предикат существует в субъекте в каком-либо отношении, которое получается из отношений существования. Вид предикатов, из которых каждый существует в каком-либо отношении существующего, является определением субъекта, или его особенным, или его знаком, или его родом, или [его] отличием, или [его] акциденцией.

Опровержение и доказательство подразделяются в том отношении, что доказывающий может доказывать общим образом, а опровергающий — опровергать общим образом. Это по той причине, что тот, кто доказывает, что предикат существует в субъекте или не существует в нем, осуществляет общее доказательство. Точно так же обстоит дело с тем, кто опровергает. Что же до того, что предикат существует в субъекте как его род, или его определение, или его особенное и тому подобное, то в отношении этого осуществляется особенное [частное] доказательство.

Точно так обстоит дело с местами, которые доказываются или опровергаются в этом отношении. Они также подразделяются на: 1) такие, которые есть места, лишь опровергающие или доказываю-

щие, что предикат существует в субъекте или не существует в нем; 2) такие, которые есть места, опровергающие или доказывающие, что предикат существует как род субъекта, или как его особенное, или как его акциденция и тому подобное.

Определение<sup>95</sup> есть высказывание, указывающее на значение вещи, посредством которого она [вещь] существует. Этого количества, взятого из знака определения, здесь достаточно. Положение его [определения] тщательно исследовано в книге «Доказательство». Значение вещи, посредством которого она существует, берется из признаков вещи — из таких ее признаков, которые составляют содержание ее сущности и ее существования. Здесь не ограничиваются тем, что говорят, что оно [определение] есть высказывание, указывающее на то, что есть вещь, так как если определение рода предицируется к виду, то это будет высказыванием, указывающим на то, что есть (с. 236б) вещь, а не будет определением этой вещи, так как определение рода более общее, чем определение вида, когда он занимает место рода. Поэтому в нем требуется и высказывается то значение, посредством которого она [вещь] существует, чтобы этим охватить все ее

признаки, посредством которых она существует и которые составляют содержание ее сущности. Поэтому необходимо, чтобы определение вещи было особенным [специфичным] для этой вещи и отражающимся в предцировании ее, и выделяющим ее от остальных других [вещей], и выдающим ее причины, посредством которых существует содержание ее сущности. Поэтому необходимо, чтобы части определения этой вещи действительно предшествовали ей и чтобы они были более известны, чем эта вещь, и необходимо, чтобы в них не было ничего лишнего, кроме того, что составляет содержание ее сущности, так как все то, что в ней будет лишним, является в ней акцидентальным. Определение может быть и тогда, когда на [вещь] указывает имя, и может быть и тогда, когда на нее [вещь] указывает высказывание<sup>96</sup>.

В том же случае, когда на [вещь] указывает высказывание, это подобно определению затмения луны: «Оно есть темнота луны, возникающая из-за укрытия ее землей от солнца». Высказывания берутся вместо определения посредством того, что берутся определения частей определения и их совокупность становится указывающей на то, на что указывает совокупность частей определения, как,

например, «говорящее животное» — вместо него может быть взято: «монада, которая чувствует и дышит и имеет силу, посредством которой овладевает науками и искусствами и посредством которой отличает прекрасное от безобразного в поступках». Так же определение берется вместе знака (знак есть высказывание). В этом случае определение будет указывать на то, на что указывает знак. А если дело будет обстоять так, то определение этой вещи и ее знак будут указывать на одно и то же. Точно так же обстоит дело с определением вещи и с высказыванием, указывающим на нее. Это высказывание занимает место имени в том, что не является единичным именем, как, например, «прямая линия», «четное число», или оно является совокупностью определений частей определения, или является знаком. Итак, определение и это высказывание в этом случае есть одно и то же (с. 237а) по числу, так как оба указывают на одну и ту же вещь. Определение вещи посредством ее другого имени, более известного, чем первое, не является определением, но подобно определению. Это выражается в том, что они оба указывают на одно и то же по числу.

Особенное<sup>97</sup> есть предикат, который не указывает на то, что есть эта вещь, а су-



существует для нее всей и принадлежит ей одной постоянно. (Именно такое особенное есть истинное.) Особенное отражается на своем субъекте в предцировании и отличает его от остальных других во всякое время. Однако особенное не указывает на сущность этой вещи. Особенное может быть высказыванием, а может быть единичным словесным выражением. Оно бывает [истинным] особенным и неистинным особенным и делится на: 1) такое, которое существует только для вида, а не для всей [вещи], как, например, «седина человека», «плавание человека». (Я не имею в виду способность человека к мореходству, так как это есть особенное истинное.); 2) такое, которое есть особенное по добавлению к какому-либо другому виду, как, например, «двуногий». Это особенное отличает человека от лошади; 3) такое, которое есть особенное по нахождению и в какое-то время, как, например, в нашем высказывании: «Зейд тот, который [находится] справа от Амра». Это есть особенное для него, Зейда, в определенное время.

Особенное [истинное] имеет общность с определением в том, что оно также существует только для субъекта, и принадлежит только ему, и относится к нему по-

стоянно. Оно отражается в нем в предцировании и выделяет его от всех остальных субъектов. Но особенное [истинное] отличается от определения тем, что оно не указывает на его [субъекта] сущность, и тем, что оно не всегда является высказыванием, а, напротив, может быть единичным словесным выражением, а определение всегда является высказыванием... Род<sup>98</sup> есть предикат для многих, кто расходится с видом в отношении того, что он [вид] есть.

Отличие<sup>99</sup> [отделение] есть предикат для многих, кто расходится с видом в отношении того, какая вещь он есть по своей сущности (с. 237б). Отличие имеет общность с родом во многих вещах. Оно дает знание о сущности вещи подобно тому, как дает знание о ней род. Оно также предцируется (приписывается) многим из тех, кто расходится с видом. Оно является частью определения, подобно тому как род бывает частью определения. Они оба различаются в том, что отличие выделяет вид от всего того, что имеет с ним общность в его близком роде и в том, что отличие следует за видом по порядку [расположения]. Но то [отличие], о котором говорится здесь, есть общепринятое отличие. А то, чем определяется это отличие, есть его общеприня-

тое определение. Общепринятое определение таково, как, например, «идуший стоя», «имеющий две ноги». Здесь оба примера есть два отличия человека. Здесь каждое из них приписывается многим тем, кто расходится с видом. Род и отличие имеют общность с определением в том, что они оба существуют для вида и для него всего постоянны. Они отличаются от него лишь в том, что употребляются более чем в одном роде и что каждое из них не должно непременно являться высказыванием, в то время как определение всегда является высказыванием.

Вид <sup>100</sup> есть предикат для многих тех, кто расходится по числу в отношении того, что он [вид] есть. Ясно, что... этот вид является конечным (последним) видом. Средний вид есть род и отличается от него только лишь по добавлению, (так как род называется видом лишь по добавлению к более общему роду, чем он приписывается к нему).

Акциденция <sup>101</sup> обозначается двумя знаками. Один из них такой, который существует для вещи, не являясь ни родом, ни видом, ни отличием, ни определением и ни особенным, а второй такой, который может существовать для одной и той же вещи, какой бы она ни была, даже

если для нее она не существует. Она обозначается именно двумя знаками, потому что ни (с. 238а) один из них (двух) не является по отдельности достаточным для познания акциденции. Это [выражается] в том, что когда акциденция бывает разделяющей и не разделяющей, то второй [знак] охватывает лишь разделяющее, а первый охватывает разделяющее и не разделяющее, но он [первый] не дает природу акциденции, а второй дает ее природу, но такую, которая есть природа разделяющего. Итак, первый дает знание того, что не есть акциденция, а не того, что есть акциденция, а второй дает знание того, что есть [акциденция]. Первый не может быть понятен для предварительного понимания каждого из... [двух знаков, а второй] понятен сам по себе.

Различия акциденций от других вещей очевидны. Она имеет общность с ними только в том, что существует для вида. А что касается остальных их различий, то акциденция отличается от них во всем в них. Это выражается в том, что акциденция может существовать для части вида. Акциденция бывает такая, которая существует в виде в качестве рода, и такая, которая не существует в нем в качестве рода. Вид остается неизменным для

своей сущности. В любой из других вещей не существует никакой вещи, могущей разделить вид. Вид совершенно не используется (в отношении того, что он есть вид для субъекта вещи) как предикат в искомом диалектическом [положении]. Потому что если он будет предикатом в том, что является видом для (своего) субъекта, то [возникает] индивидуальное (личное) суждение, которое не будет диалектическим, а будет риторическим и поэтическим. Но когда вид может отражаться на (своем) определении и на (своем) особенном, он может предикцироваться к ним. Точно так же может быть, что он предикцируется к тому, что есть в нем акциденция, как, например, в высказывании: «Этот мужчина — человек». Здесь «человек» есть вид (с. 238б), но не является видом для «мужчины». А в сочетании «этот мужчина» «мужчина» примыкает к человеку как акциденция, означающая принадлежность к мужскому полу. Остальные универсалии (куллият) используются в качестве предикатов в диалектических искомых [положениях]. Все эти предикаты объединяет то, что они существуют в субъекте. Они различаются соответственно расхождению отношений, в которых существуют. Каждый из них имеет свой класс в

существовании (в бытии), который свойствен только ему и никому другому. Среди них акциденция является наиболее отличающейся, так как она имеет общее с ними [предикатами] только в том, что она существует. Остальные предикаты имеют общность в других вещах и различаются между собой. Каждый из них имеет общее с другим в одной вещи или во [многих] вещах, и к нему относятся вещь или вещи. Каждый из них доказывает лишь тогда, когда в нем подтверждается то, что создает у него общность с другими, и все то, что относится к нему. Каждый из них доказывает только посредством подтверждения всех (своих) условий и опровергает посредством опровержения одного из (своих) условий. Подтверждение каждого из них труднее, чем опровержение его. Каждый из них, имеющий больше условий, является более легким для опровержения и более трудным для подтверждения. Так, определение<sup>102</sup> (из них) является наиболее легким для опровержения и наиболее трудным для подтверждения. С местами дело обстоит таким же образом. Они бывают: 1. Места, общие для всех [вещей]. Они доказывают и опровергают существование предиката в субъекте. 2. Места свойственные, [специфичные для

каждой вещи] из них. 3. Места, общие для двух или трех [вещей].

Единое <sup>103</sup> (одно и то же) обозначает пять [значений]. 1. Единое в роде, как, например, «человек» и «лошадь», они (оба) есть одно и то же единое в роде. 2. Единое в виде, как, например, в высказывании «Зейд и Амр». Они одно и то же в том, что оба — «человек». 3. Единое в акциденции. Это есть такие [вещи], которым приписывается (с. 239а) одна акциденция, как, например, в высказывании «Молоко и снег одно и то же». Они «одно и то же» единое в том, что (оба) «белые». 4. Единое, состоящее в том, что обе [вещи] имеют общность в одном виде и в большей части своих акциденций, как, например, «два [ручейка] течения, выходящие из одного источника». 5. Единое по числу. Это выражается в следующих [значениях]: 1) вещь, на которую указывается двумя синонимичными именами: «одеяние» (ар-рида) и «покрывало» (ал-изар); 2) вещь, на которую указывается определением и именем или высказыванием, занимающим место определения, как, например, «человек» и «говорящий живой организм». Здесь указывается ими одно и то же; 3) это, например, две акциденции сказываются об одной вещи и обе указывают на одно и то же по числу. Это

выражается в том, что существующее для одного из них (двух) есть то же самое, что существует для другого; 4) это, например... когда [вид] и акциденция подразумевают одно и то же в вещи.

Аристотель не указывает, что единое (одно и то же) относится к акциденции. Он относит то, что имеет общность в одном виде и в большинстве своих акциденций, к совокупности того, что есть единое одно и то же. Поэтому одно и то же единое, согласно его делению, насчитывает три отношения: 1) единое в роде; 2) единое в виде, 3) единое по числу. Каждое из них противостоит другому. Так, одному и тому же единому в роде противостоит другое в роде. Они оба есть такие, которые относятся к двум высшим родам. Одному и тому же единому в виде также противостоит другое в виде, которое относится (с. 239б) к различным видам, восходящим к одному высшему роду или относящимся к многим высшим родам.

Однако если они относятся к многим высшим родам, то они относятся к другому противостоящему одному и тому же единому в роде. Поэтому полагают, что другое в виде есть много вещей, относящихся к различным видам, восходящим к одному высшему роду. Что касается имен, то [вещи], на которые указывают



эти имена, бывают по числу имен, а акциденции, то есть те [вещи], которые есть их субъекты, бывают по их числу. Что же до определения и имени, то на [вещь], указываемую одним из них, другое не указывает. Так же обстоит дело в роде и акциденции. В общем два других противостоящих друг другу в совершенстве есть такие, которые не имеют общности между собой ни в одном предикате и ни в одном субъекте. Это может быть в том отношении, что у них обоих нет совершенно предиката и нет субъекта, или в том отношении, что у них обоих два предиката и два субъекта. Одно и то же [единое] есть две вещи, которые имеют общий предикат или общий субъект. Их общий предикат может быть либо родом, либо видом, либо акциденцией.

Отличие [определение] есть часть среднего вида или среднего рода. Две [вещи], которые имеют общий субъект, могут быть либо двумя именами, либо двумя высказываниями, либо именем и высказыванием, или двумя акциденциями, или акциденцией и видом. Из классов тех [вещей], которые есть единое по числу, вытекает, что различающееся [от другого] и одно и то же единое есть две противоположные вещи, существую-

щие (с 240а) в том, что является множеством.

Множество, когда имеет общность в одной вещи, есть либо предикат, либо субъект и есть одно и то же единое в том отношении, что оно имеет общность в [этом] одном, различающееся от другого [заключается] в том отношении, что не является общим в нем [множестве]. Если много вещей совершенно не имеют общности ни в предикате, ни в субъекте, то они в целом противоположны тому, что есть одно и то же. Этого количества высказываний об одном и том же едином и о различающемся [от другого] достаточно для искусства диалектики. Исчерпывающее изложение высказываний в отношении их дано в «Метафизике» Эти вещи есть роды искомых [положений], соответственно которым существуют места. Каждая из них [вещей] охватывает искомые диалектические [положения] и искомые научные [положения]. Это происходит по той причине, что предикат может быть родом для вида либо в действительности, либо только в [условно] общепринятом и может быть его определением либо в действительности, либо только в [условно] общепринятом. Так же обстоит дело с отличием [отделением], акциденцией, особенным и одним и тем же

единым и различающимся [от другого].

Аристотель объединил все эти [искомые] в четырех группах: по роду, по виду, по особенному определению и по акциденции и тем самым сделал четыре [группы] искомых [положений] <sup>104</sup>. Это по причине того, что он объединил «особенное» и «знак» под одним именем и назвал (их оба) «особенным» и отнес классы отличия [отделения] в определенном роде к одной группе из-за незначительности расхождений между ними. Места, которые доказывают или опровергают род, могут годиться для того, чтобы большая их часть использовалась для отличия [отделения]. Места, которые свойственны отличию [отделению], не сложны. Эти места из-за своей малочисленности не выделяются в самостоятельную группу. Он [Аристотель] разделил акциденцию на два типа: 1. Акциденция абсолютная [без ограничения]. 2. Акциденция большая, чем [просто] акциденция, и акциденция меньшая (с. 240б), чем [просто] акциденция. Искомые [положения] акциденции, в которых она проверяется большей или меньшей [акциденцией], он прибавил к акциденции без ограничения. Это по той причине, что вещь лишь предикцируется к своему субъекту в большей или меньшей степени,

если является акциденцией. Что же до рода, то он не предцируется ни к какой вещи из своих субъектов ни в большей, ни в меньшей [степени]. Точно так же обстоит дело с определением и с особенным. Что касается искомого [положения], в котором проверяется, являются ли две [вещи] одним и тем же единым или двумя различающимися, то эта проверка производилась у него в трех отношениях: он взял то, что единое по роду, или то, что различается по роду как относящееся к группе одного рода. Он взял места, посредством которых подтверждалось, что данный род [принадлежит] к этому субъекту, как такие, которые подтверждают, что этот род [принадлежит] двум вещам и что они, обе вещи, относятся к одному роду или что они не относятся к одному роду. Он прибавил то, в чем требуется единое по числу и различающееся по числу к определению, и написал о них одну книгу. Он взял то, что подтверждается, и то, что опровергается в нем, для подтверждения определения и для опровержения единого по числу. Это искомое положение если и годится для другого, но в определении приносит больше пользы. Поэтому он взял как подтверждение то, в чем подтверждалось, и как опровержение то, что в нем опроверга-

лось, для того чтобы подтвердить или опровергнуть определение.

Что касается одного и того же единого в акциденции, то Аристотель об этом не упоминает<sup>105</sup>. Однако оно должно относиться к группе акциденции, потому что места, посредством которых доказывается или опровергается, что это акциденция принадлежит этому субъекту, есть такие, посредством которых доказывают или опровергают, что эта акциденция принадлежит этим двум [вещам].

Что же до единого по виду, то он совершенно не выделил их в самостоятельную группу<sup>106</sup>, так как в диалектических искомых [положениях] отсутствует (с. 241а) искомое [положение], предикатом которого является вид его субъекта.

Итак, мы насчитываем у него четыре группы искомых [положений]. 1. Акциденция. 2. Род. 3. Особенное. 4. Определение. Нужно знать, что все искомые [положения] имеют общность в том, что их предикат существует в их субъекте или не существует в нем. В случае, если стало ясно о вещи, что в ней [предикат] не существует, и стало ясно, что он не является ни акциденцией, ни родом, ни особенным, ни определением, или если выяснилось, что он существует, но не доказывается ни то, что он является акци-

денцией, ни то, что он является родом, ни то, что он является определением, ни то, что он является особенным, а выясняется лишь то, что он есть единое для них без получения [аргументации], то после этого устанавливается общность в роде, в особенном и в определении, выражающаяся в том, что каждый из них существует для всего его субъекта постоянно. Этим различается акциденция, так как акциденция может существовать в части субъекта. Каждое из этих трех положений (род, особенное, определение) может опровергаться двумя путями: посредством общего отрицания и путем частичного отрицания. Акциденция опровергается лишь посредством общего отрицания ее субъекта, а не опровергается посредством частичного отрицания, так как акциденция может существовать в части субъекта. Между особенным и определением [возникает] общность, выражающаяся в том, что они оба отражаются в предикции без рода и акциденции. Поэтому если выяснилось о вещи, что ей предиктируется большая часть того, что предиктируется ее субъекту, то будет несостоятельным то, что эта вещь является особенным или определением. Род и определение имеют общность в том, что оба предиктируются лишь

в том отношении, что они есть. Так, если несостоятельно, что эта вещь является предикатом для субъекта [рода и определения] в том отношении, что они есть, то несостоятельно то, что они относятся к единому роду.

Места, которые доказываются и опровергаются, могут также классифицироваться по следующим отношениям. Одно из них (с.241б) заключается в рассмотрении того, в чем имеют общность они все. На основе этого отношения они и классифицируются. Эти места есть такие места, в которых доказывается существование каждого из них в (его) субъекте без выяснения существования, которое ему свойственно [специфично для него]. Затем рассматриваются места, в которых имеют общность род, определение и особенное. Эти места классифицируются в этом отношении. Затем берутся места, в которых имеют общность род и определение, и [в этом отношении] они классифицируются. Затем классифицируются места, в которых имеют общность особенное и определение. После этого перечисляются места, которые относятся к каждому из четырех [родов искомых положений] по отдельности.

1. Такие [места], которые объединяют все искомые [положения] с целью про-

верки определения в том случае, когда определению отводится первенствующее место среди этих искомых [положений]. В этом случае приведение того, в чем имеет общность определение, есть доказательство вещи, относящейся к определению (и ее опровержение), так как этот предикат есть определение или же приведение того, чем противоречат определению, и его доказательство в предикате есть опровержение потому, что этот предикат является определением, а опровержение предиката является доказательством вещи, относящейся к определению. Как, например: «Эта акциденция имеет общность с определением в том, что она существует». В этом случае места, доказывающие, что акциденция существует, являются доказательством вещи, относящейся к определению. Места, посредством которых выясняется, что акциденции не существует, есть те же, которые опровергают определение, доказывают, что предикат может существовать и не существовать, и те же, что опровергают, что предикат является определением, и те, из которых выясняется, что [предикат] может иногда существовать, а иногда не существовать, и те же, что доказывают о предикате вещь, относящуюся к определению. В этом отношении все места в некото-



рой степени являются диалектическими (с. 242а).

2. Такие [места], которые охватывают все, посредством чего опровергаются и доказываются суждения и в том, в чем они имеют общность с другими, и в том, что им свойственно. Дальше идут места, охватывающие все то, посредством чего доказывается и опровергается род, и то, в чем он имеет общность с другими, и то, что к нему относится. Так же обстоит дело с местами, которые охватывают то, посредством чего особенно доказывается, опровергается, и то, в чем оно имеет общность с другим, и то, что к нему относится. Так же обстоит дело с определениями. Места, относящиеся к ним, охватывают все то, посредством чего они доказываются и опровергаются, и то, в чем они имеют общность с другим, и то, что им самим свойственно. В этом последнем отношении имеет место повторение того же самого общего, имеющегося во многих главах «Топики» Аристотеля. В нем, кроме повторений, нет недостатков<sup>107</sup>. Однако [повторение] способствует запоминанию и пониманию трудных положений. Поэтому он использовал из отношений, охватывающих места, это последнее отношение. Аристотель считал, что повторение не яв-

ляется большим недостатком, так как повторение во многих местах об одном и том же есть упражнение и руководство для использования общего из них в том или ином материале и также потому, что при их повторении они легче запоминаются и более доступны для их понимания [уразумения]. Поэтому если при повторении объединялись эти облегчающие стороны, то упрощались все затруднения.

Аристотель расположил места в (шести) классах: места в искомых [положениях] акциденции; такие же места, но которые образуются сопоставлением в большем или меньшем; места в роде, затем он к ним отнес места в отличиях; места в особенном; места в определении; места в одном и том же по числу, и сюда же он отнес общие места (с. 242б) к совокупности мест акциденции. Он разбирает каждый класс мест в отдельности. Он рассматривал места сопоставления как частные и отнес их к усиливающим обстоятельствам, причем так, как будто бы он составил из них примеры к тем из них, что есть более общие. Он считал необходимым упражняться посредством усиливающих обстоятельств, так как эти места использовались более всего в волевых вещах и для испытания, и в них они [места] были более полезными. Затем он

указал вообще на способ их использования.

Итак, нам необходимо выделить общие места в самостоятельную группу в двух классах искомого. (Я имею в виду то искомое, которое [берется] без ограничения, и искомое, которое [берется] посредством сопоставления.) После этого мы рассматриваем (перечисляя) то, что свойственно каждому искомому [положению] из искомых [положений] по отдельности, и повторяем места, имеющие общность вместе с каждым из них. Мы повторяем их, чтобы облегчить их запоминание, и указываем на то, что из них годится для доказательства, и на то, что относится к диалектике. Необходимо знать, что предикаты посылок, (которые есть те же самые в роде), есть предикаты искомых [положений]. Поэтому каждая диалектическая посылка не избегает того, чтобы ее предикат был родом, или отличием [отделением], или особенным, или определением, или знаком, или акциденцией, или другой вещью из тех вещей, которые становятся предикатами в искомых [положениях]. Так же может обстоять дело в тех посылках, в которых их предикаты есть предикаты в большем или меньшем.

Итак, роды диалектических посылок в

отношении своих предикатов будут соответствовать числу родов искомых [положений]. Субъекты [предметы] этого искусства [диалектики] есть все десять родов (категорий. — *Н. К.*) и все то, что входит в них из общих [универсальных] значений. Эти десять родов суть сущность, количество, качество, прибавление (с. 243а), где, когда, положение, то, что принадлежит ему, то, что действует, и то, что претерпевает действие. Роды посылок и искомых положений образуются из этих всех [десяти родов]. Итак, субъект каждой посылки и каждого искомого положения не избегает того, чтобы быть либо сущностью, либо количеством, либо качеством, либо входящим в одну вещь из остальных родов.

Так же обстоит дело с предикатом каждой посылки и каждого искомого положения, он не освобождается от того, чтобы быть либо сущностью, либо качеством, либо описываемым посредством других из остальных категорий. Итак, род не избегает того, чтобы быть либо сущностью, либо количеством, либо другим из остальных категорий. Точно так же обстоит дело с отличием [отделением], и с определением, и с особенным, в отношении него лишь не ясно, может ли особенное принадлежать вещи, входящей

в категорию сущность. Для акциденции лучше [всего] не быть в сущности. Это находится в связи с невозможностью того, чтобы какой-либо предикат входил в категорию сущности, являясь акциденцией в другой вещи, так как в предикатах определенной вещи нет ничего входящего в сущность, относящуюся к другой вещи вне сущности своего субъекта, напротив, они все указывают на сущность своего субъекта и на то, что есть эта [определенная] вещь. Поэтому [предикат] лишь является родом для своего субъекта, или его отличием [отделением], или его видом, если его субъект является индивидуальным [личным]. Но суждение, в котором субъектом является индивидуальное, выходит за пределы искусства диалектики. Однако говорящий может высказываться так, например: «Разве идущее пешком — животное?» и «Разве шут — человек?», «Разве белое — тело?». Здесь спрашивается о предикатах. Предикаты, подобные им, все есть сущности. Субъекты их являются акциденциями, на какую бы вещь они не указывали (с. 243б). В этом случае они указывают на то, что есть каждое из них как вещи, выходящие за [пределы] их сущностей. Так, если бы они указывали на то, что есть каждое из них, то следовало бы, что «белое» есть

сущность. В том, что рассматривалось раньше, говорилось, что то, на что указывают производные имена, все есть акциденции. Если даже эти предикаты познаются из своих субъектов как вещи, выходящие за пределы своих сущностей, все равно это есть знак акциденции, [из которого] следует, что «человек» и «животное» есть какая-либо акциденция. Но возможно, что это будет акциденция по добавлению к другой вещи и сущностью по добавлению к себе.

Итак, [все] обстоит, как сказано. Здесь не отделяется природа универсалий [куллият] сущностей в том отношении, что они есть сущности. Напротив, у них эта природа есть лишь по добавлению к своим субъектам. Поэтому она [природа] будет иметь два субъекта и будет сущностью для одного из двух субъектов и акциденцией другого [субъекта]. Поэтому если случилось так, что она стала сущностью одного из двух своих субъектов, из-за того что известна ее сущность, и стала акциденцией другого субъекта, из-за того что известно то, что [она] есть выходящая за пределы своей сущности, то [из этого] следует, что «цвет» есть сущность по добавлению к «белизне» и акциденция по прибавлению к роду. Поэтому природа акциденции и при-

рода сущности не отделяются в существующей вещи, напротив, каждый предикат сам есть акциденция и сущность, вплоть до проявлений, если они взяты предикцированно, как, например, в высказывании: «Этот стоящий есть Зейд, а этот говорящий есть Амр». Эти предикаты и подобные им есть предикаты не естественные, следствием их применения являются сомнения.

Это относится к логическим вещам, которые должны рассматриваться диалектическим методом. Это может допускаться также при проверке [вещи] этим (с. 244а) методом, чтобы стало очевидно, что особенное может также существовать в сущности, как в высказывании: «Всякий шут — человек», в противном случае «человек» — предикат «шута». Разве каким-либо путем предикцирования можно указывать на то, что «человек» есть «шут» или [в нем] известно то, что выходит за пределы сущности [значения] «шута»? Поэтому если он рассматривает это диалектическим методом, то из этого вытекает (каким-либо образом), что существуют суждения, предикаты которых есть акциденции и которые относятся к категории сущности, и суждения, предикаты которых есть чувственно воспринимаемые [вещи] и которые также отно-

сятся к категории сущности. Но в них [суждениях] есть сомнение. Поэтому мы должны оставить эти [суждения] в этом искусстве [диалектики] в таком положении, в котором они есть в отношении сомнений. Так же допускается, чтобы искомые [положения] акциденции относились к категории «сущность». Тщательное исследование состояния их и разрешение их акцидентальных сомнений содержится в книге «Доказательство». Если все обстоит так, то в этом отношении будет [логически] правильным <sup>108</sup> высказывание Аристотеля «Четыре диалектических искомых [положений] (род, особенное, определение, акциденция) и все посылки относятся ко всем категориям, а если категория предцирована на свою сущность, то становится [с ним] единым родом, а если предцирована на другой, то становится акциденцией». Поэтому наше высказывание: «Белое — человек» есть предцирование сущности тому, что относится к категории качества, и поэтому оно должно быть акциденцией.

Диалектические [средства] <sup>109</sup>... делятся на два класса: силлогизм и индукция. Мы разъяснили раньше, что такое силлогизм и что такое индукция. Силлогизмы <sup>110</sup> бывают категорические и услов-



ные \*. Последние, [в свою очередь], делятся на: 1) условно-категорические и 2) силлогизмы противоречия. В последующем мы разъясним, как составляются силлогизмы противоречия из условно-категорических.

Категорический силлогизм бывает: 1. Такой, в котором движутся от общего к частному (с. 244б). Например, как в наших высказываниях «Всякий человек — животное», «Всякое животное — тело», следовательно, «Всякий человек — тело». 2. Такой, в котором идут от равного к равному, как в наших высказываниях «Всякий человек веселый», «Всякий веселый способен к науке», следовательно, «Всякий человек способен к науке».

В индукции<sup>111</sup> же всегда идут от частного (частностей) к общему, потому что индукция применяется для того, чтобы подтвердить общую посылку. Индукция более всего используется в диалектике. Во-первых, из-за силлогизма, так как посредством [индукции] подтверждается большая посылка в силлогизмах первой фигуры, которая, если правильно составлена, присоединяется к меньшей, и из них после этого выводится заключение. Она совершенно не используется или ис-

---

\* Подробнее о силлогизмах см.: *Аль-Фараби. Логические трактаты*, с. 245—360. — М. Б.

пользуется менее этого для подтверждения требуемого заключения. Во-вторых, индукция не является движением [приходом] от многих подобий к одному подобию, так как это есть метод, который берет из подобных друг другу частей (посредством их) подобия другому [одному] частному. Поэтому это есть движение от частного к частному. Это относится к совокупности примеров. Все примеры, которые являются риторическими, взяты из многих частей к одному частному или взяты из одного частного к [другому] одному частному. Однако часто случается, что индукцируется много подобий, но при этом не все [исчерпывающе] перечисляются. Это имеет место в отношении тех подобий, в которых их сходство познается посредством энтимемы, а не посредством существующего имени, охватывающего их всех в том отношении, в котором они сходны между собой, или относительно которых не удастся получить сведений, в каких они сходны между собой. Поэтому говорящий испытывает потребность при этом высказаться. Так же обстоит дело с остальными из них и со всем тем, что происходит таким образом и не восходит к выделенной общей посылке в [подобиях]. Поэтому о такой (индукции)

полагают, что это есть другой класс индукции (с. 245а), а не первый, хотя дело не обстоит так, как они полагают. Это происходит по той причине, что эта индукция такая, посредством которой не преследуется подтверждение существующего суждения, полученного о вещах (путем индукции) в остальных [вещах], которые не исследованы (путем индукции).

Итак, индукция имеет целью лишь осуществить подтверждение суждения, существующего о [вещах] в общем, которое их охватывает. Это общее есть то, посредством чего они сходны [между собой]. Если случилось, что это общее не имеет имени, а понимается только посредством энтимемы, то суждение об этом общем, находящемся в энтимеме, будет подтверждаться лишь посредством индукции. Поэтому Аристотель рекомендовал в отношении подобных мест дать имя этому общему. Это тогда, когда он утверждал, что между ведущими диалектическую беседу может возникнуть противоборство в вещах, подобных этим, в отношении того, в чем они сходны [между собой] или не сходны. Поэтому если один из них до возникновения противоборства опережал другого и придумывал на эти вещи имя и использовал его,

то в отношении их более не возникал спор.

Что же касается вещей, которые называются силлогизмами положения, то это раскрывается в нашем следующем высказывании. Если существуют подобия вещи или подобие вещи в каком-либо состоянии, то вещь, [на которую существуют это подобие или подобия], находится в том же состоянии, а если существуют одна или много [вещей] из тех, что входят в какое-либо значение в каком-либо состоянии, то остальные [вещи], входящие в это значение, находятся в том же состоянии. Как, например, в высказывании: «Если какая-либо планета имеет шаровидную [форму], то другие планеты также шаровидны» и «Если установлено, что Луна шарообразна, то, значит, Солнце, Венера, Меркурий и другие планеты также шарообразны, так как все они сходны между собой в том, что являются планетами». Следовательно, то, что имеет много подобий, не есть индукция, и то, в чем используется одно подобие, не есть пример. Напротив, она есть условные посылки, подтверждающие следование (последующего в них из предшествующего), которое осуществляется посредством признания их отвечающим. Они [посылки] не имеют другого (отношения)

средства для подтверждения их, кроме признания отвечающего. Все эти [вещи] есть диалектические. Аристотель называл их (с. 245б) в книге «Тописка» силлогизмами положения. Они имеют субъект, входящий в классы примера. Но любой взятый пример, с которым соединяется условная частица, и о чем спрашивается, и что отвечающий признает, выходит за пределы примера и относится к числу условных суждений. Они подтверждаются посредством признания их отвечающим независимо от того, имеет предшествующее много подобий или одно подобие или также имеет ли последующее много подобий или одно подобие. К этому случаю подходит высказывание: «Если Луна шарообразна, то, значит, Солнце, Венера, Меркурий, Юпитер, Марс и Сатурн шаровидны, так как всем планетам предшествует единое подобие». Во втором виде содержится много подобий. Часть людей считает, что пример должен применяться для подтверждения какой-либо вещи, и поэтому они испытывают нужду в подтверждении вещи, посредством которой более сложная вещь выступала бы подобно известной вещи. С этой целью для раскрытия значения сложных, более скрытых [вещей] люди первоначально проверяют правильность более из-

вестных [вещей] — это достигается методом индукции. В этом случае если для них подтвердилась правильность этого значения, то они используют его в качестве среднего термина в силлогизме, посредством которого доказывают существование заключения, находящегося в более скрытом частном. Поэтому это становится высказыванием, составленным из примера, индукции и силлогизма. Здесь, во-первых, приступают к подтверждению вещи посредством примера, а когда примера недостаточно для достижения требуемого, то прибегают к индукции, а после нее прибегают к силлогизму и используют его для подтверждения этой вещи.

Человек испытывает потребность в таком пути большей частью тогда, когда проверяет вещь относительно чувственно воспринимаемого сходного с ней, и берет его как пример, и стремится посредством своего ума отнести вещь, существующую в этом чувственно воспринимаемом, к другой вещи, сходной с ней. В этом случае отнесение к ней является правильным только тогда, когда оно осуществляется посредством того, что берется значение, посредством которого вещь подобна чувственному примеру. Если (с. 246а) подтверждается существование заключе-

ния, которое человек узрел в чувственно воспринимаемом, в каждом значении, посредством которого две вещи подобны друг другу, то наилегким методом, посредством которого он достигает подтверждения существования заключения для всего этого значения, является индукция. В этом случае подтверждение правильности этого достигается общей посылкой, которая есть [посылка] существования заключения, увиденного в чувственно воспринимаемом, для всего того, что характеризуется значением, посредством которого в нем вещь подобна этому чувственно воспринимаемому примеру. Итак, он получает общую посылку, к которой прибавляется существование вещи, входящей в ее субъект. В этом случае получается другая посылка, и из нее следует в качестве вывода существование этого заключения для этой вещи из высказывания, составленного из примера, индукции и силлогизма. Итак, используемый пример является, во-первых, риторическим, а индукция, которая добавляется к нему после этого, является диалектической. Точно так же обстоит дело с силлогизмом.

Не порицается использование этого метода при первой проверке вещи. По-видимому, этот вид проверки является об-

щим для диалектики и науки вместе. После завершения этой проверки и завершения применения диалектических законов, которые подтверждают [эти вещи] для диалектики, на этом уровне вещи проверяются научными законами. В этом случае мы получаем вещь как известную. Это происходит по той причине, что проверка подобия вещи есть один из видов первой [исходной] проверки. Способность к выделению подобия вещи есть одно из первых орудий, посредством которых находится силлогизм к искомому и к тому, о чем мы будем говорить после этого места в этой книге. Может быть, часть людей ошибочно использовали примеры как диалектические [вещи] в диалектических беседах из-за того, что не отличали диалектический метод от риторического метода (с. 246б). Другая часть людей преследовала подтверждение большей посылки посредством индукции. Поэтому когда они почувствовали несоответствие индукции для этой цели, которую мы раньше упоминали многократно, то отвергли индукцию [как неподходящую] для подтверждения общей посылки и стали использовать ее, [индукцию], для опровержения этой посылки. Она находила в высказывании, составленном из примера, индукции и силлогиз-



ма, взамен индукции другие вещи, которые подтверждали значение, посредством которого были сходны между собой чувственно воспринимаемый пример и вещь, которая проверялась, и общая посылка, как, например, метод существования и исчезновения [исключения] и метод противоположности в противоположности. Несмотря на это, они не отказались от использования индукции и выходили за пределы метода диалектики, и переходили на другую ступень подтверждения, более верного, чем индукция, и были уверены, что этот метод — метод науки, но они использовали пример и места подобий и этим также выходили за пределы метода науки. Все эти люди стремились прийти к науке и достоверному знанию не методом науки и достоверного знания. Это сопутствовало тем, искусство которых было смешанным из риторических, диалектических и научных [вещей], в одном из тех отношений, которые мы рассматривали раньше, так как эти три метода ими не различались. Они стали [использовать] это для подтверждения того, что подтверждали, и в своем обучении стали применять риторические методы, и [стали] использовать при опровержении того, что опровергали, возражения посредством подобия и посредством проти-

воположности в противоположности и посредством похвального мнения и тому подобных из возражений, которые мы рассматривали в книге, посвященной искусству риторики, которая не избегает ни одной вещи ни в науках, ни в диалектике.

Индукция может использоваться в диалектике и для других целей. Одна из них заключается в увеличении высказывания и в его цветистости, а другая заключается в разъяснении высказывания. Одна посылка может посредством индукции разделиться на многочисленные посылки (с. 247а). В этом случае высказывание увеличится. Индукция увеличивает также примеры одной вещи и добивается этим более совершенного понимания человеком этой вещи. Индукция может применяться также для укрытия того, что получают от отвечающего. Это происходит по причине того, что когда получены части вещи вместо вещи, то более вероятно, что отвечающий выдаст ее так, как если бы он выдавал части, затем он выдавал только общее. Индукция использовалась также для того, чтобы убедить отвечающего в случае, если он подтверждал посредством частей общую посылку, и затем от него требовали выдачи этой посылки так, чтобы он не мог увильнуть

от этого и не выдать ее, если выдал ее части. Эти отношения есть отношения, в которых используется индукция.

В науках может использоваться вещь, подобная индукции, потому что в отношении многих первых общих посылок, которые обычно известны каждому человеку с первого взгляда посредством первого его познания, человек часто не замечает и не угадывает, что располагает ими. И когда он высказывает их, то не уверен в том, что они истинны из-за того, что они универсальны (общие), из-за того, что они выражаются посредством выражения, которое используют в его время, либо из-за того, что он не использует их совершенно, так как до этого времени он не практиковал такие действия, для свершения которых нуждался бы в их использовании, либо из-за того, что он использовал их части в действиях, которые уже совершил как общее. Поэтому если сделано высказывание посредством выражения, которое указывает на них в том отношении, что они есть общие, то оно не вызывает веру в их истинность у него, потому что он не понимает значения, которое высказывается ему. В этом случае им внимательно рассматриваются части, которые он познает для того, чтобы понять посредством их значение словес-

ного выражения, которое высказано ему, и только после того, как он его поймет, он получит достоверное знание. Но это знание не будет получено (с. 247б) им через индукцию, а в результате его понимания значения этого словесного выражения и из-за того, что он представил в своей душе это общее значение, которое свойственно было его душе (до этого), но которое он не отделял от его частей. У него также складывается убежденность относительно того, что это значение есть предикат ко всему тому, что им охватывается, подобно тому, как это использовал Аристотель в начале своей книги «Доказательство» в своем высказывании: «Любое обучение [преподавание], любая [размышляющая] учеба [посредством размышления] проистекают лишь из ранее существующего знания». После этого он тщательно (последовательно) рассматривает науки и искусства, для того чтобы слушающий, когда поймет значение того, что высказано ему посредством примеров, получил достоверное знание общей посылки. В таком случае это тщательное исследование либо совершенно не называлось индукцией, либо называлось научной индукцией.

По-видимому, в индукции дело может обстоять так же, как и в примере, так

как пример бывает риторическим и научным. Риторический пример не вызывает ни веры, ни убеждения у человека, а научный пример используется для разъяснения общего значения и для его установления в душе. Он представляет себе его, и его ум при [познании] умопостигаемой вещи опирается на него (т. е. на существующее).

Точно так же и индукция может быть диалектической и научной. Диалектическая индукция используется для подтверждения посылки и установления ее общепринятости или ее истинности. Научная [индукция] применяется для разъяснения значения только общей посылки, а не для ее подтверждения, не для того, чтобы вызвать веру в ее [посылки] истинность и не для установления ее [посылки] истинности. Поэтому если истинность этой посылки и то, что она содержит достоверное знание, будут установлены после [применения] индукции, то это, во-первых, не из-за применения индукции, а, напротив, из-за существующего в душе образа общего значения, являющегося абстрагированным (извлеченным) ранее. Поэтому отнесение этого к индукции должно делаться не в первую очередь, а во вторую и через посредство

понимания значения общего и условного силлогизма о нем.

Условный силлогизм <sup>112</sup> бывает условно-соединительным и условно-разделительным и таким, в котором (с. 248а) имеется связь последующего с предшествующим в действительности и с необходимостью, и таким, в котором связь существует либо в какое-либо время, либо по случайному совпадению, либо по положению, либо по термину [словоупотреблению]. Так же обстоит дело и с таким силлогизмом, в котором имеется разделение последующего от предыдущего.

Условно-разделительные [силлогизмы] бывают с разделением в действительности с необходимостью и такие, в которых разделение существует либо в какое-либо время, либо по случайному совпадению, либо по положению, либо по термину [словоупотреблению]. Так, высказывание «Если солнце взошло, то наступил день» является условно-соединительным, и связь последующего с предшествующим в нем существует в действительности и постоянно. А высказывание «Это число либо четное, либо нечетное» является условно-разделительным. В нем разделение существует в действительности и постоянно. Что же до высказывания «Если придет Зейд, то уйдет Амр», то связь

здесь есть связь по случайному совпадению. В высказывании «Если сегодня будет дождь, то развезет дороги» существует такая связь, которая если и существует в действительности, то [все же] существует в какое-либо время. Так же обстоит дело с высказыванием «Либо придет Зейд, либо Амр». В нем имеется разделение по случайному совпадению и по положению, а не в действительности.

Высказывания соединительные и разделительные, которые не существуют в действительности с необходимостью, а существуют по случайному совпадению либо в какое-либо время, либо делаются соединительными, либо разделительными согласно термину [словоупотреблению]. Это свойственно высказываниям положения. Силлогизмы, которые образуются из них, называются силлогизмами положения, так как все условные силлогизмы называются силлогизмами положения. Но эти [высказывания] относятся к тем условным, которым свойственно имя «положение». Это имя обозначает их в частном (особенном) и в общем. Итак, эти [высказывания] есть такие, которые относятся к силлогизмам положения. Они подтверждаются и пригодны лишь для того, чтобы использовать их в диалектике, после того как получено от отвечающего его

признание их. А когда не получено признание их отвечающим, то они не пригодны (с. 248б) для того, чтобы их использовать в ней.

Условно-соединительный [силлогизм] может быть таким, в котором последующее не делается следствием [атрибутом] предшествующего, а напротив, делается подобием предшествующего. Таким путем может использоваться в диалектике одна более известная вещь из двух [вещей], сходных друг с другом в качестве аргумента для более укрытой из них двух. Итак, вещи, подобные друг другу, используются лишь в диалектике, посредством условного [силлогизма], а не категорического [силлогизма]. Это происходит в связи с тем, что применение их посредством выработки из них категорического [силлогизма] является риторическим, а не диалектическим. Например, «если слух постигает слышимое посредством того, что слышимое движется к слуху, а не посредством того, что от слуха движется что-нибудь к нему [слышимому], то и зрение постигает видимое лишь посредством того, что видимое движется к зрению, а не посредством того, что от зрения движется что-нибудь к нему [видимому]». Точно так же обстоит



дело, если восходят от одной части или от малого [числа] частей к общему.

Итак, существующее посредством категорического [силлогизма] является риторическим, а существующее посредством условного [силлогизма] является диалектическим, как, например, в высказываниях: «Если душа человека является бессмертной, то всякая душа является бессмертной», «Если какая-то планета шаровидна, то другие планеты шаровидны». В вещах, подобных этим [вещам], нужно получить утверждение отвечающего в отношении части, затем последует остальное, как об этом сказано.

Условно-соединительный [силлогизм] может иметь связь очевидную (по себе самой) и может иметь связь не очевидную и в этом случае нуждается в установлении правильности в имеющейся в нем связи. Итак, главная часть вещи в условно-соединительном [силлогизме] заключается в правильности связи и правильности того, что исключается. А что касается установления правильности каждого одного из предшествующего и последующего, то условное высказывание совершенно не ставит это своей целью. Напротив, в отношении их может получиться, что ни одно из них не будет правильным. Итак, условное высказывание

преследует только лишь установление правильности связи. Что же до предыдущего и последующего, если даже ни одна вещь из них (двух) не будет правильной, то посредством их не опровергается то, что высказывание является условным (с. 249а). Свидетельством этого является то, что содержание последующего и предыдущего зависит от того, что исключается. Так, может исключаться противоположность последующего как правильная. В этом случае выводится заключение, противоположное предшествующему. Если же они оба правильны, согласно тому, как мы их изложили, то противоположное последующему не исключается как правильное, а выводится заключение, противоположное предшествующему, так как они оба противоположности, не могущие быть истинными вместе. В этом случае, напротив, предшествующее и последующее лишь требуют то, что им положено в отношении качества (их обоих), так как с ними дело обстоит таким образом по положению, а не из-за того, что они оба правильны сами по себе безусловно.

Поэтому всякий условный силлогизм называется силлогизмом положения, так как в нем любая из (двух) частей условности, которые есть предыдущее и после-

дующее, устанавливаются в таком положении, в котором ни одно из них (двух) не является правильным для того, кто его устанавливает, который после их выставления ожидает действия того, что исключается.

Поэтому первым делом он нуждается в выявлении правильности того, что исключается, затем исключает его или это исключается так же, как какое-либо положение. Итак, если это выводится, то говорящий после этого занимается подтверждением исключенного или говорящий исключает и (до выведения заключения) занимается подтверждением того, что исключил. Затем, если исключенное правильно, он выводит заключение. В этом случае говорящий может совершить любое из двух вещей, которые он пожелал по отношению к нему.

Что же до силлогизма противоречия <sup>113</sup>, то он состоит из трех видов: 1) категорического (очевидного), который высказывается открыто, 2) категорического скрытого, 3) условного скрытого. Что касается условного скрытого, то это есть высказывание о любой вещи. В нем либо утвердительная посылка подтверждает истинность этой вещи, либо отрицательная посылка отрицает эту вещь. Или это есть высказывание, в котором если отрицательная

посылка не является истинной, то утвердительная, противоположная ей посылка является истинной, или если утвердительная посылка не является истинной, то отрицательная, противоположная ей посылка является истинной. Однако если утвердительная или отрицательная посылка ложны, то [каждая] противоположная ей является истинной. После этого приступают (с. 249б) к выявлению ложной посылки посредством того, что оставляется та, в которой сомневаются, затем к ней прибавляется истинная посылка, в истинности которой нет сомнения. В случае если из них выводится абсурдное, то этот силлогизм становится силлогизмом, из которого выводится абсурдное. А все, из чего выводится абсурдное, является абсурдом. Итак, значит, в этом силлогизме абсурд. А то, из которого следует абсурд, не может быть в той посылке, которая истинна из двух [посылок]. Следовательно, ложной посылкой является та посылка, в которой сомневаются. Поэтому мы утверждаем, что «все, из чего следует абсурд, — абсурдно» и что «та [посылка], в которой сомневаются, это та, из которой следует абсурд». В скрытом другом [категорическом] силлогизме используется [обычно] его сила.

А категорический открыто высказываемый силлогизм из этих трех — это такой, который состоит из посылки, в которой сомневаются, но к которой прибавлена другая, истинная посылка. Итак, из этих трех два силлогизма есть скрытые. В них используется лишь сила [непреложность следования вывода]. Эти силлогизмы есть скрытые лишь из-за того, что в них (обоих) две большие посылки есть одна и та же посылка в любом силлогизме противоречия. Силлогизм, из которого следует абсурд, отличается лишь тем, что в нем открыто высказывается то, чем он от них отличается, в том или ином [исскомом] положении постоянно. Что же до того силлогизма, который остается одним и тем же и не изменяется в зависимости от изменения искомых положений, то он не нуждается в его [открытом] высказывании. Из него лишь используется его сила.

Научный силлогизм противоречия есть такой, который заканчивается [разрешением] абсурдного. Диалектический силлогизм противоречия есть такой, который заканчивается разрешением не только софистического, но и эристического (неправдоподобного, безрассудного, мнимого, безнравственного), потому что последнее в диалектике занимает место абсурд-

ного в науках\*. Абсурдное есть ложное с необходимостью или такое ложное, которое является постоянно ложным и которое не может измениться и стать истинным. Эристическое есть такое, противоположностью которого является истинное, которое является постоянно истинным. Оно есть воззрение, отбрасываемое всеми, или воззрение, отбрасывание [порицание] которого общепринято. Ему противоположно общепринятое предпочитаемое [одобряемое] воззрение.

Итак, подобно тому как общепринятое предпочитаемое [воззрение] не существует (с. 250а) только из-за того, что является истинным или соответствует бытию [существованию], точно так же и эристическое безрассудное [общепринятое] не отбрасывается только из-за того, что ложно и не соответствует бытию, а потому, что некоторые люди находят это нужным, независимо от того, является оно ложным или истинным. Точно так же общепринятое предпочитается из-за того, что люди его предпочитают независимо от того, является ли оно истинным или лож-

---

\* По этому поводу Аристотель писал: «Эристика в споре есть борьба нечестными средствами... между тем ...эристик, хотя исходит из начал, относящихся к диалектике, однако в остальном он явно эристик». См.: *Аристотель. Соч.*, т. 2, с. 555, 556. — М. Б.

ным. Итак, эристическое воззрение является таковым, как мы о нем сказали, но его могут выводить и некоторые люди, знаменитые своим совершенством в науках. Так, из силлогизма противоречия может выводиться ложный довод, от которого отвечающий не отказывается, а спешит выработать к нему силлогизм. Так же использование силлогизма противоречия ослабляет силу эристики в искусстве диалектики настолько, что она становится малозаметной, или ее сила уменьшается настолько, что на нее нельзя выработать диалектический силлогизм, который его усилил бы, и о нем совершенно отсутствует воззрение образованного человека.

Диалектический силлогизм есть такой, который используется либо для обличения, либо для возражения. Обличение делается спрашивающим, а возражение делается отвечающим. Итак, обличение есть силлогизм, посредством которого спрашивающий стремится опровергнуть положение отвечающего. А возражение есть силлогизм, посредством которого отвечающий отыскивает опровержение силлогизма, который выработал спрашивающий для опровержения положения отвечающего.

Силлогизм опровергается либо посред-

ством опровержения его формы [фигуры], либо посредством опровержения его посылки или опровержением обоих вместе. Отвечающий, как правило, всегда стремится в отношении посылок опровергнуть большую посылку. Большая посылка в первой фигуре всегда есть общая. Что же до остальных фигур, то их сила заключается [также] в их общей посылке. Общая посылка опровергается либо посредством выведения противоречащей ей, либо посредством выведения противоположного ей. Это происходит по той причине, что она опровергается либо полностью, либо частично. Поэтому если общая посылка является утвердительной (с. 250б) и из нее желают выработать возражение посредством категорического силлогизма, то ее опровержение будет частичным посредством силлогизма третьей фигуры, а полное ее опровержение будет достигаться посредством общего силлогизма второй фигуры. Если общая [посылка] является отрицательной, то ее частичное опровержение достигается посредством силлогизма третьей фигуры, который является утвердительным, а полное ее опровержение достигается только посредством первого модуса первой фигуры. Частичное опровержение может быть во всех фигурах. Поэтому частич-



ное опровержение, когда производится опровержение утвердительной общей [посылки], является отрицательным. Отрицательное частичное заключение выводится во всех фигурах: так, в первой фигуре — в одном модусе, во второй фигуре — в двух модусах, а в третьей фигуре — в трех модусах.

Если то, что стараются опровергнуть, есть отрицательная общая посылка, то частичная [посылка] будет утвердительной. Это имеет место в первой фигуре и в третьей. В первой фигуре — в одном модусе, а в третьей — в трех. Если кто-то стремится опровергнуть частично утвердительное, то он опровергнет в первой фигуре один модус, а во второй — два, так как он всегда будет опровергать посредством выведения отрицательного общего [заключения], даже если один [модус] является частным отрицательным. На первый модус первой фигуры (на общую посылку) возражение может выставляться посредством условно-соединительного силлогизма, посредством того, что берется предшествующее и прибавляется к последующему и затем исключается противоположное последующему и убирается общая посылка и посредством условно-разделительного силлогизма, посредством того, что берется пред-

шествующее и прибавляется к последующему, затем исключается последующее и убирается предшествующее и им опровергается общая посылка.

Обличение и возражение могут также производиться посредством силлогизма противоречия, посредством того, что посылка, которую стремятся опровергнуть, прибавляется к другой, очевидно истинной или общепринятой, и из них выводится то, что есть (с. 251a) очевидно ложное или эристическое и вследствие чего отбрасывается общая посылка.

Итак, эти вещи есть классы диалектических возражений. Что же до возражения посредством подобия, то от него надо воздерживаться в диалектике и в софистике. Надо знать, что если возражение общей посылке производится посредством ее противоположности в аподейктике и в науках, то отсюда вытекает, что она правильна и будет иметь требуемую силу, а если производится в диалектике, то допускается, что они [посылки] будут обе вместе очевидно ложные или вместе эристические, так как в диалектике не сохраняется то, посредством чего материя посылок существует с необходимостью, и то, посредством чего эристическое является запрещенным. Напротив, субъекты [предметы] диалектики могут быть воз-

можными (вероятными) материями. Именно поэтому в них могут быть вместе обе противоположные (друг другу) посылки ложными и поэтому в них допускается, что они обе могут быть эристическими, как, например, в наших высказываниях: «Каждая вещь движется» и «Нет ни одной вещи в существующих вещах, которая движется». Здесь две противоположности, обе очевидно ложные и обе эристические. Поэтому наилучшим и наиболее успешным в диалектике является проведение опровержения посредством противоречивого, так как опровержение посредством противоречивого <sup>114</sup> более [логически] правильно и более истинно [правдивей], и более общее, чем опровержение, [проводимое] посредством противоположного.

Окончена книга «Диалектика».



## ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «ДИАЛЕКТИКА»

1. Данный трактат является частью логического наследия аль-Фараби. По мнению специалистов, сохранилось около сорока сочинений Абу Насра по логике. Некоторые его труды из этой серии: «Силлогизм», «Софистика», «Риторика» и «Об [искусстве] поэзии», переведенные непосредственно из Братиславской арабской рукописи (№ 231-ТЕ-41) были опубликованы в книге аль-Фараби «Логические трактаты» (Алма-Ата, 1975).

Кроме сообщения Ф. Хаддада о том, что в Стамбульской арабской рукописи логических трактатов аль-Фараби имеется сочинение под аналогичным названием, других сведений в литературе об этом трактате не имеется. Отсутствуют также сведения о переводах его на другие языки.

2. Сина'ат ал-Джадал — искусство диалектики. Аль-Фараби считает, что диа-

лектика относится к искусствам, к ремеслам.

3. Ал-Джадал — в тексте означает «диалектика». Имеет следующие лексические значения: спор, диспут, беседа, прения.

4. МукаддаMAT машхура — общепринятые посылки. Согласно аль-Фараби, — основная категория искусства диалектики. В его понимании эти посылки или суждения есть концентрация знаний всех людей, всего человеческого опыта.

5. Ни в одном сочинении Аристотеля не дается вышеприведенное определение диалектики. Видимо, аль-Фараби обобщенно разъясняет точку зрения Стагирифта по этому вопросу. Но в «Топике» Аристотеля сказано следующее: «Цель этого сочинения — найти способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение». См.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 349.

6. Аль-Фараби поясняет это определение, подчеркивая, что при использовании диалектики противоречие будет заключаться не в самом ответе, а между ним и высказыванием, ему противоположным.

7. Малака — слово, имеющее лексическое значение: способность, свойство,

привычка. Используется у аль-Фараби как философский термин, обозначающий врожденную способность (талант) человека к овладению всеми пятью силлогистическими искусствами.

8. Если Аристотель делает упор на то, что основной целью диалектики является опровержение высказываний, то аль-Фараби подчеркивает, что доказательство является второй, не менее важной целью диалектики.

9. Аль-Фараби указывает, что диалектический диспут протекает между двумя лицами, из которых один спрашивает, а другой отвечает. Он подчеркивает, что здесь дело обстоит не так, как в риторической беседе, в которой арбитр решает, кто прав, а кто нет, что истинно, а что не истинно. В диалектическом споре нет судьи. Он протекает на основе диалектического метода. По форме диалектический спор есть диалог. Можно отметить, что сказанное очень близко к сократовской беседе и сократовскому методу, описанному в сочинениях Ксенофонта и Платона.

10. Тебкит — лексическое значение: брань, ругань, укор, упрек. Аль-Фараби использует это слово как логический термин, обозначая им силлогизм, составляемый вопрошающим из посылок, содержа-

щих противоречия, допущенные отвечающим. Он называет такую конструкцию силлогизмом обличения (упрека).

11. Суал'ан ал-мукаддаMAT — вопрос о посылках. При этом вопросе отвечающий проверял посылки силлогизма, чтобы не дать ответ, в посылках которого содержалось бы противоречие.

12. Суал'ан ал-мукаддаMAT ва ан-натиджа ма'ан — вопрос о посылках и заключении вместе, при этом вопросе отвечающий проверял форму силлогизма, чтобы не дать ответ, в форме которого имелось бы противоречие. Этот вопрос менее результативен в диалектике, чем вопрос о посылках, по мнению аль-Фараби.

13. Ал'-Анад — лексическое значение: упорство, упрямство, противодействие. Аль-Фараби применяет это слово как логический термин, обозначая им силлогизм возражения, вырабатываемый отвечающим. В силлогизме возражения обычно выводилось заключение, противоположное посылке или заключению, которое спрашивающий хотел от него получить.

14. Амкина (множественное число от макан) — лексическое значение: место, положение, степень, достоинство. Аль-Фараби применяет это слово в значении «места». Он указывает, что в диалектике

есть места, в которых возможно выработка силлогизмов обличения или возражения, и места, где это невозможно.

15. Ал-мукаддама<sup>т</sup> ал-джадали<sup>йя</sup> — диалектические посылки. Аль-Фараби относит это название к общепринятым посылкам. Он указывает, что эти посылки принимаются и применяются без проверки и являются первоначалами искусства диалектики.

16. Аль-Фараби считает, что вероятность диалектических посылок возрастает в зависимости от количества людей принимающих их. Самыми вероятными диалектическими посылками он считает те, которые принимаются на веру всеми людьми, и указывает, что истинное в них получено через акцидентальное.

17. Ал-мукаддама<sup>т</sup> ал-йакин<sup>ийя</sup> — посылки, содержащие достоверное знание. Согласно аль-Фараби, эти посылки являются началами теоретических наук и в отличие от диалектических подлежат проверке в отношении их соответствия действительности, и применяются только исходя из наличия в них достоверного знания, без принятия во внимание того, являются ли они общепринятыми, что для них не играет никакой роли. Эти посылки аль-Фараби называет также апо-



дейктическими и научными и указывает, что истинное в них получено через субстанциональное.

18. Аль-Фараби выделяет следующие типы посылок, которые используются во всех науках и искусствах в качестве начал: 1) посылки, содержащие общепринятое знание; 2) посылки, содержащие приемлемое знание; 3) посылки, содержащие чувственное знание; 4) посылки, содержащие достоверное знание.

19. Аль-Фараби отмечает, что с первого раза нельзя отличить диалектические посылки от аподейктических, если они выступают в качестве начал.

20. Аль-Фараби выделяет следующие типы посылок в качестве первоначал: 1) посылки, содержащие чувственное знание; 2) посылки, содержащие приемлемое знание; 3) посылки, содержащие общепринятое знание.

21. Макбулат — посылки, содержащие приемлемое знание. Аль-Фараби ставит их ниже остальных, так как, по его мнению, они проверяются и исправляются посылками, содержащими чувственное знание и общепринятое.

22. Аль-Фараби считает общепринятые (правдоподобные) посылки свойственными только человеку.

23. Махсусат — посылки, содержащие

чувственное знание. По мнению аль-Фараби, они являются как бы общими для человека и остальных живых существ, так как чувственным восприятием обладают все живые существа. Он указывает, что эти послылки используются только в индукции.

24. Аль-Фараби указывает, что общепринятые послылки познаются постепенно и что на них основано воспитание людей и взаимопонимание.

25. По мнению аль-Фараби, общепринятые послылки, содержащие одобрение, равны аподейктическим послылкам, содержащим истинное, а общепринятые послылки, содержащие осуждение, равны аподейктическим, содержащим ложное.

26. Согласно аль-Фараби, все существующие вещи делятся на три рода: 1) теоретический; 2) практический; 3) логический. Он считает, что в каждом из этих родов имеются соответствующие им послылки, содержащие общепринятое знание.

27. В качестве коренного отличия диалектики от аподейктики аль-Фараби подчеркивает, что искусство диалектики может доказывать какое-либо положение и опровергать то же самое положение. В диалектическом споре происходит столкновение противоположных силлогистиче-

ских заключений об одной и той же вещи в одно и то же время. Вследствие этого возникает противоречие и порождается сомнение. Подобное не имеет места в аподейктике.

28. Аль-Фараби определенно подчеркивает, что для анализа и проверки существующих вещей в качестве начал выступают общепринятые посылки.

29. Аль-Фараби считает, что общепринятые воззрения, составляющие содержание диалектических посылок, характеризуются неопределенностью в отношении истинности своего содержания.

30. Фадилат ас-сабк — превосходство в состязании, это то, что доставляет удовольствие участникам диалектической беседы, при условии, что оба спорщика имеют равные способности для ведения спора и равное знание искусства диалектики. Согласно аль-Фараби, оба участника диалектического спора, независимо от победы или поражения, извлекают из него равную пользу.

31. Аль-Фараби указывает, что в диалектическом споре существует предельная напряженность интеллекта, проявляющаяся в постоянном стремлении отыскивать все новые и новые положения, не впадая в противоречие с самим собой. При чем поиск новых положений ведется без про-

пуска малейшего оттенка мысли, с максимальным приложением всех сил.

32. Ал-кийасат ал-мутакабила — противоположные силлогизмы. Аль-Фараби применяет это выражение в качестве логического термина.

33. Ал-Джихадиа — лексическое значение: нечестно борющийся. Аль-Фараби применяет это слово в качестве философского эпитета, означающего «эристический». По его мнению, споры бывают «диалектически эристические», «софистически эристические». По этому поводу Аристотель писал: «Эристическое и софистическое умозаключение — это, во-первых, мнимое умозаключение относительно того, чем занимается диалектика как искусство испытывания, даже если заключение истинно, ибо оно обманчиво в отношении причины. Это, во-вторых, такие паралогизмы, которые, не соответствуя способу исследования данного [предмета], кажутся построенными по правилам [соответствующего искусства]... Так, что эристический довод — это, во-первых, мнимое умозаключение о такого рода вещах и, во-вторых, умозаключение, лишь по видимости соответствующее предмету [данного искусства], хотя бы оно и было [правильно построенным] умозаключением. Ибо оно лишь по видимости соответ-

ствуует предмету [данного искусства], а потому оно ложный и нечестный довод. Ибо так же как в состязании борцов нечестность приобретает определенный вид и есть борьба нечестными средствами, так и эристика в споре есть борьба нечестными средствами». Далее, Аристотель указывает, что эристик ложно умозаключает, исходя из тех же начал, что и диалектик, а между тем как эристик, хотя и исходит из начал, относящихся к диалектике, однако в остальном он явно эристик». См.: Аристотель. Соч. т. 2, с. 554—555, 556.

34. Ас-суфстанийа — софистика. Аль-Фараби указывает, что человек, владеющий искусством софистики, может выработать силлогизм из посылок, общепринятых по видимости, или силлогизм по видимости из посылок, общепринятых в действительности. По его мнению, начала софистики — это посылки, общепринятые по видимости, а на деле являющиеся ложными.

35. Ал-Кийас ал'илмий — научный силлогизм. Так аль-Фараби называет аподейктический силлогизм, состоящий из истинных посылок, содержащих достоверное знание.

36. Ал'улум ал-фалсафия — философские науки. Эти науки, по мнению аль-

Фараби, являются науками, основанными на достоверном знании. Они имеют свои началами истинные универсальные первые посылки, основанные на достоверном знании.

37. Ат-Тарик ал-мухталит — смешанный метод. По мнению аль-Фараби, таким методом пользовались философы в древние времена. Этот метод представлял собой смешение аподейктического, диалектического и софистического методов.

38. Ас-са'ада ал-кусва — предельное счастье. По мнению аль-Фараби, это конечная цель философии.

39. Ал-Кувва'ала ал-фахс уа таутиа аз-зихн нахуа ал-фалсафа — это способность к проверке и подготовке ума к философии. Согласно аль-Фараби, это конечная цель искусства диалектики.

40. Йухам ал-инсан ал'илма уа ал-хикма уа талаба ас-са 'ада ал-кусва — внушение человеку кажущегося знания, мудрости и стремления к предельному счастью. Аль-Фараби считает это конечной целью искусства софистики.

41. Ал-Бурхан — «Аподейктика» или «Доказательство»: Центральная книга «Органона» аль-Фараби, посвященная достижению достоверного знания.

42. Аль-Фараби отмечает, что в началах искусства диалектики может быть

ложное, которое обнаруживается в диалектике только путем глубочайшей проверки на протяжении долгого времени. Подобное положение обусловлено тем, что эти начала являются общепринятыми.

43. Согласно учению аль-Фараби, все, что имеется в диалектике в действительности, имеется в софистике по видимости. Софистика, на его взгляд, — то негативная диалектика, имитация диалектики.

44. Аль-Фараби относит искусство диалектики к философии, так как только посредством искусства диалектики, по его мнению, можно выработать способности ума к установлению сомнительных мест и достижению истины.

45. Аль-Фараби отмечает, что Аристотель применяет диалектический метод в большей части своих сочинений, посвященных естественным наукам, метафизике и т. д.

46. Аль-Фараби, несомненно, был хорошо знаком с сочинениями Платона. Приводимая им цитата почти не имеет расхождений: так, у Платона «постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать». См.: Платон.

Соч. М., 1970, т. 2, с. 416. Он указывает, что Платон имел в виду то, чтобы человек упражнял себя посредством искусства диалектики.

47. Ал 'улум ал-йакинйа — науки, основанные на достоверном знании. Аль-Фараби подразделяет их на два вида 1) такие, в которых истина легко достижима, например математика; 2) такие, в которых истина трудно достижима, например, физические, теологические и гражданские науки. Он отмечает, что трудность наук возрастает по мере их удаления от ступени арифметики.

48. Согласно учению аль-Фараби, только аподейктика разрешает сомнение, устраняя противоположность, имея дело только с одной стороной, в которой заключено истинное.

49. Аль-Фараби разделяет точку зрения Аристотеля, который ставил искусство диалектики раньше аподейктики, и точку зрения Платона, который отводил ей место после математики.

50. Процесс диалектического познания, согласно аль-Фараби, протекает так: сначала человек имеет дело с первым знанием, которое заключено в общепринятом воззрении. Затем, по мере продвижения познания вглубь, он обнаруживает, что имеющееся знание противоречит но-



вому знанию. Последнее обычно указывает на незнание чего-то в вещи, упущенное первым знанием. Далее он обнаруживает противоречие этому знанию и т. д. до познания сущности вещи.

51. Собственно, аль-Фараби отмечает, что благодаря искусству диалектики постигаются начала наук, основанных на достоверном знании.

52. Аль-Фараби указывает на то, что Аристотель искусство диалектики ставил высоко, так как считал, что в ней есть нечто из философии. Он пишет, что во многих книгах Аристотеля содержится упоминание о том, что у него есть книга по внешней (четвертой) философии, по которой можно обучить широкие массы постижению истинного, так как она изложена на основании общепринятых посылок и поэтому доступна.

53. Аль-Фараби разделяет точку зрения Аристотеля, указывая на то, что только посредством искусства диалектики можно оградить философию от софистов и устранить софизмы.

54. Аль-Фараби в этом месте ссылается на «Топику» Аристотеля. Это произведение древнегреческого мыслителя ученый Востока выделяет в своей ссылке как нечто автономное, не квалифицируя свою «Диалектику» как комментарий на

нее. «Диалектика» аль-Фараби представляет собой его оригинальное произведение.

55. Ал-камал — совершенство. По мнению аль-Фараби, такой степени диалектик достигает в искусстве диалектики только тогда, когда в состоянии исчерпывать полностью все средства защиты или опровержения диалектического тезиса как при ответе, так и при вопросе. Собственно, в этом и заключается задача диалектики. В этом смысле аль-Фараби сравнивает диалектика с врачом, который хорошо знает медицину и применяет к больному для его излечения все медицинские предписания и средства. В этом задача врача, а не в том, чтобы непременно добиться его исцеления.

56. Аль-Фараби указывает, что все искусство делится на два типа: 1) искусства, в которых результат достигается непосредственно вслед за свершением определенных действий без размышления. Например: прядильное искусство, плотничное искусство, сапожное искусство, портняжное искусство; 2) искусства, в которых сначала имеет место размышление, затем совершение определенных действий и после этого ожидание результата действий. Например: медицина, мореходство. Он относит диалектику ко второму

типу искусства, а аподейктику — к первому.

57. Ас-суал'ан аш-шай — вопрос о вещи. Аль-Фараби указывает на два типа таких вопросов: 1) вопрос, обучающий чему-то; 2) вопрос, преследующий получение чего-то. Первый тип вопросов применяется в аподейктике, а второй — в диалектике и софистике.

58. Вопрос, используемый в диалектике, подразделяется аль-Фараби на два типа: 1) вопрос, преследующий выбор отвечающим одной из двух противоположностей, которые он в себя включает; 2) вопрос, преследующий выбор отвечающим одной из противоположностей, которая только в нем и содержится.

59. Вопрос, используемый в аподейктике, аль-Фараби подразделяет на два типа: 1) вопрос, объясняющий какое-либо понятие; 2) вопрос, выясняющий существование вещи в вещи. В этом вопросе объединяются обе противоположности и преследуется получение доказательства истинной из них. Причем отвечающий знает, которая из них истинная, и объясняет только ее.

60. Знание существования вещи, согласно аль-Фараби, состоит из двух этапов. Сначала сообщаются сведения об истинной противоположности, без дока-

зательства, а затем дается ее доказательство.

61. Ас-Су'ал 'ала тарик ал-фахс — испытывающий или проверяющий вопрос. Аль-Фараби выделяет этот вопрос особо и указывает, что при его применении имеется ситуация незнания опровержения задающим вопрос и незнания доказательства отвечающим на этот вопрос. Такой вопрос применяется во всех искусствах, а не только в одном каком-либо из них.

62. Аль-Фараби обращает внимание на грамматическую сторону вопросительных предложений и приводит ряд арабских вопросительных частиц, использующихся в них. Так: хал (разве), а лайса (разве ли), ма (что), айю (какой), ли-ма (почему), кайфа (как). Он отмечает, что эти частицы могут употребляться и в переносном смысле, кроме своего основного смысла. Они могут заменять друг друга для усиления или ослабления значения.

63. Ас-Сина'а ал-йакинйа — искусство достоверного знания. Аль-Фараби так называет философию, иногда аподейктику.

64. Аль-Фараби подчеркивает, что в процессе достижения достоверного знания занимающийся должен в начале ус-

воить понятия, и лишь затем — доказательства.

65. Согласно учению аль-Фараби, общепринятые посылки могут употребляться в аподейктике, но только для усиления аподейктических посылок.

66. Ас-сина'т ал-киасийа ал-басита — простые силлогистические искусства. Аль-Фараби так называет следующие искусства: аподейктику, диалектику, софистику, риторику, поэтику.

67. Ас-сина'т ал-киасийа ал-мураккаба — сложные силлогистические искусства. По мнению аль-Фараби, эти искусства представляют собой смешения разных простых искусств. Это может происходить в основном в случае, если исследователь не знает границ, которые отделяют простые силлогистические искусства друг от друга или если ему приходится разъяснять вещи, достоверное знание о которых достижимо только в науках, основанных на достоверном знании.

68. Аль-Фараби отмечает, «как об этом пишет Платон в большинстве своих книг», но не указывает, в каких. Видимо, аль-Фараби имел возможность основательно изучить сочинения Платона.

69. А'л-фосагораш — пифагорейская школа, пифагорейцы. Аль-Фараби, видимо, был достаточно знаком с их учением,

так как указывает на то, что они применяли в своих исследованиях метод сложных силлогистических искусств.

70. Аль-Фараби указывает, что пифагорейцы воззрения предшествующих им мыслителей считали более заслуживающими веры, чем чувственно воспринимаемые вещи. Они даже делали эти воззрения мерилom для чувственно воспринимаемых вещей.

71. Акротагораш — Протагор. Аль-Фараби, видимо, был знаком с его воззрениями по сочинениям Платона.

72. Аль-Фараби отмечает, что все, кто пользовался методом сложных силлогистических искусств, считали этот метод методом достижения истины и называли его диалектическим методом. Из их учения вытекало, что истина достижима только диалектическим путем.

73. Фалсафат ар-руввакийн — философия стойков. Аль-Фараби указывает, что стойки настолько были убеждены, что диалектика — единственный метод постижения истины, что утверждали: диалектика есть философия и между искусством диалектики и философией нет разницы.

74. Ал-мукаддама — посылка. Аль-Фараби называет посылкой всякое суждение и предложение (которым выясняют что-

либо или разъясняют), могущее быть использовано для выработки силлогизма. Он указывает, что посылка так понималась и Аристотелем в его книге «Перихерминияс» («Об истолковании»).

75. Аль-Фараби указывает, что вопросы также могут называться посылками, так как вопрос есть посылка, имеющая вопросительную форму, утверждающая или уточняющая либо требующая признания того, о чем спрашивается.

76. Ас-су 'ал ал-джадалийа — диалектический вопрос. Аль-Фараби так называет вопрос, применяемый в диалектике.

77. Ал-мукаддама ал-джадалия — диалектическая посылка. Так называется у аль-Фараби посылка, используемая в диалектике, т.е. суждение.

78. Ал-матлуб ал-джадалийа — диалектическое искомое. Аль-Фараби отмечает, что это такое суждение, которое подвергается опровержению задающим вопросом и защите со стороны отвечающего.

79. Аль-Фараби ссылается на книгу Аристотеля «Топика», называя ее «Китаб ал-Джадал» («Диалектика»), при рассмотрении понятия «вопрос» он указывает, что Аристотель под этим словом понимает «спрашивание», «требование», «искомое положение», «суждение».

80. Аль-Фараби перечисляет следую-

щие виды диалектических посылок (суждений): 1) содержащая общепринятые всеми людьми воззрения; 2) содержащая воззрения, принятые большинством людей; 3) содержащая воззрения, принятые всеми мудрецами, учеными и философами; 4) содержащая воззрения, принятые большинством мудрецов, ученых и философов; 5) содержащая воззрения, принятые у людей, находящихся по глубине умственного развития на первом месте и знаменитых своим совершенством; 6) содержащая воззрения, получаемые в каждом искусстве, которые собирают его представители; 7) содержащая воззрения, получаемые совершенными из числа представителей каждого искусства; 8) суждения, предикаты которых известны в частях их субъектов или в большинстве их субъектов, правильность которых подтверждается во многих известных вещах; 9) суждения, копирующие общепринятые вещи; 10) суждения, в которых если существование вещи в другой вещи общеизвестно, то отрицание противоположности этой вещи в другой также полагается общеизвестной наряду с первой. Эта классификация шире, чем у Аристотеля. Аль-Фараби самыми доказательными из них считает посылки, содержащие принятые всеми людьми воззрения.



81. Ал-Мауди' — лексическое значение: место, положение, предмет. Аль-Фараби использует это слово в значении «место». Он указывает, что «место» есть такая посылка, обе части которой вбирают в свой объем какую-нибудь другую посылку. То есть «место» относится к виду как род.

82. Ан-нау' — вид. Согласно аль-Фараби, это есть посылка, относящаяся к силлогизму, выработанному на какой-то вид искомого положения. Например: искомое положение — «разве наслаждение есть благо или нет?». Вид — «если боль есть зло, то наслаждение есть благо». Аль-Фараби отмечает, что число видов не поддается учету.

83. По мнению аль-Фараби, в отличие от видов места, применяемые в диалектике, поддаются учету. Он перечисляет следующие из них: 1) места, содержащие вещи, основанные на достоверном знании, которые используются в диалектике и в философии; 2) места, содержание которых есть общепринятые воззрения, которые применяются в диалектике; 3) места, содержание которых есть кажущиеся вещи, которые используются в софистике; 4) места, содержащие такие воззрения, которые используются в софистике и диалектике.

84. Саламат фитрат ал-инсан — здоровая природа человека. Аль-Фараби отмечает, что диалектические суждения вырабатываются у человека только при наличии здоровой природы в чувствах и логической речи.

85. Ас-сана'иу ал-йакинйя ан-назарийя — теоретические искусства, основанные на достоверном знании. Согласно аль-Фараби, эти искусства охватывают вещи, посредством которых и в которых достигается познание истины.

86. Ас-сана'иу ал-йакинйя ал'амалийя — практические искусства, основанные на достоверном знании. Аль-Фараби указывает, что эти искусства охватывают вещи, составляющие счастье, и вещи, посредством которых его достигают, и вещи, которые препятствуют этому и которые нужно отклонить.

87. Ас-сана'иу ал-йакинйя ал'-мантикйя — логические искусства, основанные на достоверном знании. Согласно аль-Фараби, эти искусства охватывают вещи, могущие использоваться как определенные орудия для извлечения истины.

88. Ал-уад' — лексическое значение: установление, форма, положение, расположение, поза. Аль-Фараби использует это слово как термин своей «Диалектики», ставя его в положение рода. Он

указывает, что все диалектические искомые (или тезисы) называются «положения». Он считает этот термин многозначным и приводит следующие его значения: 1) «положение» — в значении категории «Положения»; 2) «положение» — в значении «дефиниции»; 3) «положение» — в значении суждения, нуждающегося в доказательстве, но использующегося в качестве посылки. В действительности это суждение не является положением, хотя и носит это название; 4) «положение» — в значении условного суждения; 5) «положение» — в значении диалектическое искомое или диалектический тезис.

89. Киас ал-уад' — силлогизм положения. Аль-Фараби указывает, что так называется высказывание, в котором ставится условие тому, с кем разговаривают.

90. Аль-Фараби подразделяет общепринятые посылки также с точки зрения моральных норм и взаимоотношений между людьми. Он выделяет этические общепринятые посылки и общепринятые посылки, имеющие своим содержанием поступки, общие для всех народов.

91. Ал-мукаддаMAT ал-машхура фи ал-ахлаяк — этические общепринятые посылки. На их основе, по мнению аль-Фараби, совершается процесс воспитания, обу-

чения, суждения и побуждения. Он считает, что эти послышки нельзя подвергать сомнению и делать из них диалектические тезисы. Люди, которые выступали против этих посылок, обычно наказывались.

92. Ал-джуз'ан натик ли ал-инсан — мыслящая часть интеллекта. Аль-Фараби указывает, что бывают люди, имеющие врожденный дефект в этой своей части, которые не в состоянии познать многие первые послышки, основанные на достоверном знании. Они подобны слепым от рождения, которые не могут узреть цвета. Так же как слепые сомневаются в существовании цвета, они сомневаются в существовании первых посылок. Он указывает, что этим людям (не слепым) мы можем доказывать существование первых посылок и цвета также посредством логической правильности рассуждения. Слепым объяснение цвета проводится посредством высказываний, а этим людям — посредством примеров, взятых из проявлений и состояний этих посылок. Они одинаково не представляют себе содержание рассуждений, но слепые, по мнению аль-Фараби, могут из речи составить себе общее представление о цвете, в то время как эти люди не могут себе ничего представить. Аль-Фараби

отмечает, что «многих людей нелегко убедить в том, что у них имеется этот недостаток» (врожденный дефект в его мышлении).

93. Аль-Фараби здесь рассматривает положительно проблему вечности мира, хотя и несколько своеобразно. Так, он предлагает сначала выяснить все значение понятия «мир», сгруппировать их в две группы — «вечность» и «возникновение» и затем рассмотреть последовательно каждое значение в свете того, является ли мир вечным или нет и в скольких отношениях о нем можно сказать, что он не вечен. Он указывает, что это есть «метод к нахождению доказательства на него», т. е. к тезису «мир вечен».

94. По мнению аль-Фараби, виды посылок соответствуют видам искомых положений, а так как роды посылок — это места, то места также соответствуют родам искомых положений.

95. Ал-хадд — дефиниция. Аль-Фараби пишет, что дефиниция есть высказывание, указывающее на значение вещи, посредством которого она существует. Он указывает, что значение вещи берется из таких ее признаков, которые составляют содержание ее сущности и ее существование. Определение вещи должно быть

специфичным для нее и должно выделять ее из других вещей.

96. Согласно учению аль-Фараби, дефиниция может быть посредством имени, высказывания и частей определения.

97. Ал-Хасса — особенное. Аль-Фараби пишет, что особенное — это предикат, постоянно присущий вещи, но не указывающий на то, что есть эта вещь. Особенное бывает: 1) особенное, существующее лишь для вида; 2) особенное по добавлению к другому виду; 3) особенное по добавлению в какое-то время.

98. Ал-Джинс — род. Аль-Фараби отмечает, что род дает знание о сущности вещи. Род постоянно существует для вида. Род есть предикат для многих, кто расходится с видом в отношении того, что собой этот вид представляет.

99. Ал-Фасл — отличие (отделяющее). Согласно учению аль-Фараби, отличие дает знание о сущности вещи, является предикатом для тех, кто не согласен с видом и выделяет вид от всего того, что имеет с ним общность в его близком роде и следует вслед за видом.

100. По мнению аль-Фараби, вид бывает крайний и средний. Крайний вид есть предикат для тех, кто расходится по числу в отношении того, что он есть. Средний вид есть род и отличается

от него лишь по добавлению к более общему роду. Вид имеет неизменную сущность, которую ничто не может разделить.

101. Ал-'Ард — акциденция. Согласно учению аль-Фараби, акциденция бывает разделяющая (существующая постоянно для одной и той же вещи, какой бы она ни была) и не разделяющая (ничем не являясь, существует для вещи). Акциденция может существовать для части вида и в виде, как род и не как род.

102. Аль-Фараби пишет, что чем больше условий, тем легче опровержение. Он указывает, что из всех понятий легче всего опровергается дефиниция и труднее других подтверждается.

103. Ал-Уахид — единое. Согласно учению аль-Фараби, единое бывает: 1) единое в роде; 2) единое в виде; 3) единое в акциденции; 4) единое, выражающееся в общности двух вещей в одном виде и в большинстве своих акциденций; 5) единое по числу. Как это видно, у аль-Фараби классификация единого шире, чем у Аристотеля.

104. Аль-Фараби указывает, что Аристотель все положения сводил к четырем понятиям: род, особенное, определение, акциденция. По его мнению, Аристотель объединил «особенное» и «знак» и назвал

их «особенным», и не выделил группы различий внутри одного рода, а отнес все в один класс.

105. Аль-Фараби замечает, что Аристотель совершенно не упоминает единое в акциденции, тогда как оно должно относиться также и к акциденции.

106. Аль-Фараби указывает, что Аристотель совершенно не выделил в отдельную группу единое по виду.

107. Касаясь характеристики «Топики» Аристотеля, аль-Фараби указывает, что у Аристотеля в его книге имеются повторы относительно мест, кроме этого он не находит в ней недостатков.

108. Аль-Фараби согласен с точкой зрения Аристотеля в том, что четыре диалектических понятия (род, особенное, определение, акциденция) и все диалектические посылки относятся ко всем категориям.

109. Ал-уаса'ил ал-джадалийа — диалектические средства. Аль-Фараби группирует их по двум классам: силлогизму и индукции.

110. Аль-Фараби подразделяет диалектический силлогизм на категорический и условный. Последний, в свою очередь, подразделяется у него на: 1) условно-категорический и 2) силлогизм противоречия. Категорический силлогизм делится



у него по структуре на: 1) такой, в котором движутся от общего к частному и 2) такой, в котором движутся от равного к равному.

111. Ал-истикра' — индукция. Аль-Фараби определяет индукцию как движение от частного к общему. Ее назначение он видит в подтверждении общей посылки. Основной областью ее применения, по его мнению, является диалектика. Но индукция может применяться и в аподейктике для более доступного разъяснения значения общей посылки.

112. Ал-киас аш шартий — условный силлогизм. Согласно учению аль-Фараби, он делится на условно-соединительный и условно-разделительный.

113. Киас ал-халф — силлогизм противоречия. Аль-Фараби разделяет его на: категорический, категорический скрытый, условный скрытый.

114. Аль-Фараби указывает, что проведение опровержения посредством противоречивого более эффективно и более правильно, чем посредством противоположного.

## СОДЕРЖАНИЕ

М. С. БУРАБАЕВ. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби . . . . .	7
Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца . . . . .	105
Сущность «Законов» Платона . . . . .	133
Философия Аристотеля . . . . .	209
О целях Аристотеля в «Метафизике»	331
О трактате великого Зенона по высшей науке . . . . .	343
Диалектика . . . . .	359
Примечания к трактату «Диалектика» . . . . .	593

---

**Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад**  
**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ**

Перевод с арабского

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии и права  
Академии наук Казахской ССР*

Зав. редакцией *А. А. Сулацков*  
Редактор *Т. П. Казанникова*  
Художественный редактор *А. Б. Мальцев*  
Технический редактор *Л. Ю. Уляницкая*  
Арабская каллиграфия *В. Н. Настича*  
Корректор *А. А. Алиева*

ИБ № 1156

Сдано в набор 4.04.84. Подписано в печать  
19.07.84. УГ14436. Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бум. тип.  
№ 1. Литературная гарнитура. Высокая печать.  
Усл. п. л. 22,6. Уч-изд. л. 18,1. Тираж 10 000.  
Заказ 120. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Наука» Казахской ССР  
*480100, Алма-Ата, Пушкина, 111/113.*

Набрано в типографии издательства «Наука»  
Казахской ССР  
*480021, Алма-Ата, Шевченко, 28.*

Отпечатано в типографии оперативной и билетно-  
бланочной продукции производственного объеди-  
нения полиграфических предприятий «КИТАП»  
Государственного Комитета Казахской ССР  
по делам издательств полиграфии и книжной  
торговли  
*480016, г. Алма-Ата, ул. Карла Маркса, 15/1.*