



ДАВИД АНАХТ  
СОЧИНЕНИЯ





ДАВИД АНАХТ

Матенадаран, рукопись № 1746, стр. 2а (1280 г.)



**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

# ДАВИД АНАХТ

**СОЧИНЕНИЯ**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**<< МЫСЛЬ >>**

**МОСКВА - 1975**

1Ф  
Д 13

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СОСТАВЛЕНИЕ,  
ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО,  
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ  
*С. С. АРЕВШАТЯНА*

Д  $\frac{10501-046}{004(01)-75}$  40-75

© Издательство «Мысль». 1975

---

## ДАВИД АНАХТ И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философское наследие Давида Анахта (Непобедимого), крупнейшего армянского мыслителя раннего средневековья, представляет значительный интерес для истории науки. Важное значение оно имеет для изучения многовековой истории философской мысли народов Советского Союза.

Давид Анахт (V—VI вв.), своими идейными истоками связанный с античными философскими школами, сыграл выдающуюся роль в развитии светского направления древнеармянской философии, пробивавшей себе дорогу в условиях господства христианской идеологии.

Труды Давида Анахта, как и других армянских мыслителей V—VI вв., принадлежат к числу древнейших письменных памятников философской мысли народов Закавказья. Уже в первой половине V в., после создания национальной письменности, в борьбе с языческой идеологией зародилась армянская патристика, имевшая целью дать философское обоснование и оправдание христианства, ставшего в Армении государственной религией еще в начале IV в. В ходе борьбы против остатков язычества, ересей и особенно против маздеизма — религии персидских захватчиков, уираздивших в 428 г. царство армянских Аршакидов, появились труды Месропа Маштоца (362—440 гг.), создателя армянской письменности, его ученика и ближайшего сподвижника Езника Кохбаца (около 380—450 гг.), Егише (ум. в 485 г.). Труды этих наиболее видных представителей патристики и апологетики явились идейным оружием в бескомпромиссной борьбе с идеологической экспансией сасанидской Персии.

Немалую роль в этой борьбе сыграли также выполненные Маштоцем и его учениками древнеармянские переводы трудов известных христианских писателей и мыслителей, таких, как Иреней, Аристид, Евсевий Кесарийский, Василий Великий, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий и др., органично влившихся в древнеармянскую литературу в процессе ее становления.

Однако для философской мысли древней Армении решающее значение имела научно-литературная деятельность так называемой эллинофильской, или грекофильской, школы, которая заложила основы светского направления в древнеармянской науке и литературе. Несмотря на господство христианской идеологии, она развивала и пропагандировала достижения античной философской мысли. И это не случайно. Страна, имевшая свою античность и связанная многими нитями с эллинистическим миром, должна была в какой-то форме черпать знания из сокровищницы античной философии.

Интенсивная переводческая деятельность армянских грекофилов-неоплатоников, получавших образование в таких важнейших научных центрах того времени, как Александрия, Афины и Константинополь, имела существенное значение для судеб армянской философской мысли. Благодаря их деятельности христианская апологетика была оттеснена на второй план.

Переводы сочинений Аристотеля, Филона Александрийского, Порфирия, анонимного комментатора и Платона, выполненные грекофилами в V—VI вв., дали древнеармянским ученым новый мыслительный материал, который отвечал требованиям развития светской культуры Армении и в кратчайшие сроки приблизил ее к уровню науки других цивилизованных народов того времени. И не случайно наиболее выдающийся представитель древнеармянской философской мысли Давид Анахт вышел именно из этой среды, из рядов неоплатоников-грекофилов.

Большинство исследователей на основе филологического анализа его сочинений и имеющихся скудных биографических данных приблизительно определяют даты жизни Давида — вторая половина V и первая половина VI в.<sup>1</sup> — период, когда Армения вела неравную борьбу на

<sup>1</sup> См. Я. А. Манандян. Проблема Давида Анахта в новом освещении. Вагаршапат, 1904 (на арм. яз.); *его же*. Грекофильская школа и этапы ее развития. Вена, 1923 (на арм. яз.); М. Khostikian.

два фронта: с одной стороны, против ассимиляторской политики Персии и, с другой — против Византии.

Согласно сохранившимся данным, Давид Анахт, или, как указывается во многих средневековых рукописях, Давид Нергинаци<sup>2</sup>, родился приблизительно в середине 70-х годов V в. в Западной Армении. Он долгое время учился, а затем преподавал философию в Александрии — центре научной и философской мысли того времени. Учителем Давида был один из видных представителей Александрийской неоплатонической школы Олимпиодор Младший, имя которого Давид дважды упоминает в своих сочинениях и на которого ссылается при решении ряда философских вопросов. Упоминание имени последнего и общность во взглядах Давида и Олимпиодора, а также свидетельство армянского историка V в. Мовсеса Хоренаци<sup>3</sup>, как и ряд других прямых и косвенных данных, приводят исследователей к тому заключению, что из числа нескольких Давидов, армянских авторов V—VI вв., «человеком, который находился среди греков, изучал философию, восторженно отзывался об Олимпиодоре, о своем александрийском учителе, и передавал его мысли своим соотечественникам, мог быть только Давид Непобедимый»<sup>4</sup>.

Давид, согласно преданию, играл заметную роль на философском поприще в культурных центрах западного мира. Он успешно выступал в философских спорах с афинскими и константинопольскими философами, за что был удостоен почетного прозвища Тривжды Великий и Непобедимый Философ. Перу Давида Анахта принадлежат четыре произведения: «Определения философии», «Анализ

---

David der Philosoph. Bern, 1907; *Н. Адонц*. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг., 1915; *В. К. Чалоян*. Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946; *С. С. Аревшатын*. Наследие Давида Непобедимого в новом освещении. — «Вестник Матенадарана» (Ереван), 1969, т. 9 (на арм. яз.); *С. С. Аревшатын*. Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.). Ереван, 1973; *A. Busse*. Die neoplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius. Berlin, 1892.

К. Нейман считает Давида автором V в. *C. Neumann*. Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V siècle de notre ère. — «Nouveau Journal Asiatique», 1829, t. III.

<sup>2</sup> См. «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана». — «Вестник Матенадарана», 1956, т. 3, стр. 410, 418, 419.

<sup>3</sup> *Мовсей Хоренский*. История Армении. Пер. Н. Эмина, кн. I, § 6. М., 1893.

<sup>4</sup> *В. Чалоян*. Философия Давида Непобедимого, стр. 58.

«Введения» Порфирия», «Толкование «Категорий» Аристотеля» и «Толкование «Аналитики» Аристотеля».

По возвращении в Армению Давид развернул активную просветительскую деятельность по распространению светских философских знаний среди образованных кругов армянского общества. Аракел Сюнеци, толкователь «Определений философии» конца XIV в., пользовавшийся древними источниками, сообщает, однако, что Давид, «испытав от армян много горя, лишений и преследований», вынужден был удалиться в Грузию, где и умер<sup>5</sup>. Это сообщение может быть связано с характером религиозных убеждений Давида, вероятно вступившего в конфликт с ортодоксальными отцами армянской церкви. Если это сообщение Сюнеци имеет какую-то реальную подоплеку, то можно сказать, что до того, как отправиться в изгнание, Давид успел выполнить взятую на себя миссию. Его труды нашли довольно широкое распространение, оказав большое влияние на формирование армянской философской мысли.

Сочинения Давида наряду с переводами трудов Аристотеля, Платона, Порфирия, Филона Александрийского не только способствовали формированию армянской философии и кристаллизации армянской философской терминологии, но и явились основой длительного существования эллинистической струи в армянской средневековой философии. Прав В. Чалоян, утверждающий в своем исследовании о философии Давида, что, несмотря на то что Давид был эллинизированным армянином, «его эллинистическая философия настолько переплелась с армянской действительностью и укоренилась в ней, оказывала такое влияние на развитие теоретической мысли в Армении, что следует говорить о Давиде как об армянском мыслителе не только по происхождению, но имея в виду и тот вклад, который он внес своей философией в национальную культуру армянского народа»<sup>6</sup>.

Весьма характерно, что профессиональная научная философия в древней Армении, формировавшаяся в ходе переводческой деятельности грекофилов, свое ярчайшее проявление нашла в лице философа, труды которого сохранились на обоих языках — и на греческом, и на армян-

---

<sup>5</sup> Аракел Сюнеци. Анализ «Определений философии» Давида Анахта (Предисловие). Мадрас, 1797, стр. 172 (на древнеарм. яз.).

<sup>6</sup> В. Чалоян. Философия Давида Непобедимого, стр. 83.

ском. На каком из них писал автор? Филологи и историки философии склоняются к мнению, что на греческом; армянские тексты его сочинений представляют собой перевод, выполненный в той же манере, что и перевод трудов Аристотеля и Порфирия. Данное мнение вряд ли можно оснаживать. Однако почти одновременное появление армянских версий сочинений Давида дает основание говорить либо об авторизованных переводах, либо о руководстве автора группой переводчиков в условиях наличия билингвы в армянской философской среде VI в.

Дух античного, светского философского мышления, стремление не порывать связей с сокровищницей древнегреческой философии являются одной из важных особенностей, характеризующих творчество Давида. Благодаря его трудам, а также переводам сочинений античных мыслителей философская мысль древней Армении смогла вырваться из тисков христианской теологии и отстоять свою самостоятельность, хотя подчас и предлагала свои услуги крепнущей армянской церкви в ее идейно-догматической борьбе с внутренними и внешними врагами.

Исключительная роль трудов Давида в процессе формирования и дальнейшего развития древнеармянской философии объясняется и тем обстоятельством, что его неоплатонические воззрения шли навстречу процессу эллинизации христианской церкви, наблюдавшемуся в ряде стран Ближнего Востока и бассейна Средиземноморья. Этот процесс в Армении нашел свое отражение как в церковно-догматической литературе, так и в области философии, естествознания, историографии, искусства и других областей духовной культуры. Несмотря на то что идейные истоки давидовской философии находились в эллинистическом мире, многие идеи этого мира, будучи привнесены Давидом в армянскую действительность, нашли здесь подходящую почву и переплелись с победившей христианской идеологией. Неоплатонизм Давида не мешал отцам армянской церкви использовать его философию для обоснования армяно-григорианской догматики. Однако значение философии Давида отнюдь не в этом.

Прогрессивное значение неоплатонической философии Давида для Армении VI в. заключалось в том, что она стала основой развития армянской философской мысли светское, античное начало, правда уже унаследованное в сравнении с эпохой расцвета Эллады, но все же более передовое, чем схоластическая христианская догматика и

теология, положенная в основу философии отцов церкви, порвавшей связи с «языческой» философией античности.

Особо следует отметить, что благодаря Давиду в Армении неоплатонизм распространился в той своей разновидности, которую принято называть Александрийской школой неоплатонизма в отличие от Афинской и Сирийской. Эта школа сыграла положительную роль в сохранении и передаче последующим поколениям, в частности философам раннего средневековья, прогрессивных для данного времени научных тенденций античности. Правда, для Александрийской школы, как и для других течений неоплатонизма, характерно синкретическое сочетание учений Платона, Аристотеля, Пифагора и стоицизма на идеалистической основе. Однако в отличие от Афинской и Сирийской школ александрийские неоплатоники много внимания уделяли естествознанию и математике, а в пестром букете неоплатонизма более сильно, чем другие неоплатоники, акцентировали на логическом учении Аристотеля и его гносеологии, в которых материалистические, научные тенденции проявлялись наиболее отчетливо.

Философская концепция Давида, несомненно, принадлежит к тому этапу неоплатонизма, который господствовал в Александрии в V—VI вв. Ведущими мыслителями этого этапа кроме самого Давида были Аммонius — сын Гермия, Олимпиодор Младший и Элиас (Элий). К ним примыкает и последний видный деятель указанной школы Стефан Александрийский (первая половина VII в.). Между Давидом и упомянутыми философами имеется большая идейная общность, доходящая до текстуально совпадающих решений и положений<sup>7</sup>.

Какие же новые идеи и концепции привнес неоплатонизм в древнеармянскую философию? Какими новыми отраслями обогатил Давид философскую науку древней Армении?

Наследие Давида охватывает почти все отрасли философии того времени — онтологию, гносеологию, учение о душе (психологию), логику, эстетику и этику. Следует сказать, что все они в той или иной мере затронуты у предшествовавших армянских мыслителей — Маштоца, Езника, Егише, Давида Керакапа, Мовсеса Хоренаци. Однако существенное отличие Давида Анахта от них заключается

---

<sup>7</sup> См. Я. Манандян. Грекофильская школа, стр. 60; В. Чалоян. Философия Давида Непобедимого, стр. 69—71.

в том, что в каждой отрасли философской науки он превзошел своих предшественников как по уровню профессиональной научной постановки освещаемых проблем, так и по их охвату и объему, не говоря уже о принципиально иных исходных установках по сравнению с последователями аналогетической философии — Манитоцем, Езником и Егишэ.

Давид Анахт выступает в древнеармянской философской мысли как первый ученый, который определил круг проблем, входящих в философию как науку, дал дефиницию этой науки, в то же время установив ее задачи и цель, т. е. сделал то, что давно назрело, но не было предпринято ни одним из его предшественников. Подобный подход к философии оказался чрезвычайно плодотворным не только для самой философии, но и для других отраслей знания, ибо ставил в повестку дня вопрос о классификации наук и об их отношении к философии, определял круг вопросов и задачи той или иной отрасли науки в общей системе знания.

С этой точки зрения наиболее важным трудом среди четырех сохранившихся произведений Давида Анахта является его трактат «Определения философии». Содержащаяся в нем критика агностицизма, а также позднеантичных рецепций скептицизма древнегреческого мыслителя Пиррона дала возможность Давиду сделать главным и центральным вопросом трактата проблему дефиниции философии, а в связи с этим, отвергая мнения древних скептиков и релятивистов, доказать не только возможность познания мира, но и необходимость этой науки для достижения интеллектуального и морального совершенства.

Согласно духу своей синкретической философии, Давид выдвигает шесть определений философской науки, заимствованных им у классиков античной философии — Пифагора, Платона и Аристотеля. Основой этих определений является методологический принцип познания, заключающийся в четырех вопросах: 1) Существует ли сущее? 2) Что есть сущее? 3) Какова сущность сущего? 4) Для чего существует сущее? <sup>8</sup>

Выдвигая эти вопросы с целью пайти дефиницию философской науки, Давид придает им самое широкое

---

<sup>8</sup> См. *Давид Непобедимый (Анахт)*. Определения философии. Сводный критический текст. Пер. с древнеарм., предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна. Ереван, 1960, стр. 3. См. также наст. изд., стр. 31.

значение и отталкивается от них для постановки и решения также онтологических и гносеологических проблем. Согласно его методологическому принципу, сперва должен быть исследован вопрос о бытии объекта, а затем, если дастся положительный ответ, ставится вопрос о рассмотрении его качественной стороны. Давид считает, что все мыслимое может быть разделено на три части: первое — это вещи, не имеющие реального существования, как, например, мифические существа козлоолень и аралез, — «их создаст наше мышление». Затем идут вещи, имеющие существование, из коих одни имеют сомнительное бытие, «как надзвездное небо и аптиподы, так как мы сомневаемся, существуют ли таковые или нет», и другие вещи, имеющие несомненное бытие, например человек, лошадь, дерево, камень и т. п., как чувственно постигаемое бытие<sup>9</sup>, и бог — как умопостигаемое бытие<sup>10</sup>.

Основной вопрос философии в онтологическом аспекте Давид решает с позиций объективного идеализма. Бог, согласно ему, — это «умопостигаемое несомненное бытие», он есть начало и причина всего сущего, вершина умопостигаемых сущностей, он есть творец всей природы, первичный по отношению к ней как к своему созданию, этому чувственно постигаемому несомненному бытию. Давид придерживается космологического доказательства бытия бога. Он пишет: «Хотя и божественное само по себе непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упорядоченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения. Незримое легко познается через то, что зримо»<sup>11</sup>. Весьма характерно, что Давид не разделяет неоплатоническую идею о непосредственном созерцании бога. Поскольку бог в сущности непосредственно непознаваем, постольку и познание природы как его творения становится необходимостью, ибо нет другой возможности постигнуть его творца.

Давид придерживается концепции, согласно которой постижение бога возможно лишь при постепенном, последовательном восхождении от простых материальных творений через постижение бестелесных форм вещей к нематериальным сущностям. Начальной стадией этого вос-

---

<sup>9</sup> Давид *Непобедимый*. Определения философии, стр. 3—5.

<sup>10</sup> Там же, стр. 17.

<sup>11</sup> Там же.

хождение является познание мира вещей, существование которых и их постижение человеком немислимы без их материального субстрата, тела. Эта стадия образует чувственную ступень познания, без которой вообще невозможно познать мир. Здесь постигается лишь то, что доступно ощущениям.

Однако познание не может ограничиться чувственной стадией. Опираясь на нее, мысль поднимается на следующую, вторую ступень, на которой совершается постижение форм, имеющих «материальное бытие — по предмету и нематериальное — по мысли»<sup>12</sup>. На этой стадии, по Давиду, происходит познание образов материальных вещей, абстрагированных от их субстрата, материи. При мысленном воспроизведении формы или образа предмета, как нематериального бытия, к ним не примышляется ничего вещественного. По своему содержанию формы материальны, ибо они не могут существовать без материи, как, например, треугольник или квадрат; «они пребывают или в камне, или в дереве, или в какой-либо другой вещи»<sup>13</sup>. Но при их воспроизведении в мысли они, формы, воспринимаются без их материи, подобно тому как воск отпечатывает на себе знаки перстня, не принимая ничего от самого вещества перстня. На этой стадии совершается переход от чувственного к рациональному познанию.

Последней, третьей стадией является познание сущностей, которые нематериальны «и по предмету, и по мысли, как бог, ангел, разум, душа»<sup>14</sup>. Они недоступны чувственному восприятию и поддаются лишь разумному познанию.

Таким образом, согласно Давиду, познание начинается с постижения вещей, материального сущего и, проходя через стадию постижения нематериальных форм, завершается познанием абсолютно нематериального сущего, божественного бытия.

Соответственно этим трем стадиям познания Давид ставит вопрос о необходимости последовательного изучения наук, вначале физики (естествознания), занимающейся изучением мира материальных вещей, затем математики — науки об абстрактных формах и символах материальных тел и их отношений, а затем лишь теологии

---

<sup>12</sup> Давид Непобедимый. Определения философии, стр. 123.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

(или метафизики), занимающейся постижением нематериального мира. Ссылаясь на Платона и Аристотеля, Давид утверждает, что невозможен непосредственный переход от познания материальных сущностей к постижению божественного, нематериального бытия. Именно поэтому, говорит Давид, необходимо пройти через вторую стадию, стадию постижения абстрактных форм и символов, подготавливающую разум к постижению целиком нематериального бытия — бога<sup>15</sup>.

Вопрос о возможности познания мира, как и возможности познания вообще, особенно остро ставится Давидом в связи с проблемой дефиниции философии, вопрос, который не ставился ни одним из предшествующих армянских мыслителей. И особенно ценно, что определение науки философии и доказательство познаваемости мира у Давида вытекают из последовательной критики агностицизма.

Давид в своем трактате последовательно вскрывает несостоятельность утверждений агностиков и релятивистов, скептиков и софистов, отвергающих возможность познания мира и в связи с этим право философии на существование. К числу этих мыслителей относится в первую очередь скептик Пиррон, против последователей которого Давид направляет острие своей критики. Затем следуют Кратил, основоположник античного релятивизма и агностицизма, и софист Горгий, имен которых Давид не упоминает, но подробно разбирает и отвергает их точки зрения.

Доказывая возможность познания сущего, Давид вместе с тем доказывает возможность и правомерность существования науки о сущем — философии. Сущее, действительно, находится в движении и изменении, как утверждают последователи Кратила, но это не дает основания для релятивистских и скептических выводов о возможностях познания, ибо наука о сущем — «философия отнесется не к частному, которое находится в состоянии течения и движения, а к общему, которое не изменяется и всегда бывает одним и тем же»<sup>16</sup>. Предметом философского познания является то общее в вещах, что не подвергается изменению в процессе их постоянного движения.

---

<sup>15</sup> Давид *Непобедимый*. Определения философии, стр. 125.

<sup>16</sup> Там же, стр. 13.

Давид остроумно отвергает стремление последователей агностицизма упразднить философию, говоря, что для этого агностикам необходимо привести доказательства, а это уже значит прибегнуть к услугам самой упраздняемой науки, ибо «матерью доказательства» является философия, ее составная часть и орудие — логика. Упраздняющий философию волей-неволей должен философствовать, чтобы доказать свою мысль, и тем самым, даже отказывая философии в праве на существование, прибегает к ней и доказывает, что она существует.

Для того чтобы найти определение философии как науки, дать ее дефиницию, Давид предпринял очень важный для средневековой армянской науки шаг. Он систематизировал все отрасли знания своего времени и выдвинул стройную классификацию наук, которая легла в основу средневекового образования и способствовала кристаллизации различных отраслей знания и научно-теоретической мысли в целом. Он строит сложную, многоступенчатую систему, охватывающую все известное теоретическое знание своей эпохи.

Это в первую очередь грамматика, затем риторика, рассматриваемые им как необходимые предварительные науки, после овладения которыми следует третья ступень этого низшего ряда классификации — логика (или диалектика, в древнем понимании). Согласно Давиду, эта третья ступень уже является составной частью философии и одновременно ее орудием. Таким образом первое разделение наук через начальную ступень философии — логику связывается со вторым, высшим делением, где выступает уже сама философская наука, разделяющаяся на три наиболее общие части — высшую формальную логику, теоретическую и практическую философию. Каждая из них в свою очередь делится соответственно на три части, или на три отдельные дисциплины: логика — «на то, что [следует изучить] прежде доказательства, т. е. до приемов [или средств логических операций], на сами доказательства и на то, что входит в доказательства»<sup>17</sup>. Теоретическая философия, целью которой является разумное познание, делится, как мы уже отмечали, на естествознание (физику), математику и теологию (метафизику). Эти науки имеют свое сложное подразделение. Отмечая,

<sup>17</sup> [Давид Анахт]. Толкование «Категорий» Аристотеля, изд. Я. Манандян. СПб., 1911, стр. 17 (на древнеарм. яз.). Это произведение Давида было приписано философу Элиасу.

что классификация отраслей «естествознания и теологии слишком сложна и требует большого внимания», Давид оставляет их без рассмотрения, но подробно говорит о разделении математики и о происхождении различных математических дисциплин, о том «кто создал (различные) виды математики»<sup>18</sup>. Это арифметика, музыка, геометрия и астрономия, т. е. науки, занимающиеся категорией количества и различными количественными соотношениями: числовыми (арифметика и музыка) и пространственными (геометрия и астрономия). Четыре математические науки занимают среднее место между естествознанием и теологией, ибо они представляют переходную необходимую ступень для подготовки ума к постижению бестелесных божественных сущностей. Система наук строится вокруг философии и применительно к ее дифференциации и систематизации. И это вполне закономерно, ибо, согласно Давиду, «все разумные искусства нуждаются в разделении, определении и доказательстве, матерью которых признана философия»<sup>19</sup>.

Рассматривая философию как основное звено в классификации наук, Давид придает принципиальное значение определению предмета, задач и сущности философии. Но прежде чем приступить к ней, он отдельно исследует саму проблему определения. Эта проблема у Давида тесно связана с борьбой против кратилово-пирроновского скептицизма и агностицизма, отвергавших философию как науку и вообще возможность познания мира.

По Давиду, предмет, не поддающийся определению, нельзя познать. «Если кто-либо желает верно мыслить и думать о какой-нибудь вещи, он прежде всего должен знать природу этой вещи, то есть ее определение»<sup>20</sup>. Огромный интерес для истории науки, в особенности для философии, представляет мысль Давида о том, что возникновение определения как логической категории непосредственно связано с практическими нуждами людей. Земельные отношения — вот тот источник, который, по Давиду, породил, а затем сделал достоянием логического мышления идею определения. «Необходимо знать, — говорит он, — что определение возникло от подражания границам сел и земельных паделов, ибо предки наши, чтобы

---

<sup>18</sup> Давид Непобедимый. Определения философии, стр. 127.

<sup>19</sup> Там же, стр. 99.

<sup>20</sup> Там же, стр. 23.

избежать двух крайностей — излишества и недостатка, установили границы, дабы пользоваться своим и избегать чужого. Подобно этому и определение, отграничивая данный предмет, отделяет его от других вещей»<sup>21</sup>. Как видим, происхождение логической категории определения объясняется Давидом не имманентными свойствами разума, а его способностью обобщенно отражать свойства объективного бытия.

Подобный же материалистический подход проявляет Давид и при решении вопроса о происхождении различных наук, например арифметики и геометрии, возникновение которых также было обусловлено практическими нуждами людей. Так, «геометрию по необходимости создали египтяне, так как в Египте во время разливов Нила смешивались границы земельных наделов»<sup>22</sup>, а «финикийцы, будучи купцами, нуждались в счетном искусстве и создали арифметику»<sup>23</sup>.

Какое же определение философской науки предлагает Давид? Отвергнув все попытки агностиков упразднить философию и утвердив права и возможности человеческого разума, Давид не ограничивается каким-либо одним определением. Он выдвигает шесть определений философии, почерпнутых у классиков античной науки — Пифагора, Платона и Аристотеля, — определений, которые, по мнению Давида, дают исчерпывающее понимание философии, ее предмета, сущности и назначения.

Первое определение — «философия есть наука о сущем, как таковом»; второе — «философия есть наука о божественных и человеческих вещах»; третье — «философия есть забота о смерти»; четвертое определение — «философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей»; пятое — «философия есть искусство искусств и наука наук»; шестое определение — «философия есть любовь к мудрости»<sup>24</sup>.

Эти определения, заимствованные Давидом у философов различных направлений, в соответствии с синкретическим духом его неоплатонической философии не только спокойно сочетаются и уживаются друг с другом, но и, по его мнению, дополняют друг друга.

---

<sup>21</sup> Давид *Непобедимый*. Определения философии, стр. 37.

<sup>22</sup> Там же, стр. 133.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же, стр. 57.

Определяя назначение философии, Давид придает ей в основном этическое направление. Знание, несмотря на всю его важность и необходимость, играет, по Давиду, вспомогательную роль; оно помогает душевной добродетели, ибо дает человеку возможность отличать ложь от истины, зло от добра, дабы избегать зло. Добродетель, духовное совершенство выше знания, ибо добродетель есть конечная и высшая цель философии. Это важнейшее положение, на которое не обращали должного внимания предшествующие исследователи, характеризует мировоззрение Давида, оно и занимает центральное место в его философской концепции. К нему он неоднократно возвращается по различным поводам и не раз подкрепляет авторитетом античных мыслителей. «Еще Платон, — пишет Давид, — говорил, что он называет философом не того, кто много знает, и не того, кто может говорить о многих вещах, а того, кто ведет непорочную и незапятнанную жизнь»<sup>25</sup>.

Если ближайшей целью философии, согласно третьему определению, является умерщвление порочных страстей и очищение души, то все это лишь служит подготовительной ступенью для «уподобления богу в меру человеческих возможностей» (четвертое определение). Совершенный философ, согласно Давиду, действительно подобен богу. Доброта, мудрость и сила — вот те основные качества, которые уподобляют философа богу, ибо эти «черты, составляющие образ бога, являются также чертами совершенного философа»<sup>26</sup>. Эти качества неотъемлемы от понятия божества, тогда как человек приобретает их в течение всей своей жизни и то лишь частично и не всегда успешно. Однако независимо от степени достижения этой конечной цели целенаправленное и осознанное стремление к нравственной чистоте, опирающееся на познание материальных и духовных сущностей и силу духа, дает то совершенство, которое Давид называет сходством или уподоблением богу.

Рационалистическая этика Давида, еще не выходящая за рамки неоплатонизма, существенно отличается от религиозно-мистической этики основных представителей неоплатонизма, в частности Плотина, Ямвлиха, Сириана и Прокла с их теургией, мистическим стремлением к овладению божественными силами и слиянию с ними. В этом

<sup>25</sup> *Давид Непобедимый*. Определения философии, стр. 15.

<sup>26</sup> Там же, стр. 83.

опять-таки сказывается различие между римско-афинским и сирийским течением неоплатонизма, с одной стороны, и Александрийской школой — с другой, школой, испытавшей сильнейшее влияние перипатетизма с его рационалистическими и здравыми научными тенденциями.

После детального разбора и обоснования всех шести определений, которые он стремится слить воедино и представить как нечто целостное, Давид переходит к разделению философии. Исходным принципом, согласно которому производится это разделение, является защищаемое Давидом положение о том, что человеку свойственно философствовать в основном о сущем и о своем поведении. По этой причине философия разделяется им на две части — философию теоретическую, занимающуюся познанием объективного сущего во всех его проявлениях, и философию практическую, целью которой является правильное поведение человека, достижение духовного совершенства и подлинной добродетели.

Другим основанием разделения философии на теоретическую и практическую, по Давиду, является та характерная особенность человеческой души, что она обладает свойствами и способностями двоякого рода — познавательными и животными. Познавательными способностями души являются ощущение, воображение, мнение, размышление и разум.

Соответственно указанным познавательным способностям души процесс познания совершается в двух формах — чувственной и рациональной — и имеет пять восходящих, подготавливающих друг друга ступеней. Начальной ступенью процесса познания являются те формы, которые основаны на ощущении и исходят из него. К таковым Давид относит опытное и эмпирическое знание, основанное на ощущении, воображении и мнении. Промежуточной формой, находящейся между чувственной и рациональной ступенями процесса познания, является искусство, основанное на воображении, мнении и размышлении. Далее идет, согласно Давиду, научное знание, опирающееся на рассудок или размышление. Последней, высшей ступени познания, основанной на разуме, соответствует философское знание, философия в чистом виде, как вершина рациональной формы познания, обобщающей весь процесс постижения окружающего мира.

Философское знание оперирует вечными и бесспорными истинами и открывает человеку суть природы и

мира в целом, используя для этого результаты всех предыдущих ступеней познания. Философия, как отдельная, высшая ступень познания, так и вся теоретическая философия со всеми ее разделами, служит овладению истиной посредством развития познавательной способности души, конечной целью которой является избежание ложного знания. Философия является средством уподобления богу через знание. Это высшее благо, которое Давид, пользуясь словами Платона, называет лучшим из всего, что «ниспослано в дар роду смертных от богов»<sup>27</sup>.

Однако душа человека кроме познавательных способностей обладает и «животными» качествами. Если познавательные способности служат основой различных ступеней познания и ведут душу от незнания к знанию, от постижения единичных вещей к всеобщему существу, то животные качества служат основой практической философии. Ее целью является достижение добродетели посредством сдерживания таких отрицательных качеств души, как, например, гнев и вожделение; она, практическая философия, «с помощью разума облагораживает нравственность и укрощает страсти»<sup>28</sup>.

Знание не самоцель, оно должно служить совершенствованию человеческой души, а философия в целом должна вести душу к истинному знанию и учить избежанию зла. «Бог даровал философию, — пишет Давид, — для украшения человеческой души. Ее познавательные способности он украсил теоретической философией, а ее животные способности — практической, дабы мы через мнение не воспринимали ложного знания и дабы не творили зла»<sup>29</sup>.

Верховным принципом теоретической философии является рассудительность (*σωφροσύνη*), тогда как для практической философии верховным принципом служит справедливость (*δικαιοσύνη*), ведущая человека и человеческое общество к добродетели. Согласно Давиду, добро выше истины, так как не всякое добро есть истина, и нужно уметь ради добра иногда поступаться истиной<sup>30</sup>. Цель практической философии — это постоянное стремление избегать зла и подготавливать души к освобождению ее из темницы — тела. Этой цели должны служить три со-

---

<sup>27</sup> Давид Непобедимый. Определения философии, стр. 83.

<sup>28</sup> Там же, стр. 149.

<sup>29</sup> Там же, стр. 159.

<sup>30</sup> См. там же, стр. 119.

ставные части практической философии — этика, экономика и политика.

Таковы в основном главные проблемы, разбираемые Давидом в его важнейшем произведении, в «Определениях философии». Оно дает возможность составить полное представление об основных областях учения Александрийской школы неоплатонизма, который благодаря Давиду распространился в Армении в своей зрелой форме и оказал ренессансное влияние на становление светской философской мысли. В целом оценку александрийского неоплатонизма V—VI вв. как неоплатонизированного аристотелизма следует распространить без каких-либо существенных оговорок и на философию Давида, пустившую глубокие корни в армянской среде и ставшую решающим фактором утверждения данного направления в Армении.

Кроме «Определений философии» Давиду принадлежат еще три сочинения — «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование «Аналитики» Аристотеля» и «Толкование «Категорий» Аристотеля» (последнее безосновательно приписывалось другому александрийскому неоплатонику — Элиасу)<sup>31</sup>. Эти труды Давида вместе с переводами логических сочинений Аристотеля («Категории», «Об истолковании»), Порфирия («Введение к «Категориям»») и Анонима («Толкование «Категорий»» и «Анализ труда Аристотеля «Об истолковании»») явились основой науки логики в Армении и оказали решающее влияние на логическую мысль всего армянского средневековья. Труды Давида по логике сыграли в этом деле особую роль.

С самого начала, определяя место логики в общей системе знаний, Давид характеризует ее и как орудие, и как составную часть философии. В этом вопросе он еще следует за платониками. Он не склонен следовать за аристотеликами, которые рассматривают ее лишь как орудие философии. Но это всего-навсего формальная сторона вопроса, ибо по существу его логические воззрения исходят из логики Аристотеля. Несмотря на преклонение перед авторитетом Платона, Давид называет Аристотеля

---

<sup>31</sup> Подробное рассмотрение данного вопроса см. в кн.: *С. С. Аревшатын. Формирование философской науки в древней Армении*, стр. 273—285. Греческие версии «Определений философии» и «Анализа «Введения»...» Давида изданы Адольфом Буссе в кн.: «*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*». САС, vol. XVIII, pars 2. Berolini, 1904.

подлинным создателем науки логики, «ибо,— говорит Давид,— только Аристотель не остановился перед тем, чтобы выявить способы [логической связи] высказываний, исходя из самих вещей, и выразить это, то есть открыть закономерность»<sup>32</sup>. Эту свою оценку Давид подтверждает авторитетом Платона, который якобы признал, что своим вкладом в науку логики Аристотель «превратил философию в точное искусство»<sup>33</sup>. Это сведение, почерпнутое Давидом из древних источников, по преимуществу касается учения о силлогизме, созданного Аристотелем, о чем и сам Аристотель говорит: «Для силлогизма я не нашел никаких предварительных работ, но должен был сам создать с большими затратами времени и сил»<sup>34</sup>.

Давид считает учение о силлогизме, о дедуктивном методе доказательства основным ядром логики и подчас отождествляет их, полагая, что в логике наиболее важным является наука доказательства, которая не может обходиться без силлогизмов. «Природа не все утаила [от нас],— пишет Давид,— так как в противном случае не было бы [возможности что-либо] постичь, и не все сделала явным, ибо тогда не было бы исследования, но [все устроила природа так, чтобы ее можно было познать через] исследование и разыскание. И вот по этой причине человеческий рассудок испытывает потребность в силлогистическом мышлении»<sup>35</sup>. Подобно тому как основной задачей логического учения Аристотеля является теория доказательства, так и у Давида конечная цель логики — развитие учения доказательства как важнейшего средства правильного мышления и постижения сущности вещей. Вслед за Аристотелем Давид противопоставляет науку доказательства, т. е. аподейктику, диалектике Платона, дающей лишь вероятное знание.

Логика Давида имеет материалистическую направленность, тесно связанную с его гносеологией. Он особо подчеркивает объективность связей мысли, которые отражают связи предметов и явлений, существующих независимо от человеческого мышления. Силлогизм и входящие

---

<sup>32</sup> Давид *Непобедимый*. Толкование «Аналитики» Аристотеля. Сводный критический текст. Пер. с древнесарм. предисл. и прим. С. С. Аревшатяна. Ереван, 1967, стр. 65. См. наст. изд., стр. 208.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Аристотель. О софистических опровержениях, 32, 184 в 1—3.

<sup>35</sup> Давид *Непобедимый*. Толкование «Аналитики» Аристотеля, стр. 95 и 97.

в его состав суждения, по Давиду, содержат объективную истину, если они выражают объективные связи предметов и явлений, в противном случае они будут ложны. «Существует два вида доказательств,— говорит Давид,— так как в одном случае говорится о той природе, которая существует в самих же вещах... А другой [вид доказательства] находится в определениях, т. е. лишь в [наших] высказываниях и утверждениях... Это [последнее] находится лишь в наших мыслях, а то [первое] — и в вещах»<sup>36</sup>. Таким образом, для Давида, как и для его источника — Аристотеля, истинность или ложность мышления и высказывания определяется соответствием того, что сказано, с тем, к чему это относится. Умозаключение будет истинным в том случае, если будут истинными и его посылки-суждения, а последние истинны лишь в том случае, если они отражают объективную, т. е. имеющуюся в бытии, присущность или неприсущность чего-то чему-то. От этого зависит истинность или ложность утвердительных и отрицательных суждений, что в свою очередь определяет истинность или ложность всего силлогизма. Однако Давид, как и Аристотель, односторонне выпячивает дедукцию, силлогистическое доказательство, и считает наиболее достоверным средством отыскания истины нисхождение от общего к частному в ущерб противоположному пути — индукции. Давид полагает, что восхождение от частного к общему не дает достоверного знания, ибо не отражает того, что содержится в вещах необходимым образом, тогда как дедукция (силлогизм) из общих суждений-посылок «выводит заключение необходимым образом»<sup>37</sup>. Аподейктика, как наука доказательства, дающая достоверное знание, таким образом, выдвигается на первый план: благодаря ей логика становится частью философии, «ибо когда логика служит для доказательства [существования] реальных сущих, то в этом случае она является частью философии, когда же выступает в [установленных] правилах мышления, то служит ей как оружие»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Давид *Непобедимый*. Толкование «Аналитики» Аристотеля, стр. 63, 65.

<sup>37</sup> Там же, стр. 107; см. также: Давид *Анахт*. Анализ «Введения» Порфирия. — В кн.: *Корюн, Мамбрэ, Давид*. Сочинения. Венеция, 1833, стр. 259 (на древнеарм. яз.). См. также наст. изд., стр. 110.

<sup>38</sup> Давид *Непобедимый*. Толкование «Аналитики» Аристотеля, стр. 67.

Доказательство занимает центральное место в «диалектическом методе» Давида. Ему уделяется основное внимание, ибо оно дает философу неопровержимые истины и ведет от незнания к знанию. Однако Давид не обходит и другие формы «диалектического метода», которых, кроме доказательства, еще три, причем само доказательство в его градации занимает предпоследнее место соответственно ступеням восхождения от простого к сложному. «И в диалектике применяются четыре следующих метода, — говорит Давид, — ибо есть нечто, что подлежит разделению, и нечто, что подлежит определению, а также то, что нуждается в доказательстве и анализе. По этой причине имеется четыре диалектических метода — разделение, определение, доказательство и анализ»<sup>39</sup>. Отсюда видно, что Давид подразделяет всю науку логики на четыре составные части, а именно учение о разделении, определении, доказательстве и анализе. Он подчеркивает важность овладения этими логическими приемами и операциями для правильного мышления, однако отдельно останавливается лишь на трех, не рассматривая анализ.

Значительное место в логике Давида занимает рассмотрение учения о понятии. Ему посвящены его два комментаторских труда — «Анализ «Введения» Порфирия» и «Толкование «Категорий» Аристотеля». Давид, как бы отбрасывая в сторону принципиальное различие между логическими воззрениями Аристотеля и Порфирия, по преимуществу трактует Порфирия в духе учения Аристотеля, стремясь примирить их точки зрения. В этом отношении весьма характерно, что Давид рассматривает «Введение» Порфирия как подлинное введение к «Категориям» Аристотеля и чрезмерно переоценивает его значение — черта, характерная впоследствии для всей средневековой философии. Вот что говорит Давид о «Введении» Порфирия: ««Категории» Аристотеля необходимы для всей философии, ибо они являются введением в философию в целом, так как с их помощью мы постигаем все сущее. И вот, если «Категории» Аристотеля полезны для философии в целом, а данное произведение [Порфирия] полезно для постижения «Категорий» Аристотеля, то, значит, данное произведение полезно и для философии в целом»<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Давид Анакт. Анализ «Введения» Порфирия. — Наст. изд., стр. 109.

<sup>40</sup> Там же.

Исходя из подобной оценки произведения Порфирия, Давид сглаживает принципиальное различие, которое имеется между Аристотелем и Порфирием в вопросе трактовки логических категорий. Правда, Давид вслед за Аристотелем рассматривает категории сущности, количества, качества, отношения и другие не только как формы мышления, но и как формы существования самих объективных вещей, как также порождения человеческой мысли, которые своим содержанием имеют объективное бытие, сущее с его качествами, отношениями и т. п. Именно благодаря этому учение о понятии, в частности трактовка учения о «высших родах высказывания», у Давида приобретает материалистический характер в отличие от формально-логической трактовки Порфирия. Последний, как известно, произвел идеалистическую ревизию учения Аристотеля, оторвав в своем «Введении» логические категории от материального бытия. Так называемые предикабилии Порфирия — род, вид, различающий, собственный и случайный признаки, которым и посвящено «Введение», — по существу являются бессодержательными родами бытия, не соотносенными с самим бытием.

Тем не менее примирительная, характерная для неоплатоника компромиссная линия Давида отчетливо проявляется и при разборе категорий общего и единичного, первичной и вторичной сущности. Это и есть та проблема универсалий, вопрос о характере общих понятий, где через несколько веков столкнулись материалистические и идеалистические тенденции средневековой философии, номиналистические и реалистические направления средневековой схоластики. Труды Давида явились одним из источников номиналистических учений в Армении XIII—XIV вв.

Мы уже отмечали, что Давид в связи с категорией определения говорит об опытном происхождении абстрактных понятий и утверждает, что логическая категория определения возникла по аналогии с измерением земельных наделов и связана с практикой земельных отношений. Теперь же, ставя вопрос о природе общего и единичного, он затрагивает проблему универсалий, которую Порфирий сознательно обошел. Давид же особо останавливается на этом, не скрывая, что в этом вопросе имеется принципиальное различие между Аристотелем и Платоном, в то же время указывая, что вокруг этого споры велись еще между другими древними философами, защищавшими

взаимоисключающие, полярно противоположные точки зрения.

Давид показывает истоки античного номинализма и реализма в их крайних и умеренных формах. При этом он указывает на важность проблемы соотношения единичного и общего, занимавшей умы еще в древней Греции. Однако Давид пытается убедить своих читателей, что и порфириевские предикабилии, и платоновские идеи не противоречат аристотелевской трактовке понятия. Таким образом, получается, что концептуализм Аристотеля, выводящего общее понятие из объективно существующих родов и видов материального сущего, уподобляется платоновскому реализму.

Для примирения взглядов Платона и Аристотеля Давид прибегает к утверждению, что Аристотель признает существование общего до вещей, так как якобы, по признанию Аристотеля, сами вещи существуют по божественному повелению. Итак, согласно Давиду, аристотелевское решение — «общее существует в вещах» (*universalia in re*) — не противоречит платоновскому решению — «общее существует до вещей» (*universalia ante rem*). Такова компромиссная линия Давида, идущая от Александрийской школы неоплатонизма, которая примиряла Платона с Аристотелем и не смогла и в этом важном вопросе занять четкую позицию, хотя и испытывала влияние перипатетизма, особенно в области гносеологии и логики. Согласно Давиду, по природе «общее предшествует частному. Если бы не существовало дерева вообще, то не было бы и отдельного дерева, т. е. ореха или самшита»<sup>41</sup>. Общее предсуществует в мысли бога, который творит природу. Природа в свою очередь также наделена творящей силой, но это творец вторичный, который следует идеям и предначертаниям, рождающимся в разуме первичного творца — бога. Природа, согласно Давиду, есть «творец после творца»<sup>42</sup>. Она создает единичное, мир конкретно-копечных материальных вещей и не ведает, что существует общее, но, несмотря на это, творит согласно этому общему, существующему до нее. «Сама природа, — говорит Давид, — не знает первообразов, однако, создавая вещи, не скрыва-

---

<sup>41</sup> Давид *Непобедимый*. Определения философии стр. 61; см. также: «Анализ «Введения» Порфирия». — Наст. изд., стр. 57, 144.

<sup>42</sup> Наст. изд., стр. 143.

ется от бога, ибо природа творит не по собственному, а по божьему ведению»<sup>43</sup>.

Что же касается логико-гносеологического аспекта той же проблемы, то Давид придерживается линии Аристотеля и склоняется в сторону материализма: «общее существует во множестве» и «на основе множества» (единичных вещей). Исходя из этого делается важный для гносеологии Давида вывод: «Общее не находится в одних только мыслях, так как общее мы постигаем из сущих»<sup>44</sup>. Но в то же время «общее предшествует частному» по природе, «существует до множества» и т. п. Эти колебания не случайны. Пробивающиеся в его мировоззрении ростки материалистического мышления приходят в резкое столкновение с идеалистическими исходными позициями его философии. Для Давида осталась недоступной диалектика единичного и общего, индуктивного и дедуктивного методов познания. В этом отношении Давид не составляет исключения. До постижения диалектики общего и частного, как известно, не дошел и сам Аристотель, колебавшийся между материализмом и идеализмом, как и многие другие античные предшественники Давида. Однако даже эти небольшие ростки научного, материалистического мышления в эпоху раннего средневековья сыграли значительную роль в поднятии профессионального уровня формирующейся древнеармянской философии и в создании зачатков материалистических тенденций армянской науки последующих веков.

Давид благодаря синкретическому характеру своего учения внес в армянскую философскую науку универсальную, всеохватывающую концепцию, которая под неоплатоническим углом зрения приводила в определенную систему накопившуюся сумму философских знаний. Одна лишь патристическая философия или же переводная философская литература никогда не смогли бы выполнить задачи по созданию философской науки, первая — вследствие ограниченности своей миссии и узости идейного назначения, вторая — из-за разнородности содержания и несвязанности с армянским миром, с тенденциями его внутреннего научного и идейного развития. Хотя Давид привнес свою законченную неоплатоническую концепцию в армянскую действительность извне, из Александрийской

---

<sup>43</sup> Наст. изд., стр. 124.

<sup>44</sup> Наст. изд., стр. 126.

школы, по его учение нашло в Армении почву, подготовленную его соотечественниками-эллинофилами как в идейном, так и в литературно-лексическом, философско-педагогическом отношении.

Философия Давида Непобедимого, завершая собой процесс формирования древнеармянской философской науки, в то же время явилась вершиной развития этой отрасли духовной культуры Армении эпохи раннего феодализма.

\* \* \*

Настоящее издание включает три произведения — «Определения философии», «Толкование «Аналитики» Аристотеля» и «Анализ «Введения» Порфирия», бесспорно принадлежащие перу Давида Анахта. Первые два были изданы нами в русском переводе вместе с критическими древнеармянскими текстами, составленными на основе рукописей Матенадарана — Института древних рукописей им. М. Маштоца при Совете Министров Армянской ССР («Определения философии», изд. АН АрмССР. Ереван, 1960; «Толкование «Аналитики» Аристотеля», изд. АН АрмССР. Ереван, 1967). Для данного издания мы заново сверили эти переводы с древнеармянскими текстами, внося в них ряд уточнений. Они фактически публикуются ныне вторым, переработанным изданием.

«Анализ «Введения» Порфирия» в русском переводе публикуется впервые. Он сделан нами также с вновь составленного критического древнеармянского текста, который отдельной книгой издается в Ереване к 1500-летию со дня рождения Давида Анахта.

*С. С. АРЕВШАТЯН*

**ОПРЕДЕЛЕНИЯ  
ФИЛОСОФИИ**

# ОПРЕДЕЛЕНИЯ И РАЗДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ТРИЖДЫ ВЕЛИКОГО И НЕПОБЕДИМОГО ФИЛОСОФА ДАВИДА, НАПИСАННЫЕ ПРОТИВ ЧЕТЫРЕХ ПОЛОЖЕНИЙ ПИРРОНА ЛЖЕМУДРОГО <sup>1</sup>

## [ГЛАВА ПЕРВАЯ]

Кто однажды воспытал любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распроставшись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением. Его любовь не преминет перекинуться на науку о сущем. Наука же о сущем, которую мы собираемся изложить, есть философия.

Давайте же преисполним философские беседы божественным словом, ибо к этому нас привели избыток любви, благоразумное самозабвение и мудрое рвение. Не считая предстоящую работу тяжелой и взирая на нее как на частицу божественных даров, мы думаем, что по сравнению с нею всякий труд ничтожен и второстепенен. Однако, мне кажется, лучше будет на некоторое время отложить эти рассуждения и обратиться к искусству определений, согласно которому при рассмотрении любого сущего необходимо исследовать четыре следующих основных вопроса: существует ли сущее? Что есть сущее? Какова сущность сущего? Для чего существует сущее? <sup>2</sup>

Эти вопросы действительно достойны изучения, ибо некоторые из вещей, как, например, козлоолень и аралез <sup>3</sup>, не имеют существования, поскольку их создает наше мышление, а некоторые вещи имеют существование. Из вещей, обладающих существованием, одни имеют сомнительное бытие, как, например, надзвездное небо и антиподы <sup>4</sup>, ибо мы сомневаемся, существуют ли таковые или нет. Другие же вещи имеют несомненное бытие, как, например, человек, лошадь, орел, которые доподлинно существуют. По отношению к несуществующим вещам и

вещам, имеющим сомнительное бытие, необходимо исследовать *существует ли сущее?* А для вещей, имеющих несомненное бытие, нужно изучить не *существует ли сущее?*, а *что есть сущее?* Сущее же познается нами либо посредством имени, либо посредством определения. Посредством имени, когда, обозревая предмет, мы спрашиваем: что это такое? И отвечаем: это — человек. А посредством определения, когда говорим, что [человек есть] живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке.

Но между вещами существует не только общность, но и различие. Так, животные имеют не только общность соответственно тому роду, в который они входят, но и различия, ибо некоторые из них разумны, а другие неразумны, одни смертны, другие бессмертны. Именно из-за этого и ставится вопрос *каково сущее?* Ибо посредством него мы узнаем различия. Когда мы спрашиваем, *каково сущее*, мы отвечаем: разумное или неразумное, смертное или бессмертное. Однако следует знать, что вопрос *каково сущее?* очень часто проявляется в вопросе *что есть сущее?* И если *что есть сущее?* познается посредством определения, то вопрос *каково сущее?* обнаруживает себя в вопросе *что есть сущее?*, ибо это последнее проявляется через определение.

Если же *что есть сущее?* познается посредством имени, то вопрос *каково сущее?* не проявляется в вопросе *что есть сущее?*, и тогда необходимо бывает исследовать и *каково сущее?* Большую важность представляет для нас исследование вопроса *для чего существует сущее?*, так как все существующее рассматривается нами как существующее с какой-то определенной целью, так как ни творец, ни природа, ни искусство не создают ничего зря и попусту. Например, для чего существует ложе? Для отдыха человека. А для чего существует человек? Для украшения всего сущего, ибо, если не существовало бы человеческого рода, все [существующее] было бы несовершенно, как утверждает Платон в диалоге «Тимей». Он говорит, что творец Вселенной после сотворения неба и земли объявил небесным созданиям, что доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода и, покуда они не возникли, небо не получит полного завершения<sup>5</sup>. Смысл же сказанного заключается в следующем: три смертных рода еще пребывают нерожденными, т. е. они еще не созданы. Три

смертных рода — это [существа] пернатые, водные и сухопутные, к числу которых относится и человек; и покуда они не возникли, как говорит он, небо не получит полного завершения. Небом он назвал мир, через объемлющее обозначив объемлемое, ибо небо объемлет мир.

Нам предстоит заняться самым прекрасным и благородным из человеческих занятий — философией, существование которой для нас несомненно. Однако кое-кто сомневается в этом, унодобляясь слепцам, рассуждающим о цветах. Это о них Стагирит говорит, что люди, слепые от рождения, не могут судить о цветах, ибо они от природы не знают, что такое цвет<sup>6</sup>. Приведем же их положения, в меру наших сил опровергнем их, разоблачив явную их вздорность. А каковы эти положения, мы узнаем в ниже следующем рассмотрении.

Такова с божьей помощью данная глава.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Как мы обещали в предыдущем рассмотрении, приведем положения тех, кто стремится опровергнуть существование философии, и в меру наших сил займемся их опровержением. И первое положение, которое выдвигают отрицающие существование философии, заключается примерно в следующем: сущее одноименно, а одноименное не поддается ни определению, ни познанию; следовательно, сущее непознаваемо. А философия, которая, согласно вам, есть наука о сущем, недоступна познанию, ибо сущее непознаваемо.

На это мы будем возражать двояко: способом [непримиримого] противостояния [противнику] и способом равноправного оспаривания [его положений]<sup>7</sup>. Задачей [непримиримого] противостояния является с самого начала вкладывать [в спор] правильную мысль и никогда не путать ее с другой.

И вот, опровергая нижеследующий довод тех, кто отрицает существование философии, мы будем пользоваться способом и прямого противостояния и спора на равных правах.

Согласно методу [непримиримого] противостояния, мы говорим, что сущность не является одноименной и принадлежит к числу тех, которые [делятся по принципу] от одного и к одному. А что представляет собою одноименное, мы скажем в дальнейшем.

По методу же равноправного спора мы говорим: если даже допустить, что сущность одноименна, то из этого не вытекает, что она непознаваема, ибо если одноименное не поддается определению, то из этого не следует, что оно непознаваемо. Есть правило спора, согласно которому необходимо рассматривать одноименное со следующих трех точек зрения: [во-первых], сколько значений имеет одноименное, [во-вторых], о каком значении идет речь и, в-третьих, описать или определить одно из значений, о котором идет речь. Уточним сказанное на примере.

Когда речь идет о собаке, то сперва следует узнать, сколько имеется значений, так как это высказывание одноименное, т. е. узнать, обозначает ли оно собаку звездную, морскую или земную<sup>8</sup>. Во-вторых, следует узнать, о каком значении идет речь, т. е. о какой собаке. В-третьих, следует описать или определить то, о чем идет речь. Например, если речь идет о земной собаке, то мы говорим о ней, что это животное четвероногое, лающее.

С этих же трех точек зрения мы и исследуем сущее. Первым делом мы спрашиваем: сколько имеется значений? И отвечаем: сущее проявляется в десяти значениях, т. е. в десяти категориях<sup>9</sup>. Во-вторых, мы исследуем, о каком из значений идет речь: о сущности, о количестве, о качестве или же о других [категориях]. В-третьих, [установленное] значение мы подвергаем определению или же описанию; а если мы определяем его и описываем, то ясно, что сущее не является непознаваемым.

А второй довод, который приводят те, кто отрицает существование философии, заключается в следующем: все сущее течет и бежит, никогда не достигая покоя, и так как изменение вещей предшествует образованию понятия [о них], то уже до того, как можно бывает вымолвить слово о них, они изменяются. Приводят такой пример: в одну и ту же реку невозможно войти дважды. А некоторые, усугубляя сомнения, говорят, что в одну и ту же реку из-за быстрого течения и движения воды нельзя войти даже один раз<sup>10</sup>. Подобно этому и сущие, находясь в движении и течениях, никогда не достигают покоя и, следовательно, не поддаются познанию, ибо, как только мы хотим познать их, они изменяются и бывают различными в различное время, так что никто не может наступить и познать их. Так почему же философия является наукой о сущем, если [само] сущее, находясь в движении и изменении, непознаваемо?

Говорят еще и другое: для того чтобы постижение имело место, необходимо, чтобы познающий соответствовал тому, что познается. Познающей называется душа [человека], а познаваемой — вещь, подлежащая [познанию]. И для того чтобы было соответствие, т. е. действительное и полное познание, необходимо, чтобы познаваемое пребывало в состоянии неподвижности и неизменяемости. Если же познаваемое движется и изменяется, то и познающему, т. е. душе [человека], нужно соответственно этому также двигаться и изменяться. Если, скажем, предмет познания имеет белый цвет, то душа также должна стать белой; если предметом познания является вода, то и душе нужно стать водой, чтобы с помощью сходства познать [себе] подобное. Однако душа не может изменяться соответственно предмету познания и, следовательно, не может постигнуть познаваемое. Таким образом, философия не может быть наукой о сущем, ибо сущее не поддается познанию. Так говорят они.

На это мы ответим, что, во-первых, философия относится не к частному, которое находится в состоянии течения и движения, а к общему, которое не изменяется и всегда бывает одним и тем же. Во-вторых, если мы и скажем о философии, что она относится к частному, то не по этой причине она не сможет постигать и познавать [сущее], а потому, что познающий, т. е. душа, не изменится вместе с познаваемым, т. е. с предметом познания. Однако, согласно этому, и бог не мог бы знать что-либо о вещах, так как он не изменяется вместе с познаваемыми [вещами], а всегда остается одним и тем же. Подобно этому и врач, будучи от природы здоровым, не должен был бы распознавать болезни из-за своего здорового состояния, т. е., когда он здоров, он не различает болезней, и ему нужно заболеть, чтобы познать болезнь. Однако в большинстве случаев душа познает вещи до того, как они подвергнутся изменению, на что указывает и Платон, говоря, что добродетельным душам свойственно не только следовать за вещами, но и очень часто предвосхищать их и знать о них заведомо<sup>11</sup>. Ну, об этом достаточно.

Третий довод отрицающих философию заключается в следующем: всякое знание приобретается через ощущение; на это указывает и Платон, говоря, что творец даровал нам зрение и слух, чтобы с их помощью мы занимались философией<sup>12</sup>. После этого они не колеблясь утверждают, что части философии, отмечаемые нами посредством

разделения, не могут быть таковыми; отсюда ясно, что [соответственно этому] перестает существовать и все целое, т. е. философия. Они говорят, что, согласно вам, философия подразделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая философия в свою очередь делится на естествознание, математику и теологию<sup>13</sup>. И если мы упраздним эти части, то ясно, что тем самым упразднится и философия, ибо при отсутствии частей не может существовать и целое.

Говорят, что математика не является частью философии; такого мнения придерживается и Платон, ибо и он не считает математику частью философии и наряду с грамматикой и риторикой считает ее лишь предварительным образованием. Поэтому над входом в свою академию он написал: «Негсометр — да не войдет»<sup>14</sup>. Относительно же естествознания они говорят, что упраздняют его с помощью второго довода, согласно которому все сущее находится в состоянии течения и изменения и никогда не достигает покоя. Теологию же упраздняют следующим образом: божественное никогда не поддается ни чувственному восприятию, ни познанию; следовательно, божественное также непознаваемо. Ну, об этом вот столько.

На это мы отвечаем, что вы все же ничего не говорите против практической части [философии], которая противостоит теоретической. Следовательно, они отрицают философию не в целом, ибо практика является частью философии. Еще Платон говорил, что он называет философом не того, кто много знает, и не того, кто может говорить о многих вещах<sup>15</sup>, а того, кто ведет непорочную и незапятнанную жизнь, которая и есть практическая философия. Об этом столько.

Давайте выскажемся и насчет математики, естествознания и теологии. О математике следует сказать, что Платон не думает, что она не является частью высшей философии. И то, что он считает математику частью философии, он показывает тем, что называет ее научным знанием. Если же она является научным знанием, то ясно, что она является и частью философии. А Аристотель математику прямо называет частью философии. По поводу естествознания мы высказались, когда опровергали второй довод, согласно которому все сущее находится в состоянии движения и течения. Насчет же теологии мы скажем, что хотя божественное само по себе и непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упоря-

доченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения. Незримое легко познается через то, что зримо<sup>16</sup>. Итак, опровергнув и третье их положение, покончим с ним.

Четвертый довод противников философии выглядит следующим образом: философия — или наука, или не наука. Если она не наука, то она не может быть ни искусством, ни научным знанием. Если же она наука, то ей нужно быть или общей, или частной. Если она частная, то она хуже, чем какое-нибудь другое искусство или научное знание, скажем грамматика или риторика, ибо они отличаются своим общим характером. А если она хуже, чем какое-нибудь другое искусство, так почему же вы называете ее искусством искусств и наукой наук? Если же она наука общая, то она не может заключаться в одной душе, ибо общая наука является и общим привходящим признаком, а общий привходящий признак не может находиться в частном подлежащем, ибо общая белизна не может заключаться в снеге. Если бы это было не так, то она, [белизна], не могла бы заключаться в извести или в молоке. Итак, если философия — наука всеобщая, то она не может содержаться в отдельном подлежащем — в Сократе или Платоне.

Чтобы разрешить эти сомнения, мы скажем, что философия есть наука всеобщая, однако она не может заключаться в отдельном подлежащем не потому, что она наука всеобщая, а потому, что одно дело — носитель общего привходящего признака и другое — всеобщей философии. Носителем общего привходящего признака является тело, а носителем всеобщей философии — разум. Одна часть [тела] не может обладать общим привходящим признаком, ибо, как мы сказали, Сократ не может обладать общей белизной, и если бы Сократ мог обладать общей белизной, то ни в чем другом белизна не могла бы проявиться.

Но если Сократ не может содержать в теле [своем] общую белизну, то разумом он может постигнуть понятие общей белизны, ибо Сократ может знать, что белизна вообще есть цвет, расширяющий зрение<sup>17</sup>. Это следует показать и на другом примере: противоположности в одно и то же время не могут явственно и без путаницы находиться в одной части тела, ибо не могут же белое и черное отчетливо и не смешиваясь входить одновременно в одну и ту же часть тела. Говорится «в одну и ту же

часть», ибо противоположности в одно и то же время могут находиться в различных частях, и говорится «в одно и то же время», ибо противоположности в различное время могут не смешиваясь находиться в одном и том же месте.

Однако если противоположности не могут явственно и без путаницы проявляться одновременно в одной и той же части тела, то разум способен в одно и то же время заключать в себе общие понятия о противоположностях, ибо он, [разум], может постичь, что общая белизна есть цвет, расширяющий зрение, а общая чернота есть цвет, стягивающий зрение. А почему разум, присущий всем людям, в состоянии отчетливо и без путаницы заключать в себе в одно и то же время противоположности и не в состоянии заключать в себе всеобщую философию, являющуюся наукой о сущем? Ибо совершенно лишь то учение, которое не только устраняет противостоящие сомнения, но и может утвердить свое. И поскольку мы разрешили стоявшее перед нами сомнение, то теперь давайте докажем, что философия существует по следующим причинам.

Если существует бог, существует и философия; но ведь бог существует. Только эпикурейцы говорят, что бога нет<sup>18</sup>. Следовательно, если есть бог, то есть также [божественное] провидение, ибо бог не только создает, но и заботится о созданном. Но если существует провидение, то существует и мудрость, ибо он заботится не безрассудно, а с мудростью. И если существует мудрость, то существует и стремление к мудрости. Если существует стремление к мудрости, то существует и любовь к мудрости. А если есть любовь к мудрости, значит, есть и любомудрие, ибо любовь к мудрости есть не что иное, как философия.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Несмотря на то что излишне было спрашивать о философии, существует ли она, мы тем не менее, вооружившись истиной [против] тех, кто пытался отрицать существование философии, опровергнем их нелепые утверждения. Ибо они, т. е. пирроновцы, проводящие жизнь в раздорах, стараясь опровергнуть все, захотели посредством доказательства опровергнуть мать доказательства — философию, т. е. опровергнуть философию с помощью фи-

дософии же. Насчет высказываний о том, что, мол, познания не существует, имеется следующее возражение Платона<sup>19</sup>. Каким образом, говорит он, вы заключили, что познания нет? Как познающие или же как непознающие? Если как познающие, то ясно, что вы познаете, следовательно, познание существует. Если же как непознающие, то кто же поверит тому, что вы говорите, если вы не способны познавать и понимать?

А Аристотель в каком-то своем наставлении<sup>20</sup>, в котором побуждает юношей к занятию философией, говорит следующее: если отрицается философия, то это самое [отрицание] уже есть философия; если же философия признается, то это [признание также] есть философия; значит, и в одном и в другом случае философия существует. Это значит, что если кто-нибудь утверждает, что философии нет, то ему нужно доказательство, с помощью которого он отказывает философии в существовании. А если ему нужно доказательство, то ясно, что он философствует, ибо матерью доказательства является философия. Если же кто-нибудь признает существование философии, то он опять-таки философствует, ибо он должен прибегнуть к доказательству и с помощью последнего показать, что философия существует. Следовательно, философствовать приходится и в одном и в другом случае — и тому, кто отрицает [ее существование], и тому, кто не отрицает этого, так как оба они нуждаются в доказательстве, удостоверяющем их утверждения. А если кто-нибудь прибегает к доказательству, то ясно, что он философствует, ибо матерью доказательства, как мы сказали, является философия.

Теперь, опуская вопрос, *существует ли [философия]*, обратимся к вопросу, *что есть философия и какова ее сущность*. Необходимо знать, что философия есть и что-то одно как целое, и нечто множественное, состоящее из различных частей. Мы дадим ее определение как чего-то целого и подвергнем разделению как множественное. Ведь будет несправедливо, если мы дадим определение и разделение различных искусств, не дав определения и разделения философии, от которой берут начало все искусства.

Необходимо знать, что Платон упоминает об определении и разделении. Об определении он говорит в диалоге «Федр»: «О юноша, правильное мышление имеет единое начало; нужно знать то, о чем мыслишь; если же этого нет, то неизбежны сплошные ошибки»<sup>21</sup>. Это значит, что, если кто-либо желает верно мыслить и думать о какой-

нибудь вещи, он прежде всего должен знать природу этой вещи, т. е. ее определение, ибо, кто не знает определения, тот не замечает и всего того, что вытекает из этой вещи. Например, если кто-нибудь желает знать, что такое врачевание, и заранее не знает природы врачевания, не знает, что оно занимается не деревом, а человеческим телом, то все, что он скажет о врачевании, будет ложно. О разделении Платон упоминает в диалоге «Софист», где говорит: «Ничто не может похвастать тем, что может избежать разделительного метода, ибо нет ничего, что могло бы избежать разделения»<sup>22</sup>. Так, мы говорим, что одни животные разумны, а другие неразумны и нет таких, которые не относились бы к ним, ибо нет животных, которые не были бы ни разумными, ни неразумными.

В том же диалоге<sup>23</sup> он говорит о разделении. Говорят, что разделение даровано нам посредством чудесного прометеевского огня. Необходимо знать, что мифологи утверждают: Прометей некогда похитил у богов огонь и даровал его людям; но это аллегория, так как Прометей прежде всего открыл разделительный метод, а разделительный метод подобен огню, и потому говорят о нем, что он даровал людям огонь. А что разделительный метод подобен огню, видно из того, что огонь отделяет друг от друга однородные и разнородные вещества. Однородные — это, например, металлы: серебро, золото, свинец, медь, олово. Они однородны, ибо металл является для них родом и они отделяются друг от друга посредством огня. С помощью огня серебро отделяется от золота и олово от меди. Когда же с помощью огня мы отделяем ржавчину от серебра и меди, то мы имеем дело с разнородными [веществами]. Точно так же разделительный метод принято сравнивать с огнем благодаря [тому, что он] разделяет однородные и неоднородные [вещи]. Когда мы говорим, что одни животные разумны, а другие неразумны, то здесь налицо [существа] однородные, ибо для них общим родом является животное. А когда мы с помощью разделения отделяем число десять от грамматики, то мы имеем дело с разнородными [вещами], ибо грамматика относится к общим искусствам, которые имеют дело с качеством, а число десять относится к арифметике, которая занимается количеством.

А теперь давайте определим философию и произведем ее разделение. Однако нужно установить, что делать в первую очередь — определять или разделять. Необходи-

димо знать, что сперва нужно дать определение, а потом производить разделение, и это по следующим причинам. Определение относится к единичному, а разделение имеет дело со множеством, и, как единичное предшествует множеству, точно так же и определение, которое подобно единице, предшествует разделению, которое подобно множеству. А то, что определение подобно единице, а разделение множеству, вытекает из следующего: подобно тому как единица является одной вещью и одной сущностью, точно так же и определение обращает множество в одну вещь и выявляет одну сущность. Например, определение *человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке* раскрывает одну сущность — человека вообще. А разделение, напротив, расчленяет единое на множественное и бесчисленное, ибо оно берет какую-нибудь сущность и делит ее на телесную и бестелесную, а телесную — на растительную и нерастительную. Точно так же и остальное в таком же порядке.

Теперь же давайте приступим к определению философии. Однако подобно тому, как невозможно составить сочинение, не зная, что такое сочинение и из чего оно образуется, точно так же невозможно определять, заранее не изучив, что такое определение. Зная это, приступим к рассмотрению [определения] в девяти главах<sup>24</sup>.

В первой главе мы говорим о том, что такое определение. Во второй — чем отличается определение от установления и описательного определения. В третьей — откуда произошло определение. В четвертой — из чего строится определение. В пятой — мы говорим, какое определение совершенно и какое несовершенно, что является дурным и что хорошим для определения. В шестой — мы говорим, сколько имеется определений философии. В седьмой — почему [имеется] столько определений философии, а не больше или меньше. В восьмой — мы говорим об их очередности. В девятой — говорим, кем установлены эти определения.

Такова с божьей помощью и данная глава.

#### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Приступим к первой главе и скажем, что такое определение. Определение есть краткое слово, которое выявляет природу подлежащей вещи. А поскольку, как мы узнаем далее, любое определение обычно образуется из

рода и составляющих различий, то скажем, какое слово вышеприведенного определения соответствует роду и какие — составляющим различиям. Для того чтобы показать правильность нашего утверждения, возьмем в качестве примера определение человека.

Следует знать, что человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. Существо здесь является родом, ибо оно является общим и относится ко многим — к человеку, собаке, лошади и другим подобным [созданиям]. Остальные же слова являются составляющими различиями.

Точно так же и в вышеприведенном определении *слово* является родом, ибо оно имеет общий характер и относится ко множеству, ибо оно раскрывает внутреннее содержание и его проявление. Остальные же слова выступают в роли составляющих различий.

Теперь давайте рассмотрим определение определения. Необходимо знать, что *слово* приводится для определения имени, так как имя также определяет природу подлежащей вещи, например [слово] человек. И то, что определение делает с помощью многих слов, имя делает с помощью одного слова; этим они отличаются друг от друга. Ведь говорят же, что название есть краткое определение, а определение — пространное наименование. И вот, для того чтобы определить название, прибегают к *слову*. И в самом деле, слово выполняет ту же [функцию], что и название, ибо и название и слово выявляют природу подлежащей вещи. Однако для чего мы исследуем определение? Для того чтобы познать составляющие различия, т. е. составить для себя [представление] о какой-нибудь подлежащей вещи. Ибо если мы скажем всего-навсего *человек*, то мы еще не будем знать его составных различий, а если мы скажем: *человек есть существо разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке*, то мы узнаем его составные различия.

*Кратким* здесь слово названо с той целью, чтобы отличить его от речи, как, например, «Речи о венце»<sup>25</sup>, или же от повествования, так как они также называются словом, но они не кратки.

Что же касается [слов] *выявляющее природу подлежащей вещи*, то [последние не говорят] насчет изречений, как, например, насчет «познай самого себя» или «ничего через меру»<sup>26</sup>, так как и эти являются словом, притом кратким, но не выявляют природу подлежащей вещи, как

и насчет описаний, которые выявляют не природу подлежащей вещи, а те или иные стороны этой природы и относящиеся к ней случайные признаки. Например, когда мы говорим, что человек есть [существо] прямоходящее, наделенное смехом и имеющее широкие ногти, то эти слова выявляют некоторые стороны природы [человека], но не самую [его] природу. Такова первая глава.

Перейдем ко второй главе и скажем, чем отличается определение от описания. Надо знать, что определение отличается от описания тем, что определение образуется из существенных обозначений и выражает сущность и природу данной вещи, например: человек есть существо разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. Описание же образуется из случайных признаков и отмечает свойства данной вещи, как, например: человек есть [существо] прямоходящее, наделенное смехом, имеющее широкие ногти. Мы сказали, что определение образуется из существенных слов, а описание — из случайных. Так рассмотрим же, что такое существенное и что такое случайное.

Необходимо знать, что существенное — это то, что при [своём] наличии дает вещи существование, а при отсутствии упраздняет [вещь, как таковую], как, например, разумность, наличие которой обуславливает существование человека, а отсутствие упраздняет. Случайным же является то, что своим наличием не обуславливает существования вещи и отсутствием не упраздняет ее, как, например, белизна, ибо от наличия белизны не зависит существование [вещи], а от отсутствия — ее уничтожение.

А теперь давайте скажем, чем отличается определение от установления. Следует знать, что они отличаются как *человек* и *живое существо*, которые отличаются один от другого как общее от частного, ибо *человек* уже, чем *живое существо*, а *живое существо* шире, чем *человек*, ибо человек в то же время есть и живое существо, ибо всякий человек — живое существо, тогда как не всякое живое существо является человеком, ибо не всякое живое существо есть человек, ибо живое существо — это не только человек, но и собака, лошадь.

Точно так же определение и установление отличаются друг от друга как частное и общее, ибо определение есть частное, а установление — общее. Так, установление есть в то же время и определение, однако определение не есть установление, так как установление означает не

только определение, т. е. краткое слово, выявляющее природу подлежащей вещи, но также, согласно Аристотелю, установление границ местностей, деревень и земельных наделов; в то же время оно является тем, посредством чего суждение подвергается анализу. Ибо Аристотель говорит, что термином называется то, на что разлагается суждение<sup>27</sup>, как, например, *Сократ ходит*. Это есть суждение, и разлагается оно на *Сократ* и *ходит*. Каждый из них, как говорит Аристотель, является установлением, и *Сократ*, и *ходит*.

Итак, как мы уже сказали, определение и установление отличаются друг от друга как частное и общее. Однако очень часто определение называют установлением, используя общность наименования, как и человека зачастую называют живым существом по родовому имени. Узнав, чем отличается определение от установления, скажем и о том, какая разница между определением и описательным определением.

Надо знать, что определение отличается от описательного определения тем, что определение однородно, ибо образуется только из существенных обозначений, например: человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. А описательное определение имеет смешанный характер, так как образуется из существенных и случайных [обозначений] и, как заметил кто-то, состоит из определения и описания, как, например, если мы скажем, что человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, прямоходящее, с широкими ногтями, смеющееся. Следует знать, что для определения необходимо, чтобы все слова, [входящие в его состав], были существенными, например: человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. А для того чтобы стать описательным определением, достаточно добавить одно лишь слово, выражающее случайный признак, например: человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, прямоходящее. Подобно тому как для благозвучия лиры необходимо, чтобы все струны были на месте, а для неблагозвучия достаточно переставить всего лишь одну струну, точно так же для здоровья необходимо умеренное количество соков [в теле] и согласное с природой гармоничное расположение частичек, а для болезни достаточно измениться ка-

кой-нибудь жидкости и какой-либо частичке не соответствовать природе. Подобно этому для определения необходимо, чтобы все слова, как мы сказали, были существенными, а для описательного определения достаточно изменить одно лишь слово. Ну, об этом столько.

Однако кое-кто выражает сомнение по поводу первой главы. Они говорят: продолжайте же, дайте и определение определения, а потом определение и этого определения, и так без конца, и мы все же не узнаем, что такое определение.

Некоторые же говорят: вы определили определение не как таковое, а как нечто подлежащее определению, т. е. как подлежащий предмет, и здесь, следует сказать, остается немалое сомнение, ибо мы говорим вам: дайте определение и того определения как определяемого и дальше дайте определение и этого определения как определяемого, которое также входит в этот бесконечный ряд. И вот, необходимо знать, что, например, некоторые мерилла и числа являются мериллами и числами и для самих себя и для других. Они измеряют и исчисляют себя посредством единиц, входящих в их состав; так, десять само себя исчисляет посредством единиц, входящих в него, и служит также для исчисления других чисел — двадцати, тридцати, ибо двадцать равняется двум десяткам, тридцать — трем. Подобно этому и определение является определителем как для самого себя, так и для других. Оно является определителем для других, ибо само определяет другие определения; в то же время оно является самоопределением, так как вместе с другими определяет и самого себя. Так, например, когда человек, определяя человека, говорит, что человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, то он определяет не только человека вообще, но и самого себя, ибо [одновременно] и сам он определяется.

Но кое-кто выражает сомнение и по поводу второй главы. Они говорят: если сущность предпочтительнее случайного и определение образуется из существенных черт, а описание — из случайных, то почему мы говорим *описательное определение*, ставя на первое место более низкое, а не говорим *определение описательное*?

Некоторые так отвечают на это: по той же причине, по которой вслед за поэтом некоторые употребляют слово *полуосел*, ибо поэт Гомер, говоря *полуосел*, отдает предпочтение худшему, так как при слиянии имен худшее

одерживает верх над лучшим, ибо лучшим (более сильным) оказывается худшее. Мы называем полуослом мула, употребляя имя худшего, и не называем его полулошадью. Поэтому мы говорим *описательное определение*, ставя на первое место худшее. Так [говорят] они.

Однако надо сказать, что, хотя и в этом объяснении имеются пороки, тем не менее те, кто сомневается, не имеют на это оснований, ибо, во-первых, никто из древних учителей не говорит о том, что нужно употреблять *определение описательное*, а не *описательное определение*. Во-вторых, от того, что мы будем говорить *описательное определение* или *определение описательное*, смысл не меняется. Аристотель говорит, что имена и глаголы, меняясь местами, сохраняют один и тот же смысл, так как нет никакой разницы, если мы скажем *Сократ ходит* или *ходит Сократ*<sup>28</sup>.

Такова с божьей помощью и данная глава.

#### ГЛАВА ПЯТАЯ

Приступим к третьей главе, в которой говорится, откуда возникло определение. Необходимо знать, что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов, ибо предки [наши], чтобы избежать двух крайностей, излишества и недостатка, установили границы, дабы пользоваться своим и не трогать чужого.

Подобно этому и определение, отграничивая данный предмет, отделяет его от других [вещей]. Возьмем, например, определение человека — живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. И вот, говоря [о человеке] *живое существо*, [определение] отграничивает его от тех [вещей], которые не являются живыми существами, т. е. от неживых и неодушевленных; называя же человека разумным, [определение] отделяет его от неразумных; называя смертным, отделяет от бессмертных; называя способным рассуждать и восприимчивым к науке, отделяет от невидимых и бессмертных существ, — [например, от тех], которых называют бессмертными нимфами, — обладающих знанием не через учение, а от природы. Только человеку свойственно усваивать знание в меру своих сил.

Следует знать, что в определениях слова и определяемые находятся в обратной зависимости. Когда в определении увеличивается количество слов, определяемые

уменьшаются. Например, человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, грамматик. Поскольку слово *грамматик* прибавилось к определению, определяемое уменьшилось, ибо определяет оно лишь грамматика, а не всякого человека, ибо не всякий человек — грамматик. Количество слов увеличилось, а предмет уменьшился. Когда же [в определениях] уменьшается количество слов, увеличиваются определяемые. Например, *человек есть существо разумное*. Количество слов уменьшилось, а предмет увеличился, ибо разумным существом является не только человек, но и ангелы и демоны. Как говорил философ Олимпиодор<sup>29</sup>, природа нашла какое-то чудесное средство — обогащать через бедность и обеднять через кажущееся богатство.

Однако кое-кто сомневается в этом и говорит: с чего это вы взяли, что определение суживается по предмету, когда увеличивается количество слов, входящих в его состав; ведь можем же мы сказать, что человек есть живое существо, разумное, смертное из-за того, что умирает, способное рассуждать и восприимчивое к науке? Ведь количество слов увеличилось, а предмет не уменьшился, ибо [это] охватывает всякого человека.

На это мы отвечаем, что добавочные слова ничего нового не обозначают, ибо *смертное* и *из-за того, что умирает* определяют одно и то же, притом *из-за того, что умирает* является прибавлением глагольного характера, а не именем. Определение же распознается не по глаголу, а по имени. Такова третья глава.

Перейдем теперь к четвертой главе и скажем, на какой основе строится определение. Необходимо знать, что определение строится или на основе подлежащего, или на основе цели, или же по обоим основаниям, т. е. по подлежащему и по цели. Но сперва скажем, что такое подлежащее и что такое цель. Подлежащее — это то, благодаря чему существует и действует [что-нибудь другое], например искусство и наука. А цель — это то, соответственно чему намечается, оформляется и создается любая вещь. Например, подлежащим для плотничества является дерево, так как благодаря дереву существует плотничество, а его целью является, например, изготовление стула или сооружение храма. Для астрономии подлежащим является небесное тело, по целью является не создание подобного тела, а знание его движения. Точно так же и философия

имеет подлежащее и цель. Подлежащее — это все сущее, а цель — знание сущих, т. е. их познание, и посредством них угодное богу. Ибо философ подобен богу, как говорит вещунья Пифия, обращаясь к законодателю и философу Ликургу<sup>30</sup>, [ибо] первые философы были законодателями. «О Ликург, войди в мой храм, полный [жертвенных] испарений; я колеблюсь — не знаю, кем назвать тебя, богом или человеком, но я все-таки назову тебя богом, Ликург!» Она сказала это не потому, что не знала, как его должна назвать, а для того, чтобы показать близость природы бога и философа. Поэтому она и добавляет: «Но я все-таки назову тебя богом, Ликург!» А что совершенный философ подобен богу, видно из того, что ему присуще все то, что присуще и богу, ибо, как и богу, ему присущи благость, мудрость и могущество, как говорится и в поэме<sup>31</sup>: о благости — что все блага даруются богами; а о мудрости — что боги всеведущи; и о могуществе — что богам все под силу.

Подобно этому и совершенный философ отличается этими тремя [свойствами]: благостью, мудростью и силой. Ему присуща благость, ибо, подобно тому как бог заботится обо всех, так и совершенный философ заботится о несовершенных душах, сообщая им совершенное знание. Ему присуща мудрость, ибо, подобно тому как бог всеведущ, так и совершенный философ стремится знать обо всем и знает, что полезно. Ему присуща сила, ибо, как бог может совершить все, как подобает, что пожелает, точно так же и совершенный философ может сделать все, что в его силах, но он никогда не будет желать того, что ему не под силу.

Однако следует сказать, что в отношении бога сказанное обладает обратимостью, ибо он желает столько, сколько может, и может столько, сколько желает; а в отношении философа сказанное не обладает обратимостью, ибо он желает столько, сколько может, но не может столько, сколько желает. Например, если он захочет коснуться пальцем небосвода, это будет ему не под силу. По поводу этого некоторые выражают сомнение: почему же вы говорите, что философ по силе может уподобиться богу, если в отношении бога это обратимо, а в отношении философа нет, вопреки вашему утверждению? На это мы скажем, что совершенный философ может не желать недостижимого, так как неудовлетворенные желания порождают великую печаль. Надо знать, что одна благость,

мудрость и сила у бога и другая — у философа, что будет показано в дальнейшем.

А сейчас следует сказать, что определения строятся или на основе подлежащего, или по цели, или по обоим вместе, т. е. по подлежащему и по цели.

По подлежащему, когда мы говорим, что врачевание есть искусство, занимающееся природой человеческого тела. А по цели, когда мы говорим, что врачевание есть творец здоровья, ибо целью врачевания является либо сохранение имеющегося здоровья, либо восстановление потерянного. А по обоим [основаниям вместе], когда мы соединяем оба определения и говорим, что врачевание есть искусство, занимающееся природой человеческого тела, творец здоровья.

Определяя же и философию по подлежащему и по цели, мы говорим, что по подлежащему философия есть наука о божественных и человеческих вещах, а по цели философия есть уподобление богу в меру человеческих сил. А по обоим основаниям, когда мы говорим, что философия есть наука о божественных и человеческих вещах и уподобление богу в меру человеческих сил. Ну, об этом столько.

Однако некоторые люди сомневаются и спрашивают: почему вы говорите, что всякое определение строится по подлежащему или по цели или по обоим вместе — по подлежащему и по цели; ведь мы вообще говорим, что определение строится по роду и по составляющим различиям, как, например, *человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке*; вот здесь родом является *существо*, а остальные слова — составляющие различия. Но кто-кто приводит в ответ следующие доводы: что, мол, для естественных тел определения образуются по роду и составляющим различиям, как, например, определение человека, в котором говорится, что человек есть живое существо, разумное, способное рассуждать и восприимчивое к науке. А для вещей, искусственно созданных, определения образуются по подлежащему и по цели или же по обоим вместе — по подлежащему и по цели, как в вышеприведенных примерах.

Однако они ошибаются, так как, во-первых, не разрешают сомнений, ибо, беря под сомнение, что всякое определение образуется по роду и по составляющим различиям, они в то же время сами образуют одни определения по роду и составляющим различиям, другие — по подлежащему, третьи — по цели и некоторые — по обоим вме-

сте, по подлежащему и по цели. Во-вторых, они неверно разрешают сомнения, ибо, сомневаясь [в том, что] не всякое определение образуется из рода и составляющих различий, говорят, что некоторые [образуются] по подлежащему и по цели. И в-третьих, они неверно разрешили сомнения, так как мы встречаем и природные тела, определения которых составляются по подлежащему и по цели, например [определение] гнева, ибо гнев также является чем-то естественным, но мы определяем его по подлежащему и по цели, когда говорим, что гнев есть кипение крови в сердце жаждущего удовлетворения путем причинения боли [другому]. *Кипение крови в сердце* есть определение по подлежащему, ибо для гнева подлежащим является кровь в сердце. *Жаждущего удовлетворения путем причинения боли* есть определение по цели, ибо целью гнева является удовлетворение печалью того, кому она причинена. Ну, об этом столько.

Однако следует сказать, что мы правы, когда говорим, что определение образуется по роду и по составляющим различиям, ибо те [определения], которые образуются по подлежащему и по цели и по ним обоим, имеют в себе и род и составляющие различия. Например, *врачевание есть искусство, занимающееся человеческим телом*. Здесь родом является *искусство*, а остальные слова — составляющие различия. И еще: *врачевание есть искусство, творец здоровья*. Здесь *искусство* также выступает в качестве рода, а другие слова — в качестве составляющих различий. А вот еще: *врачевание есть искусство, занимающееся человеческим телом, творец здоровья*. Здесь *искусство* является родом, остальные же слова — составляющими различиями. Подобно этому *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*. Здесь родом является *наука*, а остальные слова — составляющие различия. Такова четвертая глава.

В пятой главе мы последуем вопросу о том, какое определение совершенно и какое несовершенно. Следует знать, что совершенное определение — это то, которое обладает обратимостью по отношению к определяемому [предмету], например мы можем сказать: то, что является человеком, есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке; и то, что является живым существом, разумным, смертным, способным рассуждать и восприимчивым к науке, есть человек. Это — совершенное определение. А несовершенно

то определение, которое не обладает обратимостью, ибо слабость определения заключается в неспособности обращаться. Несовершенство определения происходит от [чрезмерной] широты или узости определения, ибо определение не бывает обратимым по отношению к определяемой [вещи], если бывает излишнее или недостаточное [количество слов в определении]. Например, *человек есть живое существо, разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, грамматик*. Это определение необратимо из-за прибавления, так как существо разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке, грамматик есть человек, но существо разумное, смертное, способное рассуждать и восприимчивое к науке не всегда является грамматиком, ибо не всякий человек грамматик. Точно так же и уменьшение [количества слов] лишает определение обратимости по отношению к определяемому. Например, определение [*человек есть*] *существо разумное*, имея меньше [слов, чем необходимо], не обладает обратимостью, ибо существом разумным является не только человек, но и ангелы и демоны. Ну, об этом столько.

Однако необходимо рассмотреть, какие же из вышеприведенных определений совершенны. Следует знать, что совершенными являются те определения, которые образуются по обоим [основаниям] — по подлежащему и по цели, например [определение] *плотничество есть ремесло, имеющее дело с деревом, создающее стулья*. Большинство же определений, образующихся только по подлежащему или только по цели, несовершенны. Например, когда мы говорим, что врачевание есть искусство, занимающееся человеческим телом, то мы имеем дело с необратимым определением, ибо врачеванием является лишь то, что занимается человеческим телом, но то, что занимается человеческим телом, не является врачеванием, ибо для нужд человеческого тела существует не только врачевание, но и брадобрейство и маникюр.

Когда на основе цели мы говорим, что риторика есть искусство убеждать, то здесь налицо необратимое определение, ибо все, что относится к риторике, является искусством убеждения, но не всякое искусство убеждения есть риторика. Ибо искусством убеждения является не только риторика, но и логическая философия. Возьмем еще [другое определение]: *гнев есть кипение крови в сердце*, которое не обладает обратимостью, ибо всякий гнев

есть кипение крови в сердце, но не всякое кипение крови в сердце есть гнев, так как кипение крови в сердце может быть и от жара [при болезни].

Но, как мы сказали выше, большинство определений, образующихся только на основе подлежащего или только по цели, несовершенно. Поэтому мы здесь прибавили *большинство*, ибо, например, существует искусство, которое совершенно только по подлежащему, как, например, стеклодельное искусство, ибо оно совершенно только лишь по одному подлежащему. Так все, что является стеклодельным искусством, является искусством, имеющим дело со стеклом, и то, что имеет дело со стеклом, есть стеклодельное искусство.

А определения философии независимо от того, образуются они только по подлежащему или только по цели, все совершенны. Определения философии, будь они образованы только по подлежащему или только по цели, совершенны по той причине, что подлежащее философии, т. е. общие сущности, не может быть подлежащим для другого искусства, ибо ни одно из других искусств не в силах изучить и познать общие сущности. Цель же философии — уподобление богу в меру человеческих возможностей — не может быть целью другого искусства, ибо никакое другое искусство не в состоянии уподобить человека богу в меру человеческих возможностей.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

Изучив пятую главу, перейдем к рассмотрению шестой, в которой мы говорим, сколько определений философии и каковы они. Необходимо знать, что имеется шесть определений философии. Первое — *философия есть наука о сущем, как таковом*. Второе — *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*. Третье — *философия есть забота о смерти*. Четвертое — *философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей*. Пятое — *философия есть искусство искусств и наука наук*. Шестое — *философия есть любовь к мудрости*. Таков шестой параграф.

Перейдем к седьмой главе, в которой мы говорим, почему определений философии именно столько, а не больше или меньше. Мы говорим, что имеются две причины: одна — разделение, другая — число [шесть]. Разделение

является причиной вот почему: есть вещи, которые имеют предметное бытие, но не имеют названия, подобно живущим в [морской] глубине, ибо в глубинах находятся какие-то существа, которые имеют бытие, но не получили от нас наименований из-за того, что мы не видим их. Но есть такие вещи, которые имеют наименование, но не имеют предметного бытия, как аралез и козлоолень, которые называются нами, но предметно не существуют. Но есть также вещи, которые имеют и предметное бытие, и название, например человек и искусство, ибо и человек, и искусство имеют и имя, и предметное бытие. Философия также имеет и имя, и предметное бытие, и, как мы узнали из главы, рассматривающей вопрос, *существует ли [философия]*, она обладает бытием наряду с вышеприведенными [вещами]. Ибо философия есть мать мудрости, искусств и всех наук, ибо от нее рождаются и берут начало все искусства и науки. Например, из нее не сомневаясь исходит геометр, когда выводит фигуру, которая есть не что иное, как то, причины чего познает натурфилософ. От нее без сомнения исходит и врач, считая, что тело состоит из четырех стихий, причины чего познает натурфилософ. Точно так же из нее без сомнения исходит грамматик, когда устанавливает, что *э* и *о* по природе своей [звуки] долгие, а причины этого познает философ музыки.

И вот, как мы уже сказали, философия обладает и именем и бытием, она существует наряду с вышеупомянутыми [науками]. Она получает такое имя, которое идет от наименования, т. е. получает определение на основе этимологии, которая говорит, что философия есть любовь к мудрости. И так как [философия] существует наряду с вышеупомянутыми [науками], она имеет также и такое определение, которое вытекает из превосходства [философии перед другими науками]. Оно гласит: *философия есть искусство искусств и наука наук*. Обладая предметным бытием, она имеет подлежащее и цель, ибо всякое искусство и всякая наука должны иметь подлежащее и цель, притом по два из каждого — близкое подлежащее и далекое, близкую цель и далекую.

Дабы убедиться в достоверности сказанного нами, испробуем это положение на примере кораблестроения. Необходимо знать, что кораблестроение имеет подлежащее и цель, и из каждого по два, ибо оно имеет близкое и далекое подлежащее, близкую и далекую цель. Близким

подлежащим здесь является дерево вообще, а далеким — данный вид дерева, который годен для остова или руля корабля. Ибо для постройки корабля первым долгом нужно вообще дерево и потом только нужно решить, какое дерево пригодно для остова и какое для руля.

И еще: близкой целью [кораблестроения] является постройка корабля, а далекой целью — постройка такого-то [определенного] корабля, например косулеподобного или лампадообразного. Философия также имеет подлежащее и цель, и по два из каждого, ибо имеет близкое и далекое подлежащее, близкую и далекую цель. Близким подлежащим [философии] является сущее вообще, а далеким подлежащим — божественные и человеческие вещи.

Близкой целью [философия] имеет заботу о смерти, т. е. умерщвление страстей, а далекой целью — через умерщвление страстей — уподобление богу в меру человеческих сил. И вот философия имеет подлежащее и цель, и, как мы сказали, по два от каждого; вследствие этого [философия] имеет еще четыре других определения. Два [определения исходят] от подлежащего: одно — от близкого подлежащего, оно гласит: *философия есть наука о сущем, как таковом*; и другое — от далекого подлежащего, оно гласит: *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*. А два [других определения образуются] на основе цели: одно — от близкой цели, оно гласит: *философия есть забота о смерти*; и другое — от далекой цели, оно гласит: *философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей*. Такова причина, истекающая от разделения, которая объясняет, почему имеется шесть определений философии.

Другая же причина — это число, и вот почему: некоторые числа совершенны, а некоторые несовершенны, и некоторые сверхсовершенны. Совершенно то число, сумма частей которого равна целому, как, например, у шестерки, ибо части шестерки в сумме дают шестерку, так как половина шести — это три, одна треть — два и одна шестая — один, что [в сумме] равняется шести. Одной четвертой шестерка не имеет, ибо для того, чтобы получить одну четверть, нужно разделить единицу, так как одна четверть шести — это один с половиной. Математики же единицу не делят и пользуются делением до единицы.

Сверхсовершенны те числа, сумма которых превосходит целое, как, например, у двенадцати, ибо сумма частей двенадцати дает шестнадцать. Половина [двенад-

цати] — шесть, одна треть — четыре, одна четверть — три [в сумме] дают тринадцать, и одна шестая — два, одна двенадцатая — один; [в итоге] — шестнадцать.

Несовершенны те [числа], сумма частей которых меньше целого, как, например, у восьми, ибо сумма частей восьми равна семи. Половина [восьми] — четыре, одна четверть — два и одна восьмая — один дают [в сумме] семь.

А раз это так, то, поскольку шестерка есть первое совершенное число и ни одно из других стоящих до него чисел не совершенно, постольку и определений у философии шесть, ибо мать и причину всех искусств, как самую совершенную, следует украсить и самым совершенным числом<sup>32</sup>.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Приступим к восьмой главе и скажем об очередности определений философии. Необходимо знать, что из шести определений философии самым последним является определение по этимологии, которое гласит, что философия есть любовь к мудрости. А из остальных пяти определений последним является то, которое вытекает из превосходства; оно гласит: философия есть искусство искусств и наука наук. А из оставшихся четырех определений первые [два] образуются на основе подлежащего, а последние — на основе цели. И в каждой паре [порядок одипаковый]: построенное на основе близкого подлежащего стоит на первом месте, а построенное на основе далекого подлежащего — на последнем. Точно так же и определения, построенные на основе цели: на первом месте стоит построенное на основе близкой цели, а на последнем — построенное на основе далекой цели. Они располагаются в следующем порядке.

Первое определение философии, построенное на основе близкого подлежащего, гласит: *философия есть наука о сущем, как таковом*. Второе определение, построенное на основе далекого подлежащего, гласит: *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*. Третье определение философии, построенное на основе близкой цели, гласит: *философия есть забота о смерти*. Четвертое определение, построенное на основе далекой цели, гласит: *философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей*. Пятое определение, вытекающее из превосходства, гласит: *философия есть искусство*

искусств и наука наук. Шестое определение философии, идущее от этимологии, гласит: *философия есть любовь к мудрости*. Сказав это, давайте скажем и о причинах [такой] очередности определений философии.

Необходимо знать, что определение философии, вытекающее из этимологии, которое гласит: *философия есть любовь к мудрости*, справедливо помещено в конце, ибо всякая вещь сперва должна возникнуть и потом только получить название<sup>33</sup>. Как, например, [человеку] сперва нужно родиться и только потом получить имя. Точно так же и философия сперва должна возникнуть, а потом только получить имя и называться философией. И вот, так как имени свойственно появляться в конце, поэтому и определение, идущее от этимологии, находится на последнем месте, как имя философии.

Определение же, идущее от превосходства, которое гласит: *философия есть искусство искусств и наука наук*, помещено в конце оставшихся [пяти] по следующим причинам: всякое сущее, представляющее собой общее, предшествует особенному, специально присущему чему-либо. Например, *живое создание*, будучи общим сущим, предшествует *разумному* и *смертному*, ибо *живое создание* имеет больший охват, чем *разумное* и *смертное*.

*Разумное* и *смертное* в свою очередь предшествует *наделенному мышлением и знанием*, ибо *разумное* и *смертное* охватывает гораздо больше, чем *наделенное мышлением и знанием*, ибо наделенность мышлением и знанием свойственна лишь человеку. И вот, так как наиболее общее предшествует тому, что составляет собственный признак отдельной вещи, определения, исходящие из подлежащего и цели, предшествуют определению, вытекающему из превосходства, ибо подлежащее и цель имеются и у других искусств и наук. А превосходство не свойственно ничему иному, кроме философии, ибо только философия превосходна. Вот поэтому и определение, вытекающее из превосходства, помещается в конце, ибо оно подходит специально только философии. Определения же, построенные на основе подлежащего, предшествуют основанным на цели, ибо сперва образуется подлежащее, а потом цель, так как если сперва не будет дерева, как подлежащего для плотничества, то плотничество не в состоянии будет изготовить стул, что является целью.

Определение же, основанное на близком подлежащем, также предшествует определению, образованному на ос-

пове далекого подлежащего, ибо общее предшествует частному. Если бы не существовало дерева вообще, то не было бы и отдельного дерева, т. е. ореха или самшита. Поэтому на первое место ставится определение, которое гласит: *философия есть наука о сущем, как таковом*. После него идет второе определение, основанное на далеком подлежащем, оно гласит: *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*, ибо сущее общее предшествует частной сущности.

Точно так же вслед за ними идет определение, основанное на близкой цели, оно гласит: *философия есть забота о смерти*, а затем основанное на далекой цели, гласящее: *философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей*. Ибо забота о смерти предшествует уподоблению богу, так как если сперва не думать о смерти и не умерщвлять страстей, то невозможно будет уподобиться богу. Таков восьмой параграф.

Перейдем к девятому параграфу и скажем, кто установил эти определения. Надо знать, что насчет двух определений, вытекающих из подлежащего, и одного определения, идущего от этимологии, мы говорим, что они установлены Пифагором, хотя мы и не можем показать этого в сочинениях [самого] Пифагора, ибо он не пожелал оставить какого-нибудь сочинения, сказав: «я хочу оставить свое учение не неодушевленным, а одушевленным [существам]», называя неодушевленными книги, а одушевленными учеников, которые смогут ответить и разрешить сомнения, если кто-либо будет спрашивать или же у кого-нибудь возникнут сомнения. А книги, говорящие всегда одно и то же, не могут разрешить сомнений, возникших вне их самих.

Как мы сказали, мы не можем показать [этих определений] в трудах Пифагора, однако мы приведем их из [сочинений] пифагорейцев. Например, пифагореец Никомах<sup>34</sup>, познавший разновидности чисел, говорит, что Пифагор следующим образом определил философию: философия есть наука о сущем, как таковом; и еще: философия есть наука о божественных и человеческих вещах; а также: философия есть любовь к мудрости.

Два определения, вытекающие из цели, — *философия есть забота о смерти* и *философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей* — принадлежат Платону, поскольку из диалога «Федон» видно, что Платон называет философию заботой о смерти. Он говорит, что

люди обычно не замечают, что те, кто подлинно предап философии, забыв и самих себя и других, заняты только одним — умиранием и смертью<sup>35</sup>.

А в диалоге «Теэтет» он говорит некоему геометру Феодору о философии, что она есть уподобление богу в меру человеческих возможностей. Здесь он говорит: «Невозможно исчезнуть злу, Феодор, потому что необходимо, чтобы всегда существовало что-нибудь противоположное добру. И укоренилось оно не среди богов, а по необходимости бродит по земле в образе грешной природы человека. Поэтому-то и следует стараться как можно скорее убраться отсюда туда. Это бегство есть посылное уподобление себя богу, а уподобиться богу — значит стать справедливым и благочестивым на основе мудрости»<sup>36</sup>.

Определение же, вытекающее из превосходства, принадлежит Аристотелю. Ибо в «Метафизике»<sup>37</sup>, определяя философию, он говорит, что философия есть искусство искусств и наука наук. Такова девятая глава.

С божьей помощью завершилась и эта глава.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Узнав, сколько определений философии и каковы они, почему их столько, почему они расположены в таком порядке и кто их установил, давайте рассмотрим их, приводя каждое в отдельности. Первое из этих определений гласило: *философия есть наука о сущем, как таковом*.

Необходимо знать, что здесь родом является наука как нечто общее, а *сущее* выступает как составляющее различие, которое отграничивает философию от других искусств. Ибо философия есть наука обо всем сущем, а другие искусства и науки относятся не ко всему сущему, а лишь к отдельным [сущностям].

Некоторые сомневаются: почему Пифагор сказал «наука о сущем» с определенным окончанием, а не без него<sup>38</sup>? И находятся люди, которые говорят, что это он сделал для того, чтобы показать посредством определенного окончания связь сущностей между собой, сверху через божественное, а снизу через материальное.

На это мы ответим, что они неправы. Ибо определенное окончание означает не связь сущностей, а заведомое знание их, так как определенное окончание обозначает выявление и воспроизведение в памяти того, о чем из-

вестно заранее. Например, когда мы без определенного окончания говорим, что пришел мужчина, то мы говорим о ком-то незнакомом, а когда говорим с определенным окончанием<sup>39</sup>, это означает, что мы говорим о знакомом уже [человеке]. Но в данном случае определенное окончание ничего подобного не означает. Оно ставится для того, чтобы выявить общность сущего. Ибо мы до этого учили и знаем, что суждения без определенного окончания равносильны частным, а с определенным окончанием равносильны общим суждениям.

И вот, дабы показать, что философия есть паука о всем сущем, он сказал с определенным окончанием: *наука о сущем*. И добавил: *о сущем, как таковом*, — для того чтобы показать, как философия познает сущее, т. е. что познает его не на основании количества, а познает природу [вещей]. Ибо невозможно знать количество отдельных вещей, но можно познать их природу. Именно поэтому, говоря, что следует познавать по природе, а не по количеству, он говорит о сущем, как таковом. Ну, об уточнении первого определения достаточно.

Приступим ко второму определению и установим, что значит *философия есть наука о божественных и человеческих вещах*. Необходимо знать, что здесь *наука*, как общее, выступает в качестве рода, а *божественные и человеческие вещи* — в качестве составляющих различий, которые образуют философию. Ибо только философия занимается божественными и человеческими вещами. Служа человеческому, философия не пренебрегает божественным и, служа божественному, не отмахивается от человеческого. Она следует за божественным и учится у него, а человеческое упорядочивает и совершенствует.

Здесь некоторые выражают сомнение, говоря, почему вы называете философию наукой о божественных и человеческих вещах. Ведь она является наукой и о других вещах, земных и небесных, и обо всем сущем, а также о том, что не является ни божественным, ни человеческим. Ведь философия занимается также и [той частью] природы души, которая не является ни божественной, ни человеческой.

Разрешая это сомнение, мы скажем, что из вещей некоторые являются объектом [разумного] познания, а некоторые — объектом [чувственного] восприятия. И вот, крайним пределом [разумного] познания являются божественные вещи, а крайним пределом [чувственного]

восприятия являются человеческие вещи. Итак, говоря о крайних пределах, он посредством них охватывает вместе разумно постигаемые и чувственно воспринимаемые сущие.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Третье определение, основанное на близкой цели, гласит: *философия есть забота о смерти*. Ибо так определяет ее Платон в диалоге «Федон»<sup>40</sup>, где он говорит, что те, кто искренне привержен философии, забыв самих себя и других, занимаются только одним умиранием и смертью. И вправду, умирание и смерть выступают вместе, ибо посредством умирания разъясняется практическая философия, так как философ посредством умирания овладевает практической стороной, ибо в это время он занимается умерщвлением страстей.

Посредством же смерти выявляется теоретическая сторона [философии], ибо смерть имеет дело с прошедшим временем, ибо после умирания [страстей] философия переходит к теоретической стороне, ибо после умерщвления страстей и очищения души [философ] устремляется к теории и начинает размышлять о боге. Если он не умерщвит страсти и не очистит душу, он не сможет размышлять о боге, ибо, как говорит Платон, нечистому касаться чистого не дозволено<sup>41</sup>.

Ну, об этом достаточно.

Однако некоторые сомневаются: почему Платон называет философию заботой о смерти? Они говорят: Платон, почему ученый философ сам себя убивает, т. е. уничтожает, и помышляет о насилии над творцом, желая разрубить узел, завязанный им, т. е. связь души и тела? Относительно того, что никому не следует кончать жизнь самоубийством, уничтожать себя, имеется множество указаний, первым долгом у самого Платона. Ибо Платон в том же диалоге говорит, что мы находимся как бы в темнице и не следует самому выходить оттуда и бежать<sup>42</sup>. Второе же указание говорит о том, что философ действительно подобен богу, о чем мы говорили выше, показывая те черты его облика, которые присущи и богу<sup>43</sup>. А тот, кто подобен богу, не убивает себя, т. е. не уничтожает. Известно, что самоубийца не является философом, хотя и заботится о смерти. И так как подобный богу сам

не убивает себя, ясно, что всякий, кто налагает на себя руки, не то что не подобен богу, а противен ему в желании убить себя, отделить душу от тела и нарушить связь, установленную им. А третьим указанием в пользу этого является то, что божественная природа никогда не отделяет себя от второй [природы], т. е. от человека, за исключением лишь того случая, когда налицо недостойность человека, ибо тогда кажется, что она отделяет себя от него.

Каков же смысл сказанного? Как солнечный свет с одинаковой силой освещает всех, но вследствие немогности зрения некоторым кажется, что освещение избыточно, а некоторым — недостаточно, ибо у одних глаза здоровы, а у других больны, и некоторым свет кажется сильным, а некоторым слабым, точно так же и божественная природа никогда не отделяется от человека, а одинаково заботится обо всех, но из-за немогности воспринимающего и из-за того, что он не свободен от страстей, кажется, что божественная природа отделяет себя от него. Подобно этому и философ заботится о смерти не так, чтобы отделить душу от вторичного, т. е. от тела, ибо тело, как тленное, называется вторичным в отношении души.

А четвертое указание по этому поводу гласит, что добродетель действительно есть счастье; добродетель есть мать мудрости, ибо посредством добродетели мы приобретаем любознательность. Счастливый человек — это тот, кто живет согласно добродетели, не предается печали ни из-за телесных испытаний, ни из-за внешних вещей, т. е. из-за имуществ. А кто не предается печали из-за телесных испытаний и внешних вещей, тот не убивает себя. Точно так же и философ, живя согласно добродетели, не горюет ни из-за телесных испытаний, ни из-за внешних вещей. А те, кто предается печали и грустит из-за телесного и внешнего, пусть послушают, что говорит Гиппократ: из-за чуждых [внешних] соблазнов люди наживают себе [внутреннюю] печаль<sup>44</sup>.

Об этом говорит и Плотин: кто живет согласно добродетели, тот не предается печали ни из-за телесных страданий, ни из-за внешних вещей. Ибо когда кто-то спросил его: скажи-ка мне, Плотин, тот, кто при жизни испытал Приамовы беды и видел постигшие Илион несчастья<sup>45</sup> и после смерти был брошен непогребенным, счастлив ли он или нет? На это Плотин ответил: оставь свою

недальповидность, ничто не может помешать душевной добродетели<sup>46</sup>.

Ну, а если это так, то что же мы скажем о Платоне, который то говорит, что нужно заботиться о смерти, то говорит, что не нужно убивать себя? Противоречит ли он себе или нет? Мы скажем — нет. И для того чтобы показать, что он не противоречит себе, коротко остановимся на этом.

Необходимо знать, что жизнь есть обладание и причина существования, а смерть — лишенность и причина несуществования. И имеется по два из каждого, ибо есть, например, два вида жизни — один естественный, другой произвольный. Естественным называется единство души и тела, ибо душа придает телу ощущение и движение; это то, благодаря чему все мы живем, причем тело — это то, что связывает и удерживает душу, из-за чего Гомер и называет тело темницей [души]. Поэтому-то оно и называется телом, т. е. гробницей, ибо оно оценивает душу и коченеет в могиле<sup>47</sup>. Произвольной же называется жизнь тогда, когда худшее одерживает верх над лучшим, т. е. когда плотские вожделения побеждают душу; такая жизнь называется распутной, т. е. неблагоприятной. Естественная же смерть есть отделение души от тела, вследствие чего все мы умираем. Произвольная же смерть есть добродетельный образ жизни, что означает, будучи живым, заботиться о смерти через умерщвление страстей.

Итак, всего четыре [вида]: существование, несуществование, доброе существование, порочное существование. И вот, существование есть естественная жизнь, а несуществование — естественная смерть. Доброе существование есть произвольная смерть, а порочное существование — произвольный образ жизни. И когда Платон говорит, что нужно заботиться о смерти, он имеет в виду произвольную смерть, т. е. что нужно жить добродетельно и заниматься умерщвлением страстей. А когда он говорит, что не нужно убивать себя, он имеет в виду естественную смерть, какой все мы умираем. Таково [истолкование] этих положений.

Нужно знать, что некий Клеомброт из Амбракии, думая, что Платон предлагает философу заботиться о естественной смерти, бросившись вниз со стены, скончался. По поводу этого Каллимах говорит: «Солнцу сказавши «прощай», Клеомброт Амбракийский с высокой стены бросился в ад; не знал он горя такого, что бы

смерти желать его заставляло; лишь прочел он писание о душе Платона»<sup>48</sup>. По поводу этого философ Олимпиодор сказал: «Если бы платоновское писание не пресекло мои порывы, я давно уже насильно разрубил бы скорбный узел своей жизни». И вот, дабы не увеличилось число клеомбродов, сделаем добавление к определению, сохранив то же значение, и скажем это следующим образом: философия есть забота о смерти, когда существо обладает жизнью, посредством которой оно осуществляет заботу о смерти. Однако здесь под смертью следует понимать не естественную смерть, а смерть произвольную, посредством которой осуществляется умерщвление страстей.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

И вот, так как Платон определил философию как заботу о смерти, стоики думают, что он говорит о естественной смерти, и приводят некоторые доводы, согласно которым всякий вправе покончить с собой. Они говорят: так как наша жизнь похожа на большую трапезу, то всякий палагающий на себя руки найдет столько причин себе в оправдание, сколько причин найдется для нарушения трапезы.

И тут же они добавляют, что имеется шесть причин нарушения трапезы. Первая — из-за недостатка съестного, ибо при недостатке пищи участники трапезы поступают правильно, прекращая ее. Точно так же правильно поступает тот, кто убивает и упраздняет себя из-за недостатка средств [к существованию], не желая стать жертвой голода, как объясняет Феогнид некоему Кирну, говоря, что нужно бежать от нищеты и броситься в изобилующее чудовищами море и на неприступные скалы<sup>49</sup>. Но в данном случае нужно знать, что он говорит не о том, что бедному нужно паложить на себя руки, а о том, что немущему следует сеять повсюду, на нехоженых кручах и даже, если только возможно, в море, дабы спастись от голода.

Вторая причина прекращения трапезы — это непригодность пищи и ее отравленность. Ибо если пища такова, то правильно поступают собравшиеся, прекращая трапезу. Точно так же правильно поступает тот, кто убивает себя, чтобы избавиться от боли, если его тело в каком-нибудь месте подвержено порче и недугу. Так, например,

какой-то философ-киник, у которого одна половина тела была парализована, обратился к императору Юлиану, говоря: «Половина моего тела умерла, а другая половина живет; жалься, император, над полуживым киником, прикажи исцелить или убить». А тот отвечал: «Ты обижаешь обоих — и Плутона и Фастона<sup>50</sup>: лишившись одного, ты все еще должен заботиться о другом».

Третья причина прекращения трапезы выступает тогда, когда стряется личная беда с хозяином дома, [угощающим вас], т. е. когда хозяин внезапно заболевает или услышит о кончине любимого человека, приглашенные встают и трапеза прекращается. И вот, когда с кем-нибудь стряется беда, он поступает правильно, убивая себя, что и сделала пифагорейка Тимикта, которую звали [также] Теано<sup>51</sup>. Попав в руки сицилийского тирана и будучи спрошена им, почему пифагорейцы не едят крупных бобов, она ответила: «Съем, но не скажу». И когда тиран сказал ей — ешь, она ответила: «Скажу, но не съем». И она умерла, разжевав свой язык.

Четвертая причина, согласно которой также прекращается трапеза, заключается в опьянении, ибо, когда гости пьянеют, поступают правильно, что прекращают трапезу. Точно так же прав тот, кто убивает себя, достигая глубокой старости, когда он уже начинает бредить, путаться и говорить бессмысленные вещи.

Пятая причина, согласно которой также прекращается трапеза, выступает тогда, когда гости начинают драться или обижать друг друга. Точно так же прав тот, кто убивает себя, когда его во вражеском стане заставляют делать что-нибудь нечестивое — валяться в грязи или есть какую-нибудь гадость.

Шестая причина, согласно которой прекращается трапеза, заключается в общей беде. Ибо когда стряется общая беда, будь то пожар, землетрясение или нашествие варваров, гости встают и трапеза прекращается. Точно так же правильно поступает тот, кто убивает себя, когда стряется всеобщее бедствие, когда его одолевает страх, будь то, скажем, незадолго до взятия города врагами. Так говорят стоики.

Другие приводят только две причины, согласно которым всякий вправе покончить с собой. Они говорят, что для того, кто живет, жизнь бывает или хорошей, или плохой, или средней. И вот, когда тот, кто живет хорошо и средне, видит, что он клонится к плохой жизни, посту-

пает правильно, палая на себя руки. Так и тот, у кого жизнь плоха, когда видит, что ему никогда не достичь лучшей жизни, поступает правильно, убивая себя. Так говорят они.

По поводу этого мы скажем, что никому не следует убивать себя, ни тем, кто имеет на то право, ни тем, у кого нет его. Ибо те, кто так думает и стремится к этому, идут против создателя, желая насильно разорвать узел, завязанный им. И нужно согласиться с Платоном, который говорит, что мы находимся как бы в темнице и не следует самому выходить оттуда и бежать, а нужно положиться на связавшего, пока он не освободит<sup>52</sup>. А испытания, где бы ни случились, существуют не для того, чтобы убивать себя, а для того, чтобы испытывать душу. Ибо как хороший кормчий проверяется не при тиши морской, а при бурных волнах, так и возвышенная душа смело идет навстречу испытанию. Вот почему перипатетики, желая показать твердость духа, молились: «Зевс, ниспосли нам испытание».

Такова с божьей помощью данная глава.

## ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Вслед за этим Платон возносится к далекой цели, и не просто далекой, а самой далекой, за которой больше ничего нет, ибо он определяет философию как уподобление богу в меру человеческих возможностей. Ибо что еще может быть столь блаженной и достойной целью, как не уподобление богу в меру человеческих возможностей. По поводу этого некоторые говорят, что философ, будучи человеком, не может уподобиться богу, и доказывают это следующим образом.

Бытие у бога и у человека разное, на что указывает и поэт, говоря, что нет никакого сходства между родом бессмертных богов и смертных, ходящих по земле людей. А у кого разное бытие, у тех и совершенство разное. Например, разное бытие у человека и у лошади, и разное совершенство у человека и у лошади. И вот, у бога и у человека разное бытие, а у кого разное бытие, разное и совершенство. Ясно, что одно дело — совершенство бога и другое — совершенство человека. Вследствие этого философ не может быть подобным богу.

И вот, дабы поскорее развеять это сомнение, скажем, в каком смысле мы здесь говорим о подобии. Необходимо

знать, что о подобии говорится в четырех значениях, ибо мы называем вещи подобными тогда, когда одно и то же качество проявляется во всех [предметах] одного и того же вида. Так, всех эфиопов мы считаем похожими друг на друга из-за черного цвета [кожи] и всех лебедей — из-за белизны.

Вещи называются подобными также, когда одно и то же качество в большей или меньшей степени встречается в предметах различного вида. Так, например, мы говорим, что белый перец подобен черному перцу по остроте, ибо оба они остры и отличаются лишь по степени, так как черный перец острее, чем белый.

О подобии можно говорить и в том случае, когда различные качества встречаются в предметах различного вида. Как, например, дикий голубь и домашний подобны, поскольку обладают одними и теми же качествами. Ибо как дикий голубь имеет различные качества — белый, рыжеватый и черный цвета, так и домашний голубь обладает этими же качествами.

Подобие между предметами бывает еще и таким, как между изображением и первообразом. Так, мы говорим, что изображение Сократа подобно Сократу. Необходимо знать, что первообразом называется прототип, согласно которому создается изображение. Так, когда изображение Сократа имеет своим первообразом Сократа, мы говорим, что оно [изображение] подобно Сократу.

И вот, мы говорим, что философ подобен богу в том смысле, в каком говорим, что изображение Сократа похоже на Сократа, хотя изображение Сократа и сам Сократ — различные вещи, как одушевленное и неодушевленное. Точно так же и в том же смысле мы говорим, что философ подобен богу, хотя одна природа у бога и другая — у человека. А что философ подобен богу, то это видно из того, что черты, составляющие образ бога, являются также чертами совершенного философа. Ибо тремя отличительными чертами божественного являются следующие: доброта, мудрость и всемогущество; так, о [божественной] доброте в поэме говорится, что боги даруют блага, а насчет знания — что боги знают все, и о всемогущем — что богам все под силу.

Совершенный философ отличается этими же тремя чертами: добротой, мудростью и силой. Он отличается добротой, ибо, как бог опекает всех, так и совершенный философ заботится о несовершенных душах, приводя по-

средством познания несовершенные и невежественные души к совершенному знанию. Он отличается мудростью, ибо, как бог знает все, так и совершенный философ стремится знать все. Он отличается силой, ибо, как бог в силах совершить все, что пожелает, так и совершенный философ желает столько, сколько в силах совершить.

По поводу этого некоторые говорят: почему вы называете философа подобным богу по доброте, мудрости и силе, если, согласно поэту, между родом бессмертных богов и ходящих по земле людей нет подобия? Насчет этого мы скажем, что именно с этой целью в определении поставлены слова *в меру человеческих возможностей*, ибо философ уподобляется богу в такой мере, в какой возможно и посильно для человека. Точно так же и добро, знание и сила у бога и у человека разные, ибо разно проявляется добро у бога и у человека. Так, добро является сущностью бога и существует в нем самом, и он неспособен принять зло вследствие избытка добра, как солнце неспособно быть темным из-за избытка света. А человек приобретает доброту, следовательно, он восприимчив и ко злу, подобно тому как воздух способен быть светлым при освещении его с восходом солнца и способен воспринять тьму, так как после захода солнца он темнеет.

Точно так же разная мудрость у бога и у человека. Ибо бог знает всегда и все в целом и не бывает такого момента, когда он не знает, и знает всегда и все. А человек знает не всегда и не все в целом, ибо, родившись, он еще ничего не знает действительно, а всего-навсего знает в возможности. И если кому-либо сегодня пужно бывает что-нибудь знать, то на следующее утро он уже может забыть это. И он знает не все в целом, а только частично, ибо в одно время он знает одно, а в другое время — другое, как говорит об этом Платон: «Счастливы тот, в ком ученость и благоразумие проявляются хотя бы в старости»<sup>53</sup>.

Точно так же разная сила у бога и у человека. Ибо [определение силы] для бога обладает обратимостью, ведь, сколько он желает, столько и может и, сколько может, столько и желает. И для бога нет ничего невозможного. А [определение силы] для философа не обладает обратимостью, ибо, сколько он может, столько и желает, но, сколько желает, столько не может, так как если он, скажем, пожелает дотронуться рукою до солнца или сотворить небо, то сделать этого не сможет. А если кто-нибудь

скажет, что совершенный философ не станет желать невозможного, а будет стремиться лишь к тем вещам, которых возможно достичь, ибо, согласно стоикам, неудовлетворенность растущих желаний есть большое страдание, то мы скажем, что он, зная слабость своей природы, не стремится к недостижимому, а тянется лишь к тому, что может достичь. Ну, об этом столько.

Однако некоторые сомневаются и спрашивают: где это Платон определил философию как уподобление богу в меру человеческих возможностей? Мы отвечаем — в диалоге «Тетет», в котором он говорит, обращаясь к некоему геометру Феодору: «Но невозможно исчезнуть злу, Феодор, потому что необходимо, чтобы всегда существовало что-нибудь противоположное добру. И укоренилось оно не среди богов, а по необходимости бродит по земле в образе грешной природы человека. Поэтому-то и следует стараться как можно скорее убраться отсюда туда. Но что означает бегство? Это есть усиленное уподобление себя богу, а уподобиться богу — значит стать справедливым и благочестивым на основе мудрости»<sup>54</sup>.

Говорят еще, что он определил не философию, а бегство от зла. На это мы ответим, что бегство от зла есть не что иное, как философия. Ибо философия есть то, что занимается умерщвлением страстей, как это мы много раз отмечали, определяя ее как заботу о смерти. И умерщвление страстей есть не что иное, как бегство от зла. Отсюда ясно, что он определял философию.

Говорят также, что благочестие и мудрость действительно есть добродетели. Но ведь место добродетели — это философия; следовательно, посредством добродетели мы приобретаем мудрость. Отсюда ясно, что посредством слов *стать благочестивым на основе мудрости* он определил философию. И словами *на основе мудрости* он определяет теоретическую часть [философии], ибо мудрость есть цель ума, а целью теоретической части является совершенство ума, т. е. разумное познание. Отсюда следует, что словами *на основе мудрости* он обозначил теоретическое, а словами *стать справедливым и благочестивым* определил практическое, ибо справедливость и благочестие являются привычными добродетелями, а цель практики суть добродетели, являющиеся украшением [наших] нравов. Ну, об этом столько.

Однако некоторые спрашивают: почему справедливость и благочестие приводятся вместе? Кто-то гово-

рит, что благочестие есть справедливость в превосходной степени, поэтому слишком несправедливого человека называют неблагочестивым. Но лучше говорить о тех различиях, которые имеются между справедливым и благочестивым [человеком]. Так, справедливым называется тот, кто одинаково относится к существам, а благочестивым — тот, кто стремится к божественному. И что они отличаются друг от друга, говорится у Платона в двух диалогах. Один озаглавлен «О справедливом, или О государстве», а другой «Евтифрон, о святом», в котором он говорит о божественных вещах. Ну, вот так [обстоит дело].

Однако некоторые сомневаются и говорят: ведь душа имеет четыре добродетели — мужество, справедливость, мудрость, рассудительность<sup>55</sup>. Почему же здесь отмечается лишь справедливость?

По поводу этого мы скажем, что, во-первых, он упомянул и рассудительность, сказав: *быть справедливым и благочестивым на основе мудрости*.

Во-вторых, если даже он отметил только справедливость, то не без основания, что мы и покажем. Необходимо знать, что, душа хотя и состоит из трех частей, имея начало разумное, яростное и вожделеющее, ей присущи четыре добродетели — мужество, справедливость, мудрость и рассудительность. И это правильно, ибо надо каждую часть души украсить свойственной ей добродетелью. Так, разумную часть украсить мудростью, яростную — мужеством, а вожделеющую — рассудительностью. Однако каждую часть нужно не только отдельно украсить своей добродетелью, но и установить между ними соответствие и гармонию; именно с этой целью их всех проникает справедливость, дабы, обзоревав не одну только, а все части, соблюдать связь и гармонию.

Всюду мы замечаем, что одни только господствуют, как, например, бог, а другие господствуют и подчиняются, как человек, ибо человек подвластен богу и господствует над бессловесными тварями, а остальные только подчиняются, как упомянутые бессловесные твари. То же самое, согласно Демокриту, наблюдается и в человеке, как маленьком мире. Одни только властвуют, как разум, другие властвуют и подчиняются, как гнев, ибо гнев подчиняется разуму и господствует над желанием; а третьи только подчиняются, как желание. А если это так, то справедливость выше, чем другие добродетели, как пронизывающая их и соблюдающая гармонию между ними.

Вот поэтому-то как нечто важное он отметил только се.

В-третьих, отмечая справедливость, он тем самым показал остальные добродетели, вместе взятые, так как приобретенные добродетели причинно следуют друг за другом. Ибо тот, кто причинно благоразумен, т. е. знает, почему он благоразумен, и знает, что жадность и несправедливость происходят от распущенности, — тот, конечно, будет по необходимости и мужественным, презирая страсти; он будет и рассудительным, ибо знает, почему нужно быть рассудительным; он будет и справедливым, ибо [знает, что] несправедливость происходит от плотских вожделений.

Добродетели называются приобретенными [в отличие] от прирожденных качеств. Прирожденными же называются те качества, которые зависят от состава тела и не связаны друг с другом. Ибо, кто благоразумен благодаря составу своего тела, тот не во всех случаях бывает храбр, рассудителен и справедлив. Такие качества называются рабскими и неразумными. И называются рабскими, потому что по необходимости следуют составу тела. Ибо, например, у кого в составе [элементов] тела преобладает холод, тот невольно будет благоразумен. Неразумными же они называются потому, что не знают причину, для чего следует быть благоразумным. И еще: называются неразумными, ибо подобные добродетели присущи и неразумным животным. Например, горлица от природы благоразумна, верблюд рассудителен, лев храбр и аист справедлив, так как кормит престарелого отца.

И вот, добродетели называются приобретенными также из-за привычных добродетелей, которые вырабатываются обычаем и наставлением, например когда кто-либо по наставлению благоразумен, не зная почему [нужно быть благоразумным], [а это уже говорит о том], что они не связаны друг с другом, ибо по обычаю можно быть благоразумным, но не быть мудрым.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

После Платона и Пифагора, давших двойные определения философии — по подлежащему и по цели, идет Стагирит, т. е. Аристотель. Он определяет философию, уделяя этому немало рассуждений<sup>56</sup>. Хотя он и дает ей

[одно] определение в отличие от их двойных определений, но он вкладывает сюда большой и высокий смысл, ибо определяет философию по ее преимуществу, говоря, что философия есть искусство искусств и наука наук.

Однако необходимо узнать, чего он добивается посредством повторения этих слов, т. е. *искусство искусств и наука наук*, ибо достаточно было бы сказать, что философия есть искусство и наука. И вот необходимо исследовать, почему он добавляет слова *искусств и наук*.

Следует сказать, что посредством первого удвоения, т. е. *искусство искусств*, он философию уподобляет царю, а при помощи второго удвоения, т. е. *наука наук*, философию уподобляет богу. Ибо когда мы говорим *князь князей* — имеем в виду царя. Подобно этому, когда говорим *искусство искусств*, тем самым философию уподобляем царю. Когда же мы говорим *царь царей* — подразумеваем бога. Точно так же, говоря *наука наук*, мы философию уподобляем богу, ибо наука стоит выше, чем искусство, ибо наука дает исходные начала искусству.

Например, грамматик знает, что *э* и *о* по природе своей являются долгими звуками, хотя он и не знает почему и оставляет это на долю философа музыки<sup>57</sup>. И как царь не марает себя непосредственным разговором с толпой, а назначает для этого князей, через которых опекает самых низких и самых подлых, так и философия выставляет вперед искусства, с помощью которых познает их же объекты.

И как бог обладает какой-то невидимой силой, с помощью которой заботится о земных существах, так и философия выставляет вперед науки, дабы через них познать их же объекты.

Он определяет философию как искусство искусств и науку наук для того, чтобы показать, что искусства и науки точно так же относятся к философии, как и их объекты к ним самим. Так, объектом врачевания является человеческое тело, а само врачевание является объектом философии.

Точно так же объектом астрономии являются небесные тела, а сама астрономия является объектом философии. Он определяет философию как искусство искусств и науку наук еще потому, что философия познает природу сущего, а его внешнюю сторону и [отдельные] проявления оставляет на долю искусств и наук. Ибо философия, согласно учению, берет материю и форму,

выявляет основу всех вещей — четыре элемента, из них выделяет подобные части, а из подобных частей — органическое и из органического — человеческое тело; а все привходящие свойства [человеческого] тела, т. е. болезни и здоровое состояние, предоставляет познавать врачеванию, не потому, что сама не обладает знанием — она знает и такие вещи, — а дабы самой не мараться, спускаясь до самых последних вещей.

Философия познает и природу звука, но отдельные свойства его, такие, как тонические ударения и знаки придыхания, предоставляет познавать грамматике. Философия познает и природу линий, а все остальное, что касается линий, предоставляет познавать геометрии. Он называет философию искусством искусств и наукой наук еще потому, что именно она дает исходные начала всем искусствам и наукам. Так, грамматика берет у философии положение о том, что *э* и *о* по природе своей являются долгими звуками, причину чего знает философия, а грамматика уже без сомнений берет это у философии и украшает свое искусство.

Врачевание также знает, что человеческое тело состоит из четырех элементов, не зная, почему элементов [именно] четыре; но оно без сомнений заимствует это у философии и украшает свое искусство.

Так и риторика прибегает к [учению о] справедливости, т. е. политике, не зная природы справедливости, но без сомнений берет это у философии и совершенствует свое искусство. Вот поэтому и риторы, не зная природы справедливости, предпочитают совершать беззаконие, чем самим испытывать беззаконие, а философ, как знающий сущность справедливости, ни одно из них не удостоивает выбора; но если случится выбирать, то он предпочтет быть жертвой беззакония, чем совершать беззаконие. Именно это имеют в виду, когда говорят: «Никто не может причинить вред чьей-нибудь душе. Он причинит этим вред только себе, творя несправедное и неблагопристойное дело». Ибо если кто-либо причиняет кому-нибудь вред, то он вредит либо телу, либо чему-нибудь внешнему, похищая имущество; душе он не может нанести вред, а вредит только ее инструменту, т. е. телу, как об этом говорят пифагорейцы: «Есмь я, мое и принадлежащее моему». Они называют я душу, так как мы обладаем существованием в душе. *Моим* они называют тело, как инструмент души. А *принадлежащим моему* они называют внешние

вещи, т. е. имущество. И тот, кто вредит, вредит себе же, а другому нанести вреда не может.

Необходимо знать также, что философия дает исходные начала не только разумным искусствам и наукам, но и неразумным, как, например, дает тетиву плотничьему ремеслу и огонь — кузнечному. Однако мы говорим *неразумные искусства*, но не *беспричинные*, ибо искусство, не имеющее причин, есть ничто, хотя ремесленник может и не знать причин. Неразумными же они называются только потому, что им можно научиться, не проговарив ни слова. Так, плотник безо всяких слов может изготовить стул.

Необходимо знать также, что философия может не только дать исходные начала всем искусствам и наукам, но еще и исправлять в них ошибочное. Так, например, грамматик, определяя звук, говорит, что звук есть сотрясение воздуха. А философ исправляет и говорит: ваше определение плохое, так как оно не обладает обратимостью, ибо то, что является звуком, есть сотрясение воздуха, но не все то, что есть сотрясение воздуха, есть также и звук. Ибо если кто-нибудь шерстью ударит по воздуху, не получит звука<sup>58</sup>. Совершенны же те определения, которые обратимы по отношению к определяемому, как, например: *все, что является разумным, смертным, наделенным мышлением и знанием существом, есть человек, и то, что есть человек, есть существо разумное, смертное, наделенное мышлением и знанием*. Вот поэтому и [голосовой] звук нужно определять следующим образом: [голосовой] звук есть исход нашего дыхания, проходящего через дыхательное горло и членоразделяемого посредством языка и язычка.

Итак, необходимо знать, что философию Аристотель называет искусством искусств и наукой наук потому, что все разумные искусства нуждаются в разделении, определении и доказательстве, матерью которых признана философия.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Поскольку выше мы рассмотрели все определения в целом, давайте теперь обратимся к их частям и исследуем каждую в отдельности. Некоторые говорят, что слишком невежественно называть философию искусством

искусств. Ибо если она является искусством искусств, то она сама также есть искусство. А если она есть искусство, ясно, что и она будет неточной; а это неверно.

По этому поводу следует сказать, что не все вещи, получившие однажды название во взаимосвязи, могут [во взаимосвязи] получить то же название, [что каждая имела] в отдельности. Например, мы говорим *мертвый человек*, но отдельно мы не можем назвать его человеком, так как он не обладает свойствами человека, такими, как одушевленность и способность ощущать. Так же мы говорим *каменное судно*, однако оно не называется судном, так как относится к воде не так, как [настоящее] судно.

И опять, как говорится в загадке: «Мужчина и не мужчина, но все же мужчина, ударив камнем и не камнем, но все же камнем, убил птицу и не птицу, но все-таки птицу, сидевшую на дереве и не па дереве, но все-таки па дереве», т. е. [евнух] убил [куском пемзы] летучую мышь, сидевшую на шесте. И вот, как мы сказали выше, не все вещи, получившие раз название в совокупности, могут [в совокупности] получать те же названия, [что они имели] в отдельности, и, наоборот, не все вещи, получившие название в отдельности, могут получить [в отдельности] то же название, [что они имеют] в совокупности.

Так, некий Симон по ремеслу является башмачником. По нраву он добр, по ремеслу же — плох. И вот, сказанное в отдельности нельзя относить к совокупности. Например, мы говорим *Симон башмачник*, и *Симон добр*. Вот эти отдельно изрекаемые предложения нельзя соединить и говорить, что Симон добрый башмачник, ибо мы установили, что ремеслом он не горазд.

То же самое относится и к философии. Ее можно назвать искусством искусств, а называть только искусством нельзя, ибо, как мы показали выше, то, что получило свое название в совокупности, не может получить [названия, которое относится к частям], в отдельности. Но если даже мы назовем философию искусством, то ошибки здесь не будет, ибо очень часто название искусства придается и науке. Например, Платон в диалоге «Горгий» называет науку искусством, так как, обращаясь к Горгию, говорит: «...скажи нам сам, в каком искусстве ты сведущ и как, стало быть, нам тебя называть», т. е. в какой науке ты сведущ, ибо быть сведущим можно в [какой-либо] от-

расли знания<sup>59</sup>. А в диалоге «Софист» он называет занимающегося творческим искусством знатоком [своего дела], безошибочно знающим все, [что относится к его искусству]<sup>60</sup>.

И еще: если определение, которое называет философию искусством искусств, исходит из преимущества, а преимущество отлично от того, по отношению к чему имеется преимущество, то философия не есть искусство, а нечто большее, чем искусство. Ну об этом достаточно.

Некоторые спрашивают также: «Почему Аристотель называет философию наукой наук? Неужели существует какая-нибудь другая наука, которая стояла бы выше философии?» По поводу этого следует сказать, что существует два вида научного знания: одно условное, другое безусловное. Условное знание — это то, которое исходит из положений, нуждающихся в доказательстве и причины которых неизвестны, например, когда геометр принимает на веру, что точка есть нечто неделимое, но не знает почему, — это уже дело натурфилософа. А безусловное знание — это то, которое исходит из общеизвестных истин, не нуждающихся в доказательстве, например когда мы говорим, что бог добр. Это общеизвестная истина, ибо всякий уверен, что бог добр, и она не нуждается в доказательстве. Вот так [обстоит дело].

Так как мы выше упомянули об искусстве и научном знании, скажем о них еще кое-что. Но прежде чем сказать о них, поведаем о познании. Надо знать, что познание бывает общим или частным, основанным на знании причин или не основанным на нем. Имеется всего четыре [вида познания]: опыт, опытность, искусство, научное знание.

Опыт есть [частное] знание единичной вещи, не основанное на знании причин, как это, например, бывает, когда кто-либо, зная какое-нибудь лекарство, только использует его, не зная причины, почему нужно применять его.

А опытность есть общее знание, не основанное на знании причин, как это, например, бывает у многоопытных врачей, которые, зная множество лекарств, не знают причин их действия. Опытность есть также запоминание и неосознанное запечатлевание в человеке многократно и одинаково повторяющихся явлений. Так, многоопытный врач применяет лекарства, запоминая и запечатлевая в себе их многократное и одинаковое действие.

А искусство есть общее знание, основанное на знании причин, или же искусство есть способность, сопряженная с воображением, ибо искусство есть определенная способность и знание; и все, что оно создает, создает, приводя в упорядоченное состояние. Мы говорим *сопряженная с воображением* из-за природы, так как и природа есть способность, ибо она обладает способностью давать существование вещам, в которых она заключена, т. е. в человеке, в камне и других вещах, но она творит согласно установленному порядку, а не по воображению, как искусство, ибо если мастер искусства для создания какого-либо изделия сперва в самом себе формирует образ вещи, а потом только воплощает его, то природа никогда предварительно не создает в себе представления [о вещи].

Искусство есть также выработанное опытом соединение благоприобретенных понятий, цель которых — достижение чего-то полезного в жизни. Уточним это определение — *искусство есть соединение*, т. е. совокупность, ибо искусство образовалось из тех или иных знаний, приобретенных различными людьми. *Выработанное опытом* означает проверенное большим опытом, ибо виды искусства проверялись многочисленными опытами и только потом удавались того, чтобы войти в состав искусства. *Цель которых — достижение чего-то полезного в жизни* — говорится, чтобы отличить от суетных и порочных искусств, которые не имеют своей целью свершения полезного в жизни. Суетные искусства — это такие, как эквилибристика, жонглерство, которые не приносят жизни ни пользы, ни вреда. Порочными же искусствами являются колдовство и магия, которые не только не приносят жизни пользы, но и вредят ей.

Научное знание есть всеобщее, безошибочное и неизменное знание, ибо наука безошибочно постигает предметы познания. Научное знание есть также безошибочное знание сущности вещей, знание природы этих вещей, ибо наука познает природу вещей таковой, какова она есть. Вот так [обстоит дело].

Но некоторые сомневаются и спрашивают: если искусство и наука основаны на знании причин, то в чем же состоит различие между ними? И некоторые отвечают, что наука безошибочна и познает безошибочно, а искусство ошибается. По поводу этого мы скажем, что эти утверждения неверны, ибо искусство по сути своей безо-

шибочно и кажется ошибочным лишь из-за недостойности предмета.

И вот, искусство и научное знание отличаются друг от друга тем, что научному знанию и его объекту присущи точность, как, например, Земле и геометрии, звездам и астрономии, ибо точность присуща и астрономии и ее подлежащему, т. е. звездам. А искусство по сути своей безошибочно, но по объекту, из-за изменчивости последнего, кажется ошибочным, например, плотничество и его подлежащее — дерево. Так, плотничество само по себе безошибочно, а дерево из-за тленности и изменчивости, после того как плотник изготовит стул или что-нибудь другое, внезапно ломается и искажает искусство.

Итак, как мы сказали выше, искусство и научное знание отличаются друг от друга тем, что научное знание безошибочно и по сути своей и по подлежащему, а искусство безошибочно по сути своей, но по подлежащему кажется ошибочным.

Такова с божьей помощью и данная глава.

#### *ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ*

Пифагор послужил для нас началом и завершением, так как мы любовно построили начало и завершение из его определений как нечто целостное, ибо в целом начало и конец связаны. Итак, это послужило для нас началом и завершением. Началом, ибо ему принадлежат приведенные вначале определения, т. е. что философия есть знание о сущем, как таковом, и еще, что философия есть наука о божественных и человеческих вещах. И завершением, так как сей муж дал также определение по цели, которое гласит, что философия есть любовь к мудрости.

Необходимо знать, что некоторые считают это определение порочным, говоря: всякое определение должно быть обратимым по отношению к определяемому, а данное определение необратимо, ибо философия есть любовь к мудрости, но не всякая любовь к мудрости есть философия, так как и всякое искусство любит и стремится к своему подлежащему. По поводу этого следует сказать, что вышеприведенное определение верно, ибо оно принадлежит Пифагору, ибо Пифагор первый дал определение философии, которое, однако, без всякого основания распространяют и на прикладные искусства; как говорил об этом поэт, мудрецом называется тот, кто изготавливает сосуд, мудрецом называется и плотник. А Пифагор,

определяя мудреца, называет его [обладающим] истинной наукой о сущем, ибо он первый пазвал мудрость истинной наукой о сущем, т. е. о боге.

Необходимо знать, что философия нуждается во многих ступенях [познания] и поэтому имеется много ступеней философии. Следует знать пять познавательных способностей: ощущение, воображение, мнение, размышление, разум.

Ощущение есть частичное знание наличествующей вещи, ибо всякое ощущение есть лишь частичное знание.

А воображение есть частичное знание об отсутствующей вещи. Воображение отличается от голого размышления тем, что воображение, как мы сказали, есть воспоминание об отсутствующей вещи, а голое размышление есть представление о несуществующих вещах, например когда кто-либо в своей мысли создает козлоолена, которого в действительности нет.

Мнение же бывает двояким: основанным на знании причин и не основанным на нем. Мнение, не основанное на знании причин, — это такое мнение, как, например, когда кто-то, не зная причин, утверждает, что разумная душа бессмертна. А мнение, основанное на знании причин, — это такое мнение, когда известны и причины бессмертия. Необходимо знать, что мнение, основанное на знании причин, есть умозаключение из посылок, например: *душа есть самодвижущееся, самодвижущееся есть вечнодвижущееся, а вечнодвижущееся бессмертно*. Вот умозаключение из посылок — *душа бессмертна*. Это и называется мнением, основанным на знании причин.

А размышление есть общее знание, основанное на знании причин. Из-за этого некоторые впадают в сомнения и говорят, что если мнение есть знание общее, основанное на знании причин, и размышление есть общее знание, основанное на знании причин, то чем же они отличаются друг от друга? На это следует ответить, что мнение, основанное на знании причин, есть умозаключение из посылок, а размышление строит общепризнанные положения — посылки, связывает их и делает выводы.

Исходя из этого следует знать, что из ощущений рождается опыт<sup>61</sup>, из мнения, не основанного на знании причин, — опытность. Опытность рождается также из ощущения и воображения. А из размышления и основанного на знании причин мнения рождается искусство, и из размышления и разума рождается научное знание.

Ибо когда берут за начало то, что пуждается в доказательстве, тогда научное знание рождается из размышления, а когда за начало принимают то, что не пуждается в доказательстве, тогда мы говорим, что научное знание рождается из разума. И вот, мы показали, что философия пуждается во многих ступенях [познания] и что философия есть наилучшее из всех искусств и наук, как об этом говорит и Платон, обращаясь к некоему геометру Феодору: «Лучше этого, о Феодор, еще ничего не было, да и никогда не будет ниспослано в дар роду смертных от богов»<sup>62</sup>.

Итак, мы узнали, что всего имеется шесть определений философии, узнали также их причины, и не только определения, но и то, что имеется четыре различия у определений философии, так как некоторые из них исходят от подлежащего, как *наука о сущем, как таковом, и наука о божественных и человеческих вещах*; а некоторые исходят от цели, например *философия есть забота о смерти и уподобление богу в меру человеческих возможностей*; и еще — от преимущества, как *искусство искусств и наука наук*; а от этимологии — как *любовь к мудрости*.

В определениях философии всего четыре различия, так как четверка высокочтима у пифагорейцев, которые, принося клятву Пифагору, говорили: «Клянемся передающему нам учение о четверице — неиссякающему источнику природы!» Неиссякающей они назвали цифру четыре, исходя из четырех стихий, вследствие этого четверка для пифагорейцев была высокочтимой — или исходя из четырех стихий, или исходя из четырех добродетелей души, или из того, что число четыре при прибавлении предшествующих ему чисел дает число десять. Ибо, прибавив [к четырем] три, получим семь, прибавив еще два, получим девять и, прибавив один, получим десять. А число десять совершенно, так как каждая единица с отдельным именем наличествует до десяти, а после соответственно повторяется.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

И вот, так как в предыдущих беседах, говоря о числовых причинах, мы сказали, почему всего шесть определений философии, то следует знать еще, что существует

два вида чисел — четные и нечетные. Четное — это такое, которое можно разделить на две части, как, например, четыре, шесть, восемь, десять. А нечетное — это такое, которое нельзя разделить на две части, как три, пять, семь, девять. Общим началом для четных и нечетных чисел является единица, а для четных — двойка.

Но некоторые сомневаются: почему двойка, будучи числом, является началом? На это мы скажем, что она не есть число, ибо сама не обладает свойствами чисел, ибо всякое число при умножении [на себя] дает большее число, чем при прибавлении. Например, трижды три будет девять, а три плюс три будет шесть. И вот, при умножении получилось большее число — девять, чем при прибавлении — шесть. А двойка не такова, так как при умножении и при прибавлении получается одно и то же число — четыре, ибо дважды два — четыре и два плюс два — четыре. Следовательно, ясно, что двойка не есть число, а только лишь начало для [четных] чисел.

Вслед за этим необходимо знать, что число семь называется девственным, как Афина и время. Девственным, ибо все числа, входящие в десятку, или порождают какое-нибудь число, или порождаются каким-нибудь числом, а семь не порождает никакого числа из входящих в десятку и не порождается каким-нибудь числом. Например, два при помощи умножения порождает четыре, а три — девять. Четыре порождается двойкой и порождает восемь при удваивании. Пять при удваивании порождает десять, а шесть порождается тройкой при удваивании последней. Восемь порождается четверкой при ее удваивании, девять порождается тройкой при ее утраивании, а десять порождается пятью при удваивании. А семь, как мы сказали выше, ни порождает, ни порождается каким-нибудь числом из состава десяти.

Девственной называют также Афины, ибо язычники говорили, что Афина родилась из головы Арамазда<sup>63</sup>, а время называется девственным из-за того, что дети, родившиеся шестимесячными или восьмимесячными, не выживают, а семимесячные живут, и еще потому, что у детей на седьмом месяце прорезываются зубы, а в семь лет они меняют их.

Такова с божьей помощью и данная глава.

Поскольку посредством определений мы рассмотрели философию как нечто единое, давайте теперь рассмотрим ее на основе разделения как нечто многочастное, ибо посредством разделения мы с точностью узнаем целое. А точно зная ее части, мы с точностью сможем распознать, какое сочинение по философии к какой части относится, дабы по невежеству мы не вздумали бы отнести к практической части то, что относится к теоретической, и к теоретической то, что относится к практической.

Ну, если мы упомянули о разделении, то давайте изучим, что такое разделение, распределение и подразделение. Необходимо знать, что разделение есть первоначальное расчленение данного сущего, например когда мы говорим, что некоторые из животных разумны и некоторые неразумны.

А распределение есть второе расчленение того же сущего по другому принципу, например когда мы снова делим животное и говорим, что некоторые из животных смертны и некоторые бессмертны.

Подразделение же есть расчленение одной части разделенного, например когда мы, разделив животное на разумное и неразумное, разумное опять разделяем на смертное и бессмертное, а смертное снова делим на человека, лошадь и тому подобное. Точно так же философия делится на теоретическую и практическую, так как посредством теоретической части мы познаем все сущее, а с помощью практической творим чистоту наших нравов.

Вопрос о том, почему философия разделяется на две части — на теоретическую и практическую, а не на одну или на многие, достоин рассмотрения. Следует сказать, что о разделении на один не может быть и речи, ибо никогда не бывает разделения на один, а также на многое, так как разделять означает рассекать надвое, т. е., расчленяя, отделять что-либо от чего-либо, а не беспорядочно дробить на множество.

Философия же делится на две части по трем причинам. Во-первых, философия делится на теоретическую и практическую, поскольку в нас самих существуют теоретическое и практическое начала. Так, например, теоретическое начало проявляется у всех детей, которые в разговорах любят задавать вопросы, т. е. проявляют любознательность; точно так же любой из нас [всегда] хочет слышать

что-нибудь [новое.] Практическое также существует в нас; оно проявляется в непрерывной деятельности души, которая даже тогда, когда мы спим, не засыпает и продолжает свою деятельность, проявляющуюся в сновидениях. А когда мы не спим и нам нечего делать, мы, например, или дергаем волосы, или играем веточкой. И вот, поскольку в нас существуют теоретическое и практическое, постольку и философия делится на них.

Вторая же причина разделения на две части, как мы уже выше говорили, заключается в том, что философия, как мы узнали выше, есть уподобление богу, который обладает двойкой силой — теоретической и практической. Теоретическая — это та, которой он познает все сущее, а практическая — благодаря которой он выступает как творец [всего сущего]. Поэтому и философия делится на две части — теоретическую и практическую, ибо с помощью теоретического она запечатлевает в себе теоретическое всеислие божества, а посредством практического — практическое всеислие, осуществляя заботу о человеческих душах, ведя их от невежества к истинному знанию.

Третья причина заключается в следующем: философия имеет целью украсить человеческую душу, а человеческой душе присущи две способности — познавательная и животная. Познавательная способность — это разум, размышление, мнeпие, ощущение, воображение, о которых мы сказали выше. А животной способности присущи воля, избирательное свойство, благорасположение, гнев и вожделение. Поэтому и философия делится на две части — на теоретическую и практическую, дабы посредством теоретической части украсить познавательную силу души, а посредством практической — животную, так как практическая часть философии учит нас не совершать чего-нибудь под влиянием гнева и не вожделеть к чему-нибудь неподобающему. Вот почему философия делится на две части — на теорию и практику.

Необходимо знать, что обе эти части одолеваются друг другом и одолевают друг друга. Так, теория одолевает практику по подлежащему, ибо теории с целью познания подлежит все сущее, а практике — только лишь человеческие души, так как она украшает только душу человека, но не безрассудных [животных]. А теория познает сущность и разумных и неразумных. Практика же одолевает теорию по цели, ибо целью теории является истина, целью же практики является добро, так как с помощью практики

[философия] украшает правы, творя добро путем отвержения страстей. С помощью же теории украшается истина, так как именно теория учит нас истинным вещам.

А добро превыше истины, как наиболее общее и всеобъемлющее, так как все, что истинно, то добро, но не все доброе истинно; ведь бывает же иногда, что и ложь оказывается добром. К примеру, скажем, один человек дал другому на хранение меч, и вот в минуту гнева он пришел взять его обратно, чтобы совершить убийство, а тот отказался и солгал, что, мол, ничего ты мне не давал. Вот вам ложь, которая есть добро.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Поскольку мы разделили философию на теорию и практику, то следует знать, что каждая из них [в свою очередь] подразделяется на части, и в первую очередь теория, ибо она предпочтительнее практики, ибо для теории подлежащим является все сущее, а для практики — только человеческие души.

И необходимо знать, что Платон и Аристотель каждый по-разному подразделяют теорию. Так, Платон подразделяет теорию на естествознание и теологию, так как он не хочет делать математику частью философии, а чем-то вроде предварительного образования, как грамматику и риторику. Поэтому он над входом своей академии сделал надпись: «Не знающий геометрии пусть не входит». Он сделал такую надпись из-за того, что многие вещи он относит к теологии и приравнивает к теологии. А математика, частью которой является геометрия, становится пособием для познания теологии.

Аристотель же подразделяет теорию на естествознание, математику и теологию, так как математику как науку он считает частью философии. Ну, вот так [обстоит дело].

Однако необходимо знать, почему теория делится на три части. По поводу этого мы скажем, что все сущее есть подлежащее для теории в целях познания, а все сущее имеет тройное бытие: или оно материально по предметному и мысленному бытию, как, например, дерево, камень и все остальное из обозреваемого нами, так как они и предметно и мысленно имеют материальное бытие, ибо невозможно познать камень или дерево без материи; или сущее нематериально и по предметному, и по мыслен-

тому бытию, как, например, бог, ангел, разум, душа, ибо они и предметно и мысленно имеют нематериальное бытие, так как невозможно признать материальными бога, или ангела, или разум, или душу. Сущее, наконец, имеет предметно материальное бытие и мысленно нематериальное бытие, например формы, которые предметно материальны, ибо треугольник, квадрат или другие формы не могут существовать без материи; они пребывают или в камне, или в дереве, или в какой-нибудь другой вещи. А мысленно они нематериальны, ибо, когда кто-то при размышлении представляет себе формы, он именно эти формы, как таковые, отпечатывает в мысли. Как воск, принимая на себя отпечаток букв перстня, отпечатывает на себе одни только буквы и ничего материального не берет у перстня, так и размышление, воспроизводя в себе форму, ничего не берет у материи, а воспроизводит и запечатлевает в себе самое форму<sup>64</sup>. И вот, так как все сущее есть подлежащее для теории в целях познания, а сущее, как мы сказали, имеет тройное бытие, то и теория делится на три части: на естествознание, математику и теологию.

Необходимо знать, что естествознание предназначено для тех вещей, которые и предметно, и мысленно имеют материальное бытие, а математика — для тех, которые предметно имеют материальное бытие и мысленно нематериальное бытие. Теология же предназначена для тех, которые нематериальны и предметно, и мысленно. Ну, а если это так, то давайте скажем, почему они расположены в таком порядке.

Необходимо знать, что вначале ставится естествознание, как родственное и близкое нам и как целиком материальное. А математика ставится в середине, т. е. между естествознанием и теологией; как сообщающаяся с обоими, ибо она материальна, как естествознание, и нематериальна, как теология. Теология же, разумеется, ставится в конце, так как невозможно [непосредственно] после естествознания подняться к теологии, ибо нельзя перейти [сразу] от целиком материального к полностью нематериальному. Это было бы подобно тому, как если бы людей, долгое время находившихся в темноте, заставили взглянуть на солнце; они тотчас же ослепли бы. То же самое случилось бы и с теми, кто стал бы переходить от целиком материального к целиком нематериальному. На это пагает сказание об Оте и Эфиальте, которые захотели взгромоздить на Олимп гору Осса, а потом на нее — лесистый

Пелион, чтобы взобраться на псбо<sup>65</sup>. Здесь имеется в виду не что иное, как если бы философы без математики захотели перейти от целиком материального к полностью нематериальному, т. е. подняться от естествознания к теологии.

А что вслед за естествознанием нужно обратиться к математике, велит замечательный Плотин, говоря: «Новичков для приближения к бестелесной сущности следует обучать математике, с помощью которой бестелесная сущность поддается познанию»<sup>66</sup>.

Но некоторые сомневаются и спрашивают: если мы изучаем не только математику, но и естествознание и теологию, так почему же речь идет только о математике? На это пифагорейцы отвечают, что справедливо ведется речь только о математике, ибо она существует в области [абстрактного] размышления, а то, что обычно постигается мышлением, есть достояние одного лишь размышления, ибо мысль есть попросту восприятие сущего, [уже постигнутого мышлением].

Такова с божьей помощью и данная глава.

#### *ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ*

Разделив теорию на естествознание, математику и теологию, давайте вслед за этим произведем подразделение каждой из этих [наук]. Но так как разделение естествознания и теологии слишком сложно и требует большого внимания, оставим их для более крупного исследования и скажем о разделении математики, т. е. дадим о математике обстоятельные сведения, ибо есть и другое очень сложное разделение, производимое при более глубоком исследовании. А то, что мы скажем, точно и верно, и это мы должны изложить в пяти главах. В первой главе мы говорим о том, сколько видов математики и каковы они. Во второй главе мы говорим, почему их столько. В третьей мы говорим о видах математики и об их расположении. В четвертой мы говорим, кто создал [различные] виды математики. В пятой главе мы говорим о тех видах [наук и искусств], которые близко стоят к этим видам [математики].

Приступим к первой главе и скажем, сколько видов математики и каковы они. Необходимо знать, что существует четыре вида: арифметика, музыка, геометрия и астрономия.

Перейдем ко второй главе и скажем, почему столько

видов математики. Необходимо знать, что математика основывается на количестве и образуется из следующих [вещей]: или из числа, как сама арифметика, ибо это есть количество; или из сочетания звуков, [которыми занимается] музыка, ибо и это есть количество, так как [музыка] исследует, что является октавой, что квинтой, что шестым [тоном] и что восьмым; или же из земельных расстояний, [которыми занимается] геометрия, ибо и это есть количество; или же из движения небесных тел, [которыми занимается] астрономия, ибо это также есть количество, так как движение обладает расстоянием, в соответствии с которым движутся [небесные тела].

После того как мы узнали, что математика основывается на количестве, необходимо знать, что существует два вида количества: непрерывное и прерывное. Непрерывным является то количество, части которого соединяются на одной грани, как, например, монолит, который является непрерывным количеством, ибо если ты мысленно разобьешь и отделишь во многих местах все его части, то расколотые и отделенные [в мысли] части соединятся [друг с другом] на одной грани, ибо, когда начнешь изучать воображаемую линию разреза, увидишь, что одна часть [точно] соединяется с другой. Ибо воображаемая линия, производя мысленное разделение и находясь посредине между мысленно разделенными, в то же время одну часть соединяет с другой, а ту — с третьей. Таким образом, с помощью воображаемых линий части соединяются друг с другом [в одно целое]. Но мы сказали, что мы лишь мысленно делим непрерывное, а не реально, так как, если мы действительно разделим его, оно превратится в прерывное и отойдет от природы непрерывного. А прерывным количеством является то, что выступает отдельно, и у него нет ничего, что могло бы соединить одну часть с другой, как, например, в числах. Ибо десять есть прерывное [количество], и хотя оно образуется из пяти и пяти, состоящих из единиц, однако нет какого-нибудь числа в составе пятерок, посредством которого они смогли бы объединиться, ибо если отнять единицу от [этих двух] пятерок, то оно перестанет быть десяткой. Вот так [обстоит дело].

Однако необходимо знать, что каждый из видов количества бывает двояким. Прерывное количество бывает двояким, так как выступает и как отдельно взятое, и во взаимосвязи. Как отдельно взятое мы рассматриваем

в том случае, когда отдельно берем какое-нибудь число само по себе, например когда отдельно рассматриваем десять, не ставя его в связь с другим числом. Во взаимосвязи же [оно] выступает тогда, когда какое-нибудь число мы берем в связи с другим числом, как, например, десять по отношению к пяти, и говорим, что десять вдвое больше пяти. Непрерывное количество также бывает двойким, ибо оно бывает неподвижным и движущимся. Неподвижным, как земля, ибо она не передвигается с одного места на другое, а движущимся, как небо, которое находится в вечном движении.

Итак, как мы уже сказали, математика основывается на количестве, а количество, сказали мы, выступает в двух видах — как прерывное и как непрерывное. Мы сказали также, что каждый из этих двух видов бывает двойким: прерывное — взятое отдельно и во взаимосвязи, и непрерывное — неподвижное и движущееся. Итого четыре вида.

И вот, математика, которая основывается на количестве, включает соответственно этим четырем видам количества: арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Из них арифметика занимается прерывным количеством, отдельно взятым; а музыка занимается прерывным количеством, взятым в совокупности; геометрия же занимается неподвижным непрерывным количеством; а астрономия — подвижным непрерывным количеством. Такова вторая глава.

Перейдем к третьей главе и скажем о порядке расположения видов математики. Необходимо знать, что арифметика и музыка ставятся на первое место перед геометрией и астрономией, так как арифметика и музыка образуются на основе прерывного количества, а геометрия и астрономия — на основе непрерывного количества. А прерывное количество предпочтительнее непрерывного, так как прерывное количество безошибочно может принимать различные виды, как, например, двадцать пять, будучи прерывным количеством, безошибочно принимает различные виды, являясь целым числом и квадратом [пяти]. Как целое, оно находится в связи с начальным числом [пять] и конечным. В данном случае, взяв начало от пяти, после умножения завершается тем же числом — пятью, например пятью пять — двадцать пять. Вот вам, начавшись с пяти, закончилось пятью.

Число также может выступать в виде квадрата, так как всякое число, умноженное на само себя, дает число в квадрате, как, например, трижды три — девять, четырежды четыре — шестнадцать и пятью пять — двадцать пять. А непрерывное количество не может безошибочно принимать различные виды, так как если воску, являющемуся непрерывным количеством, придать облик Тиграна<sup>67</sup>, то воск не сможет принять облика, если ему заведомо была придана другая форма. В противном случае произойдет смешение.

И вот, вследствие того, что прерывное количество предпочтительнее непрерывного, арифметика и музыка, как образующиеся на основе прерывного количества, ставятся перед геометрией и астрономией. А арифметика в свою очередь предшествует музыке, ибо арифметика, как мы уже сказали, образуется на основе отдельно взятого прерывного количества; музыка же образуется на основе прерывного количества, взятого в совокупности. А отдельно взятое предшествует взятому в совокупности, как единичное предшествует совокупному. Геометрия же предшествует астрономии, ибо геометрия образуется на основе неподвижного непрерывного количества, а астрономия — на основе подвижного непрерывного количества. Неподвижное же предшествует движущемуся, ибо покой есть начало движения, ибо все то, что собирается двигаться, берет начало движения из покоя и неподвижности. Все это мы говорим о порядке расположения видов математики.

Теперь же давайте перейдем к четвертой главе и скажем о тех, кто создал эти виды. Следует знать, что финикийцы, будучи купцами, пуждались в счетном искусстве и создали арифметику. Музыку же создали фракийцы, ибо оттуда происходил Орфей, который, говорят, впервые создал музыку. А астрономию создали халдеи, так как безоблачное и постоянно ясное небо давало им возможность изучать движение небесных тел. Геометрию же по необходимости создали египтяне, так как в Египте во время разливов Нила смешивались границы земельных наделов и среди египтян на каждой меже происходили драки и убийства, пока они не открыли мерило, которое называлось спанак<sup>68</sup>, и, измеряя им, находили границы каждого надела; в результате этого и возникла геометрия.

Теперь перейдем к пятой главе и скажем, каковы те

виды, которые близко стоят к вышеупомянутым видам [математики]. Необходимо знать, что к арифметике близко стоит счетоведение, но они отличаются друг от друга, так как арифметика исследует и изучает природу чисел, и занимается умопостигаемыми числами, и не дробит единицу. А счетоведение занимается реальными числами и дробит единицу на половину, на одну треть, на четверть. К [настоящей] музыке же близко стоит материальная<sup>69</sup> музыка, т. е. та, которая образуется с помощью лир, флейт и тарелок, а настоящая музыка для своего образования пуждается только в разуме. А к геометрии близко стоит землемерное искусство, однако геометрия существует благодаря теоретическому мышлению, а землемерное искусство — благодаря практике. К астрономии же близко стоит наука о шарообразных телах, и они отличаются друг от друга, так как астрономия образуется из знаний о движении небесных тел, а наука о шарах занимается всеми шарообразными телами и их делением, ибо повествует о различных сечениях шарообразных тел.

Следует знать, что музыка обладает большой силой [воздействия], ибо повергает душу в различные состояния и придает ей настроение, как об этом свидетельствуют лирические песни и элегии, которые соответственно настраивают душу. Так, некоторые сказители говорят об Александре<sup>70</sup>, что он, будучи на пиршестве, услышав военную мелодию, которую сыграл музыкант, тотчас же вооружился и вышел. А когда музыкант начал играть увеселительную мелодию, он вновь вернулся к пиршествию.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Усвоив, что философия разделяется на теорию и практику, а теория — на естествознание, математику и теологию, пойдем дальше и скажем, по каким мотивам производится это разделение, так как нам после этого еще предстоит сказать о разделении практики. Но чтобы усвоить это, мы должны сказать, сколько способов разделения существует и каковы они.

Надо знать, что некоторые говорят о том, что существует восемь способов разделения. Вот они: от рода к виду, от вида к индивиду, от целого к части. И это [разделение] производится двояко: на подобные части и

на разные, от одноименного высказывания к различным обозначениям, от сущности к случайному признаку, от одного к [чему-то] другому.

Разделение от рода к виду имеет место тогда, когда, например, мы разделяем животное на разумное и неразумное, а от вида к индивиду — когда человека вообще разделяем на Сократа, Платона, Алкивиада и любого из индивидов. А от целого к подобным частям — когда, например, целую жилу разделяем на мелкие жилы, которые подобны целой части, так как обладают той же природой, что и целая жила. А от целого к неподобным частям — когда, например, целую голову разделяем на глаза, уши, нос, которые неподобны, так как не похожи ни на целое, ни друг на друга. И [разделение] одноименного высказывания на различные обозначения, например когда одноименное — *собаку* разделяем на *небесную*, *земную* и *морскую*. А от сущности к случайному признаку — когда мы говорим, что некоторые из людей белые и некоторые черные. От случайного признака к сущности — когда говорим, что некоторые из белых вещей являются снегом, а некоторые известью. А от случайного признака к случайному признаку — когда говорим, что некоторые из белых вещей горячие и некоторые холодные: горячие, как известь, и холодные, как снег. А [разделение], исходящее от [чего-то] одного, — когда мы говорим: врачебные книги, врачебные лекарства, врачебные инструменты. А сводящее к [чему-то] другому — когда мы говорим: оздоровительные книги, оздоровительный распорядок, оздоровительные лекарства, так как мы, сводя все к одному — к здоровью, назвали вещи оздоровительными. Вот так [обстоит дело].

Однако необходимо знать, что из приведенных способов разделения только три действительно являются способами разделения: от рода к виду, от целого к части, от одноименного высказывания к различным обозначениям. Остальные же способы несостоятельны, что и будет показано нами. Так, не может быть разделения от вида к индивиду, ибо индивиды бесчисленны и не поддаются учету, так как одни уничтожаются, другие возникают, и мы не можем их счесть. Несостоятельно также разделение от случайного признака к сущности, ибо не будет действительным способом разделения, если мы скажем, что из вещей, обладающих белизной, одна является снегом, другая известью, ибо белизна сама по себе

без тела разделению не поддается, а разделяется то тело, в котором содержится белизна; тело же является сущностью; следовательно, сущность разделяется на сущность, а не случайный признак на сущность.

И все то, что поддается разделению, разделяется на подобное, а не на неподобное, ибо, разделяя животное на разумное и неразумное, мы разделяем на разумное животное и неразумное животное, а не на то, что не является животным, т. е. не на неподобное. Производя же разделение от случайного признака к сущности, получаем разделение на неподобное. Точно так же и разделение от сущности к случайному признаку нельзя назвать настоящим способом разделения, а также и разделение случайного признака на случайный признак, ибо сказать, что из белых вещей некоторые горячи и некоторые холодны, не значит разделять сам по себе взятый случайный признак на такие же случайные признаки; разделению подвергаются тела, которые обладают случайными признаками. Несостоятелен также способ разделения от одного к другому: предметы, исходящие от [чего-то] одного, как мне кажется, неопределенны и бесчисленны, точно так же и предметы, сводимые к [чему-то] одному. Итак, существуют три настоящих способа разделения: от рода к виду, от целого к части, от одноименного высказывания к различным обозначениям.

Однако, рассуждая о разделении чего-либо, необходимо о причинах подлинности и несостоятельности способов разделения сказать следующее. Все то, что делимо и разделяется, разделяется или по сущности, соответственно себе, или по случайному признаку. Если что-либо разделяется соответственно себе, то оно разделяется или как вещь, или как высказывание [об этой вещи]. Если оно разделяется как вещь, то тогда употребляются следующие способы разделения: от рода к виду, от вида к индивиду, от целого к части, от одного к другому, ибо им свойственно подвергать вещь разделению. Если же [оно разделяется] как высказывание, то применяется способ разделения от одноименного высказывания к различным обозначениям. А если делимое может разделяться по случайному признаку, в таком случае применяются и другие способы разделения — от сущности к случайному признаку, от случайного признака к сущности, от случайного признака к случайному признаку.

Такова с божьей помощью и данная глава.

Сказав о способах разделения, давайте скажем, по какому способу философия разделяется на теорию и практику. Необходимо знать, что философия не может разделяться как род на виды, так как в противопоставленных вследствие разделения видах нельзя искать последнее и первое, как, например, разделив животное на разумное и неразумное, нельзя сказать, что разумное предшествует неразумному или неразумное — разумному; они проявляются совместно и одновременно. А по отношению к теории и практике можно говорить о первичном и последующем, ибо теория первична, так как практика существует благодаря теории и разуму, дабы не быть неразумной и беспричинной. Следовательно, не может быть разделения на теорию и практику как от рода к виду.

Во-вторых, противопоставленные вследствие разделения виды для своего образования не нуждаются друг в друге. А по отношению к теории и практике этого нельзя сказать, так как практика нуждается в теории, благодаря которой образуется и упорядочивается, чтобы не быть неразумной и беспричинной. И нужно сперва исследовать благо по природе посредством теории и лишь затем посредством нее образовывать практику. Следовательно, философия не разделяется на теорию и практику как род на виды и как вид на индивиды, ибо индивиды бесчисленны и несметны. А эти не бесчисленны, их всего-навсего две — теоретическая часть и практическая.

К тому же индивиды проявляются частично, а эти нет. Отсюда ясно, что философия не может разделяться на теорию и практику как вид на индивиды. Не может она разделяться и как одноименное высказывание на различные обозначения, ибо среди одноименных нет первичного и последующего и никто не говорит, что небесная собака первичнее земной, а земная первичнее морской. А здесь, как мы ранее показали, теория по отношению к практике первична. Следовательно, философию нельзя разделять на теорию и практику как одноименное высказывание на различные обозначения. Нельзя также разделять ее как сущность на случайный признак и как случайный признак на сущность, ибо философия — ни теоретическая, ни практическая — не является сущностью; она есть случайный признак. Не разделяется она и как случайный признак на случайный признак, ибо случай-

ный признак разделяется на случайный признак, или как род на виды, или как сущность на сущность.

Таким образом, мы показали, что [философия] не разделяется ни как род на виды, ни как сущность на сущность, ибо она есть случайный признак. Нельзя разделять ее и как целое на части, ни на подобные, ни на неподобные, так как подобные части называются одноименными и по отношению друг к другу и по отношению к целому, а теория и практика по отношению к целому хотя и называются одноименными, но по отношению к друг другу не называются [так]. Не разделяется [философия] и на неподобные части, так как неподобные части не одноименны ни друг с другом, ни с целым, а теория и практика хотя и не одноименны по отношению друг к другу, но одноименны по отношению к целостному [учению], ибо и это [учение, взятое в целом], является философией, и эти [теория и практика как его части]. И вот, после сказанного мы должны знать, что философия разделяется по способу от одного к одному, ибо от одной-единой философии получили название и философия, и теория, и практика.

Однако Аристотель говорит, что [философия] разделяется как целое на части. Он прав, ибо теория и практика являются частями философии, и когда недостает одной части, то целое бывает несовершенным, точно так же и при отсутствии практической части философия бывает несовершенной. А совершенный философ должен украсить себя не только теорией, но и практикой.

Если кто-нибудь спросит: что получится от деления — подобные части или неподобные? — то мы ответим: подобные части, ибо они одноименны и по отношению к целому, и по отношению друг к другу, а это свойственно именно подобным частям — быть одноименными с целым и между собою. То же самое и здесь. Ибо как философия называется философией, так и теория с практикой называются философией, и не только это, а можно еще и теорию назвать практикой, и практику — теорией. Теорию называют практикой потому, что теория является делом мышления, а практику [называют теорией], ибо практика является порождением теории, ибо сперва посредством теории приходят к пониманию, что нужно быть благочестивым, а затем в поступках выполняют то же самое.

И вот, узнав, что философия разделяется как целое на подобные части, давайте скажем и о том, каким способом и теория разделяется на естествознание, математику и теологию. Следует знать, что здесь невозможно разделение от рода к видам, ибо [нисхождение от рода] к противоположным видам не есть разделение, так как среди них нет первого и последнего. А здесь в первую очередь идет естествознание, затем математика и потом теология.

И еще, роду никогда не свойственно делиться на три части, а теория делится на три части — на естествознание, математику и теологию. Необходимо знать, что невозможно здесь разделение от рода к видам. По поводу этого некоторые говорят: почему «одушевленное», будучи родом, делится на три части — на животное, зоофит<sup>71</sup> и на растение? На это мы ответим, что мы еще покажем неверность этого разделения.

Против этого говорят также, что вот ораторское искусство, являясь родом, делится на три вида: судебное красноречие, совещательно-наставительное, торжественно-хвалебное. Насчет этого мы скажем, что это — неверное разделение, ибо разделение ораторского искусства на вышеупомянутое нельзя назвать разделением от рода к видам, так как разделение на противоположные виды производится без временных различий, как, например, [существо], разделенное на разумное и неразумное, не имеет различий по времени, ибо нельзя сказать, что разумное животное относится к прошедшему времени, а неразумное — к настоящему или будущему. Вышеупомянутые же виды ораторского искусства имеют временные различия между собою, ибо совещательно-наставительное [красноречие] относится к будущему времени, так как когда кто-нибудь наставляет кого-то, то он думает о грядущем. А судебное относится к прошедшему времени, ибо всех, кого осуждает, оно осуждает за то, что уже совершено. Торжественно-хвалебное же относится к настоящему, ибо имеет целью восславить имеющиеся добродетели присутствующих. Отсюда видно, что они на самом деле не являются видами, получившимися от разделения рода, вследствие чего и разделение ораторского искусства на вышеупомянутые виды не является правильным.

Нельзя также назвать разделение теории разделением целого на части, ни на подобные, ни на неподобные.

На подобные — ибо части теории не одноименны друг другу, хотя и одноименны целому. Так, и естествознание называется теорией, и математика, и теология, ибо, как мы об этом уже много раз говорили, подобным частям свойственно то, что они одноименны и целому и друг другу. Это не есть также и разделение на неподобные части, ибо им свойственно не быть одноименными ни целому, ни друг другу. А части теории хотя и не одноименны друг другу, но одноименны целому.

По вышеприведенным причинам нельзя разделение теории назвать также разделением вида на индивиды, сущности на случайный признак, случайного признака на сущность, случайного признака на случайные признаки, одноименного высказывания на различные обозначения. Они разделяются по способу от одного к одному, ибо естествознание, математика и теология от теории, как от чего-то одного, получили в отдельности название теории. Ну, об этом достаточно.

Вслед за этим давайте также скажем, каким способом математика разделяется на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. И пужно сказать, что по тем же вышеприведенным причинам она не разделяется ни как род на виды, ни как вид на индивиды, ни как целое на части, ни как одноименное высказывание на различные обозначения, ни как сущность на случайные признаки, ни как случайный признак на сущность, ни как случайный признак на привходящий признак, а как от одного к одному, ибо арифметика, музыка, геометрия и астрономия от математики, как от чего-то одного, получили в отдельности название математики.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Вслед за разделением теоретической части давайте обратимся к разделению практической части [философии], и, хотя она следует за теоретической частью, ибо упорядочивается посредством теории, с помощью разума облагораживает нравственность и укрощает страсти, ею не следует пренебрегать, ибо Платон говорит: «Я называю философом не того, кто многое знает, и не того, кто о многом может рассуждать, а того, кто ведет чистый и непорочный образ жизни». Ибо совершенным философом

является не тот, кто имеет большие познания, а тот, кто может укрощать страсти.

Теперь перейдем к разделению практики. Необходимо знать, что аристотелики и платоники по-разному производят деление практики. Так, аристотелики разделяют ее на три части: на политику, экономику, и этику. И деление на три части верно, так как если кто-нибудь облагораживает свои нравы или же нравы другого, то он занимается этикой; если устраивает дела дома, то он занимается экономикой, и если устраивает дела города, то занимается политикой<sup>72</sup>.

Аристотель в своих трудах показывает, почему [практическая часть философии] разделяется на три части. Аристотель написал [сочинение] об этике, в котором говорит о правах; он написал также [сочинение] о доме, в котором говорит об экономике и о том, что устройству дома способствуют четыре вещи: согласие между мужем и женой, любовь к детям, внушение страха слугам и соразмерность доходов и расходов, ибо чрезмерность каждого из двух последних плоха. Так, если у кого-либо много доходов и мало расходов, то он считается скрягой, а если у кого-либо расходов больше, чем доходов, то он считается расточителем. [Аристотель] написал также [сочинение] о политике, в котором говорит о государственном устройстве. Платон также написал о политике, и у него такое же устройство [государства], что и у Аристотеля.

И необходимо знать, что Аристотель и Платон в политических произведениях преследует одну цель, так как они оба говорят о том, почему государству нужно иметь определенное устройство. Однако, [несмотря на это], в [сочинениях о] политике у них и целенаправленность, и изложение, и заглавия различные. Так, Платон заглавие ставит в единственном числе — Полития, а Аристотель во множественном — Политии, вследствие чего у них и цели разные. Ибо Аристотель говорит о том, как управляли государством предки, т. е. аргивяне, беотийцы и все другие эллины, а Платон говорит о том, как пужно управлять государством.

Здесь необходимо знать, что платоники возражают против деления практической части философии, производимой последователями Аристотеля. Они говорят, что последние поступили неправильно, производя вышеупомянутое деление на три части, так как род ни-

когда не разделяется на три части, а разделяется на две части, как, например, существо — разумное и неразумное, цвет — на белый и черный.

Во-вторых, ибо получившиеся вследствие деления противоположные виды никогда не проявляются один в другом; так, разумное никогда не проявляется в неразумном. А здесь этика проявляется в экономике, а экономика в политике.

В-третьих, один вид никогда не бывает равносильным роду; так, [одно только] *разумное* не может быть равно *живому существу*, т. е. роду, как и одно только *неразумное*; а оба вместе [равны *живому существу*]. А здесь одна политика равна практике, ибо, как говорят последователи Аристотеля, практика разделяется на этику, экономику и политику, причем последняя заключает в себе этику и экономику, ибо, кто в состоянии управлять государством, тот сможет управлять и делами дома и правственностью. Следовательно, политика равна практике, а экономика — политике. А если это так, то деление практики они произвели неверно.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

Последователи Платона, выступая против деления практики на этику, экономику и политику, производимого сторонниками Аристотеля, сами разделяют практику на две части — законодательство и правосудие. И это верно, так как философ или устанавливает законы, посредством чего постоянно облагораживает свои нравы и выступает законодателем, или же судит других согласно писанным законам и выступает судьей. И какое отношение имеет законодательство к городам, охраняя в них право, такое же отношение имеет и правосудие к законодательству, держа подданных в его рамках. Ибо этика, экономика и политика дают материал законодательству и правосудию, ибо законодатель или облагораживает чьи-нибудь нравы, или устанавливает законы для дома или города, согласно которым каждый обязан поступать. А тот, кто судит, судит или кого-нибудь, или дом, или город.

Необходимо знать, что практическая часть [философии] разделяется на законодательство и правосудие не как род на виды, ибо среди противопоставленных

[вследствие разделения] видов не бывает предшествующего и последующего, а здесь бывает, ибо сперва идет законодательство, а потом правосудие. Она не разделяется также ни по одному из перечисленных нами способов разделения, кроме как [по способу] от одного к [чему-то] другому.

И вот, познав, что представляет собою философия, давайте скажем вслед за этим, какова сущность философии. Но и это стало ясным для нас благодаря вышесказанному, ибо мы узнали это с помощью приведенных определений и с помощью разделения. Благодаря разделению мы узнали, что [составными частями философии] являются теория и практика, ибо философия разделяется только на них.

Однако кое-кто может сказать, что не только философия бывает теоретической и практической; теоретическими и практическими бывают и различные искусства. Вот, например, врачевание называется теоретическим, когда познает болезни и говорит о причинах их возникновения, и называется практическим, когда даст рвотное и пускает кровь.

На это мы ответим, что только философия может быть подлинно теоретической и практической; подлинно теоретической, так как другие искусства познают не все сущее, а только то, что имеет материальное бытие, так как они теологией не занимаются. Философия же изучает как все сущее, так и божественное. Точно так же и подлинно практической называется только философия, ибо другие искусства занимаются или телом, как врачевание, или же вещами, находящимися вне тела, как, например, плотничество, зодчество и кузнечное ремесло. А философия занимается душой, так как философия пробуждает душу, просветляя глаза ее, застланные и отуманенные плотскими вожделениями. И вот, насколько душа предпочтительнее тела, настолько и украшающая душу философия предпочтительнее других искусств, украшающих тело. Именно поэтому [философия] называется практической, а не другие искусства, ибо она украшает стремления души.

Итак, посредством разделения мы узнали, какова сущность философии; это — теория и практика. Сущность философии мы познали также с помощью определений, так как через определения по подлежащему, т. е. те определения, которые говорят, что философия есть наука

о сущем, как таковом, и что философия есть наука о божественных и человеческих вещах, мы узнали, что философия является теоретической. А через определение по преимуществу, которое говорит, что философия есть искусство искусств и наука наук, мы узнали, что философия является господствующей. Через определение по близкой цели, которое говорит, что философия есть забота о смерти, мы узнали, что философия есть искусство очищения от страстей. А через определение по далекой цели, которое говорит, что философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей, мы узнали, что философия есть искусство добродетельного [существования], ибо добродетельный философ стремится своими знаниями и поступками уподобиться богу в меру человеческих возможностей.

Нужно тут же сказать, что из шести определений философии, которая имеет два вида — теоретический и практический, некоторые относятся к теоретической части философии, некоторые — к практической и некоторые — к обеим частям. Так, два определения по подлежащему, которые говорят, что философия есть наука о сущем, как таковом, и философия есть наука о божественных и человеческих вещах, и одно определение по преимуществу, которое говорит, что философия есть искусство искусств и наука наук, относятся к теоретической части философии. А одно определение по близкой цели, которое говорит, что философия есть забота о смерти, и другое определение — по этимологии, которое говорит, что философия есть любовь к мудрости, относятся к практической части. Определение же по далекой цели, которое говорит, что философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей, относится к обеим частям.

Итак, узнав, какова сущность философии, скажем, для чего она существует. Философия не является чем-то бесполезным. Об этом говорит Платон, обращаясь к некоему Феодору: «[Мы обладаем] таким благом, лучше которого, о Феодор, ничего еще не было, да и никогда не будет ниспослано в дар людям от богов»<sup>73</sup>. Необходимо знать, что философия существует для того, чтобы облагородить и украсить человеческую душу и перевести ее из материальной и окутанной туманом жизни к божественной и нематериальной.

Необходимо знать, что душа имеет двоякого рода способности: познавательные и животные. Познавательные —

это разум, размышление, ощущение, мнение и воображение, а животные — это воля, избирательное свойство, благорасположение, возжелание и гнев. И из обоих этих [родов проявления души] некоторые являются разумными, а некоторые — неразумными. Так, даже среди познавательных способностей души одни являются разумными, другие — неразумными. Разумными являются разум, размышление, мнение, а неразумными — ощущение, воображение. И среди животных способностей души одни разумны, а другие неразумны. Разумными называются воля, избирательное свойство и благорасположение, а неразумными — гнев и возжелание.

Итак, бог даровал философию для украшения человеческой души. Ее познавательные способности он украсил теоретической философией, а ее животные способности — практической, дабы мы через мнение не воспринимали ложного знания и дабы не творили зла.

Таковы пролегомены философии трижды великого и непобедимого философа Давида и [его] определения и разделения философии, [написанные] против четырех положений Пиррона лжемудрого.

**АНАЛИЗ  
«ВВЕДЕНИЯ»  
ПОРФИРИЯ**

## НЕПОБЕДИМОГО ФИЛОСОФА ДАВИДА АНАЛИЗ «ВВЕДЕНИЯ» ПОРФИРИЯ <sup>1</sup>

### [ГЛАВА ПЕРВАЯ]

Намереваясь с божьей помощью взяться за рассмотрение данного сочинения, мы [считаем нужным отметить, что] будем исследовать, как принято у истолкователей, следующие восемь глав, а именно: о цели, [которую преследует рассматриваемое произведение], о пользе, о причине названия [книги], о подлинности, о разделении на главы, об очередности [рассмотрения вопросов], о способе наставления, об отнесении [вопросов] к той или иной части [знания]. Рассмотрение указанных глав не излишнее, но [дело, порожденное] желанием вызвать усердие у читателей. И поэтому [здесь] исследуется цель, ибо она в сжатом виде содержит в себе все положения рассматриваемых произведений. Правильно также, что исследуется [вопрос] о полезности, дабы [читатель], зная, для каких нужд пригодны вещи, содержащиеся в настоящем произведении, с еще большей охотой взялся бы за чтение. Точно так же [правильно, что] исследуется причина наименования [книги], ибо хотя название и должно быть созвучным цели и сжато выражать ее, однако иногда, не будучи достоверным [выразителем содержания], оно нуждается в исследовании. Так, например, когда Аристотель называет [свои сочинения] следующим образом: «О категориях», «Об истолковании», «Об анализе», то многие не могут [из названия] узнать, какова цель данного произведения.

И вот, как мы сказали, поскольку наименования часто не бывают достоверными [выразителями содержания], постольку мы вынуждены бываем прибегать к изысканию.

Правильно также, что исследуется подлинность [книги], так как, зная, что перед нами подлинное произведение, мы с удовлетворением читаем труд прославленного автора, известного своей ученостью, ибо многие, не будучи в состоянии отличить истинное от ложного, полезное от бесполезного, считают, что лучше браться за чтение ради почета и славы автора, и предпочитают следовать мнениям [знаменитого] учителя.

Именно поэтому мы занимаемся изучением подлинности подлежащих произведений, так как очень часто встречаются и подложные сочинения. А произведения бывают неподлинными четвероюко: [во-первых], либо из-за одноименности, причем это двойко — или из-за одноименности авторов, или же одноименности произведений. Из-за одноименности авторов, когда, например, имеются два одноименных человека и один из них пишет сочинение «О душе», а другой — «О небе», но вследствие одноименности авторов никто не в состоянии различить их, и поэтому оба сочинения считаются принадлежащими одному человеку. Или же из-за одноименности произведений, когда двое разноименных людей пишут сочинение об одном предмете — либо о душе, либо о небе, и тогда никто не в состоянии отличить их друг от друга, приписывая сочинение одного [автора] другому, а этого — тому первому.

Второй же признак, согласно которому мы называем произведения неподлинными, тот, когда подлог совершается из-за честолюбия, т. е. тщеславия. Ибо некоторые бесславные и неизвестные люди, желая через название учения вызвать [у читателей] уважение к своим писаниям, надписывают их именем какого-нибудь знаменитого учителя.

По третьему же признаку сочинения бывают неподлинными вследствие корыстолюбия, как это было, например, при сицилийском тиране Писистрате. Ибо из-за того, что при нем изредка еще обнаруживались гомеровские рапсодин, у него возникло желание собрать все стихотворения Гомера, и он обещал приносящим щедрое вознаграждение. Вследствие этого многие ради собственной выгоды преподносили тирану написанные ими стихи как гомеровские.

А по четвертому признаку сочинения бывают неподлинными вследствие благоволения учеников к своим учителям. Они пишут всякие сочинения и надписывают на них имя учителя, как, например, Платон на своих сочи-

нениях поставил имя Сократа, а пифагорейцы — имя Пифагора на притчах, названных золотыми. И вот из-за того, что имеется [немало] подложных сочинений, мы исследуем [подлинность] любого находящегося перед нами произведения.

Между тем произведения различаются и распознаются — подложны они или подлинны — по материи и по форме. По материи — это означает по строю [речи] и по лексике, ибо строй речи и лексика являются материалом [для построения любого] произведения. А по форме — означает по образу мышления [того или иного автора].

Правильно поступают также, когда исследуют вопрос о разделении на главы, ибо, познавая главы как части, мы бываем в состоянии на основе частей с легкостью познать и целое. Правильно также, что исследуют очередность изложения [вопросов], дабы то, что следует прочесть вначале, мы не прочитали бы в конце и не перепутали бы порядок [освещения вопросов] в сочинениях. Правильно поступают также, когда исследуют способ наставления, ибо, как мы узнаём ниже, имеется множество способов преподавания. Оправдано также рассмотрение вопроса о том, к какой части [знания] относится [данное произведение], дабы сочинение, относящееся к теории, мы не вздумали бы отнести к практике, а относящееся к практике не посчитали бы [относящимся] к теории. Таково с божьей помощью рассмотрение данных вопросов.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Рассмотрев то общезвестное, что следовало сказать об [упомянутых] главах, давайте тот же вопрос о главах рассмотрим применительно к предлежащему нам сочинению [Порфирия]. И в первую очередь скажем о [его] цели.

Следует знать, что относительно цели данного произведения существуют и согласие, и разногласие. Согласие, ибо все мы признаем, что оно повествует о пяти звучаниях — о роде, виде, [видовом] отличии, собственном и случайном признаке<sup>2</sup>, как об этом в начале произведения сообщает сам [Порфирий]. А разногласие относительно цели того же произведения [также палицо], ибо одни говорят, что он ради самих пяти звучаний показывает,

какая от них польза, а не ради показа их полезности для [постижения] других вещей. Другие же говорят, что он занимается их рассмотрением ради «Категорий» Аристотеля, так как «Категории» Аристотеля поучают обо всех сущностях, для [постижения] которых полезны эти пять звучаний, ибо они выявляются с помощью этих звучаний, из-за чего он и занимается ими. Другие же говорят, что пять звучаний нужны нам для [постижения] всей философии и что он занимается их рассмотрением по этой причине. Ибо как грамматик сгруппировали все слова в восемь частей [речи], а риторы все искусство управления государством свели к четырнадцати положениям и как Аристотель все сущее свел к десяти категориям, так и всякое философское высказывание сводится к этим пяти звучаниям, так как любое философское звучание является или родом, или видом, или [видовым] отличием, или собственным признаком, или же признаком случайным. А почему этих звучаний всего пять, видно из разделения, которое производится следующим образом.

Звучение [или звук] бывает двойным — членораздельным и нечленораздельным. Членораздельный звук — это, например, человеческая речь, а нечленораздельный — это звук, издаваемый животным, или же звуки, производимые неодушевленными предметами. И каждый из них в свою очередь делится надвое — на значимый или лишенный значения. Членораздельный и значимый — это, например, *орел* и *олень*, так как состоят из слогов и обозначают орла и оленя. А членораздельное и лишенное значения [звучание] — это, например, *обезьяноконь* и *козлоолень*, ибо эти слова [хотя и] членораздельны, но ничего не обозначают. А нечленораздельное и значимое [звучание] — это, например, собачий лай, ибо хотя он и нечленораздельный, однако означает появление человека или зверя. А нечленораздельное и лишенное значения звучание — это, например, звук, производимый ударом камня или деревом.

И вот, зная эти разновидности, философы не занимаются ни нечленораздельным, ни членораздельным и лишенным смысла звучанием, как это делают грамматик, а занимаются членораздельным и значимым звучанием.

Членораздельное и значимое звучание бывает двойным — общим или частным. Частное — это, например, *Сократ*, а общее — это, например, *человек*, *конь*, *орел*. Однако [философ] не занимается рассмотрением частных звучаний, ибо они неопределенны и беспредельны, а не-

следует общие звучания. И эти членораздельные, значимые и общие звучания также бывают двойками — субстанциональными и несущественными. И несущественным называется всякий случайный признак, наличие которого зависит от сущности. И каждый из этих бывает двойким. Ибо несущественный [признак] выступает двойко: он бывает присущ либо природе одной вещи, либо множества. Если он присущ природе множества вещей, то является случайным признаком, который [также] бывает двойким — отделимым и неотделимым. Отделимым, как, например, *сидеть, работать*. И неотделимым, как, например, *горбоносый, курносый*, что присуще природе множества [созданий]. Если же он присущ природе одного [создания], то становится собственным признаком, который является несущественным, например когда мы говорим о человеке, что ему собственно присуще быть наделенным способностью смеяться.

Насчет субстанционального [признака] также говорится, что он является двойким, ибо он присущ либо природе одного [сущего], либо множества. Если он присущ природе множества [сущих], то высказывается [в ответ на вопрос], *что есть сущее*, и выступает как род, ибо, спросив, что есть человек, мы отвечаем — живое создание, а это присуще природе множества [существ]. Или же высказывается [в ответ на вопрос], *каково сущее*, и выступает как [видовое] отличие, ибо, когда мы спрашиваем, какова сущность человека, в ответ говорим о [его видовом] отличии, о том, что он [существо] разумное, а это присуще природе множества [созданий]. Или он высказывается снова [в ответ на вопрос], *что есть сущее*, и выступает как вид, ибо если мы спросим, что есть Сократ, то ответим — человек, т. е. укажем вид, который присущ природе одной [разновидности существ], ибо только человек называется человеком. Или же он опять высказывается [в ответ на вопрос], *каково сущее*, и выступает как субстанциональный собственный признак, например когда мы спрашиваем, какова сущность человека, в ответ говорим — [человек является существом], способным мыслить и восприимчивым к науке, что является собственным признаком человека.

Итак, поскольку имеется пять звучаний, как мы показали посредством разделения, а именно: на род, вид, [видовое] различие, собственный и случайный признак, постольку имеется и пять способов высказываний, ко-

торые выступают вслед за этими звучаниями [в ответ на вопросы]: Существует ли сущее? Что есть сущее? Каково сущее? Для чего существует [сущее]?<sup>3</sup> И каким образом [сущее] обладает [какими-то признаками]? И вот род и вид высказываются в ответ [на вопрос], что есть сущее; а различающий признак, и субстанциальный собственный признак, и неотделимый случайный признак также высказываются в ответ на вопрос, каково сущее; а отделимый случайный признак — в ответ на вопрос, почему оно существует.

И следует знать, что такое субстанциальный и несубстанциальный признаки. Субстанциальный признак — это тот, наличие которого дает [существование] сущему, а отсутствие — упраздняет, как, например, *разумное* [для человека]. Несубстанциальный же признак — это тот, отсутствие которого не упраздняет, а наличие не дает существования, как, например, *черное, белое*. На этом с божьей помощью заканчивается данная глава.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Изучив, что является целью настоящего сочинения [Порфирия], обратимся и к [вопросу о его] полезности. Следует знать, что польза от данного произведения тройкая, ибо оно полезно для нас при изучении «Категорий» Аристотеля и философии в целом и диалектического метода. Оно полезно для изучения «Категорий» Аристотеля, так как Аристотель в «Категориях» поучает нас о десяти наивысших родах, а данное сочинение также учит тому, что есть род.

Кроме того, роды являются родами видов, и они посредством различий разделяются на виды, как, например: *живое создание*, будучи родом для [своих] видов, с помощью различий, т. е. *разумного* и *неразумного*, разделяется на виды. А настоящее сочинение поучает нас, что есть вид и что такое [видовое] различие. И опять, поскольку наивысшие роды не приемлют определений, ибо определение образуется из рода и составляющих различий, а наивысшие роды не имеют [над собой] другого наивысшего рода, который должен был входить в их определение, постольку они не подлежат определению, но проявляются посредством собственного признака. Настоящее же сочинение поучает и тому, что есть собственный признак. Кроме того [оно полезно еще] потому, что многие

из десяти наивысших родов являются случайными признаками, как, например, качество и количество, а также все последующие [категории]. Настоящее же произведение поучает нас тому, что есть собственный признак и что — признак случайный.

Таким образом, мы показали, почему данное сочинение полезно для нас при изучении «Категорий» Аристотеля. Покажем также, почему настоящее произведение полезно для [постижения] всей философии, и покажем это следующим образом. «Категории» Аристотеля необходимы для всей философии, ибо они являются введением в философию в целом, так как с их помощью мы постигаем все сущее. И вот, если «Категории» Аристотеля полезны для философии в целом, а данное произведение [Порфирия] полезно для постижения «Категорий» Аристотеля, то, значит, данное произведение полезно и для философии в целом.

Оно, как мы сказали, полезно также для [изучения] диалектических методов. Однако сперва скажем, почему они называются диалектическими методами, затем скажем, сколько их, а потом — об их очередности и таким образом докажем, что данное произведение полезно и для [постижения] диалектических методов.

Следует знать, что диалектика — это когда один спрашивает, а другой отвечает. И в диалектике применяются четыре следующих метода, ибо есть нечто, что подлежит разделению, и нечто, что подлежит определению, а также то, что нуждается в доказательстве и анализе. По этой причине имеется четыре диалектических метода — разделение, определение, доказательство и анализ. Делом разделения является делить роды на виды. Делом же определения — определять любое сущее, а доказательства — доказывать и удостоверять, что нечто таково, каково оно есть. А удостоверять можно тройко: доказывать и удостоверять или частные положения, исходя из общих, или общие — из частных, или равное — из равного.

И вот, когда доказывают и удостоверять частные положения, исходя из общего, то это называется подлинным доказательством. Например, когда мы хотим доказать, что человек есть существо одушевленное, т. е. дышащее, мы доказываем и подтверждаем это, исходя из общих положений, говоря, что человек есть живое создание, всякое живое создание является одушевленным, следовательно, и человек является одушевленным.

Когда же мы посредством частного удостоверяем общее, то это называется индукцией. Например, когда мы хотим доказать, что у всякого живого создания движется нижняя челюсть, то мы показываем это, исходя из частных положений, говоря, что поскольку у человека и лошади движется нижняя челюсть, то, следовательно, и у всякого живого создания движется нижняя челюсть.

А когда мы удостоверяем нечто равное посредством равного же, то это называется парадигмой. Например, когда некто не хотел, чтобы Дионисию дали телохранителей, он сказал: о афиняне, не дадим Дионисию телохранителей, ибо и Писистрат, получив их, стал тираном.

И следует знать, что, когда частные положения доказываются посредством общего, [доказательство] бывает истинным всецело, и это является способом доказательства в подлинном смысле; как, например, желая показать, что человек, т. е. частное, является одушевленным, мы доказываем посредством общего, т. е. живого создания, говоря: человек есть живое создание, всякое живое создание является одушевленным, следовательно, и человек является одушевленным.

Когда же мы общие положения доказываем с помощью частных, то это не во всех случаях бывает правильно, ибо если сказать, что у человека и лошади движется нижняя челюсть и что, следовательно, у всякого живого существа движется нижняя челюсть, то это будет неверно, так как у крокодила и у птицы феникс движется не нижняя, а верхняя челюсть. И причина того, что неправильно удостоверить общее с помощью частного, заключается в том, что частные вещи бесчисленны и несметны, и не могут достигь какого-либо предела, и поэтому не являются истинными. Неправильно также, когда мы удостоверяем нечто равное с помощью другого равного, ибо неправильно говорить: не дадим телохранителей Дионисию, так как и Писистрат стал тираном, ибо если Писистрат стал тираном, то отсюда не следует, что и Дионисий станет тираном.

Делом же анализа является расчленение сущего на то, из чего оно образовано, как, например, когда кто-либо берет человека и расчленяет его на ноги, руки и голову и далее на туловище, кости, жилы, сосуды и нервы, а эти — далее — на элементы, элементы же — на материю и форму, из которых и образован человек.

А теперь скажем также об их очередности. Следует знать, что разделительный метод идет раньше определительного, так как и разделение предшествует определению, ибо всякий человек, опираясь на то полезное, что он извлек из разделения, приступает к определению. Определительный же метод ставится впереди доказательного, ибо, как говорит Аристотель, началом доказательства является определение<sup>4</sup>, так как доказательство всегда составляет природу подлежащей вещи, как и определение, которое выявляет природу подлежащей [определению] вещи. А аналитический метод находится в конце, так как анализ противоположен разделению, ибо деление начинается с простого и заканчивается сложным, а анализ начинается со сложного и завершается простым. И он противоположен также определительному и доказательному методам, ибо они множество сущностей сводят к одной, а анализ одну разделяет на множество.

Зная это, давайте покажем, почему данное сочинение [Порфирия] полезно и для постижения этих методов. Следует знать, что для разделительного метода оно полезно следующим образом: подобно тому как в других вещах мы сталкиваемся с тем, что разделяет, с тем, что разделяется, и с тем, на что разделяется, как, например, в плотничном ремесле пила, дерево и куски, на которые делится дерево, так и здесь мы имеем дело с тем, что разделяет, с тем, что разделяется, и с тем, на что производится деление. В данном случае то, что разделяется, есть род, а то, что разделяет, суть составляющие различия, а то, на что производится разделение, есть виды.

И вот, данное произведение полезно для нас по той причине, что мы узнали, что деление производится от рода к видам с помощью составляющих различий, ибо оно учит нас, что такое род, что такое вид и что такое составляющие различия.

А для постижения определительного метода [сочинение Порфирия] полезно потому, что определение образуется из рода и составляющих различий, как, например, определение человека: *живое создание, разумное, смертное, способное мыслить и восприимчивое к науке*. Живое создание является родом, а другие — составляющими различиями, чему и учит нас настоящее сочинение [Порфирия], объясняя, что такое род и что — составляющие различия. Если же оно полезно для [постигания] определительного метода, то оно таково и для метода

доказательного, ибо, как мы сказали раньше, началом доказательства является определение.

А для аналитического метода оно полезно потому, что всякий естественный предмет разлагается на материю и на форму, из которых и образуется. А род аналогичен материи, ибо, как материя является общей для всех природных вещей, так и род является общим для всех находящихся под ним видов, а составляющие различия — для вида. Такова с божьей помощью данная глава.

#### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Узнав, какова цель и польза от данного сочинения, скажем также о причине его названия. Известно, что данное сочинение называется «Введением Порфирия», т. е. Порфирия Финикийского, ученика Плотина Ликонопольского. Ликонополь же находится в Египте, о котором сказано, что уроженцев Египта немного, но если они рождаются, то рождаются великими. В связи с этим Порфирий говорит, что Плотин стыдился своего сходства с нашей природой из-за того, что пребывает в человеческом теле, и, когда захотели воздвигнуть его изваяние, он запретил, сказав: «Хватит с меня того, что от природы я пребываю в призрачном теле, и не нужно моему призраку воздвигать другой призрак»<sup>5</sup>.

Узнав о том, что Порфирий происходит оттуда, откуда Ямвлих, поведаем, что это о них Пифия<sup>6</sup> изрекла: божественный сириец и многоученый финикиец. Многоученым финикийцем она назвала Порфирия, а божественным сирийцем — Ямвлиха, ибо он постоянно занимался теологией. А данное сочинение [Порфирий] назвал «Введением» потому, что оно вводит нас в философию в целом, ибо сообщает о пяти звучаниях: о роде, виде, различии, собственном и случайном признаке, к которым сводятся все философские высказывания. И оно справедливо назвало «Введением», а не «О введении», так как «Введение» само в прямом смысле обозначает предмет, тогда как «О введении» как будто говорит, что какой-то другой предмет повествует о нем.

А теперь обратимся к [рассмотрению] подлинности. Следует знать: многое свидетельствует о том, что данное сочинение Порфирия является подлинным. Во-первых, это сразу же видно из вступления, где написано: «Так как, Хрисаор, необходимо»<sup>7</sup>. Хрисаор же был консулом

в Риме; ему-то он и посвятил данное сочинение, его он упоминает также в других своих произведениях. Вторых, [данное сочинение является подлинным], так как здесь проявлена забота о достоверности, что характерно для Порфирия, ибо, как мы узнаем из вступительной части его сочинения, сам Порфирий со всей дотошностью уделяет внимание способам установления подлинности сочинений. Это насчет подлинности.

Вслед за этим скажем и о том, где следует помещать его сочинение. Необходимо знать, что «Категории» Аристотеля нужны нам для [постижения] всей философии. «Введение» же Порфирия нужно нам для [постижения] «Категорий» Аристотеля, как мы узнали это при рассмотрении вопроса о пользе. Следовательно, данное сочинение должно предшествовать произведениям Аристотеля.

После этого скажем о разделении на главы. Следует знать, что данное сочинение делится на две части. В первой части он поучает нас тому, что представляет собой каждое из пяти звучаний, а во второй говорит об общности и различии между ними.

Скажем и насчет способа наставления. Следует знать, что имеется четыре способа наставления и он применяет все четыре — и разделительный, когда разделяет пять звучаний, и определительный, когда определяет их, и доказательный, когда доказывает каждое из них. Применяет он также аналитический способ, когда описание каждого звучания разлагает на [отдельные] слова и уточняет каждое слово.

Вслед за этим скажем, к какой части философии относится данное сочинение [Порфирия]. Следует знать, что данное произведение относится к логической части философии. А является ли логика частью философии или ее орудием, мы изучим в «Категориях» Аристотеля. На этом с божьей помощью мы и закончим настоящую главу [и завершим пролегомены к «Введению» Порфирия] <sup>8</sup>.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

*Так как, Хрисаор, необходимо.* Справедливо считая, что вступительное слово дошло до пресыщения, ибо все, нам подвластное, кроме лишь добродетелей, способно доходить до пресыщения, мы без промедления приступаем к предстоящему нам делу и обращаемся к рассмотрению этого же самого «Введения» [Порфирия], уже в начале

которого он поведал о трех следующих вещах — о цели, пользе и способе наставления. И посредством первых двух, т. е. [показа] цели и пользы, Порфирий привлекает нас к себе, при этом он выбирает средний путь, перемешивает цель и пользу, делит пользу на две части и между ними помещает цель.

Указание цели [произведения] привлекает нас к себе, ибо, согласно Платону, «во всяком деле для правильного его обсуждения надо начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки»<sup>9</sup>, ибо, кому неизвестна цель подлежащего сочинения, тот не в состоянии следить за тем, что будет изложено далее.

Указание же пользы привлекает нас к себе тем, что, видя пользу, заключенную в данном сочинении, мы изумляемся. А изумление есть начало философии<sup>10</sup>. А почему изумление есть начало философии, известно из следующего: если кто-либо не изумляется, тот и не начинает исследовать и не философствует. Например, если кто-либо, увидев радугу, не изумляется, не задается вопросом, что это такое и откуда берется это сочетание ее различных красок, тот и не вдается в исследование, а если изумляется, то начинает исследовать, а затем и философствовать. Таким образом, следует начинать с рассмотрения пользы, ибо она, как мы сказали, через изумление является началом философии.

И вот, привлекая нас к себе показом каждой из них, т. е. цели и пользы, Порфирий перемешал их, избрав средний путь. И поскольку [в данном сочинении заключена] тройкая польза, он сперва сообщает о первой части пользы, говоря: *и чтобы научиться аристотелевским категориям*. Вслед за первой частью пользы излагает [часть, несущую в себе] знание о том, *что такое род и что — различающий признак, что такое вид, что — собственный признак и что — случайный признак*, — то знание, которое является целью, т. е. говорит о том, что целью является [учение] об этих пяти [звучаниях].

А говоря: *для установления определений и вообще [в связи с вопросами] деления и доказательства*, он наставляет относительно третьей части пользы, имея в виду, что она полезна для [постижения] и диалектических методов. А с помощью союза *и — и чтобы научиться аристотелевским категориям* — он показал, что это полезно для знания не только категорий Аристотеля, но и всей

философии, что и является второй частью пользы. Кроме того, говоря: *и для установления определений*, он выявил не только третью часть пользы, но и способ наставления, ибо всякий способ наставления образуется из четырех диалектических методов.

Однако следует изучить, почему на первое место он поставил род, на второе — различающий признак, на третье — вид, на четвертое — собственный признак, на пятое — случайный признак. Но до того как рассмотреть это, отметим, что из сущностей одни являются частными, другие — общими. Так вот из частных и имеющихся в подлунном мире сущностей ни одной не присуще быть вечной и неизменной, а общим сущностям свойственно быть вечными и неизменными. И вот, зная это, [мы устанавливаем], что философия, следуя природе, создается общими сущностями, которым присуще быть вечными и неизменными. Частные же сущности, называемые индивидами<sup>11</sup>, не являются вечными и неизменными, и поэтому философия образуется не ими. Частные сущности — это, например, Сократ, Платон, Алкивиад, которые и называются индивидами. Называются же они индивидами, [т. е. неделимыми], потому, что при делении не могут удержать свой первоначальный вид, ибо делятся как целое на части, ибо всякое целое при делении на части не сохраняет первоначального вида.

И вот, поскольку общие сущности, как существующие вечно и неизменно, являются наиболее почетными, Порфирий впереди поставил род, который является более общим, чем различающий признак и вид. Ибо то, что является разумным, т. е. [обладающим] различающим признаком, является и живым созданием, т. е. родом, однако то, что является живым созданием, не есть [в то же время] и разумное. И вследствие того, что род является более общим, чем различающий признак, а поэтому и более почетным, он поставлен на первое место. А различающий признак поставлен впереди вида по той же причине, ибо различающий признак является более общим, чем вид, ибо то, что является человеком, т. е. видом, является и разумным, т. е. обладающим различающим признаком, однако то, что является разумным, не есть [в то же время] и человек. По этой причине различающий признак поставлен впереди вида.

Вид же он поставил впереди собственного признака и случайного признака, так как вид является

субстанциональным, тогда как собственный и случайный признаки несубстанциональны. А более почетным является субстанциональное, чем несубстанциональное. По этому поводу кое-кто выражает сомнение, говоря, что в некоторых случаях бывает субстанциональным и собственный признак, как, например, способность рассуждать и восприимчивость к науке [у человека]. Так почему же он, [Порфирий], поставил вид впереди субстанционального собственного признака? Разрешая это сомнение, скажем, что [он поступил так] по той причине, что вид всегда субстанционален, а собственный признак не только не всегда субстанционален, но и [чаще] несубстанционален, и поэтому он постоянно субстанциональное поставил впереди непостоянно субстанционального. А собственный признак он поставил впереди признака случайного по той причине, что собственный признак иногда бывает субстанциональным, как, например, способность рассуждать и восприимчивость к науке, тогда как случайный признак всегда несубстанционален. Вот столько насчет очередности пяти звучаний.

Собственный признак предшествует случайному признаку еще и по другому основанию, несмотря на то что случайный признак является более общим. Причина в том, что собственный признак обладает обратимостью в отношении того, чему он присущ, как, например, то, что является человеком, наделено способностью смеяться и то, что наделено способностью смеяться, то и является человеком. А случайный признак не обладает обратимостью, ибо то, что является вороной, то является и черным, однако то, что является черным, не является вороной.

Таково с божьей помощью и данное рассмотрение.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

*Будучи, Хрисаор, необходимым.* По поводу этих слов кое-кто выражает сомнение: почему, мол, слово *будучи* он поставил впереди необходимого<sup>12</sup>. На это мы ответим, что сделано это по той причине, что начинать следует с более общих вещей. Так думает и Порфирий, и поэтому он начал с бытия; а о том, что является необходимым, говорится во многих значениях. И следует знать, что две вещи всегда сопутствуют друг другу — это благо и польза. Но польза делится надвое — на одноименное благо и необходимое. Благом является то, что предпочтительно само

по себе, как, например, благочестие, благосостояние. А одноименное [благо] — это то, которое противопоставляется необходимому; его наличие не дает существования, а отсутствие не уничтожает, как, например, та или иная одежда, войлочная и из козьей шерсти. Необходимым же является то, что своим наличием дает существование, а отсутствием уничтожает.

И вот, о таком необходимом говорится, что оно бывает шестерояким: или как вещество, как, например, доски для кораблестроителя и глина для гончара; или как различающий признак, как, например, когда мы говорим, что для человека разумность является необходимым [признаком]; или вследствие насилия, например когда мы говорим: тот, кто рассечен пополам, умрет непременно, т. е. необходимым образом; или же как следствие, например когда мы говорим, что заключение необходимым образом вытекает из посылок. Однако о необходимом говорится и в том значении, что само по себе является нежелательным, но для чего-нибудь другого оно желательно, как, например, нож для кровопускания, ибо ланцет сам по себе таков, что его избегают, так как он причиняет боль, но для здоровья он является желательным. Необходимым называется и то, что является желательным и само по себе, и для чего-то другого, как, например, здоровье, ибо здоровье желательно и само по себе, желательно и для другого, например для духовной деятельности, так как духовная деятельность никогда не может иметь места без соответствующего здоровья. И вот, согласно этому последнему значению необходимого, говорится и насчет необходимости данного сочинения [Порфирия], ибо оно необходимо и само по себе — для постижения нами каждого из пяти звучаний, необходимо оно и для других — для постижения «Категорий» Аристотеля и для всей философии.

*Хрисаор.* Мы знаем, что Хрисаор — это римский консул, друг Порфирия, которому он посвятил данное сочинение. *И чтобы научиться аристотелевским категориям* — этими словами он указывает на двоякую пользу — непосредственную и косвенную. Непосредственную пользу [он указывает] через слова *аристотелевские категории*, а косвенную — когда ставит союз *и*, тем самым побочно давая знать о [полезности для] всей философии. *Знать, что такое род, что — различающий признак, что такое вид, что — собственный признак и что — приводящий*

*признак*, — здесь он сообщает о цели данного сочинения.

*Я путем сжатого очерка попытаюсь представить тебе* — здесь он имеет в виду способ наставления и говорит о том, что воздерживается от более глубоких изысканий, ибо от этого происходит неясность. И поскольку мы упомянули о неясности, давайте вслед за этим скажем, от каких причин происходит неясность.

Итак, неясность происходит или от слов, или от учений. От учений, как, например, в гераклитовских писаниях<sup>13</sup>, ибо эти писания глубокомысленны и труднодоступны, о которых сказано, что для них нужно глубокое ныряние. А от слов бывает неясность двоякая. Или от многословия, как, например, галеновские писания<sup>14</sup>, которые хотя и отличаются изяществом слога, однако из-за многословия в них проникает неясность. Или же из-за качества слов, как, например, слов Аристогена, ибо он употребляет такие слова, как *дороготрудный* и *унабитый*, и мы не знаем, что означают *дороготрудный* и *унабитый*. Но почему нам показывать это на других [философах], а не на наших предводителях и кормчих философии, т. е. на произведениях Платона и Аристотеля, ибо один из них ради изящества слога допустил неясность, а другой — ради умозрения. Так, аристотелевские положения нетрудные, а слог тяжелый, ибо, если кто-либо знает, что такое интелехия, количество и возможность, для того положения предстают приятными и легкими, а слог тяжелым. А платоновское умозрение во всех отношениях является глубоким и трудным, а слог легкий и богатый, ибо платоновские положения являются трудными, глубокими и близко стоящими ко всяким другим мыслям. И что это так и есть, видно из того, что каждый толкователь понимает его по-своему. Однако по какой причине они пожелали прибегнуть к неясности, мы в совершенстве изучим в «Категориях» Аристотеля<sup>15</sup>.

*Я попытаюсь кратко представить тебе.* Ты видишь, как он всюду стремится к ясности, ибо, говоря *кратко*, он показал, что избегает неясности, рождающейся от многословного изложения. *Попытаюсь.* Кое-кто обвиняет нашего философа: мол, почему это он сказал *попытаюсь*, ведь философам не свойственно говорить о чем-либо с сомнением? На это мы ответим, что он говорит *попытаюсь* не из-за того, что будет говорить с сомнением, а из-за того, что каждое его слово будет точно расчи-

тано, что особенно приличествует философии. И еще потому, что Хрисаор, как человек военный, занимающийся делами полководческими, не имел какого-либо опыта в вопросах философских, и поэтому Порфирий сказал: *попытаюсь* рассказать и растолковать соответственно твоим возможностям.

*Как бы в качестве введения.* Здесь он опять избегает неясного изложения, ибо, говоря *как бы в качестве введения*, он показал, что не допускает неясности ради качества слов, так как введениям чужды труднодоступные слова. *В кратких словах [представить], что имеется у древних* — здесь он [говорит о том, что] следует за [другими] философами, не присваивая чужих высказываний, ибо он говорит, что излагает не свое, а приобретенное у древних. *Воздерживаясь от более глубоких изысканий и ставя себе соответственно [своей цели] более простые задачи* — это значит, что он не желает вдаваться в более глубокое рассмотрение вопроса. *Сказать тут же* — следуя своему обещанию, наш философ всюду заботится о ясности, ибо говорит, что может более глубоко поведать об этих пяти звучаниях: существуют ли они [самостоятельно] или не существуют, находятся ли они в одних только мыслях или обладают отдельным бытием. А что такое мысленное [существование], мы сейчас скажем.

Мысленное — это то, возникновение чего зависит от нашего мышления, а уничтожение — от нашего забвения, например когда кто-нибудь в своей мысли выдумывает козлооленя, которого нет в природе; это наше воображение, насилуя природу, придумало какое-то существо, состоящее из оленя и козла, которое не известно природе, и оно возникает в мыслях, когда вспоминают его, и исчезает, когда забывают. А имеющим отдельное бытие мы называем то, что создано природой и известно ей, как, например, человек, конь, орел, существование которых не зависит от мысли.

Итак, он правильно отметил, что мы не занимаемся исследованием того, существуют ли пять звучаний [самостоятельно] или не существуют, дабы не вдаваться в более глубокие изыскания. И чтобы кто-нибудь не сказал и не усомнился бы: какая была надобность в подобных вопросах? Неужели есть какое-то сомнение насчет того, существуют или не существуют пять звучаний?

Ответим, что у некоторых древних [философов] сомнения были, как, например, у Антисфена. Так,

Антисфен<sup>16</sup> говорил: «Человека вижу, но не вижу человековости; лошадь вижу, но не вижу лошадности; вола вижу, а воловости не вижу». Это он говорил с целью показать, что частное и чувственно воспринимаемое сущее существует, а общее и мысленно постигаемое — нет. На это мы с укором ответим, что не все из сущего подлежит чувственному восприятию. Ибо если сущим было бы только то, что воспринимается ощущением, то получилось бы, что божественное, разум и душа не есть сущее, так как они чувственно не воспринимаются. Кроме того, мы не должны доверять нашим ощущениям, так как они не точны. Вот, например, Солнце, которое во много раз больше Земли, мы видим величиной с пядень, а руль корабля в воде кажется ощущениям изломанным.

И вот, показав, что Антисфен несправедливо упраздняет общее, скажем, что такое общее. Общее есть то, что, существуя в одном числе по виду, сопричастно множеству. Мы сказали *в одном числе*, так как это есть нечто единое, но, поскольку и материя является чем-то единым, мы добавили *по виду*, ибо хотя и материя есть нечто единое, но она такова не по виду. А что материя не является ни чем-то общим, ни чем-то частным, мы в совершенстве изучим при рассмотрении «Физики» Аристотеля. А *сопричастно множеству* мы сказали потому, что, существуя в одном числе, оно проявляется во множестве. А почему оно, существуя в одном числе, проявляется во множестве, мы сейчас скажем.

Индивиды сообщаются друг с другом во всем либо как одинаковые, либо как подобные, как, например, Сократ, Алкивиад, Платон; однако они сообщаются друг с другом каким-либо одним образом [из указанного]. Так вот, они сообщаются друг с другом либо как одинаковые, либо как подобные. И вот, если [они сообщаются] как одинаковые, то мы нашли искомое — сопричастие того, что едино по виду, множеству. Если же они общаются как подобные, то это имеет место или по какому-нибудь одному, или по множеству [признаков]. Если [это имеет место] по чему-нибудь одному, то мы опять нашли искомое; а если по множеству, то это множество опять-таки общается или по чему-нибудь одному, или по множеству. Но поскольку это беспредельно и нет ничего, что не имело бы предела, постольку и множеству необходимо сообщаться соответственно чему-то одному. Следовательно, определе-

ние общего дано правильно — быть единым по виду, например или как *живое создание*, или как *одушевленное*.

Таково с божьей помощью и данное умозрение.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Твое сочинение, о Порфирий, явилось источником ясности, где всюду проявлена забота о молодых [читателях], ибо указываешь, что ты сам мог бы исследовать и рассмотреть, — находятся ли данные [пять звучаний] в одних только мыслях, как считали киники, или обладают отдельным бытием. Ты говоришь, что вопрос о том, действительно ли они обладают отдельным бытием, нуждается в очень глубоком и тонком исследовании. И поскольку вещи, обладающие самостоятельным бытием, одни бестелесны, а другие имеют тройное измерение, ты мог бы в отношении этих [пяти звучаний] исследовать, являются ли они телами или бестелесными сущностями, ибо для них исследование этого вопроса также является важным. И это видно из того, что стоики все подлинно сущее считают телом, эти земнородные мужи, выросшие из дуба и камня, согласно поэме<sup>17</sup>, учение которых недостойно было называться философией, если бы не наименования, которыми оно хвастливо разукрашено. Так, они говорят, что только философ богат, только он царь, только он счастлив. Только он богат, ибо довольствуется только тем, что ему присуще, и не нуждается ни в чем другом, ибо не нуждается ни в чем чужом свойственно богатому, хотя и не видно, чтобы в подходящий момент богатые не проявили бы свойственную им страсть к стяжательству. Только он царь, ибо покоряет врагов, что свойственно только царю. Только он счастлив, ибо, чего желает, того и может достигнуть и, чего может достигнуть, того и желает, ибо всегда желает добродетелей, чего и в силах достигнуть. Однако, бахвалясь этими положениями, в области знания они оказались прикованными к земле и жалкими, утверждая, что все подлинно сущее является телом, согласно чему и божественное, будучи утопченным телом, наполняет собою Вселенную; и это они считали наиболее благочестивым учением. А по образу жизни они превосходили всех, утверждая, что только философ — царь, только он — богач.

И вот, поскольку подобные искания и сомнения были уже у древних аристотеликов и платошников,

утверждавших, что [из сущих] одни бестелесны, а другие имеют тройное измерение, стояки же телом считали все сущее, то мы в соответствии с принятым учением покажем, что пять звучаний бестелесны по следующим четырем причинам.

Во-первых, у больших и малых вещей тела неодинаковы, как, например: у слона и у муравья голова неодинаковой величины, и неодинаковой величины рука у Эанта и у Тидея<sup>18</sup>. А род, различающий признак, вид и другие звучания бывают одинаковыми для тех, о ком сказываются, ибо никто не говорит, что слон в большей степени является живым созданием, чем муравей, или же что Эант является человеком в большей степени, чем Тидей. Таким образом, ясно, что они бестелесны. Отсюда следует, что бестелесным является и отношение, как, например, отношение двойного к половинному и половины к двойному.

Во-вторых, тело в целом никогда во всех [частях] не выступает как целое; например, если из кувшина возьмешь половину вина, то целый кувшин не проявится в половине как целое, тогда как род и вид проявляются во всех как целое, ибо человековость как целое проявляется во мне и в других людях, точно так же, как [проявляется] и *живое создание*. Следовательно, ясно, что они бестелесны. Отсюда явствует, что и звучание бестелесно, так как оно во всем проявляется как целое.

В-третьих, вместе с тем у всякого тела прибавление к телу означает увеличение того, что приемлет прибавление. Например, если одну меру вина влить в другую, то содержимое приемлящего [кувшина] удвоится. А род, вид и все другие звучания при прибавлении к Сократу ничего не увеличивают; следовательно, они бестелесны.

В-четвертых, кроме того, никогда одно и то же тело одновременно не проявляется во множестве, ибо хотя и проявляется как подобное, однако не бывает одним и тем же. А один и тот же род и вид одновременно проявляются во множестве; следовательно, они бестелесны. Отсюда мы и постигаем, что и бесформенная материя бестелесна.

Таково с божьей помощью и рассмотрение данного вопроса.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Наш философ достоин большой похвалы из-за той ясности, которую вносит настоящее его произведение, ибо он говорит, что хотя в результате разысканий и исследова-

ний мы и установили, что эти [роды и виды] бестелесны, однако если провести другое, более глубокое рассмотрение, то можно сказать, что они существуют до множества, во множестве и после множества. Они существуют до множества [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве [вещей], ибо проявляются в материи. И существуют после множества [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума. И так как сказанное трудно понять, уясним это с помощью примера. Имеется золотой перстень с печатью, изображающей какого-нибудь доблестного мужа, имеется также его оттиск на множестве кусков воска, и имеется некто, который смотрит на оттиски и своим умом постигает все эти оттиски. И вот, перстень — это то, что называется существующим до множества, ибо он существует раньше, чем оттиски на воске; оттиски на воске называются существующими во множестве; а восприятие этих оттисков и мысль [о них] в чем-либо уме называются существующими после множества.

И вот, показав на данном примере, что означает сказанное, давай теперь скажем и о тех разногласиях, которые по этому вопросу имелись между Платоном и Аристотелем, а в конце рассудим их. Нечто поразительное являет это [общее] при разделении, ибо при разделении других сущих каждая из сторон не может быть [одновременно] отрицаема и утверждаема. Ибо [какое-нибудь другое сущее] нельзя отрицать, говоря, что оно не существует ни предметно, ни в одних только мыслях; нельзя также утверждать, говоря, что оно существует предметно и в одних лишь мыслях; и нельзя отрицать, что они телесны и бестелесны, как и нельзя утверждать, что они телесны и бестелесны. Между тем каждое из рассматриваемых ныне [положений] может быть утверждаемо, ибо, если утвердительно не сказать об одном из них, придется отрицать и другое. И поэтому мы имеем возможность [одновременно] утверждать, что [общее] существует до множества, во множестве и после множества, ибо так говорит и Платон, утверждая, что [оно] пребывает, находится и существует в связи. Говоря *пребывает*, он поведал, что оно существует до множества, дабы ты узнал вышеупомянутой перстень, существующий до оттиска. Сказав же *находится*, он поведал о том, что оно находится во множестве, т. е. в материальных вещах. А говоря *существует в связи*, он поведал, что оно существует после множества, т. е.

в [нашем] познании. Аристотель же считает, что общее существует во множестве, а не до множества, ибо говорит, что из сущих, ставших действительностью, одни субстанциальны, другие несубстанциальны. И субстанциальны сущие, воплощаемые в действительность природой, ибо они не нуждаются в разуме, тогда как познание всецело осуществляется при посредстве разума. А несубстанциальные сущие образуются по подобию составляющими их людьми, ибо они [для этого] прибегают к разуму. Однако те, кто утверждает это, клеветают на Аристотеля, ибо он не говорит ни о деянии без знания, ни о знании без деяний.

И вот, на вопрос, откуда же возникло это разногласие, следует сказать, что немало расхождений имеется между самими платониками. Ибо одни утверждают, что [общее] существует до множества, так как бог творит все сущее своим разумом. Другие же говорят, что некоторые самодовлеющие первообразы, не поддающиеся разумному постижению, чувственно воспринимаются и бог создает все сущее по их подобию. А иные говорят, что есть некоторые первообразы, которые чувственно не воспринимаются, и бог соответственно им создает все сущее. Однако с этим Аристотель не согласен и поэтому не говорит, что [общее] существует до множества. А с теми, кто говорит, что бог разумом создает все сущее, Аристотель согласен и утверждает, что [общее] существует до множества, т. е. в знании бога. И не только до множества, но и во множестве [сущих], ибо, касаясь этого в «Метафизике»<sup>19</sup>, он называет первообразы образцами, говоря, что, подобно тому как соответственно внутренней дисциплине военачальника упрядочивается и войско, точно так же и эти сущие, сперва существующие в боге, затем соответственно воплощаются в материи. Сперва он мыслит, после чего эти сущие создаются природой. И вот, когда Аристотель говорит о том, что природа создает их без размышления, он тем самым показывает, что сама природа не знает первообразов, однако, создавая вещи, не скрывается от бога, ибо природа творит не по собственному, а по божьему ведению.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Троекратно наградив любителей споров ответами относительно [природы] общего, а именно что оно не находится в одних только мыслях, а существует в действитель-

ности, и что не является телесным, а есть бестелесное, и что оно существует до множества [вещей], во множестве и после множества, давай тут же рассмотрим противоположные положения и усвоим наиболее точное [решение]. Так, некоторые говорят, что оно не существует в действительности, а находится в одних лишь мыслях, и что оно не бестелесно, а является телом, и что оно существует не до множества. И первое их возражение таково: [роды и виды] находятся в одних лишь мыслях и не имеют реального существования, ибо то, что не создано природой и прибежищем своего существования имеет наше мышление, — то мы и называем существующим в одних только мыслях.

На второе положение они возражают следующим образом: общее является телом, ибо обладает той же природой и имеет то же определение, что и единичные вещи. Так, если человек — это общее, то он должен принимать и определение отдельного человека, и если он не приемлет определения отдельного человека, то и не является общим, а если приемлет, то он телесен во всех отношениях, ибо определение *человек есть живое создание, разумное, смертное, наделенное способностью мыслить и восприимчивое к науке* выявляет существо телесное во всех отношениях.

Относительно же третьего [положения] они утверждают, что [общее] не существует до множества, как считает и Аристотель, говоря, что с идеями нужно распространиться, так как общее [реально] не существует<sup>20</sup>, ибо насчет этого Аристотель пребывает в сомнении, считая, что если оно и существует, то только в нашем мышлении. Говорят также, что оно не находится во множестве, так как утверждают, что или реально существует одна природа и она сопричастна множеству, или [общее] есть множество, которое проявляется во множестве [вещей]. То, что говорят относительно одной, самостоятельно, реально существующей природы, является ложью, и это было отвергнуто в предыдущем рассмотрении. Что касается того, что [общее] есть множество, то это также недопустимо, как это видно в применении лишь к тому [общему], которое существует на основе множества. И это сказано справедливо, ибо то общее, которое существует на основе множества, является общим не потому, что находится во множестве, ибо может проявляться и в одном лишь Сократе, а потому, что [это общее мы постигаем], глядя на Платона

и на тех, кто был до него, и на тех, кто жил после него. Одним словом, это общее существует потому, что оно при-  
суще и тем, кто жил в прошлом, и тем, кто будет жить  
в будущем, и тем, кто существует в настоящем. А это об-  
щее живет и возникает в нашем мышлении, ибо, глядя  
на Сократа и других людей, имеющих одну и ту же при-  
роду, мы говорим, что общее существует.

Итак, что же нам сказать? Правильно ли они подверг-  
ли все сомнению? Скажем — нет. Ибо [роды и виды] су-  
ществуют не в одних лишь мыслях, как говорят они, а  
как реальное сущее; [с одной стороны, они существуют]  
не сами по себе, а в нашем мышлении. Но мы ведь назы-  
ваем не-сущим то, что находится в одних лишь мыслях,  
как козлолень. И если это так, то понятно, что общее не  
находится в одних только мыслях, так как общее мы по-  
стигаем из сущих. Но это общее живет в нашем мышле-  
нии, а не существует само по себе. Что же касается вто-  
рого положения — телесны они или бестелесны, то это  
для нас никакого затруднения не представляет, так как  
они существуют в нашем мышлении, т. е. на основе мно-  
жества. Относительно же третьего положения правильно  
было сказано, что раньше множества они не существуют,  
так как не имеют реального бытия, за исключением того  
[общего], которое существует [до множества] в божествен-  
ном знании, как говорит Аристотель. А во множестве [ве-  
щей] они не существуют, если их нет в знании, ибо зна-  
ние находится в нас или в создателе, который существует  
до множества<sup>21</sup>.

Таково с божьей помощью и данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

*Сказать тут же.* Немало внимания уделив рассмотре-  
нию указанных положений, обратимся к тем словам, кото-  
рые непосредственно им предшествуют. До того как при-  
ступить к самому введению, он говорит следующее:  
*Сказать тут же — я буду избегать говорить относительно  
родов и видов.* Однако следует выяснить, почему Порфи-  
рий, перед которым стоит цель — поведать и рассмотреть  
пять звучаний, упоминает здесь лишь род и вид, не  
упомягая о различающем, собственном и случайном при-  
знаках.

Мы считаем, что он справедливо не упомянул раз-  
личающий, собственный и случайный признаки, так как

ему достаточно было упомянуть род и вид, ибо род и вид прописывают также три остальных звучания. Так, упомянув о роде и виде, он охватил и другие звучания, так как различающий признак имеет в себе род и вид. Род — так как его называют различающим признаком, находящимся во мне, в лошади, в орле и в других видах. Ведь то, что сказывается о видах, есть род, а различающий признак сказывается о видах; следовательно, различающий признак может быть родом. А вид [содержится в различающем признаке], когда ты выделяешь его из множества, к примеру разумность; ведь разумность сказывается об индивидах. Род и вид проявляются также в собственном признаке: род, когда ты во всех видах постигаешь собственно им присущее как целое, ибо, как мы сказали, то, что сказывается о видах, есть род; а вид — когда ты выделяешь одно собственно присущее свойство, например смеющиеся. То же самое ты узнаешь и при рассмотрении случайного признака. Вот почему он упомянул лишь род и вид, ибо они, как мы сказали, проявляются в остальных [звучаниях].

*Существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях.* Он поступил правильно, что самостоятельное существование предварил голому мышлению, сущее — не-сущему, истину — лжи. *И если они существуют самостоятельно, то тела ли это или бестелесные вещи.* Здесь также следует рассмотреть, почему он тела предварил бестелесным вещам. Я считаю, что причина в предшествовании, так как для них более верным является быть телом, чем бестелесной вещью. *И обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах, и существуют ли в последних самостоятельно.* И вот, говоря *отдельное бытие*, он указывает на их существование до множества [вещей], ибо до множества они пребывают отдельно от чувственно воспринимаемых предметов. Говоря же *в чувственных предметах*, он указывает на их существование во множестве [вещей], ибо то, что находится в материи, является чувственно воспринимаемым сущим. И еще, спрашивая, *существуют ли в последних самостоятельно*, он указывает на их существование после множества, т. е. что они находятся в нашем мышлении.

*Но как в отношении упомянутых, так и подлежащих нам [логических моментов].* Так вот, говоря о *предлежащих нам [логических моментах]*, он указал также три других звучания — различающий, собственный и случайный

признаки. *Произвели более формальный [логический] разбор древние [философы]*. Поскольку к данному вопросу можно подойти двояко, то одни рассматривали его с теологической точки зрения, а другие — с диалектической. И вот он говорит, что не хочет рассматривать вопрос теологически, так как такое исследование связано с большими трудностями, а будет разбирать его диалектически, ибо последнее незамысловато и ясно. Теперь давайте скажем, что значит [рассматривать вопрос] теологически и что — диалектически. Теологическое рассмотрение — это когда мы разбираем: вечен ли бог, или он находится в возникновении и уничтожении; творит ли бог непосредственно или чрез посредство природы. А диалектическим является такое рассмотрение, когда мы разбираем: являются ли звучания одноименными, или они имеют множество значений. И следует знать, что диалектическим он здесь называет логическое рассмотрение.

*И особенно сторонники перипатетической школы.* Он упоминает перипатетическую школу, как считают некоторые, по той причине, что перипатетики были сильны в логике; другие же говорят, что это [он делает] потому, что сам, будучи платоником, хотел показать, что он следует также аристотеликам, и поэтому упомянул их. Перипатетиком же был назван Аристотель, так как, пока был жив Платон, он не осмеливался садиться и так преподавать [ученикам], а делал это прогуливаясь [с ними]; другие же говорят, что это не так, что он все делал наперекор Платону, и даже, когда тот садился, он вставал. Но все это ложь, ибо Аристотель почитал Платона и преклонялся перед ним, что проявилось и в том, что он соорудил ему надгробный памятник с такой надписью: «Памятник сей Платону воздвиг Аристотель — доблестному мужу, которого злые люди восхвалять не достойны».

С божьей помощью начнем [теперь рассмотрение каждого звучания в отдельности].

## О РОДЕ

### ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

После двойного предисловия — философа и нашего — с благоволения всеблагого приступим к рассмотрению самих затронутых вопросов, начав с учения о роде, которое преподносит нам Порфирий. Прежде всего, считая на-

ибо более правильным следовать аристотелевскому принципу разграничения [терминов], он исследует одноименность согласно следующим трем определениям. Во-первых, сколько у рода имеется значений. Во-вторых, о каком из имеющихся значений идет речь. В-третьих, описать или определить то значение, о котором идет речь. И если кто-либо не пожелает исследовать вопрос согласно этим принципам разграничения, тот растеряется из-за бесчисленных сомнений, так как одноименность есть мать заблуждений и сомнений. И вот, Порфирий, следуя этим принципам разграничения [понятий], в первую очередь выявляет одноименность и говорит, сколько у рода имеется значений; во-вторых, говорит, о каком из имеющихся значений его исследование; в-третьих, только после этого он излагает учение [о роде в том значении], которое и является предметом рассмотрения.

И вот, он говорит, что «в первую очередь род — это то, что от одного начала получает свое название и ведет свое происхождение, как, например, гераклиды — от Геракла, отыменно получившие свое название и происходящие от Геракла». Мы поступили правильно, что присовокупили *происходящие*, так как есть люди, которые получают название от кого-либо одного, однако не называются родом, как, например, пифагорейцы — от Пифагора и платоники — от Платона. Они не называются родом, так как ни платоники не ведут начало своего рождения от Платона, ни пифагорейцы — от Пифагора, как гераклиды — от Геракла. Таково первое значение рода, которое выступает в трех соотношениях: от Геракла — к множеству гераклидов, от множества гераклидов — к Гераклу и от гераклидов — друг к другу.

Во-вторых, о роде говорится как о начале рождения для каждого существа. Началом же рождения я называю или отца, или отечество. И это говорится в двойном смысле, так как здесь как в отношении отца, так и в отношении отечества имеется близкое и далекое, что мы и уточним одним примером. В отношении отечества для Ахилла близким родом, говорим мы, является то, что он родом из Фтиотиды<sup>22</sup>, а далеким, — что он из Фессалии. А относительно происхождения по отцовской линии близким родом, говорим мы, является то, что он сын Пелея, а далеким, — что он сын Эака<sup>23</sup>.

В-третьих, родом, согласно философскому рассмотрению, называется то, что охватывает множество, как,

например, *живое создание*, ибо оно охватывает множество [видов], так как сказывается и о лошади, и о собаке. И он имеет [некоторое] сходство с двумя [предыдущими] определениями рода; во-первых, с тем, который получает название от чего-нибудь одного: как тот [род], будучи чем-то единым, заключает в себе множество [людей], так и *живое создание*, выступая как нечто единое, заключает в себе множество видов. Что же касается того определения рода, когда он является началом, как отец [для потомков], то и здесь имеется определенное сходство, ибо и живое создание зовется началом для каждого [подчиненного ему] вида.

*Однако ясно, что ни о роде, ни о виде нельзя говорить, не производя различения.* Поскольку среди рассматриваемых звучаний есть такие, которые имеют одно значение, и такие, которые имеют много значений, он здесь говорит о том, что у рода не одно, а много значений, и поэтому он отмечает, что ни о роде, ни о виде нельзя говорить, не производя различения, т. е. что о них говорится не в одном, а во многих смыслах. Кое-кто выражает сомнение, говоря, почему это он, взявшись за род, упоминает и вид. Мы считаем, что он сделал это не попусту, так как они взаимно соотносятся, а для взаимно соотносящихся то, что будет сказано об одном, то же самое будет относиться и к другому. И вот, поскольку о роде говорится во многих значениях, постольку во многих смыслах говорится и о виде.

*Так, родом называется совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-нибудь одному и друг к другу.* Он поступил правильно, сказав известным образом, ибо тем самым выявил, что для того, чтобы называться родом, недостаточно получить наименование от чего-то одного, но что необходимо также брать начало от того, от чего получают наименование; ибо он говорит, что родом называется совокупность [тех или иных вещей или людей], которые имеют друг с другом известную родственную связь. И тут же он добавляет: «Мы говорим [в этом смысле] о зависности от Геракла», тем самым подчеркивая отношение одного к множеству. *Относящихся друг к другу* — здесь он отмечает то отношение, которое имеют [родственные вещи] друг к другу.

*Однако о роде говорится еще и в другом смысле — как о начале рождения* — здесь он имеет в виду второе значение рода. *Так, мы говорим, что Орест по роду идет от*

*Тантала, а Гилл — от Геракла* — здесь, говоря о том, что Орест происходит от Тантала, он отметил далекий род, а говоря, что Гилл происходит от Геракла, отметил близкий род. И еще, говоря, что Пиндар по роду фиванец, он отметил родину в смысле далекого рода, а говоря, что Платон — афинянин, отметил родину в смысле близкого рода. И дабы никто не усомнился в том, что родина выступает в значении рода, он утверждает это, притом очень решительно, ибо оттуда идет начало рождения для каждого и именно она, родина, учит полезным правам, законам и религии, которые необходимы для добродетельной жизни.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

*В то время как о роде можно говорить в трех смыслах, у философов речь идет о нем в третьем из них.* Проведя различие между одноименными значениями рода и указав, о каком из этих значений идет речь, он законно приступает к учению о нем. Мы же в свою очередь, оставив в стороне вопрос *существует ли предмет?*, приступим к рассмотрению вопроса *что есть сущность [рода и вида]*? Ибо мы обещали не рассматривать, находятся ли они в одних только мыслях или существуют самостоятельно. И так как вопрос *что есть сущность?* выясняется или посредством описания, или с помощью определения, то сперва давайте посмотрим, как поступает Порфирий — описывает или определяет? Кое-кто считает, что он описывает; в связи с этим мы выражаем сомнение и задаем вопрос: почему они так полагают, не думая, что это скорее определение, чем описание? Говорят также, что он законно не дает определения, а описывает, так как мы признали, что он избегает исследования вопроса, существуют ли [роды и виды самостоятельно] или не существуют? Ведь определение во всех отношениях применяется для того, что есть сущее. Как и следовало, он не дал определения, дабы из-за определения не указать в отношении рода, является ли он сущим, и поэтому дал его описание, так как описание может быть применено в отношении как сущего, так и не-сущего. Говорят также, что здесь определение невозможно, так как для этого необходимо, чтобы у определяемого был находящийся выше него род, тогда как у общего рода нет какого-либо находящегося над

ним рода, через который он получил бы определение. А что это так, видно на примере различающего признака, который не поддается определению из-за того, что у общего различающего признака нет другого, [превосходящего его] различающего признака, через который он получил бы определение.

На это мы скажем, что данное утверждение неверно, ибо если род, а также различающий признак не получают определения из-за того, что не имеют находящегося над ними рода, то в таком случае спрашивается: почему остальные звучания, имея род, также не определяются, а описываются?

По этому поводу в качестве общего ответа относительно пяти звучаний говорят, что они не могут получить определения, так как они, эти пять звучаний, одноименны, а будучи одноименными, они выражают значения множества сущностей, тогда как определению свойственно обозначать одну сущность. Каким же образом определение могло быть применено к тем, которые обозначают множество сущностей? И если кто-либо говорит, что какое-либо одноименное звучание можно определить в том случае, когда оно приобретает определенность, то на это они отвечают, что эти звучания в целом Порфирий пожелал описать как нечто целостное. На это мы отвечаем: вы заняты пустой болтовней, ибо, согласно тому, что вы говорите, они не достойны были бы подвергнуться и описанию, так как описание есть подобие определения. Так, если определение выявляет природу одной вещи, то тоже самое делает и описание. И если рассматриваемые ныне звучания не подлежат определению из-за того, что вследствие своей одноименности выражают сущность множества вещей, то их не следовало и описывать как выражающие сущность одной вещи. Другие же говорят, что эти пять звучаний следует определять на основе имеющегося между ними сродства. Иные же говорят, что они не могут быть определены на основе сродства, так как такое определение неприемлемо для философов, и в доказательство этого говорят, что в этом случае неизвестное выявляется через известное. На это мы ответим, что хотя и в отношении других вещей это неприемлемо, однако в отношении тех вещей, которые соотносятся, это очень даже приемлемо, ибо последние имеют друг с другом родственную связь и обозначаются посредством друг друга.

Каково же наше решение? Мы считаем, что он дал определение сродства, что будет показано нами в дальнейшем, а описанию подверг вещи, в которых это сродство проявляется. Ведь если мы определяем белое, находящееся в каком-либо теле, то применительно к белому мы говорим, что это есть определение, а применительно к телу — описание, ибо всякое белое находится в теле. Точно так же и в данном случае применительно к имеющемуся между звучаниями сродству мы говорим, что дано определение, а применительно к вещам, в которых это сродство проявляется, мы говорим, что дано описание.

Таково с божьей помощью и данное рассмотрение.

### ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Поскольку мы обещали в первую очередь рассмотреть, что такое род, то сейчас, согласно нашему обещанию, приступим к его определению. *Род есть то, что о многих и различающихся по виду [вещах] сказывается с указанием существа [вещи].* И так как мы сказали, что достоинством определения является его обратимость в отношении определяемого, посмотрим, сохранено ли то же достоинство определения и в рассматриваемом ныне определении. Мы говорим, что оно сохранено неукоснительно, и мы в дальнейшем покажем, что приведенное здесь определение касается всех родов в целом и каждого в отдельности.

Следует знать, что всего имеется семь звучаний: незначимое, как, например, козлоолень; значимое, которое бывает частным и общим; общих [звучаний], как мы сказали ранее, имеется пять — это род, различающий признак, вид, собственный признак, случайный признак. Итак, имеется шесть значимых звучаний, из коих пять общие, одно частное и еще одно незначимое. Из этих семи звучаний указанное определение относится только к роду, отграничивая его от всех [остальных звучаний]. Ибо словом *сказывается* оно отделяет его от незначимого звучания, так как последнее, будучи незначимым, не *сказывается* ни о чем. А словами *о многих* оно отграничивает, т. е. отделяет, частное от общих звучаний. Таким образом, после отбрасывания незначимого и частного осталось пять общих звучаний.

И вот, словами *сказывается с указанием существа [вещи]* определение отбрасывает от них три звучания — различающий, собственный и случайный признаки, так

как они сказываются не с указанием существа вещи, а о том, какова сущность. Ибо если мы спросим: какова сущность человека? — то ответим, что (это существо) разумное, т. е. укажем его различающий признак; и если [опять спросим]: какова его сущность? — то ответим, что [это есть существо] смеющееся, т. е. укажем собственный признак; и еще ответим — черное или белое, т. е. укажем случайный признак. А словами *различающихся по виду* оно отграничивает его от вида, ибо хотя и вид сказывается о многих, к тому же с указанием существа [вещи], но о различающихся не по виду, а по числу. Таким образом отграничив и отделив от всех остальных звучаний, мы показали, что данное определение соответствует всякому роду, и только ему.

Здесь некоторые обвиняют [Порфирия] из-за очередности различений, проводимых в определении, и это, кажется, справедливо. Ибо они говорят, что следовало сперва отграничить более далекое, а затем близкое, как в определении человека. Ибо там мы сперва отграничиваем далекое; говоря [о человеке] *живое существо*, мы отграничиваем его от неживого, т. е. неодушевленного, которое находится дальше от человека; говоря же *разумное*, отграничиваем его от более близких, т. е. от лошади, орла и других [существ], которые ближе находятся к человеку, как одушевленные. Точно так же и в этом определении [рода] необходимо было сперва отграничить более далекое, т. е. незначимое звучание, а затем — значимое. Итак, следовало, говорят они, определить следующим образом: «Род есть то, что сказывается о многих и различающихся по виду [вещах] с указанием существа [вещи]». Ибо словами *то, что сказывается* оно отбросило бы [сперва] незначимое звучание, которое является более далеким, а словами *о многих* исключило бы частное; а *различающимися по виду* отграничило бы от вида; а словами *с указанием существа [вещи]* оно отграничило бы род от различающего, собственного и случайного признаков.

По данному поводу еще кое-кто говорит, что указанное определение содержит в себе пять платоновских родов<sup>24</sup>. На это мы скажем, что оно не содержит их, ибо данный род сказывается о том, что есть сущность, тогда как платоновские роды сказываются о том, какова сущность [сущего]. И почему они сказываются о том, какова сущность? Следует сказать, что это так по той причине, что они обозначают прообраз здешних [земных] вещей,

а всякий прообраз относится к качеству, и [указание], какова сущность, также относится к качеству. Итак, ясно, что если платоновские роды сказываются о том, какова сущность, то, следовательно, рассматриваемое нами определение [рода] не содержит в себе пяти платоновских родов.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

#### ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Хотя и точны определение и слово, сказанное о роде, однако враги истины, для которых выступать против истины является привычным делом, вносят сумятицу, ибо они выступают против не с какими-нибудь нелепыми сомнениями, а с возражениями очень сильными и трудно-разрешимыми. Ибо они говорят, что это определение, даваемое роду как общему, не может охватить в себе также наивысший род, т. е. сказуемое, так как сказуемое превосходит род, как таковой, ибо мы говорим, что родом является то, что сказывается о многих и различающихся по виду [вещях] с указанием существа [вещи]. И вот, так как мы утвердили, что род есть то, что сказывается, тем самым мы провозгласили, что сказуемое находится выше рода, и приведенное определение не охватывает его.

Разрешая это сомнение, скажем, что подобно тому, как определение определения не только других определяет, но и себя, ибо дает определение и самому себе, так и здесь приведенное определение рода охватывает не только себя самого, но и общий и наивысший род.

Второе возражение противников истины таково: данное определение недостаточное, так как сказуемое, которое находится выше, [чем род,] сказывается о многих и различающихся не только по виду, но и по роду; например, цвет сказывается о телесном и бестелесном, а тело сказывается об одушевленном и неодушевленном. И вот, телесное и бестелесное разнятся не только как виды, но и как роды, ибо телесное является родом для одушевленного, а бестелесное — для души и разума. Таким образом [они считают, что] необходимо в данное определение внести дополнение и сказать, что родом является то, что сказывается о многих и различающихся не только по виду, но и по роду [вещях] при указании существа [вещи].

Разрешая это сомнение, скажем, что даваемое Порфирием определение охватывает все [роды], как наивысший,

так и обычный. А приводимое вами относится не ко всякому роду, ибо оно, например, не подходит живому созданию, так как живое создание, будучи родом, сказывается о разумном и неразумном, которые, будучи видами, отличаются друг от друга только по виду, а не по роду, ибо не могут быть родами. Итак, лучшим и более правильным является определение, данное Порфирием, ибо оно относится ко всем [родам], а относиться ко всем и быть всегда одинаковыми есть преимущество определения, чего нет в выдвигаемом вами определении, ибо оно относится не ко всем.

Третье сомнение, высказываемое ими по этому поводу, следующее: данное [Порфирием] определение несовершенно, так как относится [также] к виду, различающему признаку и другим звучаниям, ибо и общий вид, и различающий признак сказываются о многих и различающихся по виду [вещах], как и общий собственный признак, точно так же и общий случайный признак. На это мы скажем, что общий вид хотя и сказывается о многих и различающихся по виду [вещах], однако в этом случае не как вид, а как вид, ставший родом, и сказывается как относящийся [ко многим вещам] в качестве рода, а не вида.

*В даваемой ими приблизительной формулировке.* И почему он сказал [в даваемой] ими приблизительной [формулировке], а не [в даваемой] приблизительной [формулировке]? Это он сделал с целью показать, что данное определение принадлежит не ему, а перипатетикам. Но мы сказали в исследовании, почему необходимо в первую очередь отграничить незначимое высказывание от значимого и только потом [определить] значимое, между тем как Порфирий сперва выделяет звучание значимое, а затем незначимое. Значимое звучание бывает или общим, или частным, но разделенное таким образом показывает, что это деление недостаточное, ибо разделенные не содержат в себе единичное, так как отличаются друг от друга частное и единичное, ибо частное является неопределенным, как, например, некий человек, а единичное — ограниченным и определенным, например Сократ, Платон. И вот, если мы производим деление так, что значимое звучание является или общим, или частным, то мы производим не здоровое, а ущербное деление. И поэтому необходимо говорить следующим образом: значимое звучание бывает или общим, или об одном [сущем], ибо, говоря об одном, ты охватываешь и единичное, и частное, так как

единичное и частное означает одно и то же; а отсюда следует, что они взаимно определяют друг друга, ибо что же есть частное, как не неопределенное единичное, и что же есть единичное, как не определенное частное.

Однако, производя и такое разделение, мы опять имеем дело с недостаточным разделением; ведь мы не охватили одноименные звучания, которые не сказываются как об одном [сущем], так и об общем. И они не сказываются об одном, ибо обозначают множество сущностей, но и не сказываются об общем, так как общее есть то, о чем говорится также соименно, в то время как одноименные звучания сказываются [о соответствующих вещах] не соименно, а одноименно. А что такое одноименное и соименное, мы с точностью изучим при рассмотрении «Категорий» Аристотеля. Таким образом, разделение необходимо производить следующим образом: значимое звучание сказывается или о многих [вещах], или об одной, ибо словам *о многих* [определение] охватывает не только общее, но и одноименные звучания.

*Ибо из того, что сказывается [о другом], одно сказывается только об одном.* Он правильно сказал об одном, так как если он сказал бы *о частном*, то упустил бы единичное. Правильно сказал он также *о многом*, ибо если сказал бы об общем, то упустил и не охватил бы одноименные звучания. *Как, например, Сократ, этот вот человек и этот вот предмет.* С помощью этих примеров он выявил, что такое единичное [сущее], сказав о Сократе, и что такое частное, особо сказав об этом вот человеке и об этом вот предмете. *И случайные признаки сказываются в качестве общего [целому ряду вещей], но не в качестве того, что специально присуще [чему-нибудь одному].* Он правильно сказал в качестве общего, ибо о многих может сказываться выступающее в качестве общего, а не выступающее в качестве того, что специально присуще [чему-нибудь одному]. *И привходящий признак — это, например, белизна, черный цвет, сидячее положение.* Следует рассмотреть, почему он для других [звучаний] привел по одному примеру, а для случайного признака — три: белизну, черный цвет, сидячее положение. Надо сказать, что о случайном признаке говорится в двойном смысле: как об отделимом и как о неотделимом. И вот, о неотделимом [случайном признаке] он поведал с помощью белизны и черного цвета, а об отделимом — с помощью сидячего положения.

Теперь, от того, что сказывается только о чем-нибудь одним, род отличается тем, что его высказывание производится в применении к многим [больше, чем к одному]. Это означает, что род отделен от частного, ибо род сказывается о многом, а частное — пикогда. Точно так же он говорит об отличии [рода] от других звучаний, о которых мы сказали в предшествующем рассмотрении.

Таким образом, данная здесь характеристика значения, присущего роду, не включает в себе ни чего-либо излишнего, ни какой-либо неполноты. Соответственно данному нами обещанию скажем теперь, почему приведенная выше формулировка является определением, а не описанием. Это так по той причине, что описание способно сохранять свою целостность при изъятии из него одного слова, например когда мы говорим: человек есть существо пешее, двуногое, прямоходящее, с широкими ногами. И вот, если, сказав остальное, ты опустишь с широкими ногами, не будет никакой неполноты в характеристике человека. Но когда мы определяем человека и говорим, что он есть существо разумное, смертное, наделенное способностью рассуждать и восприимчивое к науке, и, опуская *разумное*, утверждаем остальное, то мы не можем назвать это определением человека, ибо человек не может быть человеком без разумности. Точно так же и с вышеприведенным определением рода, ибо если [из этого определения] ты опустишь либо то, что род сказывается о многих [вещах], различающихся по виду, или же что он указывает на существо вещи, то оставшееся не может быть определением рода, ибо не полностью выражает его сущность. Таким образом, из сказанного нами также явствует, что приведенное выше насчет рода является не описанием, а определением.

На этом мы с божьей помощью [завершаем рассмотрение рода и] переходим к разбору следующей главы.

## О ВИДЕ

### ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Следуя тому естественному порядку изложения, которого придерживается наш философ, мы законно вслед за рассмотрением учения о роде обратимся к учению о виде. Однако здесь некоторые выражают нам свое сомнение, говоря, что ему следовало бы различающий признак поставить впереди вида, как это сделано выше<sup>25</sup>.

И вот, или там следовало вид поставить впереди различающего признака, или же здесь, как и там, отдать предпочтение различающему признаку; теперь, изменив порядок, он проявил непоследовательность в изложении учения. На это мы скажем, что он справедливо там отдал предпочтение различающему признаку, а здесь — виду; ибо там, говоря о первоначальной очередности звучаний, он законопно впереди поместил различающий признак, исходя из его природы, ибо он естественным образом предшествует виду, так как по сравнению с видом он является более общим и ясным, а также выступает его причиной, ибо он разделяет род на виды. А здесь он справедливо поставил вид впереди различающего признака, так как вид и род взаимно соотносятся.

И вот, в определении рода всюду упоминается вид, так как род притягивает к себе вид. Теперь, поскольку чуть выше мы определили род, необходимо определить также вид, ибо учение о роде и виде — одно и то же, так как они взаимно соотносятся. Теперь, рассмотрев вопрос о порядке их расположения, обратимся к учению о виде. В первую очередь, следуя аристотелевским установлениям, разграничим одноименность и скажем, в скольких значениях говорится о виде, во-вторых, о каком из значений идет речь, а затем приступим к изложению учения о нем.

И вот, вид бывает двойким, так как видом называется и образ; как говорит трагик Еврипид, «первейшее дело — это образ, достойный владычества». Однако о нем говорится также как о том, что подчинено роду, как, например, человек называется видом живого существа. И вот, поскольку мы узнали, в скольких значениях говорится о виде, теперь скажем, о каком из этих значений идет речь. И следует знать, что имеется в виду то значение, которое применяется в философии, что Порфирий определяет так. И в первую очередь он дает такое определение: «Вид есть то, что ставится под родом». Во-вторых: «Вид есть то, о чем сказывается род». В-третьих: «Вид есть то, что сказывается о многих и отличных по числу [вещах] при указании существа [этих вещей]». И следует знать, что первое и второе определения обладают общностью и [в то же время] различаются. Они обладают общностью, так как оба определяют вид, а различаются потому, что одному присуще сродство, идущее от вида к роду, а другому — от рода к виду. Третье определение также по отношению к ним [двум предыдущим] имеет общность и различие:

общность, так как оно определяет вид, и различие, ибо оно определяет то, что является специфической особенностью вида, тогда как предыдущие касаются соотношения вида и рода друг к другу.

*А специфической особенностью вида является то, что он сказывается о многих и различающихся по числу [вещях] при указании существа [этих вещей].* И вот, такое определение определяет человека и лошадь [как виды], ибо человек как вид сказывается о многих и различающихся по числу [людях] с указанием существа [этих людей], что является специфической особенностью [вида], так как он [в данном определении] не разделяется на другие виды. А друг о друге виды сказываются тогда, когда не определяют того, что сказывается о многих и различающихся по числу [вещях] с указанием существа [этих вещей], а определяет такой вид, который сказывается в качестве рода и [в то же время] о котором сказывается род. Ибо оно может быть сказано и о человеке [как виде], и о живом существе [как роде], так как живое существо является [в данном случае] видом, подчиненным роду, т. е. одушевленному.

И следует знать, что три определения вида выявляют три сродства, проявляющиеся, во-первых, [при рассмотрении соотношения, идущего] от вида к роду, во-вторых, от рода к виду и, в-третьих, от вида к индивидам. Однако ни одно из них не является совершенным, так как ни первые два не учитывают индивид, который соотносится с родом и видом, ни последнее не учитывает род, который должен был быть принят во внимание из-за того сродства, которое имеется у вида по отношению к роду. Именно по этой причине необходимо определять вид следующим образом: «Вид есть то, что, будучи подчинено роду, сказывается о многих и различающихся по числу [вещях] с указанием существа [этих вещей]».

*Но если, выявляя род, мы учитывали вид, сказавши, что [род есть то, что] сказывается о многих и различных по виду [вещях] с указанием существа [этих вещей], а вместе с тем мы обозначаем вид как то, что подчинено разъясненному выше роду, то необходимо знать, что это так, ибо род есть род в отношении чего-нибудь и вид есть вид чего-нибудь.* Говоря это, он разъясняет, что хотя и при определении рода мы учитываем вид, а при определении вида учитываем род, однако здесь не следует это понимать в смысле сказывающихся соответственно друг другу,

ибо это касается взаимного соотношения [родов и видов], что и выражено в словах *соответственно друг другу*. *Выявлять* означает определять, а остальные слова, по-видимому, сказаны не о наивысшем виде, т. е. остальные части определения касаются не только наивысшего вида, но и соподчиненных друг другу видов.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

## ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Замысловато поведав выше о роде и виде, теперь ради ясности растолкуем сказанное с помощью наглядных терминов, а именно с помощью испытанных аристотелевских доказательств. Однако до того, как обратиться к аристотелевскому подразделению, сперва разъясним то, что нужно для уразумения разделения. О роде говорится двояко — в смысле [просто] рода и наивысшего рода — и говорится еще в смысле взаимно подчиненных [родов.] О виде также говорится в двояком смысле, ибо виды соотносятся [с родами]; а у тех, которые соотносятся, столько же говорится и о другом. И вот, поскольку о роде говорится в двояком смысле, постольку необходимо и виду выступать двояко, и поэтому говорится о виде и наивысшем виде; говорится также в смысле подчиненных друг другу [видов].

Так вот, наивысшим родом называется такой род, который выше себя не имеет какого-нибудь другого рода, и, далее, наивысшим видом называется такой вид, который ниже себя не имеет другого вида. А подчиненный род — это такой род, который может быть и видом; точно так же соподчиненным видом называется такой, который может быть и видом и родом. Так вот, крайний род называется наивысшим родом, а крайний вид — наивысшим видом, [видом в наибольшей мере], а находящийся посредине род называется промежуточным родом, а находящийся посредине вид — промежуточным видом.

Итак, налицо три положения и четыре соотношения. Положения — два крайних и одно промежуточное; а соотношения — одно идет от наивысшего рода к низшему, т. е. в наибольшей мере виду, и одно — от вида в наибольшей мере к наивысшему [роду], и два взаимно подчиненных [рода как промежуточные звенья], ибо один [из них] соотносится с тем, что находится выше него, а другой род — с тем, что находится ниже него. Итак, узнав, что имеется три положения и четыре соотношения, скажем теперь,

почему они называются взаимно подчиненными. И следует знать, что они называются взаимно подчиненными потому, что могут быть и родом и видом: видом для того, что находится над ним, и родом для того, что находится под ним.

И вот, изучив, что есть вид в наибольшей мере и что такое взаимно подчиненные [роды и виды], давай обратимся к аристотелевскому разделению, дабы изучить наиболее достоверное об этом.

Итак, аристотелики разделяют наивысший род следующим образом: «Сущее разделяется на тело и бестелесное; тело — на одушевленное и неодушевленное; одушевленное — на животное, зоофит и растение; животное — на разумное и неразумное; разумное — на смертное и бессмертное; смертное — на человека и быка». И вот, наивысшим родом называется сущее, ибо оно не имеет находящегося выше него рода. А видом в наибольшей мере называется человек, ниже которого нет другого вида, ибо он является самым последним [в делении]. А живое создание и одушевленное называются взаимно подчиненными родами и взаимно подчиненными видами, ибо, находясь посредине, они могут быть и родами и видами. Об этом вот столько.

А сейчас скажем, что такое животное, зоофит и растение. Так вот, растение — это то, что имеет три способности — способность к рождению, росту и питанию. О прекрасная, творящая сила природы! Ведь, наделив нас родительной способностью, она наделила нас и способностью к росту, так как, посредством последней становясь совершенными, мы обретаем возможность порождать себе подобных; и так как способность к росту нуждается в способности питаться, для этого она даровала нам и способность к питанию. И если кто-либо из трех вышеуказанных [существ] обладает лишь одним ощущением, т. е. осязанием, то получается зоофит; а что зоофит обладает только осязанием, известно оттого, что при восходе солнца над морскими водами он раскрывает створки своего панциря и насыщается, а когда лучи гаснут, он закрывается. И когда ко всему этому прибавляются еще четыре других ощущения вместе со способностью к движению, тогда образуется животное. И следует знать, что там, где есть способность к движению, там есть и ощущение, но не там, где ощущение, там и движение, ибо ощущение, как нечто худшее, подчинено тому, что наделено способностью к движению.

И возможно, кто-нибудь по этому поводу выразит сомнение, говоря, что откуда это известно, что всякое паделенное движением обладает ощущением. Отвечаем, что это так потому, что природа ничего не создает бесцельно. Так вот, если без ощущения она наделила бы какое-либо существо движением, то оно было бы обречено на гибель, на шизвержение со скалистых круч или падение в ямы, чего природа не желает, как творец после творца, и поэтому природа проявляет о своих созданиях такую заботу, что даже червя, не наделенного чувством [зрения], она создала без костей и очень мягким, дабы он при падении откуда-нибудь с высоты не убилися бы. И так мы узнали из сказанного, что приведенное определение живого существа страдает неполнотой и следует дать такое определение: сущее одушевленное, ощущающее, самодвижущееся. Движением я называю перемещение с места на место.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

### ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Порфирий здесь вплотную доводит свое изложение до учения о родах и видах, сперва поучая об их крайних положениях, а затем о средних, т. е. о находящихся во взаимном соотношении, а потом о видах в наибольшей мере. По этому поводу кое-кто выражает сомнение, говоря: почему сущее как род сказывается о наивысших родах, т. е. о десяти категориях? На это мы говорим, что сущее не может подвергаться разделению таким же образом, как род и как остальные из делимых, которые разделяются по шести способам. Сущее не может делиться как вид, ибо вид делится на индивиды, а индивиды обозначают одну природу, тогда как наивысшие роды выявляют множество сущностей, следовательно, сущее никоим образом не может делиться как вид на индивиды. Но быть может, оно делится как целое на части? Это так же неверно, ибо целое делится или на подобные части, или на неподобные. На подобные, как одна палка — на множество палок; а на неподобные, как Сократ — на руки, ноги и голову. А сущее разделяется на наивысшие роды не как на подобные части, ибо подобночастные сообщаются и по имени и по предмету с тем, который был разделен на подобные части. А наивысшие роды хотя и сообщаются по имени с сущим, однако по предмету не сообщаются. Оно не может делиться и как на неподобные части, ибо разделенные на неподоб-

ные части не сообщаются ни по имени, ни по предмету, тогда как наивысшие роды хотя и не по предмету, однако по имени сообщаются, так как называются сущими. Не разделяется оно и как одноименное высказывание, ибо одноименное общается только по имени, тогда как сущее общается с десятью наивысшими родами как по имени, так и по предмету.

Во-вторых, потому, что одноименное высказывание равным образом сказывается о тех вещах, которые подчинены ему, тогда как сущее сказывается о наивысших родах не так, ибо сущность является сущим в большей мере, чем остальные, так как случайные признаки являются таковыми в меньшей мере. Но, быть может, оно разделяется как сущность на случайные признаки? И это неверно, ибо ни сущее не является случайным признаком, ни случайный признак не является сущим, и если их нельзя так называть, то и делиться сущее не может ни как сущее на случайные признаки, ни как случайный признак на сущность, ни как случайный признак на случайный признак. И из этого ряда остается показать, что оно не может делиться и как род на виды, ибо среди получающихся в результате разделения видов нет по природе первого и последнего, а здесь первой по природе является сущность и последним — случайный признак; следовательно, оно не может разделяться как род на виды. Но скажем, что такое по природе первый и что такое по природе последний. По природе первым является то, что [при сказывании других] совместно подразумевается, но [само при сказывании] совместно не подразумевает [их]; оно [при упразднении] совместно упраздняет [других], но само [при их упразднении] совместно не упраздняется. Например, первым по природе является живое создание, ибо когда говоришь *человек*, то совместно подразумевается живое создание, т. е. то, что [человек] есть также и живое создание; когда же ты говоришь *живое создание*, то человек совместно не подразумевается, ибо не все то, что есть живое создание, есть человек. Однако оно совместно [с собой] упраздняет [других], но [ими при их упразднении] совместно не упраздняется, так как если упраздняется *живое создание*, то [с ним] совместно упраздняются все виды, [которые находятся под ним], но если упразднить человека и орла, то [с ними] совместно живое создание не упразднится. Точно так же и сущее является по природе первым, ибо совместно подразуме-

вается [при сказывании других вещей], но [само при сказывании] совместно не подразумевает [их]; оно [с собой] совместно упраздняет [других], но [ими] совместно не упраздняется. Следовательно, из сказанного явствует, что сущее не может быть родом. И так, сказав насчет того, что сущее не может быть родом, перейдем вслед за этим к истолкованию данного положения.

*Как говорит Аристотель.* Он хочет на аристотелевских примерах показать, что сущее является не родом, а одноименным высказыванием, ибо по имени сказывается о наивысших родах, а не по понятию сущности. *Если обозначить всех их как сущее, то, [по его словам,] такое обозначение будет одноименным, но не соименным.* И вот он говорит, что если сущее действительно является родом, то оно должно сказываться и по имени, и по понятию сущности, но поскольку оно не таково, то не может быть родом. Однако, согласно Платону, сущее является родом для десяти наивысших родов, и, поскольку не следует пренебрегать мнением Платона, мужа, который произвел на свет философию, давай рассмотрим его мысль о том, что сущее является родом. Так, он говорит, что сущее есть род, так как родом называется то, что сказывается по имени и по понятию сущности о некоторых общих вещах; и вот, если сущее сказывается о десяти наивысших родах и по имени, и по понятию сущности, то оно явным образом является родом. А говорится о некоторых общих вещах из-за наивысшего вида, так как и он по имени и по понятию сущности сказывается об индивидах, хотя и не является родом.

Однако Аристотель не согласен с этим, как и Порфирий, который выше сказал об этом, что сущее является не родом, а одноименным высказыванием. И вот почему оно не является ни родом, ни одноименным высказыванием, мы в совершенстве изучим при рассмотрении «Категорий» Аристотеля. Сущее не может быть родом, согласно Аристотелю, по вышеуказанным причинам; но оно не может быть и одноименным высказыванием, согласно Платону, по вышеприведенным причинам. Теперь что нам сказать? Разошлись ли во мнениях философы или нет? Ведь каждый из них выявил крайние их пределы, производя членение сущего — один, [выводя] из единого, а другой, [сводя] к единому. И вот, сущее точно не может быть соименным, ибо в соименных нет того, чтобы нечто было в большей и меньше степени, а здесь [сущее] является сущностью в большей степени, чем остальные категории.

И к тому же соименные одинаково сказываются по имени и по понятию вещи, тогда как сущее сказывается неодинаково, ибо сущность является сущим в большей степени и по имени и по понятию вещи, чем остальные категории. Так вот, оно точно не может быть соименным, но не может быть и одноименным, а подразделяется, [исходя] из единого и [сводясь] к единому. От единого сущего десять наивысших родов получили наименование сущих, и к тому же самому единому сущему [они сводятся], так как каждый из десяти наивысших родов стремится быть и называться сущим.

Итак, изучив то, что касается сущего, как и по какому способу сущее разделяется на десять наивысших родов, скажем о том, в скольких значениях говорится о сущем. И следует знать, что о сущем говорится в тройном смысле. Ибо сущее или ограничено по познанию и по природе, или безгранично по познанию и по природе, или безгранично по природе и ограничено по познанию, или же безгранично по познанию, но ограничено по природе. Так вот, одно из этих значений не может существовать, ибо каким образом познание может достигнуть предела там, где не имеет предела природа. Итак, ограниченное по познанию и по природе — это десять наивысших родов; они ограничены по познанию, ибо мы знаем о них, что их десять. А безграничное и по познанию и по природе — это индивидуальные вещи, так как они не ограничены ни по природе, ни по знанию [о них]; и по природе, ибо возникают всегда и непрерывно. И вот, то, что возникает постоянно, не ограничено ни по природе, ни по познанию, ибо то, что безгранично по природе, тем более безгранично по знанию [о них]. Так вот, безграничными я называю индивиды не потому, что они бескопечны, ибо они всюду ограничены в ограниченном пространстве, т. е. в мире, а потому, что они возникают постоянно, и по этой причине мы говорим, что они безграничны. А ограниченными по природе и безграничными по познанию мы называем виды, ибо виды по природе ограничены, а по познанию беспредельны, так как существуют не известные нам виды, которые находятся в морских глубинах и неприступных горных местностях и не познаны нами. Таким образом, из сказанного ясно, что сущее существует и что оно познается в тройном значении — как наивысшие роды, индивиды и виды.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

Хотя наш философ и обещал следовать за Стагири-  
том<sup>26</sup>, однако он не оставил вовсе без упоминания ук-  
азание своего учителя, т. е. Платона, ибо три способа раз-  
деления преподал нам Платон, из коих первым является  
следующее. Он говорит, что разделение следует произво-  
дить, спускаясь от самых общих родов до самых послед-  
них видов, и не переходить за грань этих последних ви-  
дов. Следует рассмотреть, почему он повелевает опускаться  
до самых последних видов, но далее не переходить по  
ту сторону к индивидуальным вещам. И следует сказать,  
что он не разрешает переходить к индивидам потому, что  
не находит достойным производить разделение на инди-  
виды, которые не обладают постоянством. Ибо если ты  
скажешь, что человек разделяется на Сократа, Платона и  
Алкивиада, которые не постоянны и не вечны, то это бу-  
дет означать, что ты произвел разделение на то, что се-  
годня еще существует, а завтра уже не будет существо-  
вать. А разделение должно производить на то, что суще-  
ствует постоянно, как, например: сущее — на тело и бес-  
телесное; живое создание — на разумное и неразумное;  
ибо твердое знание получается относительно вещей постоян-  
ных, которые существуют всегда и одинаковым обра-  
зом. Другие же говорят, что разделение следует произво-  
дить не на такие-то и такие-то индивиды, т. е. на Феми-  
стокла и Алкивиада, а на общие индивиды. На это мы  
отвечаем, что общий индивид есть не что иное, как вид  
в наибольшей мере.

Второй способ разделения — это тот, который повеле-  
вает применять Платон, говоря, что при делении следует  
придерживаться определенного порядка и, производя де-  
ление, не перескакивать через высшие ступени; напри-  
мер, следует делить сущее сперва на тело и бестелесное,  
а не на животное, зоофит и растение, дабы не упустить  
то, что находится посредине между ними. И что Платон  
предпочитает производить деление по определенному по-  
рядку, об этом он заявляет сам, говоря, что ничто не мо-  
жет похвастать тем, что смогло избежать разделительного  
метода<sup>27</sup>.

Третий способ — это тот, согласно которому он пове-  
леует производить деление на субстанциальную часть  
[собственного признака], но не на несубстанциальную,  
ибо несубстанциальных частей бесчисленное множество

и они не дают существования природе [данного сущего], как это делает субстанциальная часть собственного признака. А на бесчисленные звучания и [вообще] на то, что не выявляет природу подлежащей вещи, делить не следует, ибо от этого нет ни искусства, ни знания, как это утверждает он сам и разъясняет в диалоге «Филеб», говоря о том, что производящий деление на субстанциальные звучания подобен искусному повару, который разделяет [мясо] по суставам, а тот, кто делит на несубстанциальные звучания, похож на дурного повара, который разделяет [мясо] не по суставам, а как попало<sup>28</sup>. Таковы три способа деления, которых следует придерживаться при любом делении. И необходимо знать, что при любом делении есть спускание вниз и подъем наверх: спускание от наивысших родов к наивысшим видам, которое расширяет деление, и подъем от видов в наибольшей мере к наивысшим родам, который суживает деление, причем они уподоблены единению и умножению, ибо спускание от наивысших родов к видам в наибольшей мере подобно приумножению, а подъем от этих видов в наибольшей мере к наивысшим родам подобен единению.

*Итак, самых общих родов всего десять.* Говоря это, Порфирий выявил то, что ограничено и по природе и по познанию, т. е. наивысшие роды, ибо, говоря *десять*, он показал, что мы знаем их и что по природе они ограничены. *А для последних видов имеется некоторое, но не безграничное число* — здесь же он выявляет то, что ограничено по природе, но безгранично по познанию, ибо, говоря *имеется некоторое число*, он выявляет то, что по природе они ограничены, говоря же, *но не безграничное*, он выявил, что по познанию они безграничны, как бы говоря, что хотя и соответственно нашему познанию они безграничны, однако [сами] по природе не безграничны.

*Что же касается индивидуальных вещей, которые идут вслед за последними видами, то их число безгранично.* Некоторые считают, что безграничным он называется неопределенные вещи и выявляет то, что не ограничено ни по природе, ни по знанию, ибо безграничное употребляется в двояком смысле — как беспредельное и как неопределенное. И вот, говорят, что [индивидуальные вещи] безграничны не потому, что есть вещи, которые [еще] не возникли, а потому, что есть вещи, которые существуют в настоящее время и число их неопределенно. А почему их неопределенное число, известно из следующего: при-

рода всюду имеет крайние пределы всех вещей, ибо обладает мерой и малочисленности и множества, малого и превеликого. И то, что мы говорим, утверждают они, следует понимать в следующем смысле: природа установила, например, [для человека] предельный рост в четыре локтя и не дозволила, переходя [этот предел], быть больше установленного; и еще она установила [для него] наименьший рост в два локтя и не дозволила, переходя [этот нижний предел], быть меньше этого, а то, что находится между этими [крайними пределами], она оставила неопределенным. Точно так же и соответственно малочисленности и множеству, ибо когда что-либо устанавливается соответственно множеству, то в этом случае ты говоришь, что для того-то высшим пределом многочисленности является, например, тысяча, а нижним пределом малочисленности — сто, а то количество, которое находится в промежутке между ними, неопределенно. Так вот, согласно этому, Порфирий говорит об индивидуальных вещах, что их число безгранично, ибо он называет их находящимися в пределах, так как у того, крайние пределы которого ограничены, ограничено и то, что находится в середине, но они называются бесчисленными из-за неопределенности, а не из-за бесконечности.

*Поэтому Платон указывал опускаться от самых общих родов до самых последних видов и [потом] остановиться.* И это есть первый способ и повеление Платона относительно деления. *И опускаться через промежуточные звенья, подвергая их делению с помощью видообразующих признаков.* Это есть второй способ деления, указываемый Платоном, согласно которому необходимо по определенному порядку спускаться к самым последним видам и не перескакивать через вышестоящие ступени. *Подвергая их делению с помощью видообразующих признаков.* Это — третий способ деления, указываемый Платоном, согласно которому необходимо делить на субстанциальную часть [признака], а не на несубстанциальную, ибо это последнее деление не дает знания; а безграничное по числу он указывал оставлять в стороне, так как от этого не может возникнуть [никакой] науки, т. е. когда нечто неопределенно и безгранично по числу, то от [деления] этих неопределенных и бесчисленных [вещей] не возникают ни наука, ни искусство.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

Наш философ, всюду преследуя поставленную перед собой цель, приступает к исследованию высших вопросов логического искусства, ибо ныне начинает излагать учение о корне и основе логики, т. е. о сказуемом и подлежащем; а то, что оба они, т. е. сказуемое и подлежащее, являются корнем и основой логики, видно из того, что мы сейчас будем говорить. Вершиной логики является искусство доказательства, доказательство же образуется из силлогизмов, а силлогизмы — из суждений-посылок, а суждения — из сказуемого и подлежащего. Доказательство же есть высказывание достоверное и неоспоримое. А силлогизм есть взаимосвязанное высказывание, например: *человек есть живое создание, а живое создание есть сущность*, [следовательно, *человек есть сущность*]. Суждения-посылки являются частями силлогизма. Первая посылка — *человек есть живое создание*; вторая посылка — *живое создание есть сущность*. Однако посылка имеет подлежащее и сказуемое; подлежащим первой посылки является *человек*, а сказуемым — *живое создание*. Вторая же посылка имеет подлежащим *живое создание*, а сказуемым — *сущность*.

И вот, сказуемое должно быть большего объема, чем подлежащее, или одинакового объема, но никогда не меньшего. А подлежащее должно быть или одинакового объема, или меньшего, но никогда не большего, чем у сказуемого. Так вот, сказуемое с большим объемом, чем у подлежащего, — это *живое создание* по сравнению с *человеком*. А сказуемое и подлежащее одинакового объема — это, например, когда о человеке мы говорим *смеющийся*, ибо смеющееся [существо] и человек — это вещи, применимые в одинаковом объеме и взаимно обратимые. Примером для сказанного нами является вышеприведенное деление, ибо сущность выступает только как сказуемое, а индивидуальные вещи — как подлежащее; находящиеся в промежутке между ними являются сказуемым и подлежащими, а последние виды больше выступают как подлежащее, чем как сказуемое, ибо сказываются только о [находящихся под ними] индивидуальных вещах, но являются подлежащими и подчиненными для всех вышестоящих [родов], а подчиненные друг другу [промежуточные звенья] выступают больше как сказуемое, чем как подлежащее.

Здесь некоторые выражают сомнение, говоря: почему это вы называете субстанцию только сказуемым, ибо вот мы видим белизну, т. е. случайный признак, сказывающейся о субстанции; вот молоко является субстанцией, а белизна — случайным признаком; следовательно, вы неправильно утверждаете насчет субстанции, что она только сказывается [о других], ибо вот она стала подлежащим для случайного признака. На это мы отвечаем, что мы не говорим, что она сказывается о всех сущих, а только лишь о тех вещах, которые находятся под ней, ибо в отношении тех, которые находятся под ней, она ни для одной не является подлежащим, а всегда сказывается [о них]. И примером к сказанному мы приведем то же деление: субстанция выступает как нечто целое, а индивидуальные вещи — как части, а находящиеся между ними [виды] — и как целое, и как части, причем самые последние виды — больше как части, чем как целое, а подчиненные друг другу [промежуточные звенья, роды и виды] — больше как целое, чем как части. И как целое обладает всеми подчиненными друг другу [промежуточными звеньями] как частями, так и субстанция обладает всеми подчиненными друг другу [промежуточными звеньями] как отделяемыми от нее [вещами]. Итак, целое и субстанция хотя и подобны друг другу по высказыванию, однако одно дело целое и другое — субстанция, ибо субстанция по своему характеру может проявляться в тех вещах, которые от нее отделяются, тогда как целое по своему характеру не может как целое проявляться в своих частях, ибо, например, рука и нога [как части тела] не могут проявляться в голове.

И вот, Порфирий, сказав о наивысших родах и о последних видах и о находящихся между ними промежуточных звеньях, не упускает из виду также индивидуальные вещи, определяя это следующим образом: «Индивидом является то, что состоит из специальных свойств, собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у других вещей». Таково определение индивида. И в качестве примера я приведу Сократа, ибо он, будучи индивидом, состоит из специальных свойств — из плешивости, пузатости, даровитости и из того, что он сын Софрониска. Собрание этих свойств никогда вместе не может оказаться [тем же самым] у других людей, ибо если кто-либо другой плешив, то не пузат, а если пузат, то не даровит, а если даровит, то не может быть сыном Софрониска.

Здесь перипатетики выражают сомнение, говоря, что Порфирий в данном месте допустил двойную ошибку, сказав, что индивид составляется из случайных признаков, о котором Аристотель говорит, что индивид среди категорий является сущностью преимущественной, наилучшей и предпочтительной<sup>29</sup>, и поэтому ясно, что Порфирий очень ошибся в этом, ибо субстанциальное образуется из субстанциальных признаков, а не из несубстанциальных. Имеет место обратное тому, что он говорит, ибо самодовлеющие сущности образуют вещи иподовлеющие, а согласно Порфирию, получается, что иподовлеющие образуют вещи самодовлеющие, что невозможно. Ведь сам Порфирий говорит, что «случайный признак — это то, что появляется и пропадает без уничтожения подлежащего». И вот, если индивид состоит из случайных признаков, то необходимым образом с уничтожением случайных признаков должен уничтожиться субстрат. На это платоники отвечают следующим образом: Порфирий говорит не о том, что индивид образуется с помощью случайных признаков, а о том, что он познается [с их помощью]. Так говорят платоники. А вы, перипатетики, что скажете? Они говорят, что нет ничего странного в том, что сущность составляется из случайных признаков, которые для одной вещи являются сущностью, а для другой — случайным признаком. Как, например, жар в огне — он называется и сущностью, и случайным признаком, ибо для бескачественного тела он выступает как случайный признак, а для огня — как сущность, так как сутью огня является жар. Точно так же плешивость для человека вообще мы называем случайным признаком, но для Сократа она выступает как сущность.

*Сейчас указано про род и про вид, что представляет собою тот и другой — здесь он говорит о характере наивысших родов и наивысших видов. В самом деле, сказываться одна о другой могут либо вещи, применимые в одинаковом масштабе, например ржание о лошади, либо вещи большего масштаба о вещах меньшего, как живое существо о человеке — здесь он говорит о корне и основе логики, о сказуемом и подлежащем, и говорит, что всякое предложение имеет сказуемое и подлежащее и сказуемое должно быть большего объема чем подлежащее, или одинакового объема, но никогда не меньшего; а подлежащее должно быть или одинакового объема со сказуемым, или меньшего, но никогда не большего. Ибо род есть нечто це-*

лое, а индивидуальная вещь — это часть — здесь он говорит, что те, которые только сказываются, сказываются о целом, а индивид — о части, как мы отметили ранее, при рассмотрении вопроса о том, чем отличаются друг от друга целое и то, что только сказывается. Теперь же скажем о том, чем отличается часть от индивида. Они, действительно, отличаются друг от друга, ибо часть не может принять характеристики целого, например рука, будучи частью [тела], не может принять характеристики ноги, головы [и других составных частей целого тела], тогда как индивид принимает характеристику сущности. Это нам было преподано относительно вида.

## О РАЗЛИЧАЮЩЕМ ПРИЗНАКЕ

### ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

После рассмотрения учения о каждом из двух крайних пределов, обратимся также к различающему признаку<sup>30</sup>, который расположен на третьем месте, хотя по природе своей он и предшествует виду, но, дабы не отрывать друг от друга учение о роде и виде, так как они сказываются о том, что есть сущность, а различающий, собственный и случайный признаки — о том, какова сущность, по этой причине он расположен на третьей ступени.

Итак, начиная излагать учение о различающем признаке, сперва соответственно обычаю Аристотеля разграничим одноименность, ибо различающий признак принадлежит к числу тех, среди которых одноименность имеется. И вот, о различающем признаке говорится в тройном смысле, ибо *о различающем признаке следует говорить в общем значении, специальном и самом специальном смысле. И в общем значении* говорится о том, который означает отделимый различающий признак, присущий случайным образом, а *в специальном* — означает неотделимый признак, а *в самом специальном* — означает то, что устанавливает сущность. И вот, примером первого является белизна, находящаяся во мне, которая отделима и может быть черным цветом; примером же второго является голубоглазость, присущая мне, которая неотделима; а для третьего примером является разумность, которая отличает нас от неразумных [существ], и вот это [третье значение] различающего признака выявляет сущность. Однако следует знать, почему имеется три значения различающего признака, а не больше или меньше

трех. На этот вопрос стоит ответить, а затем в конце сказать, почему они получили такие наименования.

[Для различающего признака] существует два момента: [он присущ вещи] или случайным образом, или сам по себе. И [различающий признак], присущий случайным образом, бывает либо отделимым, либо неотделимым. И вот, если он отделимый, то получается просто различающий признак [в общем значении], присущий случайным образом; если же он неотделимый, то получается специально присущий [различающий признак]. А если он присущ сам по себе, то получается [различающий признак] в самом специальном смысле, как разумность и смертность, которые являются нашей сущностью. И вот, если имеются два момента и они разделены на три, то на самом деле мы имеем три [значения] различающего признака. Вторая причина, о которой говорит Порфирий, следующая: [когда различающий признак] присущ сам по себе, то он [делает вещь] другою; когда же [этот признак присущ вещи] случайным образом, то он вносит [в вещь] изменения. И почему присущий сам по себе [признак] делает вещь другою, а присущий случайным образом вносит изменение, об этом учит нас дальнейшее изложение.

И вот, каждый из них образует по два сочетания: делающий вещь другою — отделимый и неотделимый [различающий признак]; вносящий изменение — отделимый и неотделимый. Имеются еще два других — делающий [вещь] другою и вносящий изменение — отделимый и неотделимый, итого шесть. И из этих [сочетаний] три участвуют в образовании [видов], а [другие] три — нет; участвуют находящиеся друг под другом [признаки] и один из противоположащих; и не участвуют те, которые противуположны, и один из противоположащих. Ибо не участвуют [в образовании видов те различающие признаки], которые [в одно и то же время] делают вещь другою и вносят изменение, и те, которые [одновременно] являются отделимыми и неотделимыми, и ни один из противоположащих [признаков] отделимых, делающих вещь другою. Участвуют же те, которые неотделимы из делающих вещь другою, и отделимые из вносящих изменение, а также неотделимые из вносящих изменение. И вот, вносящий изменение отделимый [признак] образует просто различающий признак, присущий случайным образом, а вносящий изменение неотделимый [признак] образует специальный

случайный признак, а делающий [вещь] другою неотделимый признак образует различающий признак в самом специальном смысле.

Итак, узнав, по какой причине различающий признак имеет три значения, давай теперь, согласно нашему обещанию, скажем, почему они получили такие наименования. Так вот, просто различающим признаком [в общем значении] назван тот, который выявляет отделимый признак, присущий [вещи] случайным образом, ибо он вообще приемлет противоположности, хотя и не в одно и то же время, так как, например, белое может в другое время быть черным и то, что [сейчас] движется, в другое время может находиться в покое. А различающим признаком в специальном смысле называется тот, который выявляет неотделимый признак, присущий [вещи] случайным образом, ибо противоположности не могут проявляться в одной и той же вещи, как, например, плешивость и косматость не могут проявляться в одном и том же [человеке], и, поскольку никоим образом плешивость не отделяется [от плешивого человека], по этой причине [такой признак] называется различающим признаком в специальном смысле.

А различающим признаком в самом специальном смысле называется тот, который неотделим и делает вещь другою, как, например, разумность, ибо, будучи присуща человеку, она никогда не отделяется [от него] ни реально, ни мысленно; и называется различающим признаком в самом специальном смысле потому, что голубоглазого, например, можно мысленно представить черноглазым, тогда как человека без разумности невозможно признать человеком.

*О различающем признаке следует говорить в общем значении, специальном и самом специальном смысле.* Кажется, он повелительно указывает *следует говорить*, откуда явствует, что эти наименования различающих признаков принадлежат ему самому, и поэтому он сказал *следует говорить*, а не *говорится*.

Некоторые считают, что род и вид [в рассмотрении] неправильно поставлены впереди различающего признака, так как различающий признак является более общим, чем вид. Мы считаем, что род и вид справедливо поставлены впереди, так как они взаимно соотносятся; и поэтому не только вид, но и индивиды следует ставить впереди различающего признака, так как и они связаны взаимным

отношением [с родом и видом], поскольку взаимно соотносящиеся должны быть вместе.

*Который различает каким-нибудь образом или от себя, или от другого.* Он говорит правильно, но некоторые возражают, считая что, сказав *от себя*, он сказал неверно, так как различие проявляется самое меньшее между двумя сущими и никогда — в одном, ибо каким это образом он различается сам от себя? На это ответим, что он сказал правильно, ибо одна и та же вещь различается от себя самой в разное время, а не в одно и то же, что невозможно, как говорит он сам.

*Кто-то [сейчас] является ребенком, а [потом] становится зрелым мужем, или [некто сейчас] действует, а [затем] пребывает в покое* — здесь следует знать, что из отделимых признаков, присущих случайным образом, одни отделяются легко, другие с трудом. Ибо действовать или находиться в покое — это признак легко отделимый, а быть ребенком и стать зрелым мужем — это признак трудно отделимый, ибо, говоря: *всегда для какой-нибудь своей надобности*, он имеет в виду признак легко отделимый, присущий случайным образом. Но и о неотделимом признаке говорится в двояком значении, ибо в одном случае он присущ от рождения, как голубой цвет глаз и горбатый нос, а в другом случае [он появляется] со временем, как плешивость и рубец, образовавшийся от раны. Сказав это, он выявил, что двояким бывает и неотделимый признак, присущий случайным образом.

*А различающий признак, обособляющий одну вещь от другой, называется таковым в самом специальном смысле, когда он обособляет одно от другого образующим вид различающим признаком, как, например, человек [обособляется] от лошади.* Он правильно сказал образующим вид различающим признаком, ибо видообразующий признак, будучи в то же время и субстанциальным, характеризует нашу сущность. И следует знать, что и видообразующие признаки бывают двоякими: одни — разделяющими, другие — составляющими. И разделяющими являются признаки противоположащие, как разумность и неразумность, а составляющими являются подобные же признаки, [но не противоположащие друг другу], а соподчиненные, как разумность и смертность.

*Однако [различающие признаки], если они таковы в общем и специальном смысле, вносят в вещь изменения.* Это означает, что [различающие признаки], присущие

случайным образом, как, например, курпосость, белпзна, не могут изменять виды. *А если они таковы в самом специальном смысле, делают вещь другою* — т. е., будучи субстанциальными, они вносят в виды изменения и делают одного существом разумным, а другого — неразумным. *На основе различающих признаков, создающих другие вещи, получаютс я [разнообразные] деления родов на виды и устанавливаются определения, состоящие из рода и подобных признаков* — здесь он показывает, что видообразующие признаки бывают двойными: одни — разделяющими, другие — составляющими.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Порфирий собирался произвести также вторичное деление, которое и мы в предыдущей главе оставили [без рассмотрения], а теперь считаем важным заняться им; и оно таково. *Из [обозначений] сущего одни отделимы, а другие неотделимы.* И поскольку он не полностью раскрыл это деление, сперва мы обратимся к узкому делению и рассмотрим, какое имеется различие между сущностью и субстанциальным признаком, случайным и несубстанциальным признаком, ибо, изучив это, мы узнаем об узости деления, произведенного Порфирием. Так вот, сущность отличается от субстанциального признака, ибо субстанциальное приложимо и к случайному признаку, а сущность — никогда. И если сущность и субстанциальное были бы одинаковы, то нужно было бы усматривать сущность всюду, где имеется субстанциальное.

Но скажем: почему к случайному признаку приложимо субстанциальное? Цвет является случайным признаком, и он является родом для белого, и цвет сказывается о белом существенным образом, ибо если невозможно ни мысленно, ни в реальном бытии представить белое без цвета, то ясно, что цвет сказывается о белом существенным образом. Ибо так свойственно сказываться тем вещам, которые не могут быть отделены ни мысленно, ни в реальном существовании. И если субстанциальное будет усмотрено там, где не может быть усмотрена сущность, то во всех случаях оно не будет тождественно ей. Подобным же образом определенно отличается и несубстанциальное от случайного признака, ибо несубстанциальное сказывается о сущности, а случайный признак о сущности

не сказывается никогда, и ни в том случае, когда мы говорим *Сократ белый*; мы не говорим о Сократе, что вместо того, чтобы быть Сократом, он является белым, а сказываем в том смысле, что белое находится в Сократе. Когда мы говорим, что Сократ не есть белое, то это значит, что он не приемлет понятие белого, как приемлет понятие живого существа, и поэтому случайный признак не сказывается о сущности. В этом смысле и говорится, что случайный признак не сказывается о сущности.

Однако почему несубстанциальное сказывается о сущности, как, например, когда ты говоришь, что *человек* сказывается о рабе и господине? Это так, ибо, как *живое существо* сказывается о человеке, так и *человек* сказывается о господине и рабе, ибо, где *господин*, там и *человек*. Однако это я не называю одинаковым сказыванием, так как живое существо для человека является субстанциальным, тогда как человек для господина — несубстанциальным. И вот, если несубстанциальное проявляется в том, в чем случайный признак не проявляется, то во всех отношениях несубстанциальное и случайный признак не есть одно и то же.

Итак, узнав, чем они отличаются друг от друга, обратимся также к словам нашего философа. Он говорит: «[Различающие признаки, выступающие] в самом специальном, общем и специальном смысле, отличаются друг от друга, ибо к одним применимы [определения] *больше* и *меньше*, как, например, белое и наиболее белое, а к другим — нет». Он говорит неправильно, ибо показано, что [к различающим признакам, выступающим] в общем и специальном смысле, неприменимы определения *больше* и *меньше*, а в самом специальном смысле — применимы. Ибо вот, выступающий в общем смысле не приемлет [определений] *больше* и *меньше*, например когда мы говорим о чем-то, что оно является треугольным или четырехугольным, ибо оно, припимая форму треугольника или четырехугольника, не выступает таковым в большей или меньшей мере; следовательно, не во всех случаях к различающему признаку, употребляемому в общем смысле, применимы [определения] *больше* и *меньше*. Так же и [к различающему признаку] в специальном смысле не во всех случаях применимы *больше* и *меньше*, ибо, например, быть афинянином — это неотделимый [признак, присущий] случайным образом, но афинянин в сравнении с другим афинянином не приемлет [определения]

*больше* и *меньше*, тогда как [различающий признак] в самом специальном смысле приемлет, и скажем — по-  
чему.

[Различающий признак, выступающий] в самом специальном смысле, обозначает и сущность и субстанциальное; он обозначает сущность, когда, например, ты говоришь *разумный* [о человеке], а субстанциальное, когда ты говоришь [о нем] *белый*, ибо мы уже знаем, чем отличается сущность от субстанциального. И вот, если [различающий признак] в самом специальном смысле применяется в отношении сущности и субстанциального, а под субстанциальным подразумевается присущее случайным образом, то отсюда следует, что для [различающего признака] в самом специальном смысле применимы определения *больше* и *меньше*. Ибо мы говорим о белом *очень белый* и *менее белый*; а мы уже сказали о том, что цвет субстанциально сказывается о белом. Но он говорит, что к различающему признаку в самом специальном смысле неприменимы определения *больше* и *меньше*, а к общему и специальному смыслом — применимы. Давай сопоставим слова нашего философа.

Так вот, он говорит: «[Различающий признак, выступающий] в самом специальном смысле, действительно не допускает определений *больше* и *меньше*, ибо выявляет один вид, который образует наш облик, как, например, разумность». А каким же образом одна и та же вещь может принять противоположные определения, т. е. *больше* и *меньше*? Ведь если она примет их, то изменится; разумность же сказывается о существовании [в человеке], которое всегда и одинаково присуще каждому. И если кто-нибудь скажет, что мы же говорим *наиболее разумный*, то на это мы ответим, что определения *больше* и *меньше* применимы в отношении наделенности мышлением и способности к науке, что и есть разумность.

Однако можно и иначе упрекнуть нашего философа, ибо мы говорим, что, согласно этому положению, и ни один из различающих признаков не приемлет определений *больше* и *меньше*, так как если признак разумности, будучи присущим одному виду, не приемлет определений *больше* и *меньше*, то не должен принимать их также ни применяемый в общем значении, ни в специальном. Так, белое, как находящееся в белом теле, является видом для белого тела, и нет возможности представить белое тело вне белизны. И белое является одним видом белого тела,

так как для белого тела белое есть вид, а для тела вообще — никогда. И вот, не следует белому, которое является одним видом для белого тела, принимать определения *больше* и *меньше*, ибо белому, как белому цвету, следует быть одинаковым. Следовательно, утверждение нашего философа неприемлемо.

Что же скажем мы [по этому поводу]? Ответим, что следует сказать так: различающий признак обозначает вещь, не имеющую ширины<sup>30а</sup>, как, например, треугольник и четырехугольник, ибо они по своему характеру не имеют ширины, не приемлют *больше* и *меньше*; точно так же и афшиянип, по своему характеру не обладая шириной, не приемлет *больше* и *меньше*; точно так же и разумность, будучи всегда одной и той же и по своему характеру не обладая шириной, не приемлет *больше* и *меньше*. Если же нечто по своему характеру обладает шириной, то оно приемлет определения *больше* и *меньше*, как, например, белое может быть более и менее белым. Поэтому оно приемлет определения *больше* и *меньше*.

А вторая причина того, что различающий признак в самом специальном смысле отличается от применяемых в общем и специальном смысле, заключается в том, что они включаются в описательное определение, тогда как применяемый в самом специальном смысле — в определение. Это он верно говорит. И обрати внимание на то, почему он здесь отметил, что различающий признак в самом специальном смысле обозначает и сущность и субстанциальное. Дело в том, что, говоря *применяемый в самом специальном смысле включается в определение*, он отметил, что субстанциальное сказывается о случайных признаках, ибо мы определяем также случайные признаки. А определение образуется из субстанциальных обозначений, следовательно, и те обозначения, которые входят в определения случайных признаков, являются субстанциальными. Ведь мы говорим, что белое есть цвет, расширяющий зрение. В-третьих, в связи с ними он говорит, что различающий признак, применяемый в самом специальном смысле, отличается от применяемых в общем и специальном смысле, ибо они, [привходя к какой-нибудь вещи], вносят [в вещь] изменения, а [различающий признак] в самом специальном смысле делает [вещь] другою.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

Мы сказали, по каким основаниям отличаются различающие признаки друг от друга. Теперь скажем о том, какие отличия имеет различающий признак в самом специальном смысле внутри себя, выявив при этом составляющие и разделяющие признаки. По этому поводу некоторые говорят, что они одинаковы. Но что они не одинаковы, видно из наших нижеследующих слов. У наивысших родов нет составляющих различий, а только лишь разделяющие, и опять — у наивысших видов нет разделяющих различий, а есть составляющие. И вот, если бы они были одинаковы, то следовало бы им проявляться в одной и той же вещи, но если они не проявляются, то ясно, что они не одинаковы. И к этому мы имеем два [подтверждающих] положения. Первое — это то, что наивысший род не определяется, так как не имеет составляющих различий, ибо всякое определение образуется из рода и составляющих различий; согласно этому, и наивысший вид не разделяется, ибо, как говорит Платон, сперва следует производить деление, спускаясь от самых общих родов до самых последних видов, и не переходить за эту грань к индивидам.

Во-вторых, признаки, производящие деление родов, привходят только к родам и никогда — к видам, тогда как составляющие признаки привходят только к видам и никогда — к родам, хотя кое-кто и говорит, что составляющие признаки привходят и к родам. Если бы это было так, то следовало бы, что они привходят и ко всякому роду, так как те признаки, которые существенны для одного вида, выступают как существенные и для всех подобных видов.

И вот, если для одного рода различающие признаки выступали бы как составляющие, то они были бы таковыми и для всякого рода, а если они не таковы, ибо у наивысших родов нет составляющих различий, то отсюда следует, что никоим образом составляющие и разделяющие различия не являются одинаковыми. И это утверждение можно перевернуть и то же самое сказать по поводу разделяющих признаков: если бы разделяющие различия привходили к виду, то следовало бы, чтобы они привходили и ко всякому виду, а если они не таковы, ибо у самых последних видов нет разделяющих различий, то отсюда следует, что они никоим образом не могут быть

одинаковыми, так как не могут проявляться в одном и том же.

Третье и наиболее достоверное утверждение — это то, что они не одинаковы, ибо для живого существа составляющими различиями являются сущность одушевленная и восприимчивая, а разделяющими — признаки разумного и неразумного. В-четвертых, если бы даже они выступали как одинаковые, то во всех случаях составляющие различия сводились бы к различающим признакам, однако они не могли бы проявляться в одной и той же вещи, ибо разделяющие для живого существа признаки разумного и смертного для человека являются составляющими.

В-пятых, составляющие различия являются более общими, а разделяющие — более частными. И то, что составляющие различия являются более общими, известно из того, что мы делим на них, ибо говорим, что живое существо есть сущность одушевленная [и] восприимчивая. И вот, поскольку одушевленное относится к большему [количеству сущих], чем живое существо, мы делим его на восприимчивое и невосприимчивое; и опять, поскольку восприимчивое относится к большему, чем живое существо, мы делим его на самодвижущееся и неподвижное.

В-шестых, разделяющие признаки являются творцами уничтожения, а составляющие признаки — возникновения, ибо некоторые, производя деление живого существа на разумное и неразумное, полагают, что оно уничтожится, тогда как составляющие признаки образуют [его]. В-седьмых, разделяющие признаки проявляются в противоположностях, как разумное и неразумное, а составляющие — никогда, ибо никто не говорит, что человек есть существо разумное и неразумное.

И следует знать, что Порфирий одним именем называет составляющие различия разделяющими и разделяющие различия — составляющими. Ибо более предпочтительным являются составляющие различия, чем разделяющие. И в первую очередь составляющие различия предпочтительнее разделяющих потому, что составляющие различия являются более общими, а разделяющие — более частными. А общее является более предпочтительным, чем частное. Во-вторых, потому, что разделяющие различия существуют в возможности, а составляющие — в действительности. И более предпочтительным является то, что существует в действительности, чем то, что — в

возможности, ибо живое существо имеет в себе разделяющий признак, т. е. разумное и смертное, в возможности, а человек — в действительности. Поэтому составляющий признак предпочтительнее разделяющего.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

*Начав опять сначала, надо сказать.* Словами *начав сначала* он дал знать, что приступает ко второму разделению [различающих] признаков — к разделению их на отделимые и неотделимые. *Из неотделимых признаков одни присущи [вещи] сами по себе, другие — случайным образом.* Он здесь делит неотделимые признаки на сущность и случайный признак, ибо, говоря *присущие сами по себе*, он обозначил субстанциальное, ибо в привычке Аристотеля называть природные вещи существующими сами по себе, как самобытные<sup>31</sup>.

*А те, которые присущи [вещи] случайным образом, не входят в понятие сущности и не делают [вещь] другою, а вносят в нее изменение.* Здесь обрати внимание на то, почему он высказался осторожно. Дело в том, что насчет субстанциального, которое входит в определение и описание, он не произвел расследования и сказал лишь насчет вхождения в состав понятия сущности, дабы показать, что это подходит и для описания. А насчет [признаков], присущих [вещи] случайным образом, которые не входят в состав понятия [ее] сущности, но относятся к описанию, он сказал, дабы показать, что эти признаки подходят лишь для описания, сказав, что они не делают ее другою, а вносят [лишь] изменение.

*В свою очередь одни из различающих признаков, присущих сами по себе, — это те, согласно которым мы делим роды на виды, другие же — те, благодаря которым результаты, полученные через [это] деление, приобретают характер видов —* здесь он говорит о разделяющих и составляющих различиях. *Отличие через признак одушевленного и восприимчивого содействует установлению сущности живого существа —* здесь он показывает, что составляющие и разделяющие различия не являются одинаковыми, ибо проявляются не в отношении одной вещи.

*Между тем признаки смертного и разумного содействуют установлению [сущности] человека.* От этого разделения получается шесть пар сочетаний — разумный и

неразумный, смертный и бессмертный, разумный смертный, разумный бессмертный, неразумный смертный, неразумный бессмертный; из них, согласно некоторым [философам], два несоставимы, а четыре составимы; но, согласно другим [философам], три [из них] составимы и из трех два находятся во взаимном соотношении, а один противоположен. Если же [принимают] четыре составимых, то [из них] два [сочетания] противоположны и два находятся во взаимном соотношении. И вот, согласно Платону, имеется четыре составимых [сочетания] — разумный бессмертный, разумный смертный, неразумный смертный, неразумный бессмертный. А несоставимыми являются [сочетания] противоположных признаков — разумного и неразумного, смертного и бессмертного. Аристотель же не принимает [сочетания] неразумного бессмертного, а [лишь] три составимых сочетания, чему обещал следовать Порфирий.

*Таким же образом и для субстанции, стоящей на самом верху.* Здесь таким же образом он охватывает и сущее, ибо оно разделяется на одушевленное и неодушевленное, на восприимчивое и невосприимчивое; и от этого разделения также получается шесть пар сочетаний — одушевленное и неодушевленное, восприимчивое и невосприимчивое, одушевленное восприимчивое, одушевленное невосприимчивое, неодушевленное восприимчивое, неодушевленное невосприимчивое, которые соотносятся так и таким же образом, как мы сказали выше.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Так как исследование затрагиваемых вопросов ведет к образованию определений, давайте теперь займемся определением [самого] различающего признака, зная уже, что такое различающий признак в общем, специальном и самом специальном смысле, и почему [различающий признак] в самом специальном смысле обозначает сущность и субстанциальное, и почему он выступает как составляющий и разделяющий. *Различающий признак есть то, благодаря чему вид богаче [содержанием], чем род.* И он правильно сказал *благодаря чему вид богаче, чем род*, ибо в виде различающие признаки избыточны, а в роде — никогда, ибо род, будучи как род неделимым, не имеет различий.

Если же кто-либо скажет, что оп, род, имеет их, ибо вот мы говорим: [живое существо есть] сущность одушевленная [и чувственно] восприимчивая, то мы ответим, что он имеет различающие признаки не как род, а как вид. И это явствует, во-первых, из того, что данные различия являются составляющими, а составляющие различающие признаки привходят не к родам, а к видам. Однако кто-либо может затеять спор, говоря, что род при всех случаях имеет различающие признаки, но не одинаково и численно равно виду, ибо вид имеет и свои различающие признаки, и различающие признаки рода, так как, [например], *сущность одушевленная [и] чувственно восприимчивая* говорится и о человеке, который является видом, и говорится еще *разумная и смертная*, причем они в действительности присущи виду, а в возможности — роду, если кто-либо допустит, чтобы разумное было различающим признаком рода, как такового. Но на это я скажу, что род, будучи неделимым, не обладает разумностью, отделенной от него.

И пусть никто не думает, что вид, имея больше различающих признаков, является более общим, чем род, ибо, где больше различающих признаков, там уже и меньше определяемое. Вот, например, сопоставляя человека с отдельными индивидами, [мы видим], что он не имеет столько различающих признаков, сколько индивид. Ибо, говоря *человек есть живое существо, разумное, смертное, одаренное рассудком и способностью к науке*, определяют человека вообще. Если же хотят определить одного из индивидов, т. е. отдельного человека, то прибавляют и другие различия с целью индивидуализации общего человека. Так, мы говорим о Сократе как о человеке, что он есть живое существо, разумное, смертное, одаренное рассудком и способностью к науке, с широкими ногтями, с большим животом. И так посредством множества различий индивидуализируется общий человек.

Здесь некоторые начинают докапываться, почему Порфирий определил различающий признак через род и вид, а вид и род не разъяснил друг через друга; ведь можно было определить вид посредством различающего признака и рода, ибо если говорится, что *вид — это то, что имеет больше различий, чем род*, то можно было таким же образом объяснить род через вид и различающий признак и сказать, что *род — это то, что проявляется в виде, но никогда — в различающем признаке*, ибо человека мы

называем живым существом, а разумность не называем живым существом. Однако на все это следует дать такой ответ: имеются четыре [сочетания], из коих могут быть построены [определения], причем три из них несовместимы, а одно совместимо; вот они: [выведение] достоверного из достоверного, недостоверно известного из недостоверного, достоверного из недостоверно известного, недостоверно известного из достоверного. И три из них, как мы сказали, несовместимы и одно совместимо. А теперь скажем, каков каждый из них. Достоверное не может быть образовано из достоверного, ибо не допустимо выведение достоверно известного из [другого] достоверно известного, как и [одного] недостоверно известного из [другого] недостоверного, так как они соподчинены друг другу. Нельзя выводить также достоверно известное из недостоверного, ибо если не допустимо выведение достоверного из достоверного, то как может быть выведено достоверное из недостоверного? Но допустимо выведение и познание недостоверно известного из достоверного. И вот, поскольку это так, Порфирий, следуя логическому методу, не определяет достоверное через недостоверно известное, ибо, определяя род, нельзя объяснить его через различающий признак и вид, так как вид и различающий признак еще оставались для нас недостоверно известными. Так же и вид [нельзя было объяснять] через различающий признак и род, ибо различающий признак все еще не был нами постигнут. Но он объяснил различающий признак через род и вид, т. е. недостоверно нам известное через достоверно известное.

И поскольку кое-кто полагает, что не существует различающего признака, давайте рассмотрим их утверждение, а затем покажем, что он существует в числе сущих. И вот, они утверждают это посредством следующих двух посылок. Первая из них такова: никогда противоположные определения не проявляются в одной и той же по числу вещи, в ее части, в одно и то же время; например, белое и черное не могут проявляться в единой по числу вещи, в ее [отдельной] части, в одно и то же время; и поэтому они могут проявляться в одинаковом по виду, так как, [например,] черное будет присуще Сократу, а белое — Платону. И по этой причине добавляют — по числу, дабы отметить единое. И поскольку противоположные определения могут проявляться вместе [в одном теле] — холод в ногах и теплота в голове, по этой причине добавляют —

в одной и той же части [тела]. И опять, поскольку в разное время в одной и той же части противолежащие определения могут проявляться, по этой причине добавляют — в одно и то же время.

А вторая их посылка такова: никогда из не-сущего не возникает сущее, ибо всякому сущему свойственно возникнуть из сущего. И известно, что иначе говорит Платон о не-сущем как несуществующей вещи и иначе — Аристотель. Ибо Платон говорит, что не-сущее не существует ни мысленно, ни реально; и поэтому о трагелафе<sup>32</sup> он говорил, что никоим образом не существует, ибо не существует ни реально, ни мысленно. Аристотель же насчет не-сущего говорит<sup>33</sup>, что оно мыслимо как [ничто] несуществующее, но в действительности не обладает существованием. И поскольку это так, то и насчет различающего признака говорят, что он не существует, ибо спрашивают: где он пребывает? Ибо если вы скажете, что он находится в роде, то это будет ложью, так как это было обосновано первым рассуждением, согласно которому противолежащие определения никогда не могут быть в одном и том же по числу сущем, в одной и той же части, в одно и то же время. И вот, если живое существо является одним и тем же по числу, то оно бесчастно для того, родом чего является, ибо роды бестелесны, как общее, а бестелесные сущие не имеют частей. Каким же образом они могут принять противолежащие определения, т. е. разумное и неразумное, смертное и бессмертное? И если говорится, что различающие признаки находятся в роде, то они во всех отношениях пребывают в нем в одно и то же время, ибо нельзя допустить, чтобы сегодня живое существо мы признали разумным, а завтра — неразумным. Если же различающие признаки не находятся в родах, то они принадлежат к не существующим никоим образом, что, согласно второй посылке, исключает возникновение чего-либо из того, что не существует никоим образом; и если ты говоришь, что вода возникает из огня, то тем самым ты признаешь, что сперва существовал огонь; если говоришь, что из воды возникает воздух, то признаешь, что сперва существовала вода.

На это имеется следующий ответ: есть нечто существующее посредине, которое не принадлежит к тому, что не существует никоим образом, но и не обладает само бытием, а находится посредине между этими крайними пределами, что называется [существованием] в возможности,

как, например, дитя, о котором говорят, что он грамматик в возможности. Они не принадлежат к сущему, так как не существуют и не называются таковыми, но и не принадлежат к тому, что не существует никоим образом, ибо в возможности обладают существованием. И это разрешает оба [вышеприведенных] сомнения, так как мы можем сказать, что различающие признаки находятся в родах не в действительности, а в возможности; например, в отношении качества [какого-нибудь сущего] можно допустить, что ему в возможности присущи теплота и холод, ибо нечто [обладает качеством] теплого и холодного, т. е. какое-нибудь сущее в возможности является холодным и теплым, что можно видеть на примере оливкового масла, ибо оливковое масло потенциально содержит в себе тепло и холод и, пока оно пребывает само по себе, о нем говорится, что оно обладает теплотой и холодом в возможности, но если смешивается с чем-нибудь, то меняет одно [качество] на другое. Ибо при смешивании с розовым маслом меняет теплоту на холод, если же его смешать с цитварным маслом, то оно меняет холод на теплоту.

Поскольку это так, то становится ясным, что род потенциально заключает в себе различающий признак, хотя различающие признаки и противолежат друг другу. Ибо цвет, будучи родом, потенциально содержит в себе противоположности, т. е. черное и белое, а качество содержит теплое и холодное, живое существо — разумное и неразумное. Отсюда мы получаем [вывод о том], что различающие признаки, будучи противоположны друг другу, могут в возможности проявляться в родах, чем разрешается и второе сомнение, поскольку если различающие признаки потенциально пребывают в родах, то ясно, что они не принадлежат к числу тех, которые не существуют никоим образом.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

Платоники, пытаясь пренебречь мнением перипатетиков, хотят доказать, что различающие признаки в действительности находятся в роде, ибо они остерегаются утверждать, что различающие признаки в возможности находятся в родах, говоря, что если мы признаем, что различающие признаки в возможности находятся в родах, а в действительности — в видах, то получится, что виды

более предпочтительны, чем роды, ибо более предпочтительным является то, что имеется в действительности, чем то, что в возможности. Во-вторых, потому, что они не противоположны друг другу, ибо разумное и неразумное не противоположны, так как являются сущностями. А сущности не имеют противоположностей, так как не находятся в подлежащем, а [сами] являются подлежащими, что предстоит изучить нам при рассмотрении «Категорий» Аристотеля. Если бы различающие признаки были противоположны друг другу, то не могли бы в действительности проявляться в чем-либо одном; но вот разумное и неразумное проявляются в человеке и не упраздняют друг друга, в то время как должны были упразднить, и не изменяются друг другом, хотя должны были изменяться, согласно правилам противоположения. В-третьих, наряду с этим, если бы и были они противоположны друг другу, им необходимо было бы проявляться в одном и том же, [как, например, в бесформенной материи]<sup>34</sup>; ибо вот, например, холодное и горячее, белое и черное и виды в целом проявляются в бесформенной материи. В-четвертых, противоположные друг другу [признаки] проявляются в одном и том же, как это известно из самих же чувственно воспринимаемых вещей, по той причине, что все учение о противоположностях исходит из [рассмотрения] черного и белого и данное утверждение удостоверяется различением черного от белого, как букв от бумаги.

По поводу перипатетиков следует дать такой ответ, и на первое [возражение] сказать следующее: вы, платонники, то же самое, что приемлют аристотелики, применяете для их испровержения, ибо они считают виды более предпочтительными, чем роды; так, если кто-либо скажет, что человек есть разумное [существо], мы не должны обвинять его в том, что он назвал человека разумным, а должны показать с помощью других доказательств, если это возможно, что человек не является разумным. И вот, если аристотелики считают, что виды предпочтительнее родов, а индивиды предпочтительнее видов, как это показывает и Аристотель в «Категориях»<sup>35</sup>, то не следует по поводу их утверждения выдвигать неуместные возражения и говорить, почему это виды предпочтительнее родов, ибо это — истина.

По поводу же второго [возражения] мы отвечаем, что субстанциальные различающие признаки, разумное и неразумное, не противоположны друг другу, однако

случайные различия противоположны друг другу, как горячее и холодное, белое и черное, которые не могут совместно проявляться в одном [предмете]. И вот, если они на самом деле не могут совместно быть в одной части в одно и то же время, то и те, насчет которых мы сомневаемся, т. е. разумное и неразумное, не могут в действительности совместно проявиться в одном, ибо мы, как правило, недостоверно известное постигаем через признанные положения.

На третье же [возражение], когда вы говорите, что противоположности проявляются в бесформенной материи, мы ответим следующим образом. Хотя они и проявляются в ней, однако это [имеет место] не в действительности, а в возможности, ибо что же мы говорим о той материи, которая находится в Сократе, и о той, которая во всех [остальных]; ведь та, которая в Сократе, никогда в действительности не присуща лошади и собаке, но в возможности присуща им, а в действительности присуща лишь Сократу. Если же вы говорите о той материи, которая находится во всех [вещах], то невозможно, чтобы она в действительности была присуща Сократу и лошади, а [присуща им лишь] в возможности.

В ответ на четвертое [возражение] мы говорим, что не следует недостоверно известное разъяснять через [другое] недостоверно известное, ибо если мы сомневаемся, почему человек разумен, то вы не должны [в ответ] говорить: потому что божественные [создания] разумны; ведь и для вас самих сомнительно, почему в обозреваемом противоположности выступают как действительно существующие, тогда как о них говорится, что они в действительности проявляются в бестелесных, но никогда в телесных [вещах]. И сомнительно для вас, почему если они присущи телесному, Порфирий охватывает вместе с тем и обозреваемые противоположности. Это сомнение вам не следует решать посредством того, что достоверно не известно. И вот, по какой причине, говоря о противоположностях, он охватывает вместе с тем обозреваемое, мы изучим в более совершенных трудах.

*Определяя такие различающие признаки, говорят: различающий признак есть то, благодаря чему вид богаче [содержанием], чем род. Это определение принадлежит не Порфирию, а перипатетикам. Поэтому он сказал говорят, а не говорю. Ведь человек по сравнению с живым существом дополнительно имеет разумность [и смерт-*

ность]. Говоря *дополнительно*, он показал, что вид в действительности имеет различающий признак, а род — в возможности. *В самом деле, живое существо не может быть каким-либо одним из этих признаков* — т. е. [он говорит], что никогда род их не имеет, но [как-то иначе] обладает ими, ибо два отрицания, как это мы узнаем в дальнейшем, дают одно утверждение. Тем самым он намекает на два вышеприведенных доказательства и говорит, что в возможности род обладает ими; если бы это было не так, то они относились бы к числу того, что не существует никак образом. *Не имеет [род] и всей совокупности противоположащих признаков*. Кое-кто говорит, что он неправильно сказал о всей совокупности противоположащих признаков, ибо тем самым как бы отметил, что некоторые ему присущи. Несправедливо обвиняют нашего философа, ибо еще Аристотель показал, что такие неопределенные высказывания имеют силу в отношении частных [вещей].

*А между тем, как справедливо принимают, в возможности [род] имеет все [стоящие ниже его различающие признаки]*. В данном месте некоторые берутся за согласование [мнений] Аристотеля и Платона, ибо Платон говорит, что [род] в действительности имеет различающий признак, а Аристотель — что род имеет различающий признак в возможности. Есть потенциальное первичное, и есть вторичное потенциальное, которое мы называем средним; есть также актуальное первичное, и есть вторичное. Первичным потенциальным мы называем ребенка как [возможного будущего] грамматика, т. е. [который станет таковым] в зависимости от благоприятных условий, ибо, если будет достаточно времени, он сможет усвоить все [необходимые для этого] знания. Вторичным потенциальным мы называем то, что, обладая способностью к чему-то, не проявляет ее в действительности. А первичным актуальным мы называем, когда кто-то, будучи в силах быть грамматиком, будет спать и не будет хотеть заниматься грамматикой. Вторичным же актуальным мы называем грамматика, который в действительности поучает [искусству грамматике], т. е. согласно [уже имеющейся у него] подготовке. И вот, обрати внимание, что вторичное потенциальное и первичное актуальное одинаковы, ибо вторичное потенциальное мы относим к тому, кто обладает способностью грамматика, но никогда ее не проявляет. То же самое присуще и первичному актуальному. И вот, если вторичное потенциальное и

первичное актуальное одинаковы, то между Аристотелем и Платоном царит согласие, ибо один говорит, что [род имеет различающий признак как] вторичное потенциальное, другой — как первичное актуальное, и мнения обоих [философов] в этом вопросе сходятся.

А некоторые, справедливо возражая, говорят, что одно и то же — обладать грамматической способностью и действовать как грамматик, ибо это же самое Аристотель показывает на различных вещах<sup>36</sup>, говоря, что, если кто-либо наделен какой-нибудь способностью, тот и непосредственно проявляет ее на деле, так как я, говоря о грамматике по способности, не имею в виду одного, а говоря о таковом в действительности — другого, но одного и того же. Если это так, то одно дело быть в действительности, и другое — в возможности, ибо Аристотель потенциальным называет то, что не присуще как [природная] способность, ибо таковая немедленно проявляется через действие. А Платон присущее как способность называет присущим в действительности. И следует знать, что присущее в возможности, когда становится присущим как способность, не остается одним и тем же, ибо ребенок, который в возможности есть грамматик, начиная действовать соответственно [потенциально присущей ему] способности, не остается одним и тем же.

Таково с божьей помощью и данное рассмотрение.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

Здесь Порфирий дает нам различные определения различающего признака. Ибо он говорит, что «различающий признак есть то, что сказывается о многих [и] различных по виду предметах при указании, каков предмет по качеству». И поскольку он хочет учить тому, что означает: *каков [предмет] по качеству*, а остальное, как уже известное, опускает, давай, как обычно, разрешим те сомнения, которые имеются по поводу опущенного им. Ибо некоторые говорят, что он неправильно упомянул [в определении] о многих, так как если [различающий признак] относится ко многим, то он обозначает общность, а не различие, и поэтому его определение порочно во всех отношениях.

На это следует дать такой ответ: одни различающие признаки являются общими, другие — частными: частные — это, например, когда мы говорим, что Сократу при-

суща плешивость, а общие — это когда говорим, что человеку и ангелу присуща разумность. И вот у философов речь идет не о частных, а об общих [признаках], и Порфирий определяет не частный, а общий [различающий признак], и, поскольку это общий [признак], он сказывается о многих; поэтому он сказывается о многих не как различие, а как общность; ибо если он сказывался бы как различие, то необходимо было бы и любому различию сказываться о многих [предметах]; ведь частный различающий признак сказывается только о Сократе. Следовательно, этот сказывается о многих [предметах] не как различие, а как общность.

Опять выражают сомнение и говорят, что приведенное определение является недостаточным, так как он неправильно сказал *о многих и различных по виду*, ибо сказывается о различных не только по виду, но и по числу. Ведь наделенный умом и мышлением не относится к различным по виду, а к различающимся по числу. Ибо наделенность умом и мышлением не относится ни к высшему существу, так как оно не нуждается в этом, ни к низшему, так как оно лишено этой возможности. Сомнение они высказали справедливо. Однако во многих списках «Введения» Порфирия [в данном месте] встречается союз *и*, который [в определении] расположен следующим образом: *различающий признак есть то, что сказывается о многих и различных и по виду [предметах]*, ибо этот последний союз *и* показывает, что [подразумевается] также по числу.

Теперь обратимся к повествованию нашего философа, который с помощью двух доводов показывает, что различающий признак сказывается о том, каков предмет по качеству. Первый из них следующий: на наш вопрос, каков [по качеству] человек, или лошадь, или орел, в ответ не следует, что это живое существо, а что это такое-то живое существо — разумное или неразумное. И так из вопроса вытекает ответ, а из ответа становится ясным характер высказывания. Второй же [довод] таков: всякая вещь состоит из материи и формы или же из того, что аналогично им. Так вот [здесь] материя аналогичен род, а форме, т. е. фигуре, — различающий признак. И подобно тому как материя простирается на множество, таким же образом и род; и подобно тому как формы, входя к материи, обособляют ее и разделяют на неисчислимое [количество вещей], таким же образом и различа-

ющие признаки, приводя к роду, обособляют его. И если различающий признак аналогичен форме, а форма есть то, что указывает, каков предмет, как говорит Аристотель в «Категориях»<sup>37</sup>, то ясно, что различающий признак есть качество, т. е. качественная определенность.

*Однако его описывают и так.* Следует знать, что Порфирий относительно пяти звучаний иногда употребляет слово «определение», а иногда — «описание», поучая нас, что в отношении них могут быть даны и описание и определение; описание — в том случае если речь идет о соотношении, а определение — когда речь идет о соотношении, в котором вещи находятся друг к другу.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

Здесь он опять по-другому толкует нам об описании различающего признака, говоря, что *различающий признак есть то, чему свойственно разделять [вещи], охватываемые одним и тем же родом.* Необходимо добавить: [*свойственно разделять*] *по существу*, и формулировка определения станет правильной, ибо показывает, что различающим признаком является то, что разделяет вещи, охватываемые одним и тем же родом, — разумное и неразумное, смертное и бессмертное. Он дает и другую формулировку, говоря, что *различающий признак есть то, чем отдельные вещи [между собою] отличаются.* Здесь некоторые спрашивают, почему он лишь различающему признаку дал четыре определения. Насчет них мы отвечаем, что ни одно из данных им определений нельзя упрекнуть в пустословии, ибо все они сообщают что-либо важное.

Так, первое определение охватывает разделяющие и составляющие различия, ибо отмечает, *благодаря чему вид богаче [содержанием], чем род.* И вот, сообщая, что род имеет различающие признаки, он обозначил различающие признаки, так как для рода различия являются разделяющими. А сообщая, что вид имеет различающие признаки, он обозначил признаки составляющие, так как для вида они являются составляющими. Таково первое определение различающего признака, от которого разнятся второе и третье.

Второе определение выявляет составляющие признаки, ибо указанием *о многих и различных по виду* выявляет составляющие признаки, так как различающие признаки,

которые сказываются о видах, являются составляющими. А третье определение охватывает разделяющие признаки, ибо говорит, что *различающий признак есть то, чему свойственно по существу отделять вещи, охватываемые одним и тем же родом*. Ясно, что, говоря *отделять*, он обозначил разделяющие признаки.

А четвертое определение выявляет различающий признак вообще, и пусть никто не думает, что поскольку оно приведено в конце и названо соответственно своему расположению, то уступает вышесказанным определениям; наоборот, оно лучше трех других, как считает и сам Порфирий, ибо он не принимает первого определения, так как отмечает — *как говорят [другие]*. А мы сами показали порочность второго определения, несмотря на прибавление союза *и*, ибо в нем говорится о [предметах] то различных по виду, то по числу, что не подобает определению, ибо для определения недостойно говорить то так, то этак. А третье определение неполное, ибо мы отметили, что необходимо добавить *по существу*. Четвертое же определение никаких подобных [изъянов] не имеет и выявляет различающий признак вообще.

И вот, сказав об особенностях каждого из четырех определений [различающего признака], обратимся к рассмотрению другого вопроса, ибо надлежит рассмотреть, почему в третьем определении следует добавить *по существу*. Ведь сам Порфирий говорит, что необходимо добавить *по существу*, дабы мы смогли выявить наиболее существенное, так как и случайные различающие признаки разделяют вещи, охватываемые одним и тем же родом, ибо, например, способность к мореплаванию отделяет человека от других живых существ, как и способность смеяться и иметь широкие ноздри, ибо такие признаки сказываются о человеке [как собственно присущие ему свойства].

Здесь перед нами опять возникает два сомнения, т. е. вопроса, из которых первым является следующий вопрос: почему только человек обладает способностью к мореплаванию, ведь и другие живые существа умеют плавать? На этот вопрос мы ответим следующим образом: Порфирий отождествляет мореплавание не с плаванием, а с кораблестроением, ибо только человеку свойственно заниматься кораблестроением.

Но за этим следует хитроумное возражение, ибо говорят: если Порфирий отождествляет мореплавание со способностью строить корабли, то почему он способность

плотничать называет случайным свойством, а не субстанциональным признаком? А что способность плотничать входит в понятие сущности человека, это [якобы] видно из определения человека, ибо мы говорим [о нем]: *живое существо, разумное, смертное, наделенное мышлением и способностью к науке*; умение же плотничать есть часть способности, так как всякий человек способен заниматься плотничным делом. Если же это часть способности, то это уже какая-то наука и, следовательно, [входит в] сущность, ибо части сущности являются сущностью, как говорит Аристотель в «Категориях»<sup>38</sup>. Так почему же Порфирий способность к мореплаванию называет случайным признаком?

На это следует ответить так: есть нечто первичное и нечто вторичное. Первичное — это человек, вторичное — это такой-то человек, например грамматик, или низкорослый, или высокий. И есть еще нечто существующее само по себе, и нечто существующее случайным образом. Существующее само по себе — это живое существо, а [существующее] случайным образом — это белое. И вот, если это так, если человек — это первичное, а быть грамматиком — вторичное, то Порфирий, сосредоточив внимание на вторичном, называет такие [признаки] несубстанциональными, как нечто вторичное для человека, ибо вторичные [признаки] человека применительно к человеку [вообще] или к живому существу именуется несубстанциональными. И следует знать, что данное определение не обозначает неоднородных вещей, [а обозначает однородные вещи,] ибо, говоря *охватываемые одним и тем же родом*, он имел в виду именно это.

Коснемся еще второго сомнения и на этом закончим рассмотрение данного вопроса. [Возражение таково]: если соименное — это то, что говорит об общности имени и [понятия] вещи, и всякому известно, что различающие признаки соименно сказываются о видах, то почему они не сообщают об общности видов, имени и вещи, а только [об общности] вещи? Ведь мы о разумности не говорим *разумный* и в отношении смертности не говорим *смертный*. На это мы отвечаем [следующим образом]: то, что сказывается соименно, бывает двояким; есть такие звучания, которые сообщают об общности имени и понятия [вещи], как живое существо сказывается о человеке; и есть такие, которые [сообщают об общности] только понятия вещи, как различающий признак. Следовательно, различающий

признак и вид — это разные вещи. Ибо то, что разделяется, отличается от того, что разделяет его. И вот, то, что разделяет, — это различающий признак, а то, что разделяется, — это виды. Таким образом, во всех отношениях различающий признак и вид — это разные вещи.

*Подобные признаки описывают и так: различающий признак есть то, чему свойственно разделять [вещи], охватываемые одним и тем же родом.* Недостаток этого определения он указывает немножко ниже, говоря: «Давая для характерных черт различающего признака дальнейшую разработку, указывают, что таковым является не все, что случайно попадает среди признаков, разделяющих вещи в пределах одного и того же рода». Под этими словами он подразумевает, что случайно попадающийся признак, разделяющий вещи в пределах одного и того же рода, не следует называть различающим признаком, а [лишь] тот, который разделяет субстанциально, о котором Порфирий сказал: *что приносит нечто.* Ибо говоря: *что приносит нечто*, он обозначил субстанциальный различающий признак. *К бытию вещи* — это аристотелевское дополнение, сказанное относительно субстанциального признака. *И что составляет часть сути [ее] бытия.* Он правильно сказал, ибо разумность составляет часть [суть] человека, так как входит в состав определения человека. *Ведь способность к мореплаванию не есть различающий признак человека, хотя это и присуще человеку.* Это [означает], что в определении следует включать существенное, ибо если мы не включаем существенное, то [вместо него] находим охваченным [в определении] и собственное свойство, ибо и собственное свойство человека различает его от лошади, а собственное свойство лошади различает ее от других живых существ. А такие [признаки] не являются обозначителями сущности ни для человека, ни для других живых существ.

## О СОБСТВЕННОМ ПРИЗНАКЕ

### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

Порфирий, считая неправильным одновременное обращение к рассмотрению не только [разных] вещей, но и обозначений, не спешит перейти к случайным признакам, ибо случайные признаки, как несубстанциальные, не дают возможности непосредственно перейти от

субстанциальных признаков к несубстанциальным. Следовательно, он поступил правильно, обратившись к [рассмотрению] собственного признака, ибо если речь уже шла о признаках несубстанциальных, то собственный признак [по сравнению с ними] является субстанциальным. Такова первая причина, [объясняющая], почему Порфирий [вслед за различающим признаком] обратился к собственному признаку.

Вторая причина такова: собственный признак расположен между различающим и случайным признаками, ибо он иногда выступает как субстанциальный, иногда — как несубстанциальный. Как субстанциальный — когда ты говоришь *наделенный рассудком и способностью к науке*, что является собственным признаком для человека; а как несубстанциальный признак он выступает, когда ты говоришь, что человеку свойственно смеяться, ибо это является [для него] случайным признаком. И если это так, то он действительно поступил правильно, поставив собственный признак перед признаком случайным.

Третья причина такова: [кажется, что] следовало собственный признак поставить впереди [других] четырех звучаний. Ибо если с помощью описаний он поучает о роде, о виде и различающем признаке, а описания эти допускают обращение по отношению к собственному признаку, то следовало в первую очередь взяться за собственные признаки, а затем лишь поучать о роде; однако поскольку они являются наиболее собственно присущими, поэтому он из-за предпочтительности поставил их впереди, а несубстанциальные признаки, поскольку они [лишь] приравняются к почету, не поставил.

Итак, узнав, по какой причине собственный признак занимает свое место [среди других звучаний], обратимся к его рассмотрению. Однако и в данном случае, согласно аристотелевскому установлению, произведем различение [имеющейся] одноменности и уточним, о каком из значений идет речь, и лишь затем приступим к учению об этом [признаке].

*Собственный признак сказывается в четырех значениях: или как то, что присуще [какому-нибудь] виду во всем объеме, как [человеку] присуще быть двуногим; или же как то, что присуще только одному виду, как только одному лишь человеку присуще быть плешивым; или как то, что присуще [виду] во всем объеме и только*

одному, но не во всякое время, как [человеку свойственно в старости] сидеть, ибо всякому человеку, и только ему, присуще сидеть, но не в любом возрасте; или как то, что присуще виду во всем объеме, и только ему и во всякое время, как способность смеяться, ибо это свойственно только человеку и [как виду] во всем объеме и всегда. Однако мы сказали, что ему присуще быть двуногим во всем объеме с целью указания неоднородных, дабы двуногость не считали бы присущей только Сократу и Платону, но и птицам. Во-вторых, мы сказали о том, что присуще только одному [виду] для указания однородных, ибо только человеку присуще быть плешивым в отличие от других живых существ. А все остальные [значения] понятны, ибо всякому человеку и ему одному присуще сидеть и смеяться, но одно присуще не во всякое время, как способность сидеть, а другое — всегда, как наделенность смехом. И обрати внимание — почему расположение [этих значений] шло от менее совершенного к более характерному [проявлению] собственного признака. [Это сделано] по той причине, что присущее виду во всем объеме почти не является собственно присущим признаком, так как такой собственный признак устанавливает какое-то равенство [видов], и поэтому как нечто несовершенное он расположил его впереди.

А во вторую очередь говорится о собственном признаке как о присущем только одному [виду], хотя и не во всем объеме. И сделано это правильно, ибо этот является более явным [признаком], чем первое, так как он присущ только одному [виду], что соответствует собственному признаку. А третье является более явным, чем второе, так как обладает обоими как присущее [виду] во всем объеме, и только одному [виду]. Четвертое же является более явным, чем третье, ибо имеет в себе постоянно присущее, так как наделенность смехом присуща нам всегда.

И вот, о каком же [из этих значений] идет речь? Отвечаем: о последнем, ибо оно сказывается как присущее вообще, всегда и одному виду, так как хотя и другие значения являются присущими вообще и всегда, как, например, быть двуногим, или присуще [виду] во всем объеме и только одному, но не всегда, как [способность] сидеть, однако лишь в этом [последнем значении] собственный признак присущ виду и во всем объеме, и ему

одному, и всегда. И опять, говоря иначе, первые [три значения] не допускают обращения, а это [последнее] допускает, ибо если имеется человек, то это — существо, способное смеяться, и если есть существо, способное смеяться, то это — человек.

Рассмотрением учения о нем мы и займемся. Некоторые определяют его следующим образом: «Это — то, что есть [в виде] во всем объеме, и только в одном, и всегда». И определяют очень дурно, ибо определяют через то, что было приведено ими для разъяснения. Другие же дают такую формулировку: «Собственный признак — это то, что допускает обращение либо с субстанциальным, либо со случайным признаком». Дающие такое определение совершают две ошибки. Во-первых, мы никогда собственный признак не называем сущностью, а тем, что присуще случайным образом; следовательно, когда вы говорите, что он выражает сущность, [например, человека] через наделенность рассудком и способность к науке, то это [утверждение] легко отвергнуть, однако, употребляя слово в несобственном значении, мы говорим, что он обозначает сущность. Во-вторых, никогда правильно построенное определение не указывает то одно, то другое, как предложенное вами.

Разъяснить же это следует вот так: собственным признаком является то, что допускает обращение с признаком случайным. Это правильное определение, ибо оно, не имея излишка и недостатка, является равным определяемому, а равное обращается; следовательно, когда говорят, что собственный признак — это то, что присуще [виду] во всем объеме и ему одному, то это является равным [определяемому], ибо не имеет ни излишка, ни недостатка. Не имеет недостатка, ибо [присуще] во всем объеме; не имеет излишка, ибо [присуще] только одному; будучи же равным, оно допускает обращение; следовательно, определение дано правильно.

*Собственный признак разделяет на четыре [различных значения].* Порфирий не соблюдает порядок изложения, как это сделали мы при рассмотрении, ибо говорит: «Мы называем собственным признаком для человека то, что сказывается только о нем одном, а не [о виде] во всем объеме, как врачевание», ибо врачевание присуще одному только человеку, а не [виду] во всем объеме. *А также в противоположность этому я называю собственным признаком то, что присуще человеку как виду*

во всем объеме, и не только ему одному, как — быть двуногим, ибо присуще это не одному лишь человеку, а и другим видам. *Ведь если он и не смеется [всегда], однако он обозначается как существо, наделенное способностью смеяться, не потому, что он [всегда] смеется, а потому, что ему от природы свойственно [смеяться].* Исходя из этого, некоторые говорят, что если человеку от природы свойственно смеяться, то в понятие нашей сущности входит способность смеяться, как и быть существом разумным, ибо хотя мы и не [всегда] смеемся, говорят они, но в возможности обладаем такой способностью.

На это мы скажем и покажем, что наделенность смехом не входит в понятие сущности [человека], а является признаком несубстанциальным; и здесь мы покажем, почему наделенность [человека] смехом не является субстанциальной. В первую очередь следует показать, что субстанциальные признаки придают нам завершенность, ибо сущности человека свойственна целостность. И вот, если способность смеяться была бы субстанциальной, ей следовало бы быть для нас придающей завершенность; однако она является не придающей завершенность, а, напротив, отнимающей, ибо говорится: «Упаси от неупержимого смеха».

Во-вторых, никогда противоположащие [определения] не являются образующими для одной и той же вещи, как, например, смертное и бессмертное, разумное и неразумное. И вот, если наделенность смехом была бы образующим существенным [признаком] для нас, то и способность плакать [была бы таковой], ибо и она присуща одному лишь человеку. Ее также следовало бы назвать субстанциальной, как и способность смеяться, ибо у человека наличествует как одно из этих противоположных свойств, так и другое. Однако невозможно двум противоположащим [признакам] быть для нас образующими.

Но, быть может, вы скажете, что они не противоположны друг другу, ибо являются сущностями, а мы, дабы показать их несущественными, так их представляем? На это мы скажем, что хотя они и не являются противоположностями, однако обоим невозможно быть образующими, ибо вот разумное и неразумное разделены на противостоящие [определения], однако разумное является для нас образующим, хотя нам присуща и неразумная [животная] душа, а способность смеяться и плакать являются противоположными друг другу [свойствами],

и они смеяют друг друга; и если они таковы, то ясно, что заключенная в нас способность смеяться не является образующей [для нашей сущности].

В-третьих, никогда субстанциальные [признаки], увеличиваясь, не упраздняют того, о чем сказываются. Например, разумное, увеличиваясь, не упраздняет человека, но и увеличивает также противостоящие [определения]. А если способность смеяться, увеличиваясь, упраздняет человека, как же она может быть субстанциальной. Именно это и было использовано персами для наказания — убивать осужденных смехом.

В-четвертых, вместе с тем [говорят], что мы в возможности не обладаем способностью смеяться, согласно чему некоторые, следуя Трофонию, постепенно лишились способности смеяться<sup>39</sup>.

Однако, как мы обещали, следует сказать о том, как возникает смех. Некоторые говорят, что он происходит от неразумной души, с чем мы согласны, ибо смех производится посредством мышц и жил, которые подчинены неразумной душе, а не посредством разумной души. Но некоторые сомневаются, говоря, что если смех производится неразумной душой, ибо смех получается благодаря взаимодействию мышц и жил, то подобное должно проявляться и у неразумных существ, так как у них есть мышцы и жилы. Однако, возражая этому, мы говорим, что и другие животные обладают смехом, как рассказывает Аристотель в [труде] «О животных»<sup>40</sup>, указывая на одного из них — аиста. Во-вторых, не у всех животных неразумная душа проявляется одинаковым образом; в противном случае собачий лай нужно было бы ожидать и у других животных, ибо такие свойства присущи [животной] душе каждого вида в отдельности; а что способность смеяться не относится к растительной душе, ясно всем, ибо она обладает тремя способностями — роста, питания, размножения. И ни одна из этих способностей не проявляется как способность смеяться.

## О СЛУЧАЙНОМ ПРИЗНАКЕ

### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

Определения случайного признака по достоинству устанавливают его место в ряду [звучаний], ибо показывают, что он является последним, недостаточным и ущерб-

ным. Ибо что такое случайный признак? Это — тот признак, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя [субстрата]. И некоторые выражают сомнение, говоря: почему он только для случайного признака пренебрег [обычными] различиями, применяемыми Аристотелем, не сказал, сколько значений имеется у случайного признака и о каком из этих значений идет речь, а сразу же приступил к способу наставления?

На это мы отвечаем, что он опустил [изложение того], в скольких значениях употребляется [этот признак], ибо до этого он сказал, что о случайном признаке говорится в двойном смысле, как об отделимом и как о неотделимом. И он не указал, о каком из этих значений идет речь, желая поведать о случайном признаке вообще, ибо мы спрашиваем, о каком из значений идет речь, в том случае, когда приступаем к одному из них, а не когда изучаем о чем-то в целом.

И вот, определяя это тройко, он говорит: «Привходящий признак — это тот, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя». И еще по-другому: «Случайный признак — это то, что может находиться или не находиться в том же предмете». Пользуясь же отрицанием, описывает его следующим образом: «Случайный признак есть то, что не есть ни род, ни вид, ни различие, ни собственный признак». И поскольку некоторые пытаются представить его определение порочным, давай приведем сказанное ими, а после этого дадим им достойный ответ.

Насчет первого определения некоторые говорят, что оно является недостаточным и избыточным. Недостаточным — из-за того, что это определение называет случайным признаком появляющиеся и исчезающие [свойства], откуда следует, что оно указывает лишь отделимый случайный признак, как, например, белое, которое во мне может появиться и пропасть без уничтожения своего обладателя; ведь у эфиопа чернота не пропадает, будучи присущей эфиопу, как и [не пропадает] у ворона.

На это мы опять отвечаем, что одни из привходящих признаков отделяются от своего субстрата [мысленно и] реально, а другие — лишь мысленно. И вот, есть отделимые реально и мысленно; ведь белое во мне может быть реально отделено, может — и мысленно; а только мысленно [могут быть отделены] неотделимые случайные признаки, ибо черноту можно мысленно представить

отнятой от эфиопа без уничтожения его обладателя. Ведь если ты представишь эфиопа белым, обладатель не уничтожится. Поэтому необходимо добавить в определении *мысленно и реально*, и оно не будет выглядеть недостаточным: «Случайный признак — это тот, который появляется и пропадает, реально и мысленно, без уничтожения своего обладателя».

А насчет того, что оно избыточно, утверждают следующее: если мы говорим, что случайный признак — это тот, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя, то такое определение охватывает не только случайный признак, но и некоторые сущности, ибо вот теплота огня появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя, что является сущностью огня. Если же кто-нибудь спросит, каким это образом теплота пропадает у огня и субстрат не уничтожается, то это, [говорят они], обстоит так, ибо огонь есть тело бескачественное, а бескачественное тело не уничтожается.

На это мы скажем, что сомнение это пустое, ибо решение здесь известно. Ведь теплота является сущностью и случайным признаком, ибо для огня теплота является сущностью, а для тела огня — случайным признаком. Можно сказать и по-другому: что данное определение не охватило их, ибо, говоря *без уничтожения субстрата*, оно показывает, что субстрат может уничтожиться, ибо вещи, субстрату которых присуще уничтожаться, уничтожаются во всех отношениях, несмотря на то, что случайный признак у них не пропадает. И вот, если те обладают [субстратом и признаком] таким образом, ибо субстраты огня и воды неуничтожимы, так как являются бескачественными телами, [а бескачественное не уничтожается]<sup>41</sup>, то ясно, что данное определение не охватило их, ибо в нем подразумевается, что субстрат уничтожим, а у этих субстрат неуничтожим.

Итак, избавив это определение от подобных мнений, обратимся теперь к другому сомнению. Некоторые говорят, что поскольку никогда никакого сущее не желает себе гибели, ибо мы говорим о разумных [тварях], поскольку, убивая себя, [прыгая с обрыва или бросаясь в воду]<sup>42</sup>, они делают это, не то чтобы желая себе гибели, а либо из-за того, что убегают от кого-нибудь, либо же в гневе случайно губят себя, так почему же случайные признаки стремятся погубить себя? И по какой причине они губят себя, известно из следующего: поскольку

случайные признаки находятся в субстрате, они наверняка губят и субстрат, и самих себя; и мы скажем, почему они губят субстрат. Чахоточная горячка губит субстрат, ибо невозможно ей пропасть без уничтожения субстрата, и, поскольку она губит субстрат, вместе с ним погибнет и сама.

На это мы отвечаем, что ни один из случайных признаков не только не желает своей гибели, но и не желает гибели субстрата, ибо случайно уничтожает его, а не умышленно; и это известно из того, что чахоточная горячка является несоразмерностью, а здоровое состояние — соразмерностью; а они противоположны друг другу. И вот несоразмерность снечит уничтожить соразмерность и, уничтожая ее, случайно уничтожает и субстрат; уничтожая же субстрат, она уничтожает и самое себя.

Второе же определение заключает в себе несовершенство, ибо говорит, что «случайный признак — это то, что может находиться или не находиться в том же предмете», и оно не охватывает неотделимого случайного признака, ибо недопустимо, чтобы он находился и не находился в том же предмете; ведь чернота не может не находиться в эфиопе; и поэтому следует прибавить, как в первом [определении], — или реально, или мысленно. А насчет третьего [определения] считай, что нет определения вообще, так как оно говорит не о том, что присуще, а о том, что не присуще.

*[Случайный признак есть то, что не есть ни род, ни вид, ни различие, ни собственный признак]*. Здесь кое-кто говорит: почему он и другие [обозначения] не определил через такое отрицание? На это мы отвечаем, что он не хотел недостоверно известное определять через [другое] недостоверно известное, так как еще недостоверно известны были род, вид и различающий признак, и он не мог сказать, что род есть то, что не есть ни вид, ни различающий признак, ибо они еще не были познаны нами; когда же он все другие [звучания] посредством определения разъяснил нам и оставался лишь случайный признак, он по праву определил его через отрицание известных [терминов].

*Но и ворона можно представить, что он белый, и эфиопа — что он утратил [свой] цвет кожи без уничтожения субстрата.* Мы много раз говорили насчет определений случайного признака, что ни одно из них не обладает целостностью, ибо к первому определению:

«Случайный признак — это тот, который появляется и пропадает без уничтожения своего субстрата» — мы прибавили: *или реально, или мысленно*. И вот, это *или* является союзом или соединительным, или разделительным; и если он соединительный в смысле утверждения реального и мысленного [появления и исчезновения], то это показывает ложность данного определения в отношении неотделимых случайных признаков, ибо неотделимые признаки не появляются и не пропадают реально и мысленно без уничтожения субстрата. Если же это разделительный [союз], то это будет не определение, а разделение, ибо делом определения является собирать множество в нечто единое, а разделения — единое представлять во многом. Таково первое определение, ибо говорит: *или реально, или мысленно*. То же самое следует сказать и о втором [определении]. Что же касается третьего, то мы уже при его рассмотрении показали, какие оно имеет пороки.

Завершилось рассмотрение одного раздела данного сочинения Порфирия.

## РАССМОТРЕНИЕ ТОГО, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У ПЯТИ ТЕРМИНОВ

### I

Согласно нашему обещанию, вслед за тем, как мы рассмотрели пять звучаний, обратимся к тому, что у них есть общего и различного. И [здесь] следовало завершить рассмотрение данного сочинения, поскольку мы в совершенстве изучили пять терминов, ибо, кто постиг эти пять звучаний и их определения, тот постиг и их общности, и различия. Однако поскольку он вводит эту часть в свое изложение, значит он счел важным поведать об этом. И следует знать, что все вещи не во всем имеют общность друг с другом, как и различия, а кое в чем имеют общность и кое в чем — различия. И вот, они имеют общность, так как зависят от единого начала, а различия имеют соответственно материи. А из двоякого рода различий и общностей — общих и частных — он первое место отводит общим, а различию предваряет общность. Поэтому некоторые сомневаются, [говоря], что пять звучаний по отношению друг к другу не имеют ничего общего, но соответственно чему-то одному имеют общность. Однако превращать пять звучаний в нечто

одно — это сомнительно, ибо следует сомневаться, почему пять звучаний есть нечто одно.

И вот, общность уподобилась сомнению, а различие — решению; уже это показывает, что они не есть нечто одно, и посредством показа того, что они не являются чем-то одним, сомнение разрешается. Поскольку же одно уподобилось сомнению, а другое — разрешению, и сомнение предшествует разрешению, постольку и общность предшествует различию.

И вот, Порфирий говорит, что общим для всех них является то, что они сказываются о многом; а различаются потому, что не все сказываются об одном и том же подлежащем, ибо одни из них сказываются о видах, как, например, род, различающий признак и случайный признак. Некоторые же сказываются об индивидах, как вид и собственный признак. Сам Порфирий выделил одну общность и одно различие, а мы раскроем каждое, толкуя [детально] то общее, которое имеется в общностях и различиях [пяти терминов].

Во-первых, [укажем уже отмеченную] общность. Во-вторых, [укажем] опять имеющуюся у них [общую] общность, так как все являются одноименными. В-третьих, [укажем еще одну] общность, так как все они проявляются в одной [и каждой] категории, ибо если роды являются категориями, то остальные термины по давню. В-четвертых, вместе с тем мы видим [еще другую] общность, ибо все они являются пределом и верхом философских терминов, ибо все философские звучания ограничиваются этими [пятью] звучаниями и сверх них нет ничего другого. В-пятых, общность проявляется в том, что они одновременно вызывают и упраздняют друг друга, ибо там, где один из них, там и все [остальные] и, где недостает одного, слабеют все [остальные].

Итак, сказав об их общности, скажем и о различиях. Вторым их различием является способ сказывания, ибо одни сказываются о том, что есть сущность, [как, например, род и вид], а другие — какова сущность, [как, например, различающий, собственный и случайный признаки]<sup>43</sup>. Третьим их различием являются [их] определения, ибо, у кого различны определения, у того различны и сущности. Четвертое их различие происходит от разделения, ибо то, что подлежит разделению, является различным, так как ничто само собой не разделяется. Пятое различие в том, что они не обозначают друг друга

в смысле одного и того же, ибо род не обозначает вида как самого себя.

*Общим для всех них является то, что они сказываются о многом.* [Здесь] Порфирий, говоря об общности, скрыто сообщает и о различии, так как говорит *сказываются о многом*, а не *одинаковым образом*, ибо род, различающий и случайный признаки сказываются о видах и индивидах, а собственный признак и вид — только о видах. И вот, неправильно говорят те, которые утверждают, что он разделяет данное сочинение на три части и в первой поучает об их сущности, во второй — о том, что есть у них общего, в третьей — о различии [между ними]. Они говорят неправду, ибо он совместно разъясняет, что есть у них общего и различного.

*А бессловесность*, которая является различающим признаком, он указал в несобственном смысле, имея в виду неразумность.

*Причем это в первую очередь сказывается о единичных вещах, а на втором месте — также о том, что единичные вещи объемлют.* Здесь он говорит о том, что случайный признак в первую очередь проявляется в индивидах, а потом лишь — в видах, ибо теплое и белое сперва проявляются в Сократе, после чего только мы сказываем *белое* и *теплое* о человеке. Таковы общие для пяти звучаний общности и различия.

На этом с божьей помощью [мы завершили] данное рассмотрение.

## II

Поведав об общих общностях [и различиях], Порфирий переходит к частным, и в первую очередь говорит о том, что есть общего и различного между родом и различающим признаком. И обрати внимание, почему, когда речь идет об общностях, он помещает различающий признак вслед за родом, а когда хочет сказать об их сути, тогда вслед за родом предпочтение отдаст виду, ибо они взаимно соотносятся, а взаимно соотносящееся следует изучать совместно.

И вот, он говорит, что «общее между родом и различающим признаком — то, что они сказываются о видах; есть еще одна общность, а именно все, что сказывается о роде как роде, сказывается и о находящихся под ним видах, и все, что сказывается о различающем признаке,

как таковом, будет сказываться и об образованном с его помощью виде». И он правильно говорит — *как о роде*, ибо тем самым он говорит, что все субстанциально сказывающееся о роде сказывается и о находящихся под ним видах, как, например, субстанция сказывается о *живом создании* существенным образом, а последнее сказывается также о *человеке*.

Так, признаки одушевленности и восприимчивости сказываются о живом существе, они будут сказываться также о виде и индивидуе. Ибо если мы будем брать для рода не их, а случайные признаки, т. е. то, что слово *род* состоит из одного слога или что он носит название рода, то от такого общего применения не будет образовано понятий, ибо они привходят к сущности одушевленного и восприимчивого как случайный признак, т. е. посят название рода и состоят из одного слога; так, например, если *живое существо* брать в общем смысле, то оно не будет сказываться о человеке, ибо существенным образом о роде, т. е. о сущности одушевленного и восприимчивого, оно не сказывается.

То же самое относится и к различающему признаку, ибо те, которые сказываются существенным образом, сказываются и об охватываемых ими видах, ибо сущность охватывает различающий признак, который используется в понятии, т. е. внутренне присущ ему, что и сказывается о человеке и индивидуе. И вот, если кто-либо скажет, что *случайный признак* является четырехсложным<sup>44</sup>, то это не будет сказываться о человеке, ибо не относится к его сущности. И опять общим для них является и то, что с упразднением рода упраздняются и находящиеся под ним виды, как и с упразднением различающего признака упраздняются и находящиеся под ним виды.

Сказав о том, что есть общего между родом и различающим признаком, Порфирий приступает к рассмотрению имеющегося между ними различия и говорит, что род отличается от различающего признака тем, что род по природе своей идет впереди различающего признака. Кроме того, род отличается от различающего признака тем, что род в возможности содержит различающий признак, а различающий признак в возможности не охватывает рода. Далее, род отличается тем, что сказывается о том, что входит в состав сути [вещи], а различающий признак — о том, что входит в состав того, что образует ее качество. Далее, род отличается от различающего

признака тем, что род для каждого вида один, а различающий признак множествен, ибо, например, для человека имеется один [род] — *живое существо*, а различающих признаков — несколько, например *разумный*, *смертный*, *наделенный способностью рассуждать и восприимчивый к науке*.

Таково с божьей помощью данное рассмотрение.

### III

Наглядно объяснив учение о различающем признаке через вид и показав при этом возникшие в связи с их очередностью споры, Порфирий излагает теперь, что есть общего [и различного] у рода и вида, а именно три общности и четыре различия. Но поскольку каждое из различий пуждается в дополнительном уточнении, прежде чем приступить к учению о различиях [и общностях, имеющихся между родом и видом], займемся немпожко их сопоставлением.

Итак, он говорит, что *род отличается от вида*, так как род по природе предшествует виду. И вот, зная, что они таковы, ты не должен брать род и вид в одном и том же смысле, если нечто является и родом и видом; например, ты не должен брать *живое существо* в смысле рода и вида, в противном случае оно само для себя же по природе станет первым; но ты должен взять *одушевленность* в смысле рода, а *живое существо* — в смысле вида, и тогда слово твое будет истинным.

Второе уточнение: ты не должен в соответствии с другой вещью брать род в смысле вида, а вид — в смысле рода, а в том же самом [собственном] смысле; если же ты возьмешь *одушевленность* как вид, а *живое существо* — как род, то вид по природе окажется впереди рода. Поэтому мы сказали, что род должен оставаться как род, а вид — оставаться как вид.

Третье уточнение [заключается в том], что род стоит впереди вида не из-за родовых и видовых различий. Я говорю в том смысле, что род не как род стоит впереди вида, ибо они взаимно соотносятся, а взаимно соотносящимся следует совместно быть и возникать, а как вещь; ибо отец не стоит впереди сына как отец, так как отец и сын существуют совместно как взаимно соотносящиеся, а как человек Софрониск существует раньше Сократа. Точно так же род стоит впереди вида не как род, а как вещь;

например, сущность одушевленная и восприимчивая как вещь стоит впереди человека, ибо предшествует человеку.

Внеся уточнения относительно таких различий [между родом и видом], теперь скажем о том, что есть общего у них, а затем — какие имеются различия. И вот, общим для рода и вида является то, что они сказываются о многом; и еще общим является то, что оба они предшествуют индивидам; а также общим является то, что они представляют нечто целое. Но почему мы сказали *как нечто целое*, а не *как целое*? Это так, ибо целое, как целое во всех своих частях, не может проявляться, в противном случае каждая из частей будет целым. А род и вид в целом проявляются в индивиде как целое. А различаются из-за того, что род по природе предшествует виду, а почему и каким образом, мы уже сказали. Далее, они различаются тем, что род подобен материи, а вид — имеющей форму материи; и каким образом род уподоблен материи, а вид — имеющей форму материи, ты поймешь меня, взяв в пример медную статую, ибо она создается из материи — меди и формы — образа человека.

Имеются еще два других различия между родом и видом. Одно происходит от утвердительного противоравенства, а другое — от противоравенства отрицательного. И вот, по утвердительному противоравенству род отличается от вида тем, что род в возможности имеет множество противопоставленных различий, [как, например, разумное и неразумное], тогда как вид, не имея [в возможности] противопоставленных различий, во множестве обладает ими в действительности, но как входящими в его состав. Это мы сказали насчет утвердительного противоравенства. Что же касается отрицательного, то это проявляется в том, что наивысший род не имеет составляющих различий, а наивысший вид не имеет противопоставленных различий. А утвердительным и отрицательным [противоравенством] является то, когда мы говорим — род не имеет составляющих, а вид — противопоставленных различий.

С божьей помощью [перейдем к следующей главе].

#### IV

Теперь давайте скажем и о том, что есть общего у рода и у собственного признака, и о том, [какое между ними имеется] различие. И вот, общим у рода и у

собственного признака является то, что оба они выступают вместе с тем, о чем сказываются; так, если дан человек, то дано и живое существо, и способное смеяться, ибо если вот это есть человек, то в то же время это есть живое существо, и если это — человек, то в то же время это есть то, что наделено способностью смеяться. Общим для них является также то, что они одинаковым образом бывают присущи тем, о чем сказываются, ибо *живое существо* одинаковым образом сказывается и о лошади, и о человеке, и таким же образом *наделенность смехом* — о Платоне и Алкивиаде. Кроме того, общим у рода и у собственного признака является то, что они соименно сказываются о том, о чем сказываются, ибо, как живое существо соименно сказывается о тех вещах, о которых сказывается, так как сообщает об общности имени и [понятия] вещи, так и наделенность смехом соименно сказывается о Платоне, ибо она сообщает об общности имени и [понятия] вещи у того, кто обладает ею.

Различаются же род и собственный признак тем, что род имеет преимущество перед собственным признаком, ибо на первом месте стоит род, на втором — вид, а потом лишь идет собственный признак. И еще род и собственный признак различаются тем, что род сказывается о многих видах, а собственный признак — [только] об одном виде, которому он присущ. И еще род различается от собственного признака тем, что собственный признак обладает обратимостью в отношении того, чему он присущ, тогда как род не обладает обратимостью [в отношении того, о чем сказывается].

С божьей помощью [перейдем к следующей главе].

## V

Придерживаясь порядка следования [вопросов], скажем теперь о том, что есть общего у рода и случайного признака, и о том, какие между ними имеются различия; но этих общностей и различий не одинаковое количество, ибо мы должны поведать об одной общности и трех различиях. И кое-кто выражает сомнение, недоумевая, почему в отношении других звучаний он указал несколько общностей у рода [и у них], а со случайным признаком — [лишь] одну общность.

На это мы отвечаем так: по той причине, что род и случайный признак очень далеко отстоят друг от друга, ибо род является пределом сущности, а случайный при-

знак — пределом несущественного, и по некоторым другим особенностям можно показать, что они слишком далеки друг от друга, вследствие чего необходимы очень глубокие изыскания, чтобы найти общность между этими отдаленными друг от друга [звучаниями]. И вот, он говорит, что «для рода и случайного признака общим является то, что они сказываются о многом». Так говорит Порфирий. Мы же помимо этого укажем на другую общность между родом и случайным признаком. И вот, общим у рода и случайного признака является и то, что оба они сказываются о видах и индивидах.

А различаются род и случайный признак тем, что род предшествует виду, тогда как вид предшествует случайному признаку, ибо всякий случайный признак имеет впереди себя вид, к которому привходит. И еще род отличается от случайного признака тем, что род одинаковым образом сказывается о тех [вещах], о которых сказывается, случайный же признак — не одинаковым образом, а в усиленной и ослабленной степени. Кроме того, род отличается от случайного признака тем, что род в первую очередь сказывается о видах, а затем — об индивидах, тогда как случайный признак сперва сказывается об индивидах, а затем — о видах. И еще род отличается от случайного признака тем, что род сказывается с указанием сути [предмета], а случайный признак — с указанием, какого качества [этот предмет].

С божьей помощью [закончили и] это рассмотрение.

## VI

Общим у различающего признака и у вида является то, что они одинаковым образом сопричастны [тому, о чем сказываются], а также то, что они всегда присущи тому, чему сопричастны. Различием между различающим признаком и видом является то, что различающий признак сказывается о том, какого качества [предмет], а вид сказывается о сути [предмета]; если различающий признак охватывает многие виды и подчиненные видам индивиды, то вид охватывает лишь находящиеся под ним индивиды.

С божьей помощью [закончилось и] данное рассмотрение.

## VII

Общим для различающего признака и собственного признака является то, что как различающий, так и собственный признак одинаковым образом сказываются о

вещах, которым они присущи, а также то, что они всегда присущи тем вещам, о которых сказываются. Различие между различающим признаком и собственным признаком состоит в том, что различающий признак охватывает множество видов, а собственный признак — один. [И еще различие состоит в том], что различающий признак не обладает обратимостью по отношению к виду, тогда как собственный признак обладает ею.

С божьей помощью [пойдем дальше].

## VIII

Общим для различающего признака и случайного признака является то, что они сказываются о многом, а также то, что неотделимые случайные признаки [и различающие признаки] наличествуют всегда и во всяком отдельном предмете. Различие между различающим признаком и случайным признаком состоит в том, что различающие признаки являются объемлющими и не являются объемлемыми<sup>45</sup>, тогда как случайные признаки являются и объемлющими и объемлемыми; [и еще] различающие признаки не подвержены усилению и ослаблению, а случайные признаки подвержены.

С божьей помощью [пойдем дальше].

## IX

Общим для вида и собственного признака является то, что они взаимно сказываются друг о друге, а также то, что они одинаковым образом даются [всему]. Различие между видом и собственным признаком состоит в том, что вид может для других [видов] быть родом, а собственный признак не может быть [собственным признаком и для других видов]; и еще различие в том, что вид субстанциален, а собственный признак несубстанциален.

С божьей помощью [перейдем к следующей главе].

## X

Общим для вида и случайного признака является то, что они сказываются о многом. Различие между видом и случайным признаком состоит в том, что вид сказывается с указанием сути [предмета], а случайный признак — с указанием того, какого качества [предмет].

И еще, вид по природе предшествует случайным признакам, а случайные признаки идут в конце.

С божьей помощью [перейдем к последней главе].

## XI

Общим для собственного признака и случайного признака является то, что вещи, которым они присущи, без них не могут образоваться, а также что они всегда оба бывают присущи им. Различие между собственным признаком и случайным признаком состоит в том, что собственный признак присущ [только] одному виду, а случайный признак — многим, [и еще] собственный признак обладает обратимостью по отношению к виду, а случайный признак никогда не обладает ею.

**ТОЛКОВАНИЕ  
«АНАЛИТИКИ»  
АРИСТОТЕЛЯ**

**НЕПОБЕДИМОГО ФИЛОСОФА ДАВИДА  
ТОЛКОВАНИЕ «АНАЛИТИКИ» АРИСТОТЕЛЯ  
В ЧЕТЫРНАДЦАТИ ГЛАВАХ <sup>1</sup>**

*ГЛАВА ПЕРВАЯ*

Аристотель в «Аналитике» задался целью исследовать простой силлогизм. Однако если целью «Первой Аналитики» является простой силлогизм, то почему уже в самом начале он говорит: «Прежде всего следует сказать о том, что является предметом исследования и кем оно должно быть выполнено, а именно что исследовать должно доказательство и что это — дело доказывающей науки». Как видим, уже в предисловии он говорит о доказательстве.

На это мы скажем, что нет ничего странного в том, что целью исследования ставится простой силлогизм, но в то же время говорится о доказательстве, а именно что такой же целью [данного исследования] является и доказательство. Это подобно тому, когда кто-либо говорит, что кораблестроение является частью плотничного ремесла, ибо кораблестроение существует благодаря этому [ремеслу]. Точно так же и насчет кровопускания говорится, что его назначением является [восстановление] здоровья, ибо [кровопускание] существует ради него. И поэтому Аристотель указывает и на другую причину — почему непосредственной целью «Аналитики» является доказательство. Но для того чтобы разъяснить, почему предметом исследования в «Первой Аналитике» становится простой силлогизм, он приводит и эту другую причину: как бы желая сделать предстоящее изложение приятным, он здесь же говорит о содержащейся в нем пользе, заранее сообщая, насколько полезно знание простого силлогизма. Именно так следует рассматривать простой силлогизм, [соотнося его] с силлогизмом дока-

зательным. Ибо следует знать, что Аристотель имеет в виду одно и то же, когда говорит о простом силлогизме и о силлогизме доказательном, посвящая им четыре книги «Аналитик». Сближая же простой силлогизм с лучшим его видом, т. е. с доказывающим<sup>2</sup>, о котором будет сказано в дальнейшем, он сближает последнее с общим родом [высказывания].

Следует знать, что имеется пять видов суждения: доказывающее [суждение], диалектическое<sup>3</sup>, риторическое, софистическое, поэтическое, оно же легендарно-мифическое. Их пять по следующей причине: те суждения, которые по своему выражению и построению целиком подтверждают правильность [положения], являются доказывающими; если они полностью лживы, то [такие суждения] являются поэтическими. Бывают и такие суждения, в которых кое-что истинно и кое-что ложно. И если в них истина и ложь содержатся поровну, то такие суждения являются риторическими; и только о риторическом суждении говорится, что в нем имеются положения как спорные, так и бесспорные, зависящие лишь от них самих. Если же истинного имеется больше, чем ложного, то суждение является диалектическим; а если ложь преобладает над истиной, то такое суждение является софистическим<sup>4</sup>.

Однако некоторые говорят, что суждение бывает всего трех видов: доказывающее, диалектическое, софистическое, ибо они объединяют риторическое суждение с диалектическим, а легендарно-мифическое (или поэтическое) — с софистическим. И подтверждают они это следующим образом: имеется лишь три вида суждений, поскольку [у нас] всего пять [способностей], которыми мы постигаем и познаем что-либо. Это — ощущение, воображение, мнение, рассудок, разум<sup>5</sup>. Ведь познаваемое находится или вовне, или внутри нас. Но среди видов познания имеются такие, которые во всех отношениях являются частичными, ибо, например, ощущениям свойственно иметь дело с частными вещами. Подобным же образом и воображение имеет дело с частностями, так как удерживает лишь то, что получает от ощущений, вследствие чего и называется воображением, т. е. держанием видимого<sup>6</sup>. А мнение познает общее, как и рассудок и разум; однако мнение делает это без знания причины, тогда как разум находится выше, чем познание причин; а рассудок постигает [общее] по познанным причинам.

Итак, имеется три вида суждений. Ни ощущения, ни воображение, ибо и оно исходит из ощущений, ни разум не имеют дела с суждениями, последний как самознающей все сущее; [не имеет дела с суждениями] и мнение, ибо мнение знает лишь итог [рассуждения]; и только рассудок имеет дело с суждениями. И он либо берет [в основу рассуждения] посылку, т. е. [известное] высказывание, и такое суждение, которое исходит из познанных причин и предшествующих данных, является доказательным; либо он исходит из мнений, и такое суждение является диалектическим; или же он исходит из ощущения, и такое суждение является частным. Таким образом, имеется три вида суждений.

Вслед за этим скажем о пользе. Действительно, полезное в рассматриваемом ныне предмете заключается в доказывающем силлогизме. Так, человек, не умеющий правильно писать, можно сказать, вовсе не умеет писать; точно так же не умеет правильно рассуждать тот, кто не знает, что такое простой силлогизм. Между тем доказывающий силлогизм полезен для всякой философии — и теоретической, и практической, дабы мы [без доказательства] не принимали за истину то, что обладает видимостью истины в теории, дабы мы не воспринимали ложного знания и не творили бы зла [в жизни, на практике] <sup>7</sup>.

Кроме того, польза от рассматриваемого ныне простого силлогизма состоит и в том, что с помощью одной вещи постигается другая. Ибо не все утаила от нас природа, так как в таком случае никто ничего не смог бы постигнуть; и точно так же не сделала она все явным, ибо тогда никто уже ничего бы не исследовал. Однако она кое-что утаила от нас и кое-что сделала явным; благодаря этому и существует исследование, которое означает — искать и находить. Именно это и стало сутью силлогизма, дабы с помощью того, что нам показывает природа, можно было бы найти то, что она скрыла от нас, подобно так называемым собакам-ищейкам, которые узнают, т. е. находят, логова зверей по [звериным] тропам и запахам <sup>8</sup>.

Рассматриваемое ныне полезно и для самого нашего бытия, ибо из существ лишь разумный человек рассуждает о сущем. Ибо другие существа не рассуждают, некоторые, не будучи к этому способны, а некоторые, не нуждаясь в этом. Так, небесные существа, как самознаю-

щие [все] сущее, не пуждаются в рассуждении. А животные [не рассуждают], так как не способны к этому, ибо они не знают общего. Так, хотя и собаке свойственно отыскивать одно с помощью других вещей, по которым она и находит то, что ищет, однако она делает это по природе, а не по размышлению; и что поступать так свойственно от природы, видно из того, что так поступает всякая собака<sup>9</sup>. Между тем любой человек рассуждает, следовательно, лишь человеку свойственно рассуждать; ибо если рассуждали бы и неразумные существа, которые не ведают общего, без которого не бывает суждения, они уберегли бы себя [от врагов]. А что животные не знают, что такое общее, видно на примере петухов: когда режут им подобных и их пригоняют на убой, они резвятся, не понимая, какое их постигнет зло.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Вслед за назначением и пользой [силлогизма] скажем также о порядке [построения] данного сочинения, которое имеет ряд вопросов, рассматриваемых следующим образом: во-первых, первоначальное значение простых обозначений; во-вторых, [другое] их значение; в-третьих, значение первого связанного изложения, т. е. предложения; а предложение есть простое суждение о других [предметах] соответственно частям суждений.

И вот, о первоначальном значении простых обозначений Аристотель поведал в «Категориях»; о втором же значении простых обозначений, т. е. об именах и глаголах, он говорит в «Об истолковании», где он поведал также о предложениях, т. е. о первом связанном изложении простых обозначений, из которых состоит всякий силлогизм. О силлогизме вообще он говорит в настоящем сочинении, о частях силлогизма он говорит после данного изложения и о доказательстве — во «Второй Аналитике». А о диалектическом суждении — в «Топике», насчет же риторического суждения говорит в «Об искусстве риторики». О софистическом же суждении говорит в «О софистических опровержениях», а о поэтическом суждении говорит в «Поэтике»<sup>10</sup>.

И вот, предстоящие рассмотрим вопросы предшествуют друг другу соответственно составным частям силлогизмов, так как и простой силлогизм образуется соответ-

ственно частям сущего. Так, предмет [исследования] «Категорий» идет раньше, чем [предмет] «Об истолковании», которое является вторым сочинением о простых обозначениях; а «Об истолковании» предшествует «Аналитике», ибо второе значение [простых обозначений] идет раньше, чем первое связное изложение [суждений]. А первое связное изложение есть простой силлогизм. Вот столько о порядке [рассмотрения] простого силлогизма.

Вслед за этим скажем и о том, почему поставлено такое заглавие. Все данное сочинение озаглавлено «Аналитики» — от одного отрезка, от третьего положения ее первой главы<sup>11</sup>; но дабы мы достоверно знали вышеупомянутое, скажем о том, на какие части данное сочинение подразделяется. Итак, все данное сочинение [Аристотеля] делится на четыре книги. И первые две книги названы «Первой Аналитикой», а две последующие книги — «Последней» или же «Второй Аналитикой». В двух первых книгах он говорит о простом силлогизме. И вот в них обеих, в частности в первой книге, он говорит именно об этом, а в первой и во второй книгах данного сочинения он в целом говорит о видах силлогизмов, в третьей и четвертой [книгах] — о содержании этих силлогизмов

Первая глава «Первой Аналитики» делится на три части. И ее первая часть посвящена тому, как создается простой силлогизм; а вторая часть — рассмотрению имеющегося обилия посылок; третья же часть посвящена анализу [сведению] суждений. Но об этом — об анализе суждений он упоминает всюду, почти во всех книгах. Однако [лишь] третья часть получила заглавие: об анализе суждений<sup>12</sup>, так как почти все из множества способов анализа [сведения суждений] он излагает в третьей части [первой главы]

Однако утвержденному [вначале] и [конечным] суждениям свойственно исходить из некоторых посылок, которые могут быть связно сопоставлены как родственные, и их можно сопрягать и находить то, что из них [необходимо] вытекает, а именно вытекающее из них заключение, как, например, разумное, смертное, бессмертное, которые сводятся к человеку или же к ангелу. А нечто отличное [от утвержденного вначале] исходя из посылок-высказываний может быть любым значением; и [здесь следует] исследовать те послылки, из которых оно образуется.

Например, дано мне суждение *душа бессмертна*. Так вот, я волен найти высказывания-посылки, которые приводят к его образованию. Опять-таки мне дано другое суждение — *душа бестелесна*. Я волен найти такие высказывания, которые могут привести к его образованию. А анализу [суждений, т. е. силлогизму,] свойственно, исходя из одних, [более общих] суждений, приходиться к какому-нибудь другому, [частному], сводя его к тем, из которых оно образовано, т. е. [для разумения силлогизма следует знать], какой он фигуры, и какой из них совершенный и какой несовершенный, и почему следует силлогизм, образованный по второй [и третьей] фигуре сводить к первой фигуре. И опять, почему следует несовершенные силлогизмы приводить к совершенной форме. И все это — о частях разделения — говорится в данном изложении о силлогизмах, которое [в целом] озаглавлено «Аналитики», исходя от третьего положения первой главы [книги первой].

Однако данное сочинение озаглавлено «Аналитики», а не «Расположение» по следующим двум причинам: во-первых, потому, что анализ [суждений] встречается реже, чем их расположение; потому, что тот, кто умеет анализировать, тот умеет и располагать их друг за другом, но не тот, кто умеет располагать, может и анализировать, как это видно на примере невежд, которые умеют длинно излагать всякие мысли, но разлагать их на те [элементы], из которых они составлены, т. е. на слова, слоги и буквы, не умеют. Вторая причина в том, что, [подобно данному случаю], в учении геометрии имеются и расположение и анализ, но геометры пишут только о производимом ими анализе, так как им нужна избыточная рассудительность. С этим дело обстоит вот так.

Вслед за этим рассмотрим, является ли данное сочинение подлинным. Действительно, данное сочинение является подлинным произведением Аристотеля по следующим трем причинам<sup>13</sup>. Во-первых, из сорока найденных в древних книгохранилищах книг, посвященных силлогизму, только эти четыре книги были отобраны как действительно принадлежащие Аристотелю. Во-вторых, потому, что Аристотель упоминает об этом в своих доподлинных писаниях, ибо в «Об истолковании» он говорит, что «эти [суждения], как сказано в «Аналитиках», располагаются таким же способом»<sup>14</sup>. Третья причина в том, что [здесь] сохранился аристотелевский обычай, ибо

в привычке Аристотеля общее предварять частному, как это он делает в сочинении «О душе», ставя общую душу впереди частной<sup>15</sup>. Точно так же он поступает и здесь, ставя общее суждение впереди суждения частного.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Третья [наша глава посвящена вопросу о том], является ли логика частью философии или частицей; рассмотрим этого вопроса Евтокий начинает свое толкование «Введения» Порфирия, а Александр<sup>16</sup>, упоминая данный труд [Евтокия], решает этот вопрос лучше, чем он, так как считает, что логика является частью и орудием философии, утверждая, что она является или орудием благодаря лишь силлогизму, или же частью в сравнении со всеми частями философии. Ибо говорят, что имеется три мнения об этом, так как стоики полагают, что силлогизм является частью философии, а аристотелики — [что силлогизм является] орудием; платоники же называют его и орудием, и частью<sup>17</sup>.

Однако поведаем сейчас о точке зрения стоиков, у которых первое положение таково: всякая вещь нуждается в каком-либо искусстве или науке, если она не является частью другого искусства или его частицей; но любая полезная вещь является частью или частицей чего-то. Так, например, гигиена находится в зависимости от науки врачевания, которая не является частью или частицей другого искусства, и поэтому гигиене необходимо быть частью или частицей науки врачевания. И на примере грамматики и астрономии [видно, что] правильно говорится: *не является частью или частицей другого искусства*, так как мы знаем, что астрономия не является частью грамматики, ибо астрономия является частью математики и частицей всей философии.

И вот, в силлогизме нуждается лишь философия: теоретическая философия — для различения истины и лжи, а практическая — для различения добра и зла; и силлогизм не является ни частью, ни частицей другого искусства или науки; откуда следует, что он есть часть или частица философии, которая в свою очередь подразделяется на теоретическую и практическую<sup>18</sup>, так как если мы станем доказывать, что он не является частицей [философии], то он непременно окажется ее частью. Так вот,

частицей он быть не может, ибо частица имеет то же содержание, что и целое, и ту же цель. Теоретическая философия имеет своим предметом все сущее как объект познания, а целью — [достижение] истины; а практическая философия имеет предметом человеческие души, целью же — добродетель, т. е. или умеренность в чувствах, согласно Аристотелю, или же непорочность, согласно Платону. Подобным же образом и силлогизм своим содержанием имеет обозначения, а целью — доказательство. Итак, он не может быть частицей философии, так как ни одна из ее частей не имеет такой цели.

На это мы скажем, что вы искомое выдаете за достоверно известное, говоря, что силлогизм не является ее орудием, и мысль ваша несовершенна, ибо необходимо было показать, что это являлось целью всего, что в силлогизме нуждаются также искусство или наука, что он не является частью другого искусства, или же его частицей, или его орудием; а для тех, которые испытывают пужду [в этом], он является частью, или частичкой, или орудием. Ибо, как вы показали, если силлогизм есть частичка философии, то таким же образом следовало бы показать, что он не является его орудием, и вы получили бы искомое. В противном случае и мы насчет инструмента для кровопускания, который существует [для поддержания здоровья] в теле, скажем, что он является частью медицины, ибо он не является ни частью, ни частицей другого искусства, а что он пригоден лишь для медицины.

Второй довод стоиков заключается в том, как они показывают, что логика является частью философии. [Они ссылаются на то], что сам [Аристотель] говорит, что философия породила этот самый силлогизм, следовательно, он является и ее частью. На это мы скажем, что некоторые искусства многое порождают, что не является их частью; однако они создают их, чтобы и они сами и другие использовали бы их для своих нужд, ибо, [например], в лопатке и локте нуждаются и плотник и зодчий, хотя и создал их плотник; и что их как инструменты создал плотник для того, чтобы ими пользовались, видно из того, что он с большой бережливостью сделал их с целью использования для всевозможных нужд не только своих, но и чужих.

Такова с божьей помощью и данная глава,

И вот, те два довода, которые выставили стоики с целью показать, что силлогизм является [лишь] частью философии, мы опровергли. А если аристотелики выдвигают его как орудие, то для этого они используют следующие доводы: если говорят, что силлогизм является частью философии, то следует иметь в виду, что и другие искусства нуждаются в этом логическом средстве, производя с его помощью подразделение в самих себе, а также определяя и доказывая что-либо; так, например, рассудительность свойственна также [людям, занимающимся] прикладным искусством; например, в строительном искусстве приходится рассуждать, ибо если следует прямо возвести стену, то [рассуждают], что необходимо [сначала] заложить фундамент. И вот, если первый [приведенный пример] во всех отношениях таков, то по необходимости таким же будет и второй. Например, [возьмем] стул; если следует сделать удобное сидение, то для него, рассуждает плотник, необходимо иметь такую-то форму. Таким образом, получается, что философия хуже, чем прикладные искусства, что совсем недопустимо, ибо и в части ее, т. е. цели, нуждаются и другие искусства, так как она [выступает как] общее. Если имеется два искусства и одно нуждается в цели другого как в орудии, то несовершенным называется то, что используется для чего-то другого, ибо, например, несовершенным называется шорничество по сравнению с коневодством.

На это отвечают некоторые из наших сторонников, говоря, что, согласно вашей мысли, несовершенной, следовательно, будет и небесная душа по сравнению с человеческими душами, так как небесная душа произвела наши тела, в которых как в орудии нуждаются наши души. На это следует сказать, что небесная душа произвела не только наши тела, но и неразумных животных и растения. А искусство шорное производит лишь уздечки, но не сущее, а то, что нуждается в уздечках [как орудии], есть коневодство.

Однако приводят и другой такой довод: логика не является частью философии, как мы показываем. Если же она не является частью, необходимо, чтобы она была орудием [целого]. Так вот, она не может быть частью, ибо если упраздняются части, то упраздняется и целое. Однако искусство доказательства существовало и до того,

как «Аналитики» были написаны Аристотелем, ибо и до [него] существовали искусство доказательства и реальная природа. Таково мнение аристотеликов.

Платоники же утверждают, что [логика] является и частью, и орудием [философии]; а в том, что она есть орудие, достаточны доводы аристотеликов. А то, что она является частью, обосновывают они сами, ибо для этого недостаточны доводы стоиков, так как они были опровергнуты. И вот, они обосновывают это следующим образом: силлогизм является частью философии, ибо силлогизм есть знание, касающееся всего сущего, ибо знание всего сущего является частью философии, ибо это не есть вся философия, так как вся философия нуждается еще в благородном образе жизни. А что силлогизм является частью философии, знает и Платон, прибегая в своих диалогах к силлогизму, который во многих местах он называет Перечнем знаний. А перечень является частью того, перечнем чего он является. И что логика есть часть, он опять показывает в своем изложении, где говорит: учись, вбирая в себя от многих то, что само просится, пока ты еще молод, если же ты не сделаешь этого вовремя, знание убежит от тебя. Под тем, что само просится в подлинном смысле, он подразумевает вещи, существующие вовне, а под учебой — познание сущих, ибо существует два вида доказательства, так как в одном случае говорится о той природе, которая существует в самих же вещах, как, например, душа самодвижущая, самодвижущееся вечнодвижущее, вечнодвижущееся бессмертно<sup>19</sup>. А другой вид доказательства находится в определениях, т. е. лишь в наших замечаниях и заявлениях, как, например, из двух утвердительных высказываний более утвердительным является то, что богаче. Это находится лишь в наших словах, а то первое — и в вещах; ибо только Аристотель не остановился перед тем, чтобы выявить способы [логической связи] высказываний, исходя из самих вещей, и выразить это [во всеуслышание], т. е. открыть закономерность<sup>20</sup>. И поэтому еще Платон сказал, что Аристотель превратил философию в точное искусство.

И вот, в вопросе о том, что доказательства находятся в вещах, Аристотель и Платон согласны. Что же касается доказательств, которые содержатся в оформленных правилах, в этом у них разногласие, ибо во времена Платона еще не было правил и приемов силлогизма; и хотя не было подобных приемов во дни Платона, тем не менее это

не означает, что Платон в какой-то мере нарушал их в своих девяти диалогах<sup>21</sup>. Ибо добродетельные и великие по природе не пуждаются в правилах, а действуют сверх этих правил и сами являются правилами для потомков. Ибо не Платон нуждался в науке доказательства Аристотеля, а Аристотель — в доказательствах Платона, так как у него взял он семена своей философии; и не Гомер пуждался в поэтике Аристотеля, а Аристотель — в поэтике Гомера; точно так же не Демосфен нуждался в риторике Гермогена<sup>22</sup>, а Гермоген — в Демосфене.

Однако некоторые сомпеваются, почему платоники говорят, что логика может быть и частью, и орудием одних и тех же вещей, ибо, например, хотя и рука является и частью, и орудием, однако она является частью для всякого тела, а орудием — лишь для живого человека, так как рука мертвеца хотя и является частью всего тела, но не является орудием, ибо орудием она является в том случае, когда, [например,] дает или делает что-нибудь; так и кувшин является и частью, и орудием, но не одной и той же вещи, ибо сосуд является орудием для содержимого, а кувшин с водой есть часть другой воды. На это платоники отвечают, что мы также не говорим, что логика является орудием и частью для одних и тех же вещей, а говорим, что [она] или в одной и той же вещи [выступает] по-разному, или же одно и то же в разных вещах выступает как часть и орудие, как, например, рука, ибо она для живого является орудием, а для [мертвого] тела — частью; или же она в одной и той же вещи выступает по-разному, и как орудие, и как часть, ибо логика для философии является и орудием, и частью, ибо когда она служит для доказательства [существования] реальных сущих, то в этом случае она является частью философии, когда же выступает как правила [мышления], то служит [философии] орудием<sup>23</sup>.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

*Прежде всего следует сказать о том, что является предметом исследования и кем оно должно быть выполнено, а именно что исследовать должно доказательство и что это — дело доказывающей науки. Во введении данного труда он излагает его цель, а также то, что нужно для этой цели. И вот, насчет цели данного сочинения*

следует сказать, что она касается доказательства и доказывающей науки. А нужных в данном случае вещей имеется пять, ибо он сперва определяет, что такое посылка, термин, силлогизм, говорит, какой силлогизм совершенный и какой несовершенный, что значит: это целиком содержится и это целиком не содержится в чем-то, и что содержится в части другого, и что значит: что-либо приписывается всем и что не приписывается ни одному.

Однако высказываются сомнения как насчет первого, так и насчет второго. И вот насчет первого спрашивают: почему он с самого введения говорит о доказательстве, когда целью данного сочинения является силлогизм? На это мы скажем, что причина заключается в следующем: нет ничего странного в том, что, в то время как целью исследования является силлогизм, одновременно говорится и насчет доказательства, и о том, что это является целью исследования. Дело в том, что посредством доказывающего силлогизма и просто силлогизма рассматривается [один и тот же] вопрос. Вот так насчет первого.

Насчет же второго выражают сомнение, почему он расположил термин между посылкой и силлогизмом, ибо следовало бы расположить их или соответственно нашей природе и отдать предпочтение достоверному, достоверным же для нас, более чем все остальное, является термин; или же следовало бы расположить согласно их природе и термин поместить в конце — после посылки и силлогизма.

На это мы скажем, что имеется четыре решения. Во-первых, скажем, что название *термин* принадлежит самому Аристотелю. Так как он сам говорит здесь, что «термином я называю то, на что разлагается суждение»<sup>24</sup>, а имеющееся здесь выражение *я называю* свидетельствует о том, что сам Аристотель называет это термином, и поэтому не следует употреблять незнакомые слова и довольствоваться уже известными. Такова первая причина.

Вторая причина заключается в том, что он в вопросе о суждении, исходя из своих нужд, дает определение термина, так как термином является то, на что разлагается суждение; вот почему термину следовало идти за посылкой.

Третья причина в том, что [Аристотель] в «Об истолковании» говорил о высказываниях; теперь же он поступает так, дабы обосновать то, что говорил ранее, ибо среди трех упомянутых он посылку поставил впереди и

сразу же [вслед за ней] термин, так как хотя и говорил он о простых обозначениях и о толковании имени и глагола также и в «Категориях», однако их он рассматривает в «Категориях» лишь как простые обозначения. А в «Об истолковании» исследует имя и глагол как части речи; о них же как о высказываниях он говорит и здесь, и в «Об истолковании», однако о них он поучает в «Об истолковании» как о проявлениях [частей речи или предложения], а здесь, [в «Апалитике»], — как о частях силлогизмов.

Четвертая причина в том, что термину следует находиться между посылкой и силлогизмом, так как средний термин образует виды силлогизма, ибо этот средний термин либо является подлежащим чего-то, других терминов, и сказывается о другом, и образует силлогизм по первой фигуре; и когда является подлежащим для обоих или же сказывается об обоих, то образует силлогизм по второй и третьей фигуре; если он сказывается об обоих, то образует силлогизм по второй фигуре; если же является подлежащим для обоих, то образует силлогизм по третьей фигуре.

Говорить сперва [о главном] — это аттический способ изложения [труда], ибо при этом подвергается рассмотрению то, что должно изучить, а именно в данном случае — что является предметом рассмотрения и кем оно должно быть выполнено. Он правильно поступил, поставив вопрос, *что есть предмет* [рассмотрения], в винительном падеже, а вопрос, *кого это касается*, — в родительном. Так вот, вопрос *что есть предмет?* [содержит ответ о том], что [предмет рассмотрения] есть доказательство; как видим, он поставил это в винительном падеже. И вопрос *кого касается исследование?* содержит ответ, что это — дело доказывающей науки; как видим, он поставил это в родительном падеже.

И следует знать, что одно дело — доказательство и другое — доказывающая наука, ибо доказательство уже само является действием, тогда как доказывающая наука представляет собою способность [действия]. Если они находятся в одном и том же подлежащем, то творящей бывает способность действия, если же они находятся в разных подлежащих, то творящим бывает действие способности. Это так, ибо творящим является действие поучающего, т. е. поучение того, кто обладает определенной способностью.

И вот он говорит, что такое посылка и термин и что такое силлогизм; как видим, он расположил термин между посылкой и силлогизмом. Вслед за этим он говорит, какой силлогизм совершенный и какой несовершенный. И следует знать, что *совершенный* и *несовершенный* для силлогизмов являются [видовыми] различиями. Потом он говорит, что значит: это целиком содержится в том и что-либо приписывается всем или никому; эти являются [видовыми] различиями для суждений, когда сопоставляются восхождение и нисхождение от одних суждений к другим. Так, если кто-либо начнет снизу, например скажет, что человек есть живое существо, то это значит, что одно целиком содержится в другом, так как человек целиком содержится в живом существе как в роде. Если же кто-либо начнет сверху и скажет, что живое существо называется о всяком человеке, то это есть тот случай, когда говорится: *что-либо приписывается всем*. А их противоположностями являются: *что-либо целиком не содержится в другом* и *что-либо не приписывается ни одному*.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

*И вот, посылка есть высказывание, сообщающее что-нибудь о чем-нибудь*. Следуя своему замыслу, Аристотель дает определение посылки, т. е. суждения, говоря: посылка есть то, что сообщает что-нибудь о чем-нибудь. Суждение бывает двояким: или категорическим, или условным; однако здесь он дает определение лишь категорического суждения, как будто с его помощью овладевает определением и условного. Это имеет основание, ибо условное, когда возникают сомнения, для своего оформления нуждается в категорических суждениях. Слова *что-нибудь о чем-нибудь* не выражают утверждения, ибо, возможно, у него имелось продолжение — *отрицающее что-нибудь о чем-нибудь*, что является отрицанием. Но вот *что-нибудь о чем-нибудь* ныне сказано для различения условных суждений, ибо они не [вообще] сообщают что-то о чем-нибудь, а что нечто [при определенных условиях] является тем-то и нечто не является тем-то, хотя и он дает определение общего силлогизма. А общий силлогизм состоит из общих суждений, и поэтому нужно было определить общее суждение.

Так вот, он дал определение общего суждения и в «Об истолковании», сказав, что «суждение есть речь, в которой заключается истинность или ложность чего-либо»<sup>25</sup>, и это определение охватывает также условное суждение. Но он там отдельно определил и условное суждение, сказав, что это есть речь, сообщающая что-либо о чем-нибудь и отвергающая что-либо о чем-нибудь<sup>26</sup>. А ныне он опять дает определение категорического суждения, так как здесь ему нужно было точное определение лишь последнего, ибо в «Об истолковании» через перечисление различных значений было поведено об условности. Ибо сказать *что-нибудь о чем-нибудь* и *что-нибудь ни о чем* означает не что иное, как сказать, что суждение [при таких-то условиях] бывает либо утвердительным, либо отрицательным.

Здесь же, сказав о суждении, что это есть высказывание, сообщающее что-нибудь о чем-нибудь, он тем самым определил и отрицательное суждение. Хотя он лишь вскользь сказал о качестве, не указав, что значит *что либо не приписывается ни одному*, однако он распространился об этом в количественном отношении, сказав, что суждение бывает или общим, или частным, или неопределенным. Ибо он не упомянул о единичном, как о содержимом неопределенных [суждений], так как единичное есть неопределенное. Однако они отличаются от других неопределенных суждений, ибо им свойственно иметь что-то, но они в данном случае им не обладают, а тем это не свойственно, и они не имеют; ибо никто не может сказать кому-то: *это есть Сократ* или *всякий человек — это Сократ*; или же иначе [нельзя сказать]: единичное тленно, а частное нетленно; ибо некто [единичный] всегда есть человек, а Сократ, [как человек], тленен.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Дав определение суждения, он переходит к видам его, ставя перед нами два сомнения. Первое: почему в то время, как говорится, что целью является силлогизм, рассматриваются также эти вышеупомянутые вещи и общее суждение? Второе: почему при наличии различных видов суждений он говорит лишь о диалектическом и доказывающем суждении, а о софистическом и поэтическом не говорит? И вот, во-первых, скажем, что, перейдя к видам суждений, следует отметить: в общем суждении ничто

не отгорожено [от других видов], ибо суждения отличаются друг от друга не своим определением по сравнению с общим, так как у них имеется одно определение, а другими вещами. На второе же мы ответим, что, перейдя к видам суждений, он различает то, что наиболее близко нам, т. е. суждения доказывающие и диалектические. Вот столько об этом.

После этого он говорит о разнице между доказывающим суждением и диалектическим и пока что различает их друг от друга и по полезности, и по содержанию. По полезности — это то, что диалектическое суждение задает вопрос о противоречии и образует суждение не в целом, а лишь насчет части противоположения. И сейчас он определяет это следующим образом: диалектическое суждение является таковым для вопрошающего, как вопрос относительно членов противоположения, а для строящего силлогизм — как принятие того, что кажется, и того, что вероятно. В «Об истолковании» же он следующим образом определяет его, говоря, что диалектический вопрос требует ответа на одну часть суждения или на другую часть противоположения<sup>27</sup>. Поэтому и некоторые выражают сомнение, говоря: почему он [в «Аналитике»] диалектический вопрос называет вопросом относительно членов противоположения, а в «Об истолковании» — вопросом, требующим одного ответа или ответа на одну часть противоположения. На это Аммоний<sup>28</sup> дает такое решение, говоря, что оба являются правильными, ибо, когда задают вопрос относительно противоположения в целом, тогда проявляют диалектическое суждение, как бы молчанием удовлетворяя ту часть, на которую в данном случае избегают давать ответы, при этом отвечая на одну часть суждения действительным образом, а на другую часть — потенциально. Вот столько об этом.

Доказывающее суждение не задает вопроса, а берет кажущееся как истинное для него, хотя и сам рассуждающий не считает это вероятным. Вот так различаются они не только по полезности, но и по содержанию, ибо доказывающему суждению подлежит все то, что истинно, хотя и немыслимо, как, например, утверждение *Солнце намного больше Земли, а Земля — Луны, хотя и Солнце кажется величиной в один фут*<sup>29</sup>. Так вот, это хотя и немыслимо, однако истинно. А в диалектическом суждении предметом мысли является все, что вероятно, хотя и может быть ложью, как, например, утверждение, что бог

может совершить все, ибо всем так кажется. Но это есть ложь, ибо совершить зло бог не в состоянии из-за беспредельного добра, которое по природе и сверх природы исходит от него<sup>30</sup>. Опять-таки вероятно и ложно, если сказать, что всякое тело находится в пространстве, ибо это хотя и допустимо, однако является ложью, так как неподвижная высшая сфера не находится в пространстве; хотя и мы называем находящимся в пространстве то, что обладает поверхностью, однако ничто не может находиться за пределами небесного свода, ни поверхность, ни тело; когда мы говорим о теле, то [мы должны знать, что] тело, обладающее местом, находится в пространстве [внутри свода]; и так до беспредельности [небесного свода]. Насчет этого [достаточно и того, что мы сказали] до сих пор.

Посылка есть высказывание, сообщающее что-нибудь о чем-нибудь; говоря это, [Аристотель] как бы хотел сказать, что посылкой бывает не такое высказывание, которое иногда бывает утверждающим или отрицающим, ибо подобное определение является описательным, как это бывает, когда с помощью отрицания имеющихся обозначений что-то утверждают, а такое, как данное высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь. И это высказывание бывает либо общим, либо относящимся к части, частным или неопределенным. Как видим, сузив определение в качественном отношении, он расширил его в количественном отношении, перечислив виды суждений, а определение по единичному он опустил, а по какой это причине — мы сказали.

*При этом общим суждением я называю, когда что-то присуще всем или не присуще ни одному — а это означает, что общие суждения в своем определении содержат два общих высказывания. Частным же суждением называется такое, когда что-нибудь присуще некоторым, или не присуще некоторым, или присуще не всем; в противоположность этому утверждающее суждение не является не присущим некоторым, как и общему для всех утверждающему суждению противоположным будет — присуще не всем. Однако он, не делая никакой разницы, не упускает случая, чтобы выразить сомнение об этих двух видах суждений. Он говорит, почему, если целью [здесь] является силлогизм вообще и тем самым и общее суждение, он сам спизошел до видов суждения. И отвечает, что ничто не мешает нам исследовать виды суждений, в смысле достижения цели, при [исследовании положений]*

об общем суждении и об общем силлогизме. Это так, поскольку в общем суждении [по существу] ничем не отличаются, так как всякая посылка определяется как суждение, [сообщающее] что-нибудь о чем-нибудь.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

*По термином я называю то, на что разлагается суждение*<sup>31</sup>. Вслед за определением посылки он определяет и термин, говоря, что *термином он называет то, на что разлагается суждение*, на сказуемое и подлежащее; одно говорит, о чем идет речь, а другое — что о нем говорится; и они являются истинными частями суждения. А все другие [слова] выполняют роль связки, как [слово] *есть*, и они указывают или на количество суждения, как определение [круга охватываемых предметов], или же на качество, как модальность, или на характер [связи].

И что эти [два члена — субъект и предикат] — являются наиболее важными частями высказывания, известно из следующего: каждое суждение обязательно имеет подлежащее и сказуемое, и без этих двух членов никогда не бывает суждения, тогда как без других вышеупомянутых [членов] суждение бывает, т. е. [суждение может быть] без слов, указывающих на модальность, характер [связи], степень [существенности], определение [круга предметов]. Так, например, высказывание *Сократ ходит* не имеет ни одного из этих [дополнительных членов], а когда имеются дополнительно [и другие слова], которые прибавляются к одному из них или же вводятся с целью разделения, то тем самым охватывается всякое суждение, что разъяснено Аристотелем в «Об истолковании». Ибо когда имеются два [члена] противолежащие: соединение и разъединение, разделение и слияние, упоминание одного из двух членов противолежащие подразумевает и второй: посредством соединения намекается на разъединение, а через разделение делается намек на слияние. И обе эти четверки, указывающие на наличие или отсутствие, в совокупности составляют восемь, а именно: наличие соединения, отсутствие соединения; наличие разъединения, отсутствие разъединения; наличие разделения, отсутствие разделения; наличие слияния, отсутствие слияния. Таким образом, он охватил всякое суждение.

Как мы сказали и показали, [одним из главных членов суждения] является [предикат, выражаемый через] глагол, ибо общее суждение, каким бы оно ни было, либо в возможности обладает [понятием] *есть*, сообщающим о наличии чего-нибудь у чего-нибудь, либо в действительности. В возможности, как, например, всякий человек является подлежащим, и о нем что-нибудь сказывается. Ибо хотя некоторые из них в действительности и обладают [понятием] *есть*, как, например, *бог есть*, *Сократ есть*, однако выражение существования они имеют в возможности, так как всякий глагол разлагается на свое причастие; например, *Сократ есть* — *Сократ является существующим*; *бог есть* — *бог является существующим*.

И вот те суждения, которые в возможности заключают в себе [понятие] существования, являются либо утвердительными, либо отрицательными. И, будучи утвердительными, они заключают в себе утверждение понятия *быть*, а при наличии понятия *быть* следует знать, что оно может быть отнято от них; когда же [суждения] отрицательны, то они заключают в себе отрицание — *не быть*, ибо от них отнимается [*быть* и дается] *не быть*. А те суждения, которые в действительности обладают понятием *есть*, бывают либо с указанием модальности или же без нее, как, например, без указания модальности: *Сократ справедлив*, *Сократ несправедлив*. Так вот, суждения, будучи утвердительными, заключают в себе подтверждение бытия, а отрицательные — подтверждение небытия; если они [с указанием] модальности, то опять бывают либо утвердительными, либо отрицательными; а суждения по единичному бывают либо простыми, либо исходящими от них. И вот, когда утвердительное суждение бывает простым, тогда и о Сократе что-либо сообщается надлежащим образом.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

*Силлогизм есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного и [именно] в силу того, что это [первоначально утвержденное] есть.* После [рассмотрения] частей силлогизма, сперва близких нам, т. е. посылок, а затем далеких, т. е. терминов, Аристотель приступает и к образуемым из них силлогизмам, излагая

в предисловии данного сочинения то, что им высказано в трех сочинениях — «Категориях», «Об истолковании» и «Аналитиках». Ибо как в «Категориях» он сказал о простых обозначениях, которые суть термины, в «Об истолковании» — о суждениях, а в «Аналитиках» — о простом силлогизме, подобным же образом и в настоящем предисловии [к «Аналитикам»], дав определение посылки и термина, он приходит к силлогизму.

Но он определяет всякий силлогизм, [однако какой] — категорический или условный? — Ни тот, ни другой. Ибо приведенное определение подходит ко всякому силлогизму. А Александр — толкователь данного сочинения говорит, что [Аристотель] определяет только категорический силлогизм, обосновывая свою мысль следующими двумя вещами. Во-первых, тем, что он дал определение лишь категорического суждения, а категорические силлогизмы образуются из категорических суждений. Приводит он и второй довод, говоря, что он ставит разницу между совершенными и несовершенными силлогизмами, а совершенное и несовершенное имеется лишь у категорических силлогизмов.

На это мы скажем, во-первых, по поводу того, что Аристотель дает определение лишь категорического суждения; между тем известно, что в «Об истолковании» он определил суждение вообще. А почему он [здесь] дал определение лишь категорического суждения, мы уже указали причину. По поводу же второго вопроса ответим, что о различии условных суждений он говорит в самом конце первой главы первой книги, рассматриваемой ныне. Это говорится по поводу Александра. Однако почему Аристотель излагает лишь *что есть силлогизм?*, оставляя вопрос *существует ли он?* Ведь вопрос *существует ли сущее?* предшествует вопросу *что есть сущее?*<sup>32</sup> Поэтому давайте покажем, что силлогизм существует. Но это мы делаем из-за философов-эффектиков<sup>33</sup>, которые проповедуют непознаваемость [сущего] и тем самым упраздняют силлогизм как орудие познания.

Однако они упраздняют силлогизм следующим образом. [Они спрашивают]: вы, перипатетики, с помощью силлогизма показываете, что силлогизм существует, или без силлогизма? Если без силлогизма, то мы не согласны с вами, как с нелогично рассуждающими; если же с помощью силлогизма, то уже в самом начале вызываете сомнение, исходя из сомнительного как достоверно из-

вестного. Для силлогизма, с помощью которого доказываете, что силлогизм существует, вы приводите подобный же [доказывающий силлогизм]. И так до бесконечности.

На это мы ответим так: вы, подобно детям-обманщикам, попались своими же крыльями, как сказано в легенде. Ибо мы то же самое говорим вам: каким образом вы утверждаете что-то, если нет силлогизма? Доказывая или не доказывая? И каким образом возможно, если, согласно вам, отвергается существование силлогизма, пользоваться силлогизмом, который вы хотите упразднить<sup>34</sup>; и мы не будем продолжать до бесконечности. Ибо силлогизм, который показывает, что существует силлогизм, и себя показывает, хотя и в данном случае выступает не как силлогизм, а как то, что подлежит силлогизму; подобно этому и определение и себя определяет; хотя и в этом случае не как определение, а как определяемое. И вот сейчас мы имеем такое рассуждение, которое показывает, что силлогизм существует; однако то, что силлогизм существует, выявляется через нечто другое. Ибо природа не все утаила от нас, так как в противном случае не было бы возможности что-либо постичь, и не все сделала явным, ибо тогда не было исследования, но [все устроила природа так, чтобы ее можно было познать через] исследование и разыскание. И вот по этой причине человеческий рассудок испытывает потребность в силлогистическом мышлении, ибо люди видят, что все вещи не во всем сходны друг с другом, ибо тогда не было бы возможности выявить одно через другое, так как всякая вещь в таком случае постигалась бы [непосредственно] через саму себя, что свойственно [лишь] ощущениям, но не логическому мышлению; и опять-таки, они не во всем отличаются друг от друга, ибо тогда ни в коем случае из двух отрицаний не могли бы вывести заключения. Вот столько насчет этого вопроса.

После этого давайте обратимся к самому силлогизму, который он определяет так: «Силлогизм есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного в силу того, что это самое [утвержденное] есть». Это определение имеет свой род, ибо *высказывание* является родом для [силлогизма] доказывающего, софистического, поэтического и имеет составляющие различия. А некоторые из различий относятся к объекту, как, например, *чего-либо* и *при утверждении*, а некоторые относятся

к виду, как *необходимо вытекает нечто отличное* и все остальное. А видом силлогизма являются выводы. Но давайте уточним в отдельности каждое слово [вышеприведенной формулировки].

*Высказывание, в котором при утверждении чего-либо.* Он сказал *при утверждении*, а не *при обусловленности*; если бы это было не так, то он тем самым дал бы определение лишь условного [силлогизма]; и не сказал он *при сказывании*, а то дал бы определение лишь категорического [силлогизма]. Однако он сказал *при утверждении*, т. е. *при обозначении достоверно известного*. Тем самым охватил он категорические и условные [силлогизмы], так как их посылки содержат достоверно известное. И такая посылка через последовательное рассуждение дает основание [для правильного вывода] как в категорических, так и в условных силлогизмах. И ясно, почему утверждаемые являются достоверно известными; это так, ибо достоверно известное есть утверждение истинных понятий. А что он сказал *при утверждении*, так это сделано для различения от других высказываний, как, например, изъявительного, повелительного и противоположаемого, ибо ни в одном из них подлежащее не выступает как достоверно известное. Однако он сказал во множественном числе — *утверждаемые*<sup>35</sup>, а не в единственном — *утверждаемое*, и это из-за тесно связанных и разделительных силлогизмов, а также из-за обращения и усеченных силлогизмов, ибо в них одно [необходимым образом] следует за другим.

Так, например, в тесно связанном силлогизме, в котором говорится: «Если солнце находится над землей, то, значит, в это время день; так вот, сейчас оно находится над землей; следовательно, сейчас день». Точно так же в разделительных [силлогизмах], в которых говорится: «Сейчас или день, или ночь; сейчас день; следовательно, не ночь». Подобным же образом и в обращении одно следует за другим, например: «Если ни один камень не является человеком, то и ни один человек не есть камень». И в усеченных силлогизмах одно следует за другим, но в них нуждаются [лишь] риторы; например: «Некто любит наряжаться; следовательно, он блудник»; [или же]: «Некто умер, находясь рядом с убийцей, следовательно, этот есть убийца». Вот такими силлогизмами пользовался Эсхин против Демосфена, говоря так: «Поскольку он синоненавистник и злой отец, поэтому наверное он никогда

при публичных выступлениях не будет выглядеть приятным». Все это усеченные силлогизмы.

Но почему они названы усеченными? Потому, что их следует излагать следующим образом: «Некто является любителем нарядов; всякий любитель нарядов блудник; следовательно, и этот человек блудник»; «Некто ночью убил находившегося рядом с ним человека; совершающий такое дело во всех случаях является убийцей; следовательно, и этот человек есть убийца». Таким же образом следовало бы изложить и силлогизм Эсхина: «Демосфен является сыноненавистником и злым отцом; всякий подобный человек наверное никогда при публичных выступлениях не бывает приятен». Однако риторы использовали сокращенный силлогизм по четырем причинам: или для сбережения времени, ибо иногда они делали это при недостатке времени; или лстя слушателям, как ученым, якобы знающим искусство составления силлогизмов; или по другой причине, дабы заполучить слушателей в подпевалы, как дополняющих то, чего недостает [в силлогизме], ибо всякий больше доверяет своим словам, чем чужим. И еще по другой причине, а именно они произвольно опускали бóльшую посылку, ибо часто прибегали ко лжи, и для того, чтобы скрыть ложь, они поступали таким образом.

Итак, он справедливо сказал *утверждаемые*, а не *утверждаемое*<sup>36</sup>, ибо в силлогизмах следует применять множественное число; и, говоря *утверждаемые*, он тем самым как бы намекнул, что для силлогизма нужно иметь самое меньшее две посылки, так как в силлогизм может быть включено и множество высказываний. Отсюда и произошло наименование силлогизма, который дословно означает сочленение, ибо *сил* [*со*], прибавляемое [к основному слову], означает множество, как, например, *соратник*, *сожитель*, а также означает собрание, т. е. сочленение суждений, из-за одновременного выражения суждений о многих вещах. Ибо здесь одно вытекает не из одного, а из множества; например, *человек есть живое существо, а живое существо есть существо одушевленное; следовательно, и человек одушевлен*. Вот вам пример, как из множества, т. е. *живого существа и одушевленного*, вытекает нечто одно, а именно *одушевленный человек*.

Такова с божьей помощью и данная глава.

*Из него необходимым образом вытекает нечто отличное от утвержденного [в силу того], что это есть.* Вслед за различием по содержанию он переходит к различию по форме. Говорит *отличное*, имея в виду, что заключение должно отличаться от посылок и ничто в заключении не тождественно им; например, *человек есть живое существо; живое существо есть сущее; следовательно, человек есть сущее.* Итак, ни одна из посылок не тождественна заключению *человек есть сущее.* И это не тождественное посылкам и есть вывод, т. е. заключение. Говорится это и с целью различения [правильных силлогизмов] от силлогизмов стоиков, у которых заключение тождественно посылкам. Например, *если день, то светло; сейчас день; следовательно, светло.* Они поступают так, чтобы спускаться по ступенькам унылого повторения, а не для дела, ибо они выводят одно не посредством другого, а посредством того же, т. е. одно с помощью него же.

*Нечто.* Не следует пренебрегать этим *нечто*, как каким-то незначительным словом, ибо оно имеет необъятные возможности, как и не следует считать за ничего не значащее [слово] для силлогизмов, а также для сочетания несиллогистических рассуждений. Ибо [здесь] следует знать, сколько имеется сочетаний в соединении слов. И когда при изменении содержания [посылок] следует одно, а не множество заключений, то мы имеем дело с силлогистическими рассуждениями; когда же при одинаковом сочетании имеется несколько соединений [посылок] и с изменением одного термина из них выводятся разные заключения, касающиеся иногда одного, а иногда не всех, [по многих], то мы имеем дело с рассуждениями несиллогистическими.

*Необходимым образом.* Говорится *необходимым образом*, дабы знать, что необходимое и неперменное не относятся к рассуждениям, составленным согласно наведению и аналогии, ибо они не выводят нечто необходимым образом. Известно, что всякое допустимое рассуждение выводит либо подобное из подобного, либо большое из малого, либо малое из большого. И вот, то, которое выводит подобное из подобного, называется аналогией; таково, например, *не давайте телохранителя Дионисию, ибо и Писистрат<sup>37</sup>, получив [его], стал насильником.* Но ведь не

обязательно, чтобы и Дионисий совершал насилие, если совершал насилие Писистрат. А то рассуждение, которое выводит большое из малого, называется наведением; например, *поскольку у человека и коня движется нижняя челюсть, то и, следовательно, у всякого живого существа движется нижняя челюсть* — здесь заключение не вытекает необходимым образом, ибо это, [например], не является необходимостью для феникса, крокодила и гочама, у которых движется верхняя челюсть<sup>38</sup>. А те рассуждения, которые в заключении утверждают что-то малое, выводя из большого, называются силлогизмом, вывод которого вытекает [из посылок] необходимым образом, как, например, *человек является существом двуногим; Сократ человек; следовательно, Сократ существо двуногое* — этот вывод делается необходимым образом.

А говорится *вытекает* из-за диалектических и софистических умозаключений, которые содержат в себе возможное и невозможное; ибо диалектические умозаключения делают вывод, являющийся возможным, а софистические — невозможным. Но иногда они содержат и необходимое, однако не сами по себе, а случайно, и это под влиянием последовательного силлогизма; ибо, например, силлогизм *Сократ ходит, а тот, кто ходит, двигается* содержит в себе возможное, [ибо Сократ может и не ходить]. А для последовательного силлогизма выступает необходимое; ибо, [например], Сократу невозможно иметь крылья, и возможное [в данном случае] будет насилием над силлогизмом; например, *Сократ летит, а тот, кто летит, имеет крылья; следовательно, и Сократ имеет крылья*. И лишь доказывающий силлогизм с его последовательным выводом содержит необходимое; так, например, *человек есть живое создание, что является необходимым и без связей [с другими сущими]*. А *живое создание есть одушевленное*, и само по себе является необходимым для данных [сущих], является необходимым и в связи [с другими сущими].

*Это же [самое] есть*. Сказав это, он тем самым хотел выразить, что умозаключение следует [выводить], опираясь на выдвинутые [утверждаемые] посылки, а не на какое-либо определение, узнаваемое извне сверх того, или же недостающее. Например, *душа самодвижущая, самодвижущее вечнодвижущее, вечнодвижущее бессмертно; следовательно, душа бессмертна*<sup>39</sup>. [Пример подтверждает сказанное], ибо [заключение] выведено не из

выдвинутых посылок, а из какого-то определения, которое мы знаем извне сверх того, гласящее, что вечнодвижущее бессмертно. И опять [то же самое будет, если взять силлогизм] *душа самодвижуща, самодвижущее вечнодвижущее, вечнодвижущее бессмертно; следовательно, душа самодвижуща; ибо здесь лишней является одна посылка, а именно вечнодвижущее бессмертно, ибо она никак не участвует в умозаключении.*

Таковы и неумело составляемые стойками силлогизмы, как, например<sup>40</sup>,  $A = B$ , а  $B = V$ , следовательно,  $AB = V$ . И опять:  $AB$  больше, чем  $B$ , а  $B$  больше  $V$ , следовательно,  $AB$  больше, чем  $V$ ; эти силлогизмы составлены неправильно. [Это так], ибо меньший термин они берут дважды, а больший опускают, так как, говоря  $A = B$ , а  $B = V$ , они дважды взяли меньший [термин], а больший опустили, ибо никакое  $A$  не бывает больше, чем  $A$ . И это относится подобным же образом и к другому примеру. Ибо правильно было бы, если силлогизм был бы построен следующим образом:  $A = B$ , а  $B = V$ , а те вещи, которые равны одной и той же вещи, бывают равны и друг другу; следовательно,  $A = V$ . И опять,  $A$  больше  $B$ , а этот больше, чем  $V$ ; а то, что больше большего, будет, следовательно,  $AB$  больше, чем  $V$ . Вот это и есть правильное рассуждение. Однако если в отношении последних примеров, где [сохраняется одинаковая] природа исследуемых предметов, силлогизм строится правильно, то в отношении других примеров это не будет подходить; так, например, этот [человек] является братом того [человека], и другой является братом того [человека]; следовательно, этот и другой являются братьями друг для друга, что и является ложным заключением, ибо возможно, чтобы двое были бы братьями для другого человека, но не были братьями друг для друга. Так, один, имея сына от одной жены, взял [затем] в жены другую, которая имела сына от другого мужа; и вот, тот, кто родится от них [в этом новом браке], будет братом, с одной стороны, для того, кто [является родным сыном] для отца, а с другой стороны, [для того, кто является родным сыном] для матери. Оба, будучи братьями для одного, друг для друга вовсе не являются братьями.

Такова с божьей помощью и данная глава.

Совершенным силлогизмом я называю такой, который для выявления необходимости заключения не нуждается ни в чем другом [взятом извне, кроме того, что принято]. После определения силлогизма он переходит к различию силлогизмов, а именно к [определению] совершенного и несовершенного силлогизма, говоря, что некоторые из силлогизмов, которые строятся по первой фигуре, являются совершенными, а некоторые [силлогизмы], которые строятся по второй и третьей фигурам, являются несовершенными. Почему же мы говорим несовершенный силлогизм? Не потому ли, что он [якобы] не нуждается в [дополнительном] термине? Ведь то, что не нуждается [в чем-то другом], совершеннее того, что нуждается; а несовершенный силлогизм — это тот, что нуждается в каком-нибудь термине, взятом извне, [которого нет в имеющихся посылках]; тогда как совершенный не нуждается в постороннем термине, [взятом извне]. По этому вопросу и возникло разногласие между Максимом Урфинским — учеником Ямвлиха, и Фемистием<sup>41</sup>, так как Фемистий, приняв [данное Аристотелем] разделение силлогизмов, некоторые из них называл совершенными — те, которые строятся по первой фигуре, а некоторые — несовершенными — те, которые строятся по второй и третьей фигурам. Максим же, считая, что все силлогизмы, имеющие термины, не нуждаются [ни в чем постороннем], называл их совершенными. И для решения этого спора они взяли в судьи императора Юлиана, который и присудил победу Максиму.

Однако скажем насчет Фемистия, что и он в одном из своих сочинений сказал следующее: я не называю несовершенным тот силлогизм, который полностью зависит от какого-нибудь извне взятого термина. Ибо тот силлогизм, который полностью зависит от [дополнительного] термина, не становится каким-либо силлогизмом ни с помощью чего-либо другого, взятого извне, ни с помощью обращения *A* и *B*, ни с помощью недопустимого наведения. Несовершенным же, [говорит он], я называю не тот силлогизм, который нуждается в каком-либо внешнем [дополнительном] термине, ибо тот силлогизм, которому недостает термина, и силлогизмом уже не является. Но называют [несовершенным] тот [силлогизм], который для выражения необходимого использует находящийся

в другом внешний термин для выражения необходимости, но не для дополнения, или обращения *A* и *B*, или же для [получения] недопустимого наведения. Это насчет различных силлогизмов.

После этого он излагает нам и о различии суждений — о тех, которые целиком содержатся [в другом] и не содержатся, о тех, которые приписываются всем и не приписываются ни одному, и что эти бывают либо утвердительными, либо отрицательными. И вот, утвердительными бывают те суждения, которые целиком содержатся [в другом] или приписываются всем, а отрицательными — те, что не содержатся и не приписываются ни одному. А почему они отличаются друг от друга, мы узнаем, когда говорим: *человек есть живое существо* — как целиком содержащееся [в нем], [т. е. тем самым] мы говорим, что *человек* содержится в *живом существе*; если же мы скажем *живое существо* в отношении всякого человека, то мы выскажем подобное суждение [как такое, которое] приписывается всем. А если мы скажем, что человек [не содержится] ни в одном живом существе, то это будет сказано в смысле того, что не содержится ни в одном [другом]; если же говорим, что живое существо [не содержится] ни в одном человеке, то это говорится в смысле того, что не приписывается ни одному.

Но [здесь] имеется три сомнения. Во-первых, почему мы говорим [*человек*] *целиком содержится в живом создании*, тогда как оно, *живое создание*, содержит в себе и человека, и коня, и быка? Решение [этого вопроса таково]: потому что человек целиком содержит в себе определение живого существа. Второе сомнение: почему, когда мы говорим — человек есть живое создание, это сказывается в смысле — *целиком содержащееся [в нем]*, а когда мы говорим *живое существо* о всяком человеке, это сказывается в смысле, что приписывается всем? Решение этого [таково]: пристойно сказуемому [в таких случаях] относится к неопределенному [подлежащему], ибо *целиком содержащееся* отнесется к тому, что сказывается, а не к тому, что определяется; например, [человек] целиком содержится в *живом существе*; а подлежащему пристойно [быть тем], что определяется; например, когда мы говорим *живое создание*, [то это приписывается] всякому человеку. Это так, ибо это [приписывание] всякому определяемому связано с человеком, т. е. с наличным подлежащим. Третье сомнение: почему он *целиком содер-*

жится поставил впереди *приписывается всем?* Решение: ибо рассматриваемый нами вопрос аналитический и анализу [более] пристойно то, что является аналитикой по преимуществу<sup>42</sup>, чем нисхождение.

Такова с божьей помощью и данная глава.

## ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

*И из этих суждений одни бывают утвердительными, другие — отрицательными.* Аристотель поведал нам все то, что он однажды обещал, [а именно] дал определение термина, послылки и сказал, что такое силлогизм, сказал также о его разновидностях — о совершенном и несовершенном силлогизме, а также о разновидностях посылок — о тех, которые целиком не содержатся [в другом], и тех, что содержатся целиком, о тех, которые приписываются всем, и о тех, что не приписываются ни одному. Теперь он начинает рассматривать другую часть учения о силлогизмах, т. е. учение об их обращениях, дабы, прибегая к обращениям по второй и третьей фигурам, поскольку он не поведал об этом заранее, не говорить о том, что еще доподлинно не известно, и не учить этому в середине [своего изложения фигур]; поэтому он говорит об этом, [на время] прерывая повествование. Выражают сомнение по поводу того, почему он не поведал нам ранее и о доказательстве [через рассмотрение] невозможного, и каким образом оно строится, ибо в этом он также нуждается [для обращений силлогизмов] по второй и третьей фигурам.

На это мы скажем, что он счел достаточным то, что мы имеем представление об этом. Теперь же учит о них и раскрывает их содержание как вещей обязательных. А далее он поучает также о сведении [противоположного] к невозможному, ибо таким же образом он поступил и с необходимыми вещами при [объяснении] категорий, поставив вперед некоторые недостоверно известные [для нас вещи], а некоторые [приблизительно уже известные вещи] разъяснил в конце.

Однако [следует сказать, что] это [вышеупомянутое сведение] бывает при упразднении заключения при посредстве тех суждений, которые противоположны заключению, [в частности посредством выдвижения] одного суждения, которое стояло впереди, а теперь опровергается. Так, например, я говорю: *человек есть живое*

*создание, живое создание есть одушевленное; следовательно, и человек есть одушевленное. И вот, если кто-либо выступит против [правильного] вывода, т. е. против того, что человек есть одушевленное, тот станет опровергать с помощью сведения одного [из суждений] к невозможному. Таким образом и получается противоположное заключение; так, например, возьмем [суждение] ни один человек не является одушевленным и возьмем еще одно суждение, которое было впереди, согласно которому всякий человек есть живое существо; и вот я произвожу [обращение] по третьей фигуре следующим образом: ни один человек не является одушевленным; всякий человек есть живое существо; и, образовав [затем] частноотрицательное суждение как [обращение] по второй фигуре, [мы говорим]: не всякое живое создание одушевлено. Однако здесь главный вывод — ни один человек не является одушевленным, что противоположно первоначальному заключению. Имелось одно начальное суждение — всякий человек есть живое создание; и при образовании частноотрицательного суждения получилось не всякое живое создание; [точно так же] одушевлено всякое [живое создание] и не всякий [человек]; и получается противоречие, которое невозможно признать истинным. Это и называют обращением силлогизма. Вот столько [скажем] насчет этого.*

Однако вопрос об обращении суждений следовало заранее, т. е. до изложения учения о силлогизмах, рассмотреть в следующих восьми главах. Во-первых, в скольких смыслах сказывается обращение и о каком из них идет речь в данном случае? Во-вторых, тот, о котором сейчас идет речь, сколько имеет смыслов и для какой цели применяется? В-третьих, определить то, о чем идет речь. В-четвертых, установить, в скольких значениях он существует, установить необходимое и допустимое, ибо другие он не упоминает, а именно возможное и невозможное, и установить также, почему соответственно каждое из этих используется для обращения. В-пятых, почему он опустил обращение возможного и невозможного? В-шестых, что представляют собою те суждения, которые выявляются с помощью обращений? В-седьмых, каков их порядок? В-восьмых, какие из философов подвергают это сомнению?

И вот, из восьми глав рассматриваемого ныне вопроса он излагает только три. Во-первых, в скольких смыслах

сказывается обращение, и о каком из них идет речь в данном случае. Так вот, обращение сказывается в трех значениях, либо в терминах, либо в отношениях, что он и изложил в «Категориях», когда сказал, что отношение сказывается о том, что обладает обратимостью, [как, например], отец является отцом сына, и сын является сыном отца; либо в суждениях, как в данном случае. Такова первая глава.

Во второй главе [говорится о том], что вот в этом значении, касающемся суждений, о котором и идет речь в данном случае, сколько [имеется смыслов] и для которого [из них] поставлено целью [это обращение]. И это также говорится в трех смыслах, ибо это либо простое [обращение], либо допустимое, либо сложнообратимое.

Простое [обращение] — это то, которое сохраняет то же качество, но меняет порядок терминов; например, *ни один человек не есть камень, и ни один камень не есть человек*. Качество осталось тем же, ибо оба [суждения] являются отрицательными, но изменился лишь порядок терминов, так как предикат стал субъектом, а субъект — предикатом. Ибо когда мы говорим *ни один человек не есть камень*, то [здесь] *человек* является субъектом, а *камень* — предикатом; когда же мы говорим *ни один камень не есть человек*, то *камень* становится субъектом, а *человек* — предикатом.

А допустимым обращением является то, которое меняет качество [суждения], но сохраняет прежним порядок терминов. Однако допустимым называется [обращение] касательно содержания [суждения], которое надлежит удостоверять; например, допустимо суждение *всякий человек справедлив*, что является утверждением; и опять-таки допустимо суждение *ни один человек не справедлив*, что является отрицанием. Вот [вам] изменилось качество [суждения], но порядок терминов остался тем же, ибо остались теми же предикат и субъект.

Некоторые выражают сомнение по этому поводу: почему это он берет [обращение] в отрицательной форме, [говоря], что допустимо, чтобы ни один человек не был справедлив, ибо в условных суждениях при снятии условия получается [полное] отрицание? И вот, если суждение было условным, то следовало сказать: *если недопустимо, чтобы всякий человек был справедлив*. Решение этого [таково] — это равносильно другому суждению, которое гласит: *не необходимо, чтобы любой человек был*

*справедлив*, ибо допустимо, чтобы ни один человек не был справедлив, [и поэтому говорится, что] не необходимо, чтобы каждый человек был справедлив.

А сложным обращением является такое обращение, которое меняет и качество суждения, и порядок терминов. Например, *если есть человек, есть и живое существо; если нет живого существа, нет и человека*. Это обращение является сложным, и оно встречается при составлении второй разновидности условных суждений; и когда он приступает к условным суждениям, то поучает об этом обращении.

И вот, второй вид условных суждений при отрицании одного термина отвергает и другой: *если [что-либо] не есть живое существо, то это не является и человеком*. А утверждение одного влечет за собою [утверждение] и другого термина: *если [ничто] есть человек, то оно есть и живое существо; и вот это есть человек; следовательно, оно есть и живое существо*. Но это сказывается посредством сложного обращения, ибо через обращение оно изменяет вместе с качеством и порядок терминов. Однако сейчас речь идет о простом обращении.

Третья глава заключалась в том, что следовало дать определение того, о чем идет речь, и определение это таково: «Простым обращением является такая связь двух посылок [или суждений], когда у обеих остаются теми же качества терминов, но порядок [расположения] терминов меняется, сохраняя истинность». Связь занимает место рода, а *две посылки* относятся к определению обращения [суждений], ибо они общаются не абсолютно, а релятивно. Например, *отец есть отец сына, а сын есть сын отца*, ибо отец обладает обратимостью в отношении сына. Обращение имеет место и в том случае, когда имеет место сведение [к невозможному]. Например, *ни один человек не есть камень*; это случается, когда при обращении суждения исходят от камня или когда в суждении встречается человек и его сводят [к невозможному]. А сейчас, когда берется в пример отец сына, то понятно, что никто не может быть назван отцом [без сына]. Ибо если имело место обращение в подлинном смысле и налицо действительно имеется обратимость, то следовало произнести обращение так, как и было сказано. Но сейчас мы говорим: *сын — это сын отца*, и так же в силлогизме, ибо там два суждения не общаются во всем, сохраняя то же качество, но изменяя порядок терминов.

Это было сказано о том, что допустимо в обращении суждений, когда меняется качество, и для взаимного сложного обращения, когда меняются и качество, и порядок терминов. *Сохраняя истинность* говорится, дабы не получилось так, что одна из посылок будет истинной, а другая — ложной. Но почему он не сказал [в таком случае] *сохраняя ложность*; [это так], ибо те, что истинны, никогда не воюют друг против друга, а ложные воюют и против истины, и друг против друга. Например, *всякий человек дышит* — это есть истина. А вот [вам] те, которые воюют [друг с другом]; имеется два суждения: *не всякий человек дышит* и *ни один человек не дышит*, которые противоположны друг другу. И еще: *не всякий человек ходит*; против этого правильного суждения выступают два других: *всякий человек ходит* и *ни один человек не ходит*; но они воюют и друг против друга, ибо *всякий* и *ни один* противоположны друг другу.

Такова с божьей помощью и данная глава.

### ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

В четвертой главе из выдвинутых нами [восьми вопросов] спрашивается о том, в скольких [значениях] существует [предмет рассмотрения], а также необходимое и допустимое. И вот существование бывает двояким: или таким, которое выражает одно лишь бытие и не зависит от способа высказывания, о чем он говорит и в «Об истолковании»<sup>43</sup>, и здесь; или возможным существованием, от которого проистекает путаница. К какому же из [этих видов] существования он приступает? Мы [на это] ответим, что он [начинает] с того, который лишь выражает бытие, ибо он сам выделил этот вид существования из других видов, сказав *всякое суждение есть или суждение о том, что присуще, или о том, что возможно присуще, или о том, что необходимо присуще*, чтобы он мог бы сказать, что всякое высказывание бывает либо по способу, либо без способа, и об этом речь идет в «Об истолковании», где сообщается о том, что нечто является тем-то, а нечто не является тем-то, ибо если слово *присуще* сейчас выражало бы возможное существование, то это, вероятно, упразднило бы высказывания по [вышеуказанному] способу, и вследствие этого оба положения Аристотеля в дальнейшем изложении оказались бы чуждыми, как

неизвестные нам положения об обращении суждений, а также упразднило бы «Об истолковании», как [сочинение], не определяющее все суждения. Но в данном случае слово *присуще* выражает сугубо существование, и это в первую очередь касается обращения суждений о возможно присущем, об обращении которых он учит в дальнейшем. Мы говорим, что он не уделил внимания этому, как содержащемуся в необходимо присущем, ибо и возможно присущее [в конечном счете] является необходимым. Таковы [различные] значения присущего.

Что же касается необходимо присущего, то и оно различно: это или постоянно присущее, или присущее в будущем; как, например, мы говорим *будет: будет лето, будет зима*. А постоянно присущее — это либо вечное, либо тленное. Вечное — это, например, когда мы говорим *божественное всегда доброе, солнце всегда светит, огонь всегда согревает*; а [необходимость] тленного выражается через [различные] определения — и через субъект, и через предикат; если через субъект, то это, например, *будет такое суждение: Сократ дышит, [значит, он] существует*; если через предикат, то это *Сократ слушает, [и это действие] существует [необходимым образом] до тех пор, пока он слушает*.

И для чего он сейчас рассуждает о необходимом? Ответим, что для постоянного и одинакового объекта; при этом [следует знать] и о различных необходимом. Что же касается возможного, то оно бывает тройким: либо [зависит] от малого, либо от многого, либо от равного. От малого, как, например, от счастливого случая, ибо кто-либо может, немножко покопав, найти клад; а от многого, [как, например], природа и подражающее ей искусство, ибо многое творит искусная природа, а также искусство, которое ставит перед собою множество целей; а от равного — это человеческая заранее данная способность, ибо в нас [заложена возможность] слушать и не слушать. В каком же из этих значений сейчас употреблено слово? На это мы скажем, что сейчас он берет его в том значении, которое употребляется в смысле многого, ибо касается оно [области] искусства и возможного, входящего в науку соответственно знанию. Такова и четвертая глава.

Теперь перейдем к пятой главе, в которой мы рассматриваем вопрос о том, почему он опустил обращение

возможного и невозможного. На это мы отвечаем, что опустил возможное как содержащееся в том, существование чего допустимо, а невозможное опущено им по той причине, что в обращенной форме оно отождествляется с высказыванием о необходимом и [становится] отрицанием отрицания; ибо утверждение невозможного при сведении [к простой форме] равносильно простому утверждению необходимого; например, *невозможно не быть* — *необходимо быть*, ибо то, что не может не быть, есть то, что существует по необходимости; и это есть отрицание отрицания, [ибо выражение] *не невозможно не быть* [равносильно выражению] *не необходимо быть*. Такова пятая глава.

Теперь обратимся к шестой главе, где говорится о том, что представляет собою то, что выявляется с помощью обращений. И скажем, что это есть знание [необходимого], ибо с помощью обращения тех же суждений о присущем и необходимо присущем выявляется, что общеприцательное суждение необходимо допускает обращение в отношении своих терминов; например, *ни один человек не есть камень, и ни один камень не есть человек*. А общеутвердительное суждение обращается в частное; например, *всякий человек есть живое существо, и некоторое живое существо есть человек*. А частное отрицание не обращается ни в отношении своих терминов, ни чего-либо другого — пример, *некоторым живым существам не присуще быть людьми, некоторым людям не присуще быть живыми существами*; [эти суждения] не согласуются ни как истинные, ни как ложные, и нет [здесь никакого] обращения. Это, как было сказано, говорится в отношении того, что присуще, и того, что необходимо присуще.

А в отношении допустимого также позволительны обращения утвердительных суждений; например, *некий человек идет и некий идущий есть человек*. А отрицание утверждения применяется как противоположное, ибо общеприцательное суждение, которое иногда допускает обращение в своих терминах в отношении суждений о присущем и необходимо присущем, теперь не допускает обращения ни в отношении суждения о возможно присущем, ни в отношении себя самого. Ибо общее [отрицание] никогда не подтверждает истинности в отношении содержащая возможно присущего; однако частноотрицательное суждение, которое иногда не обращается в отношении

присущего и необходимо присущего, теперь допускает обращение в отношении возможно присущего; например, *не всякий человек идет и не всякий идущий есть человек*.

Такова с божьей помощью и данная глава.

#### ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

*Всякое суждение есть или суждение о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще.* Теперь обратимся к седьмой главе, [где говорится], какова очередность обращений, о которой следует знать следующее: он поставил суждение о том, что присуще, впереди того, что необходимо присуще и возможно присуще, как то, что [говорится] без способа, — впереди тех, которые [сказываются] по какому-то способу; а необходимо присущее он поставил впереди возможно присущего, ибо необходимо присущее, как это видно из обращений, всегда и одинаковым образом обладает тем, что имеется в присущем. Опять-таки в их обращениях он общеотрицательное суждение поставил впереди общеутвердительного не только потому, что оно обращается и что в отношении себя самого обладает обратимостью, но и потому, что его обращение используется для других обращений. А общеутвердительное суждение он поставил впереди частноутвердительного, хотя и его полагалось поставить впереди, но не как обращающееся в отношении себя, а как [по своему характеру более] общее, чем частное. А частноутвердительное суждение он поставил впереди частноотрицательного, ибо частноотрицательное суждение вовсе не обращается в отношении суждений о присущем и необходимо присущем. Такова и седьмая глава.

[Обратимся к] восьмой главе, [в которой повествуем] о некоторых сомнениях. Во-первых, [говорят]: почему ты, о Аристотель, говоришь, что общеотрицательное суждение обращается в отношении себя, ибо во многих вещах мы не находим, чтобы это было так? Например, *если ни одна тыква не режет ножа, то и ни один нож не режет тыкву; и если ни одна стена не находится на колу, то и ни один кол не находится в стене; и если ни один кувшин не находится в вине, то и никакое вино не находится в кувшине*. И вот, все эти обращения являются [обще]отрицательными суждениями, обращающимися в отношении самих себя, и им полагалось быть согласными в выявле-

нии истины, однако они не истинны. По этому вопросу имеется три сомнения, одно из которых разрешается следующим образом: [субъект] не замыкается целиком и полностью [данным] предикатом, ибо следовало сказать так: *ни одна тыква не режет ножа, и ничто, что режет нож, не есть тыква, а является либо напильником, либо чем-то другим подобным.* И опять: *поскольку ни одна стена не находится на колу, то и ничто из находящегося на колу не является стеной, а есть канат или веревка; и поскольку ни один кувшин не находится в вине, то и ничто из того, что находится в вине, не есть кувшин, а является семечком или же виноградной косточкой.*

Однако имеется и другое сомнение: *поскольку то, что не является живым существом, не есть человек, то и не являющееся человеком не есть живое существо,* [по как быть в таком случае] с лошастью или быком? Другое сомнение: *поскольку никакое тело не находится в белизне, то якобы должно быть так, что и никакая белизна не находится в теле.* А [в таком случае] о чем же сказывается белизна или же в чем она находится, как подлежащем, если не в теле?

Третье сомнение таково: *то, что не находится в [каком-нибудь] месте, не имеет положения, а не имеющее положения не находится в [каком-либо] месте.* И разве это истинно, если имеется [понятие] *идуший*? Здесь имеется одно решение. Во-первых, не следует при обращении суждений отождествлять то, что отрицается, с тем, что находится в подлежащем, и приводить его в соответствие с общей целью, ибо, когда имеется [налицо] отрицание и у подлежащего и у сказуемого, тогда нужно оба отрицания соединить в сказуемом. Например, *то, что не есть живое существо, не есть [и] человек, а то, что не есть человек, не есть [не]живое существо,* ибо отрицания, отвергая друг друга, создают одно утверждение: *то, что не есть неживое существо, является живым существом.* И опять: *то, что не находится в [одном данном] месте, не имеет положения, и то, что не имеет положения, находится не в [данном] месте, [а в движении];* и еще: *ни одно тело не находится в качестве;* по это уже есть ложь, ибо в качестве подразумевается тело, хотя и отвлеченно. Ибо сказывание здесь двоякое: одно — по природе, другое — отвлеченное. По природе — когда общее сказывается о частном, а случайные признаки сказываются

о сущих. А отвлеченное — когда частное сказывается об общем, а сущее сказывается о случайных признаках.

Однако сомневаются и относительно общеутвердительного суждения следующим образом: почему говорится, что общеутвердительное суждение обладает обратимостью по отношению к суждению частноутвердительному; ибо если это истинно, то кое-кто может высказать сомнение следующим образом: *поскольку всякий, кто является женщиной [сейчас], был девственницей, то и кто является девственницей [сейчас], был женщиной; и поскольку всякий старик был ребенком, то и кто [сейчас] является ребенком, был стариком.* Решение этого таково: здесь предикат неправильно использован в обращении суждения — *всякая женщина была девственницей*, ибо следовало обращение произвести следующим образом: *всякая женщина была девственницей, и кто раньше был девственницей, [сейчас] есть женщина; и всякий старик был ребенком, и кто раньше был ребенком, [сейчас] есть старик.*

Выражают по этому поводу и такое сомнение: почему он говорит, что частноотрицательное суждение не обращается ни в отношении себя, ни в отношении другого, ибо не обладает обратимостью в отношении общеутвердительного суждения, как это бывает у общеутвердительного суждения в отношении суждения частноутвердительного? Например, когда кто-либо говорит: *не всякое живое существо есть человек, но всякий человек есть живое существо*, решение этого таково: [здесь] качество суждений не остается одним и тем же, ибо одно из высказываний утвердительное, а другое — отрицательное, что не должно иметь место при простом обращении, ибо в этом случае всегда сохраняется одно и то же качество, но меняется лишь порядок терминов.

**ПРИМЕЧАНИЯ**

**УКАЗАТЕЛИ**

## ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Главный труд выдающегося армянского мыслителя V—VI вв. Давида Анахта (Непобедимого) «Определения философии» пользовался большой популярностью в средневековой Армении. Сохранилось множество рукописей с текстом этого трактата, который служил также учебником по высшей философии (см. «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана». — «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956, стр. 410—411). Неоднократно комментировался средневековыми философами. В XVIII в. «Определения философии», а также «Анализ «Введения» Порфирия» Давида Анахта были переведены на грузинский язык (см. *Г. Каландаришвили. Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1952.*)

Древнеармянский текст впервые был издан в 1731 г. в Константинополе, затем в Мадрасе в 1797 г., в Венеции в 1833 г. (стереотипное изд. 1932 г.). Сводный критический текст, составленный на основе сличения отборных рукописей Матенадарана, вместе с параллельным русским переводом издан нами в 1960 г. в Ереване. Для настоящего издания перевод заново сличен с древнеармянским и древнегреческим текстами и в ряде мест уточнен.

Греческая версия «Определений философии» издана Адольфом Буссе («*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*»). CAG, vol. XVIII, pars 2. Berolini, 1904, p. 1—79).

<sup>1</sup> *Пиррон из Элиды* (ок. 365—275 гг. до н. э.) — основатель скептического направления в древнегреческой философии. Согласно его учению, человек не может сказать о вещах ничего, он даже не может знать, существуют они или нет. Идеал Пиррона — атаксия, равнодушие ко всему, полный покой, свобода от суждений и сомнений. «Четыре положения Пиррона Лжемудрого», против которых и направлена работа Давида Анахта, отражают суть скептической философии, проповедовавшей уход от практической жизни и отказ от познания мира. — 31.

<sup>2</sup> Применяемый Давидом методологический принцип четвероякого рассмотрения всего сущего: *Существует ли сущее? Что есть сущее? Какова сущность сущего? Для чего существует сущее?* — заимствован им у Аристотеля из его «Аналитики», где говорится: «То, что мы ищем, по числу равно тому, что мы знаем. Ищем же мы в четырех [направлениях]: что [вещь] есть [такая-то], почему [она] есть, есть ли [она] и что [она] есть» (*Аристотель. Аналитики первая и вторая, б 1, 89 б 23*). У Давида эти вопросы идут в иной последовательности. Затем, у Аристотеля данные вопросы имеют лишь теоретико-познавательное значение, тогда как Давид придает

им характер исходных методологических принципов своей философии. — 31.

<sup>3</sup> Мифические существа, являющиеся плодом человеческой фантазии. Отвергая их существование, Давид тем не менее в ряде случаев сочетает языческие представления с христианскими верованиями — черта, характерная для Александрийской неоплатонической школы. — 31.

<sup>4</sup> *Надзвездное небо*, т. е. небо, находящееся за так называемой небесной твердью. *Антиподы* — обитатели противоположной, нижней части земного шара. Относя *надзвездное небо* и *антиподы* к сомнительному бытию, Давид лишь отражает те споры, которые имели место в античном мире по вопросам космологии. — 31.

<sup>5</sup> Давид имеет в виду ту часть диалога «Тимей», где говорится о том, что для совершенства мира необходимо, чтобы он содержал все роды живых существ, вершиной которых является человек (см. Платон. Тимей, 41 b). — 32.

<sup>6</sup> См. Аристотель. Физика, II 1, 193 а 7. См. также Аристотель. О душе, II 7, 418 b 3. — 33.

<sup>7</sup> *Способ непримиримого противостояния* применяется Давидом, когда положения противника опровергаются с самого начала. А способ *равноправного опаривания*, когда спор ведется на равных правах и одинаковых предпосылках. — 33.

<sup>8</sup> Приводя пример одноименного обозначения — *собака звездная, морская или земная*, Давид имеет в виду в первом случае созвездие Гончих псов, во втором — морского льва, которого называют также морской собакой, так как он издает звуки, похожие на собачий лай, а в третьем случае — обыкновенную собаку. — 34.

<sup>9</sup> Речь идет о десяти категориях Аристотеля: о сущности, количестве, качестве, отношении, месте, времени, положении, обладании, действии, страдании. — 34.

<sup>10</sup> С приведенными здесь положениями, принадлежащими Гераклиту и Кратилу, Давид был знаком по диалогу Платона «Кратил» (436 e — 438 e), где наряду с идеей о сплошной текучести вещей утверждается также мысль об их устойчивости. Сведения об учении Кратила и Гераклита Давид черпал также из «Метафизики» Аристотеля, в которой последний, после критического изложения точки зрения релятивистов, сообщает, что Кратил «под конец пришел к тому мнению, что не следует ничего говорить, он только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в ту же самую реку два раза, — сам он думал, что этого нельзя сделать [даже] и один раз» (Аристотель. Метафизика, IV 5, 1010 а 26). — 34.

<sup>11</sup> Имеется в виду известное положение Платона из диалога «Менон», освещающее суть его теории познания как «вспоминания», припоминания виденного душой в потусторонней, доземной жизни. См. Платон. Менон, 81 с — d. Об этом Платон говорит и в других диалогах, в частности в «Федре» (249 b — c) и в «Федоне» (72 e — 76 e). — 35.

<sup>12</sup> О значении зрения и слуха для познания см. в диалоге Платона «Тимей» (46 e — 47 d). — 35.

<sup>13</sup> В вопросе разделения *теоретической философии* на три составные части — *естествознание, математику и теологию* — Давид придерживается точки зрения Аристотеля. Последний говорит в своей «Метафизике»: «Таким образом могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика,

физика и наука о божестве» (Аристотель. Метафизика, VI 1, 1026 а 32). Эта же мысль развивается Аристотелем в сочинении «О душе», I 1, 403 в 15. — 36.

<sup>14</sup> Надпись при входе в Академию Платона: *Негеометр — да не войдет* свидетельствовала о том большом значении, которое придавалось его школой изучению геометрии и других математических дисциплин — музыкальной гармонии, арифметики и астрономии. См. Платон. Государство, VII, 527 а — 531 с. — 36.

<sup>15</sup> Платон развенчивает многозначство, которое не дает мудрости и не является признаком ума. См. диалог «Гиппий Большой», 286а—е, а также «Государство», III, 398 е — 399 а. — 36.

<sup>16</sup> Давид придерживается так называемого космологического доказательства бытия бога, впервые выдвинутого Аристотелем. Слова Давида: «... хотя и божественное само по себе и непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упорядоченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения», — восходят своими истоками к аристотелевскому положению о первом двигателе, первопричине всякого движения и существования, которая как «вечная неподвижная сущность должна существовать необходимым образом» (Аристотель. Метафизика, XII 6, 1071 а 20). — 37.

<sup>17</sup> Здесь отразились античные представления о природе цвета, который выступает во взаимодействии «зрительного луча», исходящего из глаз, и частиц, исходящих от тел. См. Платон. Тимей, 45 с, 64 d — е; Менон, 76 с. Аристотель. О душе, 435 а 8; Об ощущениях, 437 в 9. — 37.

<sup>18</sup> Давид разделяет распространенное в античном мире ошибочное мнение о том, что Эпикур и эпикурейцы отвергают существование богов. Впрочем, последние две фразы, важные для характеристики воззрений Давида, некоторые исследователи считают интерполяцией древнеармянского переписчика на том основании, что их нет в греческом тексте «Определений философии» (См. В. Чаляян. Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946, стр. 99). — 38.

<sup>19</sup> Имеется в виду диалог «Тезтет», 183 а в, где Платон действительно высмеивает попытки агностиков отвергнуть возможность познания. — 39.

<sup>20</sup> В греческом тексте: *δὲ ἐν τῷ Προτρεπτικῷ*. В кн.: Davidis Prolegomena..., р. 9. Там же, прим. А. Буссе: cf. Arist. frg. 51. — 39.

<sup>21</sup> См. Платон. Федр 237 в с. — 39.

<sup>22</sup> См. Платон. Сократ. 235 с. — 40.

<sup>23</sup> Указание неточное; о прометеевском огне Платон говорит в другом диалоге, см. «Филеб», 16 с. — 40.

<sup>24</sup> Труд Давида, кроме обычного деления на главы, имеет также внутреннее членение на главы. — 41.

<sup>25</sup> По всей вероятности, «Речь о венце» Демосфена (см. прим. А. Буссе в кн.: Davidis Prolegomena..., р. 12). — 42.

<sup>26</sup> *Познай самого себя* — надпись на дельфийском храме Аполлона; изречение приписывалось спартанскому мудрецу Хилону. Приписывалось оно и Сократу, который сделал это положение принципом своих бесед. *Ничего сверх меры*, или «ничего через меру» — изречение приписывалось и Солону, афинскому государственному деятелю, и Хилону, спартанскому мудрецу. — 42.

<sup>27</sup> См. Аристотель. Первая аналитика, А 1, 24 в 16. — 44.

<sup>28</sup> См. Аристотель. Об истолковании, 10, 20 в. — 46.

<sup>29</sup> *Олимпиодор* Младший (V—VI вв.) — философ-неоплатоник, глава Александрийской школы, учитель Давида. — 47.

<sup>30</sup> *Пифия* — пророчица Аполлона в Дельфах, которая вещала, одурманенная серными парами. *Ликург* — полудеянный спартаец законодатель IX—VIII вв. до н. э. — 48.

<sup>31</sup> Всюду, упоминая *поэму, поэзию* или *поэта*, Давид имеет в виду Гомера и его произведения. — 48.

<sup>32</sup> Последние четыре абзаца отражают пифагорейскую мистику чисел, которой отдал определенную дань, наряду с другими неоплатониками, и Давид Анахт. — 55.

<sup>33</sup> В данном месте у Давида намечается номиналистическая тенденция в решении проблемы соотношения единичного и общего. Возникновение наименования вещи, термина или понятия, обозначающего вещь, Давид обуславливает существованием самой вещи. Согласно ему, понятие или имя вещи возникает не до вещи, а лишь после того, как она образуется. В другом своем сочинении, в «Анализе «Введения» Порфирия», Давид утверждает, что «общее существует в нашем мышлении, ибо глядя на Сократа и других, обладающих подобной же природой, мы говорим, что существует общее». Однако Давид не выдерживает номиналистической линии и через несколько строк тут же (в «Определениях философии») высказывает «реалистическую» мысль («если бы не существовало дерева вообще, то не было бы и отдельного дерева»), противоречащую вышеприведенному номиналистическому положению. — 56.

<sup>34</sup> *Никомах* из Геразы — неопифагорец II века, мистик. Оставил сочинение, посвященное жизнеописанию Пифагора. — 57.

<sup>35</sup> Как указывает сам Давид, это определение взято у Платона из диалога «Федон». См. «Федон», 64 а и 82 cd. — 58.

<sup>36</sup> См. *Платон*. Тезет, 176 а — в. — 58.

<sup>37</sup> Данное, пятое определение философии есть результат собственного толкования Давидом I и II глав первой книги «Метафизики», в которой рассматривается соотношение искусства и науки, затем науки и первой философии (теологии). См. *Аристотель*. Метафизика, А 2, 982 а. — 58.

<sup>38</sup> «...наука о сущем» с определенным окончанием (*φιλοσοφία ἐστὶν ἐπιστήμη*), а не без него (*φιλοσοφία ἐστὶν ἄνθρωπος*). В русском языке нет аналогичного явления. Сущность этой языковой особенности сам Давид разъясняет через несколько строк. — 58.

<sup>39</sup> То же самое, что и в предыдущем примечании, — «пришел мужчина» с определенным окончанием *ἄνθρωπος ἦλθεν*, а без определенного окончания *ἄνθρωπος ἔρχεται*. — 59.

<sup>40</sup> См. прим. 35. — 60.

<sup>41</sup> См. *Платон*. Федон, 67 в, 82 с. — 60.

<sup>42</sup> См. *Платон*. Федон, 62 в. — 60.

<sup>43</sup> См. *Платон*. Тезет, 176 в. — 60.

<sup>44</sup> См. *Гиппократ*. Περὶ εἰσῶν, 1, XXI, p. 569 (ed. Kühn). — 61.

<sup>45</sup> *Приам* — легендарный царь Трои (*Илиона*), переживший, по преданию, всех своих близких, видевший гибель Трои и испытавший множество бед. — 61.

<sup>46</sup> См. *Плотин*. Эннеады, I 3, 5, p. 22. — 62.

<sup>47</sup> В этой фразе непередаваемая игра слов, основанная на тождестве слов *σῶμα* и *σῶμα*, причем первое означает просто тело, а второе — и тело, и нечто одеревенелое, онемевшее, оцепенелое и т. п. Я. Манандян считает эту фразу характерной только для армянского языка и выдвигает возможным аргументом в пользу

оригинальности армянского текста (см. Я. Манандян. Проблема Давида Анахта в новом освещении. Вагаршанат, 1904, стр. 16). Однако этот аргумент неубедителен, если учесть, что *արմին* и *բնիքով* в точности соответствуют греч. *σῶμα* и *σῆμα* (см. «Davidis Prolegomena...», p. 31<sub>12-13</sub>). — 62.

<sup>48</sup> *Клеомброт из Амбракии*, по преданию, покончил с собой под впечатлением диалога «Федон». *Каллимах* пишет об этом в 23-й эпиграмме (*Callimachus*, fr. XXIII, ed. Wilam. Berolini, 1897. *Callimachus*. *Hymni et epigrammata*, ed. R. Pfeifer, v. II. London, 1957). — 63.

<sup>49</sup> *Феогиид* из Мегары (VI—V вв. до н. э.) — элегический поэт, известный своими стихотворениями нравоучительного характера. Многие из них написаны в форме поучений юноше *Кирну*. Давид имеет в виду следующие строки из «Элегий» Феогида:

Чтоб нищеты избежать, и в глубокую бездну морскую  
Броситься стоит, и вниз, в пропасть, с высокой скалы!  
Каждый, кого нищета поразила, ни делать не может,  
Ни говорить ничего: связан язык у него.  
Всюду, о Кирн, по земле, и по шире бескрайнего моря,  
Нужно из тяжкой искать бедности выхода нам.

(«Эллиниские поэты», в переводах В. Вересаева. М., 1963, стр. 305, см. также «Anthologia Lyrica graeca», ed. Diehl. Lipsiae, 1955). — 63.

<sup>50</sup> *Юлиан* Отступник (361—363 гг.) — император и философ, безуспешно стремившийся возродить языческую религию. *Плутон* — бог подземного царства мертвых. *Фатон* — сын Гелиоса и Климены, иначе — блстающий, сверкающий, олицетворение дня, яркого света. — 64.

<sup>51</sup> Тимикта или Тимиха, женщина пифагорейка. Давид считает, что *Теано* (Феано) ее второе имя, тогда как Прокл в комментариях к «Государству» Платона (I 248, 25—30) считает их разными лицами. — 64.

<sup>52</sup> См. *Платон*. *Федон*, 62 b. — 65.

<sup>53</sup> См. *Платон*. *Законы*, II 4, 653 a. — 67.

<sup>54</sup> *Платон*. *Теэтет*, 176 a. — 68.

<sup>55</sup> См. *Платон*. *Государство*, IV, 430 d — 432 a, 433 b. — 69.

<sup>56</sup> См. *Аристотель*. *Метафизика*, A 2, 982 a. — 70.

<sup>57</sup> Т. е. философа, занимающегося теорией музыки и эстетикой, ученого, изучающего закономерности музыкального искусства — акустики, гармонии, разрабатывающего принципы и правила, уже в готовом виде применяемые музыкантами, грамматиками, сказителями и др. — 71.

<sup>58</sup> См. *Аристотель*. *О душе*, II 8, 419 b. — 73.

<sup>59</sup> *Платон*. *Горгий*, 449 a. — 75.

<sup>60</sup> *Платон*. *Софист*. 219 a. — 75.

<sup>61</sup> В арм. тексте: «из ощущений рождается опыт», в греч.: «из ощущений и воображения рождается опыт» — καὶ τῆς φαντασίας (см. «Davidis Prolegomena...», p. 45<sub>18</sub>). — 78.

<sup>62</sup> *Платон*. *Тимей*, 47 b. — 79.

<sup>63</sup> *Армаэд* — верховное языческое божество у древних армян, соответствует Зевсу. — 80.

<sup>64</sup> Давид излагает аристотелевское положение о постижении чистых форм вещей. См. *Аристотель*. *О душе*, II 12, 424 a 18. — 84.

<sup>65</sup> Миф о братьях-великанах *Оте* и *Эфиальте*, которые громоздили гору *Оссу* на *Пелион*, чтобы завоевать *Олиму* и «напасть

на богов», Давид пересказывает по Аполлодору (Apollo d I 7. 4). Ср. также Платон. Пир, 190 с. — 85.

<sup>66</sup> См. Платон. Эпнеды, I 3, 3, 157<sub>20</sub>. — 85.

<sup>67</sup> По всей вероятности, подразумевается армянский царь Тигран II Великий (95—55 гг. до н. э.), наиболее известный из Тигранов. В греческом тексте вместо Тиграна фигурирует Гектор. — 88.

<sup>68</sup> *Спапак*, от арм. սպապակ — убивать. Здесь — мерило, убивающее раздоры Неологизм, восходящий к греч. χαίνω — убивать, созвучного χαίρων — мерило, линейка. — 88.

<sup>69</sup> Под *материальной музыкой* Давид подразумевает музыку инструментальную, буквально: содержащуюся в веществе (ἐνυλός), в отличие от вокальной, т. е. подливной, «нематериальной» музыки, которая присуща разуму (τῷ λογῶν). — 89.

<sup>70</sup> Речь идет об *Александрѣ Македонском* (336—323 гг. до н. э.). — 89.

<sup>71</sup> *Зоофит* — полурастение, полуживотное; существо, промежуточное между растением и животным. — 94.

<sup>72</sup> Дом по-греч. οἶκος, домоводство или ведение домашнего хозяйства — οἰκονομική, отсюда — экономика. *Город* по греч. πόλις, соответственно πολιτική — управление делами города, городской жизнью, государственные дела. Полисы, города-государства — центры политической и культурной жизни в Греции, Риме, Финикии и других странах древнего мира. — 96.

<sup>73</sup> См. Платон. Тимей, 47 b. — 99.

## АНАЛИЗ «ВВЕДЕНИЯ» ПОРФИРИЯ

Текст данного сочинения Давида Анахта сохранился в двух версиях — древнеармянской и древнегреческой. Древнеармянский текст имеется во множестве средневековых списков (см. «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана». — «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956, стр. 419—420). Армянский текст издавался трижды: в 1793 г. в Мадрасе, в 1833 г. в Венеции (стереотипно переиздан также в Венеции в 1932 г.). Сводный критический текст, составленный нами на основе отборных рукописей Матенадарана и венецианского издания 1833 г., издается отдельной книгой в Ереване. С этого критического текста сделан и впервые публикуемый русский перевод. Греческий текст издан Адольфом Буссе в кн.: «Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium». CAG, vol. XVIII, pars 2. Berolini, 1904, p. 80—219.

<sup>1</sup> *Порфирий* Финикийский (232/233—301/304 гг.) — видный представитель неоплатонизма, ученик Плотина. Автор множества философских сочинений, среди которых особенно большой популярностью пользовалось «Введение к «Категориям» Аристотеля». Уже в древности был переведен на латинский, армянский и сирийский языки. Армянский перевод «Введения» Порфирия сделан в 80—90-х годах V в. с греческого языка и отличается высокой степенью точности, достигнутой армянским переводчиком благодаря примененному принципу буквального перевода-кальки. Древнеармянский текст «Введения» Порфирия сохранился в многочисленных списках. В одном только Матенадаране содержится свыше 70 древних рукописей. Текст издавался неоднократно. Первым изданием оно вышло в свет в 1728 г. в армянской типографии Мадраса, затем в 1793 г.

в Константинополе (вместе с комментариями Давида Анахта и Григора Татеваци). Лучшим считается венецианское издание 1833 г., хотя и оно не является критическим. В «Анализе «Введения» Порфирия» Давид Анахт использует для комментирования этот древнеармянский перевод без каких-либо текстовых отклонений в цитатах, но избегает при толковании многих искусственных оборотов и слов, скроенных переводчиком по мерке греческого языка. Это является одной из характерных черт, отличающих философские произведения и переводы третьего этапа развития грекофильской школы от предшествующего второго этапа (480—510 гг.), когда был осуществлен перевод «Введения» Порфирия, а также «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля (по этому вопросу см. Я. Манандян. Грекофильская школа и этапы ее развития. Вена, 1928, на арм. яз.; С. С. Арешатян. Формирование философской науки в древней Армении. Ереван, 1973). — 103.

<sup>2</sup> *Пять звучаний* (πέντε φωναί), т. е. предикабилии, типы сказуемых, или предикатов. В специальной литературе нет единообразия; переводится также — *высказывания, обозначения, термины*. Это, согласно Порфирию, признаки понятия, сказывающиеся о несединичных классах. Давид вслед за Порфирием признает и видовое отличие (или различие, различающий признак), прибавляя его к четырем, уже указанным Аристотелем, предикабилиям. — 105.

<sup>3</sup> Эти же вопросы Давид применяет и в «Определениях философии» как исходные методологические принципы познания мира (см. наст. изд., стр. 31). Тот же принцип он выдвигает и при рассмотрении «Аналитики» Аристотеля (см. наст. изд., стр. 218). — 108.

<sup>4</sup> См. *Аристотель*. Вторая Аналитика, В 3, р. 90 В 24. — 111.

<sup>5</sup> Давид знаком с «Жизнеописанием Плотина», написанным Порфирием, откуда он и почерпнул приводимые здесь сведения (*Porphyrius. De vita Plotini*, с. 1). — 112.

<sup>6</sup> *Ямвлих* (ум. ок. 330 г.) — основоположник сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия. Значительное место в философии Ямвлиха занимает мистика и теургия. Прозвище «божественный сириец», данное ему дельфийским оракулом, связано с ярко выраженной в его воззрениях тягой к теологии и философскому обоснованию древней мифологии. *Пифия* — вещая жрица, пророчица храма Аполлона в Дельфах, у подножия Парнаса. — 112.

<sup>7</sup> Начальные слова «Введения» Порфирия, написанного в ответ на просьбу его друга Хрисаора (Хрисаория), римского консула. — 112.

<sup>8</sup> Последние слова, взятые в скобки, в древнеармянском тексте опущены. Мы сочли нужным добавить их, исходя из текста греческой версии, так как здесь, по замыслу Давида, действительно заканчивается вступление (пролегомены) и начинается толкование текста «Введения» Порфирия. — 113.

<sup>9</sup> См. *Платон*. Федр, 237 вс. — 114.

<sup>10</sup> Об *изумлении* как начале философии говорит Платон в «Теэтете» (155 d), а также Аристотель в «Метафизике» (I 2, 982 b 10). Давид исходит из «Теэтета», так как тут же приводит пример с радугой (Иридой, дочерью Тавманта, Удивляющегося), который имеется у Платона. — 114.

<sup>11</sup> *Индивиды*, т. е. неделимые. Термин *индивид* (անհատ, ἄτομος, individuum — букв. не подлежащий делению) Давид применяет в его логико-философском значении, в смысле конкретного сущего

и его понятия, которое, в отличие от рода и вида, не подвержено делению. Если же его делают, то лишь как целое на части, — при этом индивид уже перестает существовать как таковой. — 115.

<sup>12</sup> Слово *будучи* (*գորով, ելոյր*) Давид сводит к его корню, а затем к существительному *бытие* (*գոյութիւն, լինելութիւն*), и рассматривает его уже по существу в соотношении со значением второго слова *необходимое, необходимость* (*հարկաւոր, կարևոր, հարկ*). — 116.

<sup>13</sup> Имеются в виду сочинения Гераклита Эфесского (род. ок. 544—540 гг. до н. э.), древнегреческого философа-материалиста, прозванного также Темным из-за сложности языка и глубины мысли. — 118.

<sup>14</sup> Гален, Клавдий (ок. 130—200 гг. н. э.) — римский врач и философ, близкий по своим воззрениям к стоикам, но эклектический сочетавший стоицизм с учениями Платона и Аристотеля. — 118.

<sup>15</sup> Данной фразы нет в греческом тексте. Армянский текст сохранил эту важную ссылку, которая является одним из доказательств принадлежности Давиду «Толкования «Категорий», неправоммерно приписанного Адольфом Буссе и Я. Манавдяном другому адепту Александрийской школы, Элиасу (Элию), несмотря на то, что все греческие рукописи указывают в заглавии, что «Толкование «Категорий» написано Давидом («Eliæ in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria». CAG, vol. XVIII, pars 1, ed. A. Busse. Berolini, 1900, p. 80). Данное здесь обещание рассмотреть вопрос о причинах неясности мысли и слога, вместе с целым рядом других обещаний, Давид четко выполняет в «Толковании «Категорий»» (подробнее об этом см. нашу работу «Последние Давида Необходимого в новом освещении». — «Вестник Математического общества», 1969, т. 9, а также нашу монографию «Формирование философской науки в древней Армении». Ереван, 1973, стр. 277—285). — 118.

<sup>16</sup> *Антисфен* (ок. 435—370 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель кирической школы. Был учеником софиста Горгия (ок. 483—375 гг. до н. э.) и слушателем Сократа. Выступал против платоновского учения об идеях, выдвигая взамен материалистическое положение о первичности единичных тел, и считал понятия отвлечениями от вещей. — 120.

<sup>17</sup> Давид сравнивает стоиков, как и других сенсуалистов, с мифологическими «автохтонами-спартами», которые родились из земли, из посеянных Кадмом зубов дракона (Аполлодор III 4, 3—5). Это проирическое сравнение материалистически мыслящих философов с *земнородными мужами* идет от Платона, который говорит об этом в диалоге «Софист», 246 а, 247 с. — 121.

<sup>18</sup> *Эант*, или Аякс, — внук мифического Эака, сын саламинского царя Теламона, прозванный *Μεγας* — великим, огромным. *Тидей* — царь Аргоса, отличался малым ростом; участник похода «семерых против Фив», сын Энея, царя Калидона, отец Диомеда. — 122.

<sup>19</sup> См. *Аристотель*. Метафизика, кн. XII, гл. 10, 1075 а 11. — 124.

<sup>20</sup> См. *Аристотель*. Вторая Аналитика, А 22, р. 83 а. — 125.

<sup>21</sup> См. *Аристотель*. Физика, VIII, 5, р. 256 в. — 126.

<sup>22</sup> *Фтиотида* — область в юго-восточной Фессалии с главным городом Фтией, владение фессалийского царя Пелея и его сына Ахилла. — 129.

<sup>23</sup> *Эак* — отец Пелея и саламинского царя Теламона, дед Ахилла и Аякса (см. также прим. 18). — 129.

<sup>24</sup> Давид имеет в виду пять «умственных» категорий Платона — *сущность* или *бытие*, *движение*, *покой*, *различие* и *тождество*. — 134.

<sup>25</sup> В пятой главе. См. наст. изд., стр. 115. — 138.

<sup>26</sup> Т. е. за Аристотелем, который был уроженцем города Стагира на восточном побережье Халкидики. — 147.

<sup>27</sup> См. *Платон*. Софист. 235 с. — 147.

<sup>28</sup> См. *Платон*. Федр. 265 с. У Давида ошибочно указан диалог «Филеб». — 148.

<sup>29</sup> См. *Аристотель*. Категории. V, 2 а 11. — 152.

<sup>30</sup> В переводе А. Кубицкого (см. *Аристотель*. Категории. М., 1939, с приложением «Введения» Порфирия, стр. 60, строка 15 снизу) по недосмотру пропущен большой кусок — конец главы «О виде» и начало главы «О различающем признаке», который комментируется Давидом. См. «Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium». CAG, vol. IV, pars 1. ed. A. Busse. Berolini, 1887, греческий текст стр. 8<sub>2-16</sub> (3 а 8—21), параллельный латинский перевод Бозция, стр. 33—34. Пропуск приходится на строку 15 снизу между словами «другое» и «человек обособлен»; его мы приводим в переводе Бозция: «... alii; partibus enim totum est.

De genere quidem et specie, et quid generalissimum et quid specialissimum et quae genera eadem et species sunt, quae etiam individua et quot modis genus et species dicitur, sufficienter dicum est.

#### *De differentia*

Differentia vero communiter et proprie et magis proprie dicitur. Communiter quidem differre alterum ab altero dicitur, quod alteritate quidam differt quocunque modo vel a se ipso vel ab alio. Differt enim Socrates a Platone alteritate et ipse a se vel puero vel iam viro et faciente aliquid vel quiescente et semper in aliquo modo habendi alteritatibus. Proprie autem differre alterum ab altero dicitur, quando inseparabili accidenti ab altero differt. Inseparabile vero accidens est ut nasi curvitas, caecitas oculorum, cicatrix cum ex vulnere occalluerit. Magis proprie differre alterum ab altero dicitur, quando specifica differentia distiterit, quemadmodum homo...». — 153.

<sup>30а</sup> Т. е. вещи, имеющие одно измерение, не допускающие определений *больше* и *меньше*. — 160.

<sup>31</sup> См. *Аристотель*. Физика, I, 9, 192 а. — 163.

<sup>32</sup> См. *Платон*. Софист. 238 вс. *Трагелаф* — мифическое существо, козлоолень или козлообразный олень. Давид часто приводит в пример трагелафа, вымышленное создание, не имеющее реального бытия (см. например, «Определения философии», прим. 3). В древнеармянском тексте трагелаф замещен *аралезом*, мифическим существом с собачьей головой, которое, по повериям древних армян, зализывало раны павших воинов и возвращало их к жизни. — 167.

<sup>33</sup> См. *Аристотель*. Об истолковании, с 1, р. 16 а 16, а также: «Первая аналитика», а 38, р. 49 а 24 («козлообразный олень мыслим как [ничто] несуществующее»). — 167.

<sup>34</sup> Слова, взятые в скобки, восстановлены нами на основе греческой версии (*ὡςπερ ἐν τῇ ἀνειδέῳ ὕλῃ*). Они необходимы как по требованию здесь смысла фразы, так и для последующего изложения. — 169.

<sup>35</sup> См. *Аристотель*. Категории, 2 а 11. — 169.

<sup>36</sup> *Аристотель*. Физика, VIII 4, 255 а 34. — 172.

<sup>37</sup> См. *Аристотель*. Категории, 10 а 11 («четвертый род качества образует фигура и присущая каждому предмету форма»). — 174.

<sup>38</sup> «Части сущностей находятся в целых как в подлежащих» (*Аристотель*. Категории, 3 а 29). — 176.

<sup>39</sup> А. Буссе на 204-й стр. изданного им греческого текста сочинения Давида в примечании дает следующую ссылку: Athen. XIV, p. 614 A. — 182.

<sup>40</sup> См. *Аристотель*. О частях животных, III 10, 673 а 8. — 182.

<sup>41</sup> Эти слова восстановлены на основе греческой версии (τῆ ἀποία ὁ εὐθείεται), изд. А. Буссе, стр. 206<sub>13</sub>. — 184.

<sup>42</sup> Восстановлено по древнегреческому тексту: ἀπό κρημνῶν πρῶτον καὶ εἰς ἄλλο ῥιπτοόμενα (изд. А. Буссе, стр. 206<sub>18-19</sub>). — 184.

<sup>43</sup> Восстановлено по древнегреческому тексту: ὡς περ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος (изд. А. Буссе, стр. 209<sub>5</sub>), ὡς περ ἢ διαφορά καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ συμβεβηχός (там же, стр. 209<sub>6</sub>). — 187.

<sup>44</sup> Т. е. из четырех слогов. Имеется в виду древнеармянский термин *սյուսահանձն* и древнегреческий *συμβεβηχός*. — 189.

<sup>45</sup> В тексте пропущено необходимое по смыслу отрицание «не». Восстанавливаем по древнегреческому тексту «Введения» Порфирия: ὁ περιέχεται (Porph. Isagoge, 5 b 38). — 194.

## ТОЛКОВАНИЕ «АНАЛИТИКИ» АРИСТОТЕЛЯ

Текст «Толкования «Аналитики» Аристотеля», в отличие от других трудов Давида Анахта, сохранился лишь в древнеармянской версии. Наряду с переводами «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля и «Введения» Порфирия данный труд сыграл важную роль в становлении логической мысли средневековой Армении. Дошел во множестве рукописных экземпляров, хранящихся в фондах Матенадарана. Текст впервые издан в 1833 г. в Венеции (2-е стереотипное изд. осуществлено там же в 1932 г.). Сводный критический текст, составленный на основе сличения рукописей Матенадарана и венецианского издания, вместе с переводом на русский язык опубликован нами в 1967 г. в Ереване. Для настоящего издания перевод заново сличен с оригиналом и в ряде мест уточнен.

<sup>1</sup> Разделение текста на 14 глав не оправдано. Сохранившийся оригинал оставляет впечатление части более пространного комментария к «Аналитике», в нем разбираются лишь первые главы «Первой Аналитики». — 199.

<sup>2</sup> *Доказывающее* или аподиктическое суждение Давид, вслед за Аристотелем, ставит на первое место, называя его «лучшим видом» суждения, ибо оно выражает необходимость и как аподиктическое знание является основой подлинной науки. — 200.

<sup>3</sup> Слова «диалектика» и «диалектический» здесь употреблены в их древнем значении, как относящиеся к искусству нахождения истины в процессе диалога. *Диалектическое суждение* может содержать и истину и ложь; оно употребляется в целях обсуждения и образуется из вероятных положений, которые кажутся заслуживающими доверия. — 200.

<sup>4</sup> Данное положение из толкования Давида о пяти видах суждения целиком использовано Иоанном Воротнеци, армянским

философом XIV в., в его сочинении «Об элементах». См. С. С. Аревшатян и С. П. Лалафарян. Сочинение Иоанна Воротнеци «Об элементах», древнеармянский текст и русский перевод. — «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956, стр. 378. — 200.

<sup>5</sup> То же самое Давид говорит в своих «Определениях философии», где подробно останавливается на каждой из форм или ступеней познания. См. наст. изд., стр. 78. — 200.

<sup>6</sup> Подобная этимологическая трактовка слова «воображение» — *derzhaniye*, или воспроизведение, *видимого* подходит лишь для древнеармянского языка. Оно не совпадает с этимологией древнегреческого слова *φαντασία*. У Аристотеля приводится следующее объяснение: «название свое воображение (фантазия) получило от света (*φῶς*)». См. *Аристотель*. «О душе», 429 а 4. — 200.

<sup>7</sup> Давид здесь дословно повторяет последние слова своего трактата «Определения философии». Этой мысли он, видимо, придает большое значение. Она характеризует его неоплатоновскую концепцию, рассматривающую философию как средство избежания зла и достижения духовного совершенства через угодление богу. См. наст. изд., стр. 100. — 201.

<sup>8</sup> Данное место и последующее изложение свидетельствуют о том, что Давид знаком с сочинением Филона Александрийского «О разуме животных», переведенном на армянский язык в V в. Греческий оригинал этого труда, как известно, не сохранился. Давид разделяет взгляды Филона в этом пункте и считает, что животные не обладают разумом и руководствуются инстинктом, врожденными природными качествами. — 201.

<sup>9</sup> См. *Филон Александрийский*. О разуме животных. — «Philonis Judaei Paralipomena Armena», ed. M. Avgerian. Venetiis, 1818, p. 147, 166. — 202.

<sup>10</sup> Из упомянутых Давидом трудов Аристотеля первые два — «Категории» и «Об истолковании», а также комментарии к ним были переведены на армянский уже в конце V в. представителями эллинофильской школы. Вместе с «Введением» Порфирия и сочинениями самого Давида упомянутые труды нашли широкое распространение в средневековой Армении и использовались как основные учебные пособия по логике. — 202.

<sup>11</sup> Давид имеет в виду следующее положение из «Аналитики»: «Термином я называю то, на что *разлагается* суждение» (см. *Аристотель*. Аналитики, пер. Б. А. Фохта. Москва, 1952, стр. 10). Армянский перевод данного положения, приводимый далее Давидом, и по форме и по смыслу точно передает характерную особенность аристотелевской мысли. Слово «анализ» Давид вслед за Аристотелем трактует не как «разложение» суждения на составляющие его части, а как сведение сложного к первоначальным элементам. См. также прим. 12. — 203.

<sup>12</sup> Из слов «третья часть получила заглавие: об анализе суждений» явствует, что текст, которым располагал Давид при комментировании, имел подзаголовки и внутреннее членение в главах, чего нет в дошедших до нас текстах «Аналитики». Кстати, своим внутренним распределением по главам отличаются от сохранившихся древнегреческих текстов также древнеармянские переводы «Категорий» и «Об истолковании». — 203.

<sup>13</sup> Споры вокруг письменного наследия Аристотеля начались еще в античный период, причем в этих спорах вокруг богатого и довольно пестрого наследия Стагирита подлинность многих

его сочинений подвергалась сомнению. Слова Давида являются отражением этих древних источниковедческих разысканий. В свою очередь Давид приводит ряд доводов, подтверждающих принадлежность «Аналитики» перу Аристотеля. Ныне установлено, что Аристотелю принадлежат шесть сочинений по логике, входящих в так называемый «Органон». Это «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях». К логическим сочинениям примыкают также его «Риторика» и «Поэтика». По этому вопросу интересные данные см. в работе В. П. Зубова «Аристотель». Москва, 1963, стр. 57—58 и след. — 204.

<sup>14</sup> Ссылка Давида, подтверждающая авторство Аристотеля, правильна. В 10-м параграфе этого сочинения, действительно, имеется следующее авторское указание: «Эти суждения так расположены, как было указано в «Аналитике» (см. «Об истолковании», пер. Э. Радлова. — «Журнал Министерства Народного Просвещения». СПб., 1891, январь — февраль, стр. 79). — 204.

<sup>15</sup> См. *Аристотель*. О душе, II 1—3, 412 а — 415 а. Ссылки Давида на соответствующие по мысли и текстуально идентичные места как здесь, так и в других сочинениях Аристотеля («Об истолковании», «Категории» и др.) свидетельствуют о его широких и профессиональных познаниях в области изучения оригинальных текстов сочинений Стагирита. Что же касается соответствующих мест в древнеармянских переводах «Об истолковании» и «Категорий», то они почти буквально совпадают со ссылками Давида — 205.

<sup>16</sup> *Евтокий* (или Евтоций) — ученик Аммония. Давид имеет в виду своего старшего современника, одного из видных представителей Александрийской школы, греческого философа и математика Евтокия Аскалонского, который одновременно был и последним представителем Платоновской школы в Афинах, закрытой императором Юстинианом в 529 г. Сохранились комментарии Евтокия к математическим трудам Архимеда и Аполлония. Из слов Давида видно, что он также комментировал «Введение» Порфирия. *Александр* — один из старших учеников Евтокия Аскалонского и Олимпиодора. Указание Давида о том, что Александр использовал комментарии Евтокия к «Введению» Порфирия, с одной стороны, снимает предположение, что это Александр Афродисийский (Экзегет), живший во II—III вв. н. э. Упомянутого Александра нельзя отождествить с Александром Экзегетом еще и потому, что рассматриваемый здесь вопрос поднят в связи с «Введением» Порфирия (III—IV вв.), которого Экзегет не мог знать по той простой причине, что умер до того, как Порфирий родился. — 205.

<sup>17</sup> Третья и четвертая главы целиком посвящены рассмотрению точек зрения стоиков, аристотеликов (перипатетиков) и платоников (неоплатоников) о характере логики в целом и учения о силлогизме в частности — являются ли они орудием философии для достижения истины или ее составной части. Давид как последователь неоплатонизма разделяет точку зрения платоников, согласно которой логика есть и орудие, и составная часть философии. — 205.

<sup>18</sup> О разделении философии на *теоретическую* и *практическую*, а также об их цели и объекте в тех же формулировках Давид говорит и в своем трактате «Определения философии». См. наст. изд., стр. 81—82. — 205.

<sup>19</sup> Данное умозаключение в качестве примера Давид приводит и в «Определениях философии». См. наст. изд., стр. 78. — 208.

<sup>20</sup> Из этих слов явствует, что, несмотря на преклонение перед авторитетом Платона, Давид считает Аристотеля основоположником науки логики и в подтверждение этого приводит признание самого Платона. — 208.

<sup>21</sup> По всей вероятности, Давид имеет в виду те диалоги Платона, в которых понуто рассматриваются и вопросы логики. Давид говорит о *девяти диалогах*. К ним не без основания следует причислить «Гимей», «Федон», «Парменид», «Софист», «Государство», «Федр», «Гезтет», «Кратил» и «Евтидем» (по этому вопросу интересные данные содержатся в работе А. С. Ахманова «Логическое учение Аристотеля». Москва, 1960, стр. 58—70). — 209.

<sup>22</sup> *Гермоген* из Тарса — греческий ритор II в. Его сочинение «*Ars rhetorica*» представляет собой искусную компиляцию риторических трудов древних авторов, в особенности «Риторики» Аристотеля. «*Ars rhetorica*» Гермогена в средние века считалась лучшим руководством по риторике. — 209.

<sup>23</sup> Идентичное место см. в сочинении Давида «Анализ «Введения» Порфирия», наст. изд., стр. 113. — 209.

<sup>24</sup> См. прим. 11 и 12. — 210.

<sup>25</sup> См. *Аристотель*. Об истолковании, пер. Э. Радлова, § 4, стр. 70. — 213.

<sup>26</sup> См. *Аристотель*. Об истолковании, § 6, п. 1 и 2, стр. 71. — 213.

<sup>27</sup> См. *Аристотель*. Об истолковании, § 11, п. 2, стр. 82. — 214.

<sup>28</sup> *Аммоний*, сын Гермия (вторая половина V в. — начало VI в.) — старший современник Давида Непобедимого, один из видных представителей Александрийской школы неоплатонизма, искусный толкователь платоновских и особенно аристотелевских сочинений. Сохранились его комментарии к логическим сочинениям Аристотеля «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика», а также к «Введению» Порфирия. Упоминание имени Аммония со стороны Давида не случайно; он продолжает комментаторские традиции своей родной Александрийской школы, непосредственно воспринятые от своего учителя Олимпиодора, который был учеником Аммония. — 214.

<sup>29</sup> Этот же пример с солнцем Давид приводит в своем толковании «Введения» Порфирия. См. наст. изд., стр. 120. — 214.

<sup>30</sup> Ту же мысль о природе божественного добра Давид излагает и в «Определениях философии». См. наст. изд., стр. 67. — 215.

<sup>31</sup> См. прим. 11, 12 и 24. — 216.

<sup>32</sup> Давид имеет здесь в виду свой методологический принцип познания, подробно рассмотренный им в «Определениях философии». См. наст. изд., стр. 31—32. — 218.

<sup>33</sup> *Ефектики* — представители философского скептицизма, агностики, воздерживающиеся от суждений, последователи Пиррона. Давид не случайно нападает на ефектиков. Он как принципиальный противник агностицизма и скептицизма посвятил их опровержению целый трактат «Определения философии», направленный против пирронизма. Примечательно, что против ефектиков Давид в «Толковании «Аналитики»» приводит те же доводы, что и против последователей Пиррона в «Определениях философии». См. наст. изд., стр. 39. — 218.

<sup>34</sup> См. прим. 33. — 219.

<sup>35</sup> Данная мысль с различием единственного и множественного числа (*ἑρρηγνίσις, ἑρρηγνίσις*) непереводима, и поэтому для отражения имеющегося оттенка мы переводим *утверждаемые*,

что приближается к буквально требуемой форме при утверждениях. — 220.

<sup>36</sup> См. прим. 35. — 221

<sup>37</sup> Пример с Дионисием и Иппестратом приводится Давидом и в его толковании «Введения» Порфирия. См. наст. изд., стр. 110. — 222.

<sup>38</sup> Этот же пример Давид приводит и в толковании «Введения» Порфирия (см. наст. изд., стр. 110), однако здесь кроме *феникса* и *крокодила*, у которых движется верхняя челюсть, упоминается еще какое-то неизвестное животное *гочам*. — 223.

<sup>39</sup> См. также «Определения философии» Давида, наст. изд., стр. 78. — 223.

<sup>40</sup> Все нижеследующие буквенные примеры в древнеармянском тексте даны как цифровые («один равен двум, а два равно трем» и т. д.), что делает мысль Давида непонятной. В средние века у армян применялась буквенная цифровая система (**Ա** — 1, **Բ** — 2, **Գ** — 3 и т. д.), и приводимый Давидом силлогизм, в котором термины были обозначены буквами, впоследствии средневековые переписчики, не вникшие в смысл текста, восприняли как цифры и написали прописью. Мы восстанавливаем их первоначальное значение. — 224.

<sup>41</sup> *Максим Урфинский* (Эдесский), называется также Эфесским, так как основал школу в Эфесе, — философ-неоплатоник, ученик Ямвлиха и его ученика Эдесия. Был другом императора Юлиана Отступника (361—363), который вызвал его из Эфеса в Константинополь для преподавания. Максима считают виновником соращения Юлиана из христианства в язычество, за что он и был казнен в 370 г. *Фемистий* — греческий философ-эллинист, склонявшийся более к аристотелизму. Жил в Константинополе во второй половине IV в., комментатор аристотелевских и платоновских сочинений. Убедительный язычник, был свидетелем «языческой реставрации» при императоре Юлиане. Написал парафразы «Первой Аналитики», «Второй Аналитики», «Физики», «О небе», «О душе» и «Метафизики» Аристотеля. См. В. П. Зубов. Аристотель, стр. 70. — 225.

<sup>42</sup> Т. е. сведенем к первоначальным элементам. Эту мысль Давид более пространно излагает в толковании «Введения» Порфирия. См. наст. изд., стр. 111. — 227.

<sup>43</sup> Имеется в виду следующее положение: «Сущему, поскольку оно существует, необходимо существовать». (См. *Аристотель*. Об истолковании, пер. Э. Радлова, § 9, п. 11, стр. 77). — 231.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Александр 89, 205, 218  
 Аммоний 214  
 Антисфен 119, 120  
 Аристоген 118  
 Аристотель (Стагирит) 33,  
 36, 39, 44, 46, 58, 70, 73,  
 74, 83, 93, 96, 97, 103, 106,  
 108, 109, 111, 113, 114,  
 118, 120, 123—126, 128,  
 137, 145, 147, 152, 153,  
 163, 167, 169, 171, 172, 174,  
 176, 182, 183, 199, 200,  
 202—206, 208—210, 212,  
 215—218, 225, 227, 231,  
 234
- Гермоген 209  
 Гиппократ 61  
 Гомер 45, 62, 104, 209
- Демокрит 69  
 Демосфен 209, 220, 221  
 Дионисий 110, 222, 223
- Еврипид 139  
 Евтокий 205
- Каллимах 62  
 Кирн 63  
 Клеомброт из Амбракии 62
- Ликург 48
- Максим Урфисский 225
- Никомах 57
- Олимпиодор 47, 63
- Пиндар 131  
 Пиррон 100  
 Писистрат (тиран) 194, 110,  
 222, 223  
 Пифагор 57, 58, 70, 77, 79,  
 105, 129  
 Платон 35, 39, 40, 57, 60, 62,  
 63, 65, 67, 68, 70, 74, 83,  
 95—97, 104, 114, 118, 123,  
 128, 129, 131, 145, 147,  
 149, 161, 164, 167, 171,  
 172, 208, 209  
 Плотин (Ликопольский) 61,  
 112  
 Порфирий (Финикийский)  
 103, 105, 108, 109, 111—  
 114, 116, 117, 119, 121, 126,  
 128, 129, 132, 134—136,  
 139, 143, 145, 148, 149, 151,  
 152, 154, 157, 162, 164—  
 166, 170, 172—178, 180,  
 186—190, 193, 205
- Сократ 105, 151  
 Софрониск 151
- Тигран 88  
 Тимикта (Геано) 64  
 Трофоний 182
- Фемистий 225  
 Феогнид 63  
 Феодор 58, 68, 99

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Актуальное 171, 172  
 Анализ 110, 204, 227  
 Аристотелики 96, 121, 128, 169,  
     205, 207, 208  
     (см. также перипатетики)  
 Арифметика 86—89  
 Астрономия 71, 86—89  
 — и математика 205  
 — и философия 205
- Безграничное 148  
 Бестелесное 135, 142  
 Благо 116, 117  
 Бог 38, 48, 49, 60, 66, 71, 82,  
     124, 128  
 — и бытие 65  
 — и добро 215  
 — и зло 215  
 — и человек 69  
 Божественное 66, 120, 121  
 Бытие 53, 116, 201, 217  
 — материальное 83  
 — нематериальное 84  
     (см. бог, сущее, суще-  
     ствование, человек)
- Вечноедвижущееся 208  
 Вещество 117  
 Вещь (вещи) 31, 35, 40—42,  
     52, 53, 59, 66, 74, 121—  
     123, 125—127, 133, 136—  
     138, 146—148, 151, 153,  
     159, 163, 169, 171, 173,  
     176, 181, 190, 192, 194, 200,  
     205, 208, 211, 219  
 — общность 186  
 — основа 72  
 — прообраз 134  
 — различия 186
- и различающий признак  
     154, 155, 157, 160  
 — и род 134, 135, 174, 177,  
     193  
 — и случайный признак 193,  
     195  
 — и собственный признак 195  
     (см. природа, субстрат,  
     сущность, тело)
- Вид (виды) 107, 108, 111,  
     115, 116, 122, 125, 126, 130,  
     133—136, 140, 142, 146—  
     148, 151, 153, 166, 178, 179,  
     220  
 — наивысший 141, 152, 191  
 — общий 136  
 — промежуточный 141  
 — и привходящий признак  
     194  
 — и различающий признак  
     127, 153, 155—157, 161,  
     171, 174—177, 187, 188,  
     190, 192, 194  
 — и род 108, 139, 157, 163—  
     165, 169, 170, 183—191, 193  
 — и случайный признак 187,  
     188, 193—195  
 — и собственный признак  
     127, 180, 188, 192, 194, 195  
     (см. доказательство, ин-  
     дивид, множество, образ,  
     общее, познание, разде-  
     ление, суждения)
- Возможное 223  
     (см. обращение, суще-  
     ствование)
- Возможность 165, 170, 171  
 — и действительность 169  
     (см. сущее, существова-  
     ние)

Воображение 78, 200  
 — и ощущение 200  
 — и суждения 201  
 Восприятие [чувственное] 59  
 (см. сущее)  
 Вывод  
 — как заключение 222  
 — как род силлогизма 220  
 — возможный 223  
 — невозможный 223  
 Высказывание (высказыва-  
 ния) 220  
 — как род силлогизма 219  
 — общий род 200  
 — пять способов 107  
 — неопределенное 215  
 — общее 215  
 — одноименное 90, 144, 145  
 — утвердительное 208  
 — частное 215  
 — части 216  
  
 Геометрия 86—89, 204  
 Глагол 211  
 (см. предикат)  
 Грамматики 106, 205  
  
 Движение  
 — определение 143  
 — и ощущение 142, 143  
 Действительность 165, 170,  
 171  
 (см. возможность)  
 Деление 161, 163  
 (см. также подраздело-  
 ние, разделение)  
 Диалектика 109  
 Добро 66  
 — и истина 83  
 (см. бог)  
 Добродетель (добродетели)  
 61, 69, 70, 205  
 — и философия 68  
 (см. мудрость)  
 Доказательство (доказатель-  
 ства) 109, 110, 206, 210,  
 211  
 — виды 208  
 — искусство 207, 208  
 — начало 112  
 — и определения 208  
 Душа 35, 69, 72, 84, 98, 120,  
 206, 208  
 — животная способность 82,  
 99, 100

— познательная способ-  
 ность 82, 99, 100  
 — небесная 207  
 — неразумная (животная)  
 181, 182  
 — общая 205  
 — разумная 182  
 — растительная 182  
 — частная 205  
 (см. тело)

Единица 54  
 Естествознание 36, 84, 85, 89,  
 95

Животное 142, 147, 202, 207  
 Жизнь 62, 64  
 — и смерть 63  
 (см. существование)

Заключение 223  
 — и посылки 203, 222  
 (см. вывод, суждения, а  
 также умозаключения)  
 Закономерность 208

Звучание (звучания, звук)  
 107, 114, 121, 122, 127, 128,  
 132, 148, 176, 186, 187  
 — значимое 133, 136, 137  
 — незначимое 133  
 — нечленораздельное 106  
 — общие 107, 133  
 — одноименные 137  
 — частное 106  
 — членораздельный 106, 107  
 (см. также вид, признак  
 (различающий, случай-  
 ный, собственный), род,  
 пять звучаний)

Зло 201  
 (см. бог)  
 Знание 76, 78, 147, 149  
 — безусловное 75  
 — научное 126  
 — условное 75  
 — и ощущение 35  
 — и размышление 79  
 — и разум 79  
 (см. опыт, опытность)  
 Зоофит 142, 147

Идеи 125  
 Имя 42, 74, 176, 192, 211  
 (см. сущее)

Индивид (индивиды) 92, 115,  
120, 143, 145—147, 151—  
153, 161, 165  
— и вид 169, 187, 191  
— и различающий признак  
155  
— и род 191, 193  
— и случайный признак 188,  
193  
— и собственный признак  
187  
(см. разделение, часть, а  
также пять звучаний)  
Индукция 110  
Искусство (искусства) 53, 58,  
73—76, 78, 98, 149, 205,  
206  
— и научное знание 77  
— и природа 232  
(см. доказательство, нау-  
ка, философия)  
Истина 201, 206, 235  
— и ложь 127  
(см. добро)

Категории 227  
(см. пять звучаний, су-  
щее)  
Качество (качественная оп-  
ределенность) 66, 193,  
213  
— как различающий при-  
знак 174  
— и случайный признак 194  
(см. суждения)

Количество  
— непрерывное 86—88  
— прерывное 86—88  
(см. математика, музыка,  
суждения)

Логика 113, 150, 206, 209  
— как часть философии 207,  
208  
— и философия 205  
Ложь 235  
(см. истина)

Материя 71, 112, 123, 127, 191  
— бесформенная 122, 169, 170  
(см. множество, род, фор-  
ма)  
Математика 84, 86, 89, 95  
— как часть философии 36

— виды 86  
— и количество 86, 87  
(см. астрономия)  
Метод (методы)  
— аналитический 111, 112  
— диалектический 109, 114,  
115  
— доказательный 111  
— логический 166  
— разделительный 40, 111  
— противостояния 33  
Мнение  
— и общее 200  
Множество 120  
— и вид 122, 123, 126  
— и материя 173  
— и род 122, 123, 126, 129,  
173  
(см. общее, природа,  
тело)  
Мудрец 78  
Мудрость  
— определение 68, 78  
— и добродетель 68  
— и теология 83  
Музыка 87—89  
— как количество 86  
Мышление 125, 126, 159, 173  
— логическое 219  
(см. существование)

Наведение 223  
Натурфилософ 75  
Наука (науки) 53, 58, 76, 149,  
159, 205, 206  
— доказывающая 211  
— и искусство 71, 74  
(см. вещь)  
Небытие 217  
Невозможное 230  
— и [противоположное] 227  
(см. обращение)  
Необходимое 231—233  
— и доказывающий силло-  
гизм 223  
— и последовательный силло-  
гизм 223  
Несовершенное 218  
Несубстанциальное 116  
— и случайный признак 157,  
158  
— и сущность 157, 158  
Не-сущее 126  
(см. сущее)

Несуществование  
 — как естественная смерть 62  
 Нечто 222

Обозначения простые 202, 206, 211  
 (см. термин, а также имена, глагол)

Образ  
 — как вид 139

Обращение  
 — возможного и невозможного 233  
 (см. суждения, термин)

Общее 120, 125, 126, 137, 200  
 — [природа] 124  
 — и вид 121  
 — и множество 123—125  
 — и случайные признаки 137  
 — и суждения 202  
 — и частное 235, 236  
 (см. мнение, рассудок, род, человек)

Общность 173  
 (см. вещь)

Описание 131, 133, 138, 163, 174  
 (см. определение)

Определение (определения)  
 39—41, 45—47, 55—57, 77, 109, 131—133, 138, 159, 160, 163, 174, 175, 219  
 — определение 42, 135  
 — несовершенное 50  
 — описательное 44, 46, 215  
 — противоположные 166, 167, 181  
 — совершенное 50, 51, 73  
 — и описание 43  
 — и определяемое 219  
 — и предмет 46  
 — и существенное 177  
 — и сущность 187  
 — и установление 43, 44  
 (см. доказательство, сущее)

Опыт 78  
 — как [частное] знание 75

Опытность 78  
 — как общее знание 75

Отношение 213

Отрицание 229, 233, 235  
 — отрицания 233  
 — и утверждение 235

Ощущение 78, 200, 201  
 (см. воображение, движение, знание, сущее)

Парадигма 110

Первое по природе 144

Первообразы 124

Перипатетики 65, 128, 136, 152, 168—170, 218  
 (см. также аристотелики)

Пирроповцы 38

Пифагорейцы 57, 79, 85, 129

Платоники 96, 121, 124, 128, 129, 168, 169, 205

Поверхность 215

Подлежащее 47, 53, 150, 151, 211, 246, 226, 235  
 — и сказуемое 152  
 (см. сущность, философия)

Подразделение 81  
 (см. также деление, разделение)

Познание 39, 59, 68  
 — и виды 75, 200  
 — предел 146  
 — и разум 124

Польза 114—117, 201

Политика 72, 96, 97

Посылки 210, 215, 217, 227  
 — определение 212  
 — как суждение 216  
 — истинность 231  
 — -высказывания 203, 204  
 (см. заключение, термин, умозаключения)

Потенциальное 172  
 — вторичное 171  
 — первичное 171

Практика 81, 82, 89, 92, 97  
 — разделение 96  
 (см. теория)

Предикат 216, 236  
 — как глагол 217  
 — и субъект 229, 235

Предложение 152  
 — как простое суждение 202

Предметы 193, 194  
 — чувственные 127  
 (см. определение, род)

Признак (признаки) 161  
 — видообразующий 156, 157  
 — неотделимый 163  
 — несубстанциальный 108, 176—178

- привходящий 137, 183
- противоположные 181
- противоположные 169.
- разделяющие 175
- различающий 107, 108, 115, 117, 132, 136, 139, 158—170, 172, 185
- случайный 44, 92, 107, 115, 116, 152, 163, 177, 178, 182—184, 189
- собственный 107, 108, 115, 116, 178, 179, 193
- субстанциональный 107, 108, 176—178, 181, 182  
(см. вещь, индивид, качество, несубстанциональное, общее, разделение, род, субстрат, сущее, сущность, форма)
- Природа 125, 142, 143, 144, 201, 208, 209
  - божественная 61
  - множества 107
  - одного 107
  - и вещи 76, 149
  - и мера 149  
(см. искусство, общее, первое по природе, сказывание)
- Присущее 234
  - в будущем 232
  - возможно 232, 234
  - необходимо 232, 234
  - постоянно 232
- Причина (причины)
  - числовые 79
- Провидение божественное 38
- Пробраз 135  
(см. вещь)
- Пространство 215
- Противолежание
  - два [члена] 216
- Противоположности 38, 155, 168—170
- Противоравенство
  - отрицательное 191
  - утвердительное 191
- Противоречие 214
- Пять звучаний (пять терминов) 186
  - общность 187, 188
  - различие 187, 188
  - и категории 187
  - и сущность 187

- Разделение (разделительный метод) 39—41, 52, 54, 91, 109, 123, 137, 186, 187
  - три способа 89, 147—149
  - от вида к индивиду 90
  - от рода к виду 90, 94
  - от случайного признака к случайному признаку 91
  - от случайного признака к сущности 90, 91
  - от сущности к случайному признаку 90, 91
  - от целого к неподобным частям 90
  - от целого к подобным частям 90  
(см. философия, а также деление, подразделение)
- Различия 173
  - противопоставленные 191
  - разделяющие 161—163
  - случайные 170
  - составляющие 111, 161—163  
(см. вещь)
- Размышление 78  
(см. знание)
- Разум 37, 38, 69, 78, 120, 123, 200, 201  
(см. знание, познание)
- Разумное 181, 182
- Разумность 159, 160, 165, 170, 173, 176
- Распределение 81
- Рассмотрение
  - диалектическое 128
  - логическое 128
  - теологическое 128
- Рассудительность 207
- Рассудок 219
  - и общее 200
  - и суждения 201
- Рассуждения
  - силлогистические 222
- Растение (растения) 142, 147, 207
- Риторика 51, 72
- Риторы 72, 106
- Род (роды) 94, 107, 109, 111, 112, 115, 122, 125, 126, 127, 130—133, 136, 145, 147, 152, 166, 185, 191—194
  - павысшие 108, 109, 141,

143, 145, 146, 148, 151,  
152, 161, 191  
— платоновские 134, 135  
— подчиненный 141  
— промежуточный 141  
— и материя 173  
— и общее 167  
— и различающий признак  
127, 155, 161, 168, 171, 174,  
188—190  
— и случайный признак 192,  
193  
— и собственный признак  
127, 191—193  
— и суть [предмета] 193  
— и частное 138  
(см. вещь, высказывание,  
индивид, множество, су-  
щее, цвет)  
Родина 131

Самодвижущееся 208  
Свойство  
— собственное 177  
Связка 216  
Силлогизм 150, 202, 204, 205—  
208, 210, 213, 214, 224  
— определение 217, 219, 223  
— содержание 206  
— суть 201  
— фигуры 211, 225  
— цель 206  
— доказательный 200, 201,  
205  
— категорический 218, 220  
— несовершенный 225, 227  
— общий 212, 216  
— [правильные] 222  
— простой 199, 201, 203, 218  
— разделительный 220  
— совершенный 225, 227  
— тесносвязанный 220  
— усеченный 220, 221  
— условный 220  
— стоиков 222  
— и суждения 212, 218  
(см. высказывание, вы-  
вод, необходимое, сущее,  
термин)  
Сказуемое 150, 151, 216, 226,  
235  
(см. подлежащее)  
Сказывание  
— отвлеченное 235, 236

— по природе 235  
Слово 42  
Случайное 45  
Смерть 60  
(см. жизнь, несуществова-  
ние, философия)  
Сомненное 176  
Способность (способности)  
— познавательные 78  
— пять 200  
— действия 211  
— и действие 172  
(см. душа)  
Справедливость 70  
— и благочестие 68, 69  
Стоики 63, 121, 122, 205—208  
(см. силлогизм)  
Субстанциальное 116, 158—  
160, 163, 164  
(см. сущность)  
Субстанция 151, 164, 189  
Субстрат  
— вещи 184  
— и случайные признаки  
185, 186  
Субъект 216  
(см. предикат)  
Суждения (суждение) 231,  
234  
— виды 200, 201  
— качество 216, 229, 230, 236  
— количество 216  
— члены 217  
— диалектическое 200, 213,  
214  
— доказывающее 200, 210,  
213, 214  
— единичное 213  
— категорическое 212, 213,  
218  
— неопределенное 213  
— общие 59, 205, 212, 213,  
215, 216  
— отрицательные 217, 226,  
227, 229  
— -посылки 150  
— по единичному 217  
— поэтическое 200, 213  
— риторическое 200  
— софистическое 200, 213  
— условное 212, 213, 218, 229,  
230  
— утверждающее (утверди-  
тельное) 215, 217, 226,  
227

- частное 59, 205, 213, 215, 233
- частноотрицательное 228
- и заключение 227
- и термин 216  
(см. воображение, общее, ощущение, предложение, рассудок, силлогизм)
- Сущее (сущие) 31—35, 48, 59, 106—108, 121—124, 137, 143, 145, 147, 151, 156, 157, 164, 166, 184, 208, 218
- как наивысший род 142, 144, 146, 148, 151, 152, 161, 191
- как предмет теоретической философии 33—35, 206
- категории 34
- тройкое бытие 83
- в возможности 168
- высшее 173
- и имя 32
- и не-сущее 127, 167
- и определение 32
- и ощущение 120
- и простой силлогизм 203
- и случайный признак 144, 235, 236
- и сущность 144, 146
- и чувственное восприятие 120  
(см. человек)
- Существенное 43  
(см. определение)
- Существование 217, 232
- как бытие 231
- как естественная жизнь 62
- возможное (в возможности) 167, 168, 231
- доброе 62
- порочное 62
- и мышление 127
- Сущность (сущности) 33, 34, 92, 132, 137, 145, 153, 156, 164, 184, 192
- как подлежащее 169
- общие 115
- частные 115
- и вещи 152
- и различающий признак 159, 160, 190
- и случайный признак 157, 158

- и субстанциальное 157
- и субстанциальный признак 157  
(см. несубстанциальное, определение, пять звучаний, разделение, сущее, тело, человек)

#### Творчество

- божественное 123

Телесное 135, 170

Тело 37, 72, 121, 125, 142, 215

- как сущность 91

- орудие 209

- часть 209

- бескачественное 184

- и вещи бестелесные 127

- и душа 61, 62

- и множество 122

- и целое 122

Теология 36, 84, 85, 89, 95

(см. мудрость)

Теория 89

- разделение 94, 95

- три части 84, 94

- и практика 81—83, 92, 93

Термин 217, 230

- определение 210

- как простые обозначения 218

- порядок 229, 230, 236

- больший 224

- меньший 224

- средний 211

- и допустимое обращение 229

- и посылка 211, 212

- и простое [обращение] 229

- и силлогизм 211, 212, 225, 226

- и сложное обращение 230  
(см. пять звучаний, суждения, умозаключения)

Ум 68, 173

Умозаключения

- диалектические 223

- софистические 223

- и посылки 223, 224

- и термин 223, 224

(см. также заключение)

Учение о четверице 79

Философ 49, 60, 65, 72, 73, 97, 99, 121

— совершенный 48, 66—68, 95  
— -эффект 218  
Философия 38, 39, 53, 58, 59, 61, 66, 70—75, 77, 79, 93, 100, 115, 145, 201, 206  
— определение 37, 52, 55—57, 65, 68  
— начало 114  
— подлежащее (определение по подлежащему) 48, 49, 54, 99  
— разделение 81, 82, 92, 94  
— сущность 98, 99  
— цель (определение по цели) 48, 49, 54, 99  
— логическая 51  
— практическая (практическая часть) 36, 60, 95, 97, 205  
— теоретическая (теоретическая часть) 36, 205  
— и искусство 208  
— и смерть 63, 68  
    (см. астрономия, истина, логика, математика, сущее)  
Форма (формы) 71, 84, 112  
— и материя 173  
— и различающий признак 173

Цвет

— как род 168

Целое 115, 122, 151, 152

— и часть (части) 153, 191, 206, 207

    (см. разделение, тело)

Цель 47, 53, 114

    (см. силлогизм, философия)

Частное

— и единичное 136, 137

Часть (части)

— подобные 93

— и индивид 153

    (см. тело, теория, философия)

Человек 32, 42, 61, 66, 139,

140, 144, 149, 158, 162, 169,

170, 173, 175, 182, 190, 202,

203, 212, 226

— определение 176

— как общее 125

— бытие 65

— сущность 134, 163, 176, 180, 181

— благочестивый 69

— общий 165

— справедливый 69

— и сущее 201

    (см. бог)

Число (числа) 54, 55, 57, 80,

87, 88

— и единицы 45

Экономика 96, 97

Эпикурейцы 38

Этика 96, 97

---

## СОДЕРЖАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| <i>С. С. Аревшатян.</i> ДАВИД АНАХТ И ЕГО РОЛЬ<br>В РАЗВИТИИ ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ФИ-<br>ЛОСОФИИ . . . . . | 5   |
| ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ . . . . .   | 29  |
| АНАЛИЗ «ВВЕДЕНИЯ» ПОРФИРИЯ . . . . .  | 101 |
| ТОЛКОВАНИЕ «АНАЛИТИКИ» АРИСТОТЕЛЯ   | 197 |
| Примечания . . . . .  | 239 |
| Указатель имен . . . . .  | 253 |
| Предметный указатель . . . . .  | 254 |

### Давид Анахт

Д13      Сочинения. Сост., пер. с древнеарм., вступит. статья и примеч. С. С. Аревшатыана. М., «Мысль», 1975.

262 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Давид Анахт (V--VI вв.) — основоположник логики, гносеологии, этики в древней Армении. В условиях господства христианской идеологии Давид способствовал распространению античных философских учений, он заложил основы светской философской науки в древней Армении.

Настоящий том включает основные произведения Давида: «Определения философии», «Анализ «Введения» Порфирия» и «Толкование «Аналитики» Аристотеля».

Д 10501-046  
004(01)-75      40-75

1Ф

*Давид Анахт*

СОЧИНЕНИЯ

Редактор *Л. В. Литвинова*

Младший редактор *П. Г. Кузнецова*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полсицкая*

Технический редактор *С. П. Лебедева*

Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 31 октября 1974 г. Подписано в печать  
17 июня 1975 г. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>, бумага типографская  
№ 1. Усл. печатных листов 13,96 с вкл. Учетно-издатель-  
ских листов 14,47 с вкл. Тираж 27000 экз. Заказ № 1726.  
Цена 1 р. 16 к.

Издательство «Мысль».

117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское про-  
изводственно-техническое объединение «Печатный Двор»  
имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государ-  
ственном комитете Совета Министров СССР по делам из-  
дательств, полиграфии и книжной торговли. 197136,  
Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.