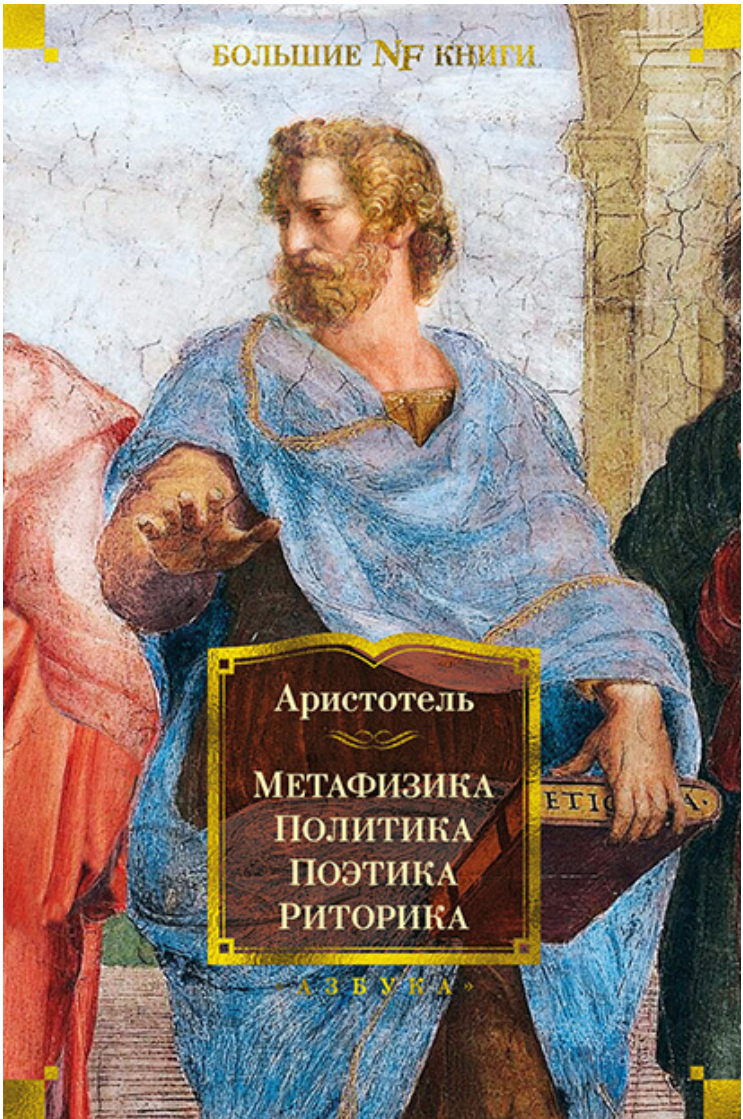
БОЛЬШИЕ NF КНИГИ
Аристотель
МЕТАФИЗИКА
ПОЛИТИКА
ПОЭТИКА
РИТОРИКА
«АЗБУКА»

Аристотель
Метафизика. Политика. Поэтика. Риторика
Серия «Non-Fiction. Большие книги»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69416776
Метафизика ; Политика ; Поэтика ; Риторика : трактаты / Аристотель: Азбука-Аттикус; Санкт-Петербург; 2023
ISBN 978-5-389-23754-4

Аннотация

В настоящую книгу включены четыре важнейших трактата Аристотеля – великого древнегреческого мыслителя, оказавшего огромное влияние на развитие европейской и мировой культуры, ученого-энциклопедиста, который стоял у истоков современной науки. «Метафизика» – свод из 14 книг, объединенных в I веке до н. э. Андроником Родосским (в чьей редакции он и дошел до наших дней), – основополагающий труд философа, излагающий его учение о четырех первопричинах, или первоначалах, всего сущего. В «Политике» Аристотель рассматривает главные формы правления и цели государства, определяя последнее как «общение, организованное ради общего блага», критикует разнообразные политические режимы, анализирует институт семьи и проблему воспитания молодежи, размышляет о роли

религии и рисует образ идеального общества, «дающего людям полную возможность жить согласно их стремлениям». Трактаты «Поэтика» и «Риторика» наметили на много столетий вперед вектор развития, проблемные контуры и категориальный аппарат европейской теории литературы.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Метафизика 7
Книга первая (A) 7
Глава первая 7
Глава вторая 11
Глава третья 15
Глава четвертая 20
Глава пятая 23
Глава шестая 28
Глава седьмая 31
Глава восьмая 33
Глава девятая 39
Глава десятая 49
Книга вторая (α) 51
Глава первая 51
Глава вторая 52
Глава третья 56
Книга третья (B) 58
Глава первая 58
Глава вторая 61
Глава третья 70
Глава четвертая 73
Глава пятая 82
Глава шестая 85

Книга четвертая (Г) 88
Глава первая 88
Глава вторая 88
Глава третья 95
Глава четвертая 98
Глава пятая 110
Глава шестая 118
Глава седьмая 122
Глава восьмая 124
Книга пятая (Δ) 127
Глава первая 127
Глава вторая 128
Конец ознакомительного фрагмента. 130

Аристотель
Метафизика. Политика. Поэтика. Риторика

© Издание на русском языке, оформление. ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2021

Издательство АЗБУКА®

Серийное оформление Вадима Пожидаева

Оформление обложки Валерия Гореликова

* * *

Метафизика

Книга первая (А)

Глава первая

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо ви́дение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах][1].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности пом-

[1] В квадратных скобках даны слова, отсутствующие в греческом тексте, но необходимые для правильной передачи смысла. В угловые скобки заключены слова, которые отсутствуют в более ранних рукописях.

нить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто, помимо памяти, обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол – и правильно говорит, – а неопытность – случай. Появляется же искусство тогда, когда я на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (logon echein), но не имеет опыта. Причина это-

го в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия, или Сократа, или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке.) Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают от-

влеченным знанием и знают причины. Вообще, признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая

мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказало ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theōrētikai) – выше искусств творения (poiētikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Глава вторая

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая

желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует – в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и

главнее вспомогательной, – та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще – наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что́ непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называ-

ем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так что, по словам Симонида, «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть – в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице «лгут много песнопевцы»), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой, скорее всего, мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только, или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что́ противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают

с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, – как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

Глава третья

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (hypokeimenon); третьей – то, откуда начало движения; четвертой – причину, противолежащую последней, а

именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе, все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат – сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество – или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес – основатель такого рода философии – утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, – это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, – наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (proteron) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса – огонь, Эмпедокл же – четыре элемента, прибавляя к на-

званным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем – только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь – причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь – изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину – значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но, во всяком случае, некоторые из тех, кто при-

знавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее, могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное – как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями

его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

Глава четвертая

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделение началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает:

Всех богов первее Эрот был ею замышлен.

А по словам Гесиода:

Прежде всего во Вселенной Хаос зародился,
а следом широкогрудая Гея.

Также – Эрот, что меж всех бессмертных богов

отличается,

ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том,

кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, то другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что́ он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда – причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл – и притом первый – говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ – само благо, а причина зол – зло.

Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем, до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе, – материю и то, откуда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие миросозидания, и, когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет при-

чиной происходящего все что угодно, только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников, первый разделил эту [движущую] причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, он первый назвал четыре материальных элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой – противоположные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое и (разреженное) – не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует нисколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует нисколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующе-

го они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (archai) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строем», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» – это очертания, «соприкосновение» – порядок, «поворот» – положение; а именно: *A* отличается от *N* очертаниями, *AN* от *NA* – порядком, *Z* от *N* – положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Итак, вот, по-видимому, до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин.

Глава пятая

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть

справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустроением, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным. Я имею в виду, например, что так как десятка, как им представлялось, есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют «противоземлю». В другом сочинении мы это разъяснили подробнее. А разбираем мы это ради того, чтобы установить, какие же начала они полагают и как начала эти подходят под упомянутые выше причины. Во всяком случае, очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а

именно: оно и четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, – это числа.

Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое. Такого же мнения, по-видимому, держался и Алкмеон из Кротона, и либо он заимствовал это учение у тех пифагорейцев, либо те у него. Ведь Алкмеон достиг зрелого возраста, когда Пифагор был уже стар, а высказался он подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду, в отличие от тех пифагорейцев, не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое – черное, сладкое – горькое, хорошее – дурное, большое – малое. Об остальных же противоположностях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо указали, сколько имеется противоположностей и какие они.

Итак, и от того и от другого учения мы можем почерпнуть, что противоположности суть начала существующего; но сколько их и какие они – это мы можем почерпнуть у одних только пифагорейцев. Однако как можно эти начала свести к указанным выше причинам, это у них отчетливо не разобрано, но, по-видимому, они определяют элементы как материальные, ибо, говорят они, из этих элементов как из

составных частей и образована сущность.

Итак, на основании сказанного можно в достаточной степени судить об образе мыслей древних, указывавших больше одного элемента природы. Есть, однако, и такие, которые высказались о Вселенной как о единой природе, но не все одинаково – ни в смысле убедительности сказанного, ни в отношении существа дела (kataten physin). Правда, рассуждать о них вовсе не уместно теперь, когда рассматриваем причины (ибо они говорят о едином не так, как те размышляющие о природе философы, которые, хотя и принимают сущее за единое, тем не менее, выводя [Вселенную] из единого как из материи, присоединяют [к единому] движение, по крайней мере когда говорят о происхождении Вселенной, а эти утверждают, что она неподвижна). Но вот что во всяком случае подходит к настоящему исследованию. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс – как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограниченно, второй – что оно беспредельно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое – это бог. Этих философов, если исходить из целей настоящего исследования, надлежит, как мы сказали, оставить без внимания, притом двоих, а именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем – как мыслящих более грубо; что же

касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью. Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность – как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала – теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало – к не-сущему.

Итак, вот что мы почерпнули из сказанного ранее и у мудрецов, уже занимавшихся выяснением этого вопроса: от первых из них – что начало телесное (ведь вода, огонь и тому подобное суть тела), причем от одних – что телесное начало одно, а от других – что имеется большее число таких начал, но и от тех и от других – что начала материальные; а некоторые принимали и эту причину, и, кроме нее, ту, откуда движение, причем одни из них признавали одну такую причину, а другие – две.

Таким образом, до италийцев, и не считая их, остальные высказывались о началах довольно скудно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую – ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие – две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли – и этим

их мнение отличается от других, – что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь, или земля, или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто. Определения их были поверхностны, и то, к чему прежде всего подходило указанное ими определение, они и считали сущностью вещи, как если бы кто думал, что двойное и два – одно и то же потому, что двойное подходит прежде всего к двум. Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим, как это у них и получалось. Вот то, что можно почерпнуть у более ранних философов и следующих за ними.

Глава шестая

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, при-

роду же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]. Однако «причастность» – это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, (изменив имя), – что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что, помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов, существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов – тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Начала как материя – это большое и малое, а как сущность – единое, ибо эйдосы (как числа) получаются из большого и

малого через причастность единому.

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что́ обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа – причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона – это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон, в отличие от пифагорейцев, считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны), а двоицу он объявил другой основой (physis) потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как из чего-то податливого.

Однако на самом деле получается наоборот: такой взгляд не основателен. Ибо эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а эйдос рождает нечто только один раз, между тем совершенно очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит эйдос, будучи один, производит много [столов]. Подобным же образом относится и мужское к женскому, а именно: женское

оплодотворяется одним совокуплением, а мужское оплодотворяет многих; и, однако же, это – подобия тех начал.

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы – причина сути его, а для эйдосов такая причина – единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов – единое, Платон утверждал, что она есть двоица – большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один – причиной блага, другой – причиной зла, а ее, как мы сказали, искали и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

Глава седьмая

Мы лишь вкратце и в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины; но, во всяком случае, мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине никто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о природе, а все – это очевидно – так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бес-

телесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы – о беспредельном, Эмпедокл – об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор – о беспредельном множестве гомеомерий. Таким образом, все они занимались подобного рода причиной, а также те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разреженнее воздуха; ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода.

Они касались только этой причины; а некоторые другие – той, откуда начало движения, как, например, те, кто объявляет началом дружбу и вражду, или ум, или любовь.

Но суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего, говорят о них те, кто признает эйдосы, ибо эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они не принимают ни за материю, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы – это, скорее, причина неподвижности и пребывания в покое), а эйдосы для каждой из прочих вещей и единое для эйдосов они указывают как суть их бытия.

Однако то, ради чего совершаются поступки и происходят изменения и движения, они некоторым образом обозначают как причины, но не в этом смысле, т. е. не так, как это естественно для причины. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, принимают эти причины за некоторое благо, но не в том смысле, что ради них существует или возникает что-то из существующего, а в том, что от них исходят движения. Точно

так же и те, кто приписывает природу блага единому или сущему, считают благо причиной сущности, но не утверждают, что ради него что-то существует или возникает. А поэтому получается, что они некоторым образом и говорят и не говорят о благе как о причине, ибо они говорят о нем не как о причине самой по себе, а как о причине привходящей.

Итак, что мы правильно определили причины, и сколько их, и какие они, об этом, видно, свидетельствуют нам и все эти философы; ведь они не в состоянии были найти какую-либо другую причину. Кроме того, ясно, что надо искать причины – или все так, как это указано здесь, или каким-нибудь подобным способом. А как высказался каждый из этих философов, как обстоит дело с началами и какие трудности здесь возможны, мы разберем вслед за этим.

Глава восьмая

Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное. Точно так же, пытаясь указать причины возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи так, как рассматривают их размышляющие о природе, они отвергают причину движения. Далее, ошибка их в том, что они ни сущность, ни суть вещи не признают

причиной чего-либо и, кроме того, необдуманно объявляют началом любое из простых тел, за исключением разве земли, не выяснив при этом, как возникают эти тела друг из друга (я имею в виду огонь, воду, землю и воздух). В самом деле, одни вещи возникают друг из друга через соединение, другие – через разъединение, а это различие имеет самое большое значение для выяснения того, что́ есть предшествующее и что́ последующее. Придерживаясь одного взгляда, можно было бы подумать, что самый основной элемент всего – это тот, из которого как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело, состоящее из мельчайших и тончайших частиц. Поэтому те, кто признает началом огонь, находятся, надо полагать, в наибольшем согласии с этим взглядом. И точно так же каждый из остальных философов согласен с тем, что первооснова тел именно такова. По крайней мере, никто из последующих философов, указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент, явно потому, что она состоит из крупных частиц, а из трех других элементов каждый нашел себе какого-нибудь сторонника: одни утверждают, что первооснова – огонь, другие – вода, третьи – воздух. Но почему же они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди говорят, что все есть земля, да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел, – настолько древне и общераспространенно это мнение. Так вот, если придерживаться этого взгляда, то было бы неправильно признавать на-

чалом какой-либо из этих элементов, кроме огня, или считать, что оно плотнее воздуха, но тоньше воды. Если же то, что позднее по происхождению, первее по природе, а переработанное и составленное по происхождению позднее, то получается обратное: вода будет первее воздуха, а земля – первее воды.

Итак, о тех, кто признает одну такую причину, как мы указали, сказанного достаточно. Но то же можно сказать и о тех, кто признает несколько таких начал, как, например, Эмпедокл, утверждающий, что материя – это четыре тела: и у него должны получиться отчасти те же самые, отчасти свои особые затруднения. В самом деле, мы видим, что элементы возникают друг из друга, так что огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом (об этом сказано в сочинении о природе); а о причине движущихся тел, принимать ли одну такую причину или две, – об этом, надо полагать, у него совсем не сказано сколько-нибудь правильно или обоснованно. И вообще, те, кто говорит таким образом, вынуждены отвергать превращение, ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного. В самом деле, тогда что-то должно было бы испытать эти противоположные состояния и должно было бы существовать какое-то одно естество, которое становилось бы огнем и водой, а это Эмпедокл отрицает.

Что касается Анаксагора, то, если предположить, что он принимает два элемента, такое предположение больше все-

го соответствовало бы его учению, хотя сам он отчетливо об этом не говорит; однако он необходимо последовал бы за теми, кто направил бы его к этому. Конечно, нелепо и вздорно утверждать, что все изначально находилось в смешении, – и потому, что оно в таком случае должно было бы ранее существовать в несмешанном виде, и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало, а кроме того, и потому, что состояния и привходящие свойства отделялись бы в таком случае от сущностей (ведь то, что смешивается, может и разъединяться); однако если следовать за Анаксагором, разбирая вместе с ним то, что он хочет сказать, то его учение показалось бы, пожалуй, созвучным нашему времени. Ведь ясно, что, когда ничего не было различено, об этой сущности ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду, например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а необходимо была бесцветной, иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. Подобным же образом и на этом же самом основании она была без вкуса и у нее не было и никакого другого из подобных свойств. Ибо она не могла бы быть ни качеством, ни количеством, ни определенным нечто; иначе у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм (eidē), а это невозможно, раз все находилось в смешении; ведь в таком случае она была бы уже выделена, а между тем Анаксагор утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь один ум несмешан и чист. Исходя из этого, Анаксагор дол-

жен был бы сказать, что единое (ведь оно просто и несмешанно) и «иное» (оно соответствует неопределенному, которое мы признаем, до того как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала. Так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно.

Эти философы, однако, склонны рассуждать только о возникновении, уничтожении и движении: ведь и начала и причины они исследуют почти исключительно в отношении такого рода сущности. А те, кто рассматривает все сущее в совокупности, а из сущего одно признает чувственно воспринимаемым, а другое – не-воспринимаемым чувствами, явно исследуют оба этих рода, и поэтому можно было бы подробнее остановиться на них, выясняя, что сказано у них правильно или неправильно для настоящего исследования.

Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что́ происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и

причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее – это [лишь] то, что́ воспринимается чувствами и что́ так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что́ существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже – неспра-

ведливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие – чувственно воспринимаемыми.

Глава девятая

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и, помимо сущностей, име-

ется единое во многом для всего другого – и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновении», – для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно «третьего человека».

И вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первее] самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль

едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных [выводов]); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным – это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы [только] сущностью. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то, помимо окружающих нас вещей, – единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных, существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос,

какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей – для вечных либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение – высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие – слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить *из* эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для «человека» – «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем

еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род – как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в «Федоне» говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]; и однако если эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, эйдосов не существует. Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи.

Далее, если эйдосы суть чи́сла, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, что сами вещи суть отличные от них числа, например: вот это число – человек, вот это – Сократ, а вот это – Каллий? Тогда как же те числа суть причины для этих? Ведь если и считать, что одни вечные, а другие нет, то это не будет иметь значения. Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотно-

шения которых суть эти вещи. Если есть какая-нибудь такая [основа, скажем] материя, то очевидно, что и сами-по-себе-числа будут некоторыми соотношениями одного и другого. Я имею в виду, например, что если Каллий есть числовое соотношение огня, земли, воды и воздуха, то и идея его будет числом каких-нибудь других субстратов; и сам-по-себе-человек – все равно, есть ли он какое-нибудь число или нет, – все же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе-] число.

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] эйдосов получиться один эйдос? Если же число получается не из самих-по-себе-чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много нелепостей; и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой. В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением. Кроме того, приходится признавать еще другой род числа, с которым имеет дело арифметика, а также все то, что некоторые называют промежуточным; так вот, как же это промежуточное существует или из каких образуется начал? И почему оно будет находиться между окружающими нас вещами и самими-по-себе-[числами]?

Затем, каждая из единиц, содержащихся в двойке, должна образоваться из некоторой предшествующей двойки, хотя это невозможно.

Далее, почему составное число едино?

Далее, к сказанному следует добавить: если единицы различны, то надо было бы говорить так, как те, кто утверждает, что элементов – четыре или два: ведь каждый из них называет элементом не общее (например, тело), а огонь и землю, все равно, имеется ли нечто общее им, а именно тело, или нет. Однако же говорят о едином так, будто оно, подобно огню или воде, состоит из однородных частиц; а если так, то числа не могут быть сущностями; напротив, если есть что-то само-по-себе-единое и оно начало, то ясно, что о едином говорят в различных значениях: ведь иначе быть не может.

Кроме того, желая сущности свести к началам, мы утверждаем, что длины получаются из длинного и короткого как из некоторого вида малого и большого, плоскость – из широкого и узкого, а тело – из высокого и низкого. Однако как в таком случае будет плоскость содержать линию или имеющее объем – линию и плоскость? Ведь широкое и узкое относятся к другому роду, нежели высокое и низкое. Поэтому так же как число не содержится в них, потому что многое и немногое отличны от этих [начал], так и никакое другое из высших [родов] не будет содержаться в низших. Но широкое не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в

чем они находятся? Правда, Платон решительно возражал против признания точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл «неделимые линии». Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и точка.

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти последние – сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего.

Равным образом эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть значимая для знаний причина, ради которой творит всякий ум и всякая природа и которую мы признаем одним из начал; математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого.

Далее, можно считать, что сущность, которая [у платоников] лежит в основе как материя, – а именно большое и малое – слишком математического свойства и что она сказывается о сущности и материи и скорее составляет их видовое отличие, нежели самое материю; это подобно тому, как и размышляющие о природе говорят о разреженном и плотном, называя их первыми видовыми отличиями субстрата:

ведь и здесь речь идет о некоторого рода избытке и недостатке. А что касается движения, то ясно, что, если бы большое и малое были движением, эйдосы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сведено на нет все рассмотрение природы.

Также и то, что́ кажется легким делом, – доказать, что все едино, этим способом не удается, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть некоторое само-по-себе-единое, если даже принять все [предпосылки]. Да и этого самого-по-себе-единого не получится, если не согласиться, что общее есть род; а это в некоторых случаях невозможно.

Не дается также никакого объяснения, как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел – линии, плоскости и тела, и каков их смысл: ведь они не могут быть ни эйдосами (ибо они не числа), ни чем-то промежуточным (ибо таковы математические предметы), ни преходящими вещами; они со своей стороны оказались бы каким-то другим – четвертым – родом [сущностей].

Вообще, если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать

элементы всего существующего или думать, что имеют их.

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания раньше ничего нельзя знать. Ведь так же, как тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать другое, но не может заранее знать ничего из того, что эта наука исследует и что он намерен изучать, точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому если есть некая наука обо всем существующем, как утверждают некоторые, то человек, намеревающийся ее изучать, раньше ее ничего не может знать. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание всех [предпосылок] или некоторых: и изучение через доказательства, и изучение через определения, ибо части, составляющие определение, надо знать заранее, и они должны быть доступны; и то же можно сказать и об изучении через наведение. С другой стороны, если бы оказалось, что нам такое знание врождено, то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из знаний.

Далее, как можно будет узнать, из каких [элементов] состоит [сущее] и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что *za* состоит из *d, s* и *a*, а другие утверждают, что это другой звук, отличный от известных нам звуков.

Кроме того, как можно знать то, что́ воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же это было

бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как составные звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), были бы одними и теми же.

Глава десятая

Уже из ранее сказанного ясно, что все философы ищут, по-видимому, те причины, которые обозначены нами в сочинении о природе, и что, помимо этих причин, мы не могли бы указать ни одной. Но делают они это нечетко. И хотя в некотором смысле все эти причины раньше указаны, однако в некотором смысле отнюдь нет. Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале. Ведь даже Эмпедокл говорит, что кость существует через соотношение, а это у него суть ее бытия и сущность ее. Но подобным же образом должны быть таким соотношением и плоть, и всякая другая вещь, или же никакая вещь. Ибо через соотношение должны существовать и плоть, и кость, и всякая другая вещь, а не через материю, о которой говорит Эмпедокл, – через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо не утверждал.

Такого рода вопросы выяснялись и раньше. А все, что по этим же вопросам может вызвать затруднения, мы повторим. Ибо, быть может, через их устранение мы найдем путь для

устранения последующих затруднений.

Книга вторая (α)

Глава первая

Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина. Поэтому если дело обстоит примерно так, как у нас говорится в пословице: «Кто же не попадет в ворота [из лука]?» – то в этом отношении исследовать истину легко; однако, что, обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью, – это показывает трудность исследования истины.

Но поскольку трудность двоякая, причина ее, быть может, не в вещах, а в нас самих: действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего. И справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]. В самом деле, если бы не было Тимофея, мы не имели бы многих лирических песен; а если бы не было

Фринида, то не было бы Тимофея. То же можно сказать и о тех, кто говорил об истине, – от одних мы позаимствовали некоторые мнения, а благодаря другим появились эти.

Верно также и то, что философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания – истина, а цель знания, касающегося деятельности, – дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине.

Глава вторая

Ясно во всяком случае, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны – ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. В самом деле, не мо-

жет одно возникать из другого как из материи беспредельно, например: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и так безостановочно; точно так же и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда, например так, что человек приведен в движение воздухом, воздух – солнцем, солнце – враждой, и так далее без конца. Подобным же образом и цель не может идти в бесконечность – хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно одно ради другого. И точно так же дело обстоит и с сутью бытия вещи. Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно быть причиной последующего. Если нам надо сказать, что́ из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что́ в конце, ни для чего не есть причина; но и не среднее, ибо оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины.

Но точно так же и по направлению вниз нельзя идти в бесконечность, если по направлению вверх имеется начало, так чтобы из огня возникала вода, из воды – земля, и так беспрестанно какой-нибудь другой род. В самом деле, в двух смыс-

лах можно говорить, что одно возникает из другого (помимо тех случаев, когда «одно из другого» означает «одно после другого», например Олимпийские игры «из» Истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется, – взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря «как взрослый мужчина из мальчика», мы имеем в виду «как возникшее – из того, что прежде возникало, или завершенное – из того, что прежде завершалось» (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между бытием и небытием – возникновение, так и возникающее – между сущим и не-сущим; ведь учащийся – это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что «из» учащегося возникает знаток). А «как из воздуха – вода» означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода, и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения возникает не то, что́ находится в возникновении, а то, что́ существует после возникновения; и точно так же день – «из» утра, потому что день – после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход. Но и в том и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае промежуточное необходимо имеет конец, а во втором одно переходит в другое; причем уничтожение одного из них есть возникновение другого.

Вместе с тем первое, будучи вечным, не может уничтожиться; в самом деле, так как возникновение по направле-

нию вверх не беспредельно, то необходимо, чтобы не было вечным то, из чего как из первого возникло что-то через его уничтожение.

Далее, «то, ради чего» – это конечная цель, а конечная цель – это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное [движение], невольно отвергают благо как таковое; между тем никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу. И не было бы ума у поступающих так, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто – предел, ибо конечная цель есть предел.

Но точно так же и суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более пространному: ведь предшествующее определение всегда есть определение в большей мере, а последующее – нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание [в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом смысле? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не

может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (to einai) беспредельного не беспредельно.

С другой стороны, если бы были беспредельны по количеству виды причин, то и в этом случае не было бы возможно познание: мы считаем, что у нас есть знание тогда, когда мы познаем причины; а беспредельно прибавляемое нельзя пройти в конечное время.

Глава третья

Усвоение преподанного зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности – более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно. А какую силу имеет привычное, показывают законы, в которых то, что выражено в форме мифов и по-детски просто, благодаря привычке имеет бóльшую силу, нежели знание самих законов. Одни не воспринимают преподанного, если излагают математически, другие – если не приводят примеров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а других точность тяготит или потому, что они не в состоянии связать [одно с другим], или потому, что считают точность мелочностью. В самом деле,

есть у точности что-то такое, из-за чего она как в делах, так и в рассуждениях некоторым кажется низменной. Поэтому надо приучиться к тому, как воспринимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения. Между тем нелегко достигнуть даже и одного из них.

А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна. А потому надлежит прежде всего рассмотреть, что такое природа. После этого станет ясным и то, чем занимается учение о природе, (и есть ли исследование причин и начал дело одной или нескольких наук).

Книга третья (B)

Глава первая

Для искомой нами науки мы должны прежде всего разобрать, что́ прежде всего вызывает затруднения; это, во-первых, разные мнения, высказанные некоторыми о началах, и, во-вторых, то, что осталось до сих пор без внимания. А надлежащим образом разобрать затруднения полезно для тех, кто хочет здесь преуспеть, ибо последующий успех возможен после устранения предыдущих затруднений и узел нельзя развязать, не зная его. Затруднение же в мышлении и обнаруживает такой узел в предмете исследования; поскольку мышление находится в затруднении, оно испытывает такое же состояние, как те, кто во что-то закован, – в том и в другом случае невозможно двинуться вперед. Поэтому необходимо прежде рассмотреть все трудности как по только что указанной причине, так и потому, что те, кто исследует, не обращая внимания прежде всего на затруднения, подобны тем, кто не знает, куда идти, и им, кроме того, остается даже неизвестным, нашли ли они то, что искали, или нет: это потому, что для такого человека цель не ясна, тогда как для того, кто разобрался в затруднениях, она ясна. Далее, лучше судит, несомненно, тот, кто выслушал – словно тех, кто ве-

дет тяжбу, – все оспаривающие друг друга рассуждения.

Так вот, первое затруднение относительно тех начал, которые мы разобрали вначале, заключается в том, [1] исследует ли причины одна или многие науки и [2] должна ли искомая нами наука уразуметь только первые начала сущности, или ей следует заниматься и теми началами, из которых все исходят в доказательстве, как, например, выяснить, возможно ли в одно и то же время утверждать и отрицать одно и то же или нет, и тому подобное. И [3] если имеется в виду наука о сущности, то рассматривает ли все сущности одна наука или несколько, и если несколько, то однородны ли они, или же одни следует называть мудростью, а другие – по-иному. И вот что еще необходимо исследовать – [4] существуют ли одни только чувственно воспринимаемые сущности или также другие помимо них, и [если также другие], то имеются ли такие сущности только одного вида или их несколько родов, как полагают те, например, кто признает эйдосы, а также математические предметы как промежуточные между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами. Эти вот вопросы надлежит, как мы утверждаем, рассмотреть, а также вопрос о том, [5] касается ли исследование одних лишь сущностей или также привходящих свойств, которые сами по себе им присущи. Кроме того, относительно тождественного и различного, сходного и несходного, (одинаковости) и противоположности, а также предшествующего и последующего и всего тому подобного, что пытаются

рассматривать диалектики, исходя лишь из правдоподобного, следует спросить: какой науке надлежит рассмотреть все это? И далее, также относительно привходящих свойств, которые сами по себе им присущи, не только – что такое каждое из них, но и противоположно ли одному [лишь] одно. Точно так же, [6] есть ли указанные выше начала и элементы роды, или же они составные части, на которые делится всякая вещь? И [7] если они роды, то те ли, что как последние сказываются о единичном (atomos), или первые, например, живое ли существо или человек начало и кому из них бытие присуще в большей мере по сравнению с отдельным существом? Но главным образом нужно рассмотреть и обсудить вопрос: [8] имеется ли, кроме материи, причина сама по себе или нет и существует ли такая причина отдельно или нет, а также одна ли она, или имеется большее число таких причин? Также: существует ли или нет что-то помимо составного целого (а о составном целом я говорю, когда что-то сказывается о материи), или же для одних вещей существует, для других нет, и [в последнем случае] что это за вещи? Далее, [9] ограниченны ли начала по числу или по виду – и те, что выражены в определениях, и те, что относятся к субстрату, – а также [10] имеют ли преходящее и непреходящее одни и те же начала или различные, и все ли начала непреходящи, или же начала преходящих вещей преходящи? Далее, [11] самый трудный и недоуменный вопрос: есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто

иное, а сущность вещей, или же это не так, а в основе лежит нечто иное, например, как утверждает Эмпедокл, дружба, а другие указывают: кто – огонь, кто – воду или воздух? И, кроме того, [12] есть ли начала нечто общее, или они подобны единичным вещам, и [13] существуют ли они в возможности или в действительности? И далее, существуют ли они иначе чем в отношении движения? Ведь и этот вопрос представляет большое затруднение. Кроме того, [14] есть ли числа, линии, фигуры и точки некие сущности или нет, а если сущности, то существуют ли они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или же находятся в них? – По всем этим вопросам не только трудно достичь истины, но и нелегко надлежащим образом выяснить связанные с ними затруднения.

Глава вторая

Итак, прежде всего надлежит разобрать вопрос, поставленный нами вначале: исследует ли все роды причин одна или многие науки?

С одной стороны, как может быть делом одной науки – познавать начала, если они не противоположны друг другу? И, кроме того, многим из существующих вещей присущи не все начала. В самом деле, каким образом может начало движения или благо как таковое существовать для неподвижного, раз все, что есть благо, само по себе и по своей природе есть

некоторая цель и постольку причина, поскольку ради него и возникает и существует другое, цель же и «то, ради чего» – это цель какого-нибудь действия, а все действия сопряжены с движением? Так что в неподвижном не может быть ни этого начала, ни какого-либо блага самого по себе. Поэтому в математике и не доказывается ничего через посредство этой причины, и ни в одном доказательстве не ссылаются здесь на то, что так лучше или хуже, да и вообще ничего подобного никому здесь даже на ум не приходит. Вот почему некоторые софисты, например Аристипп, относились к математике пренебрежительно: в остальных искусствах, мол, даже в ремесленнических, например в плотничьем и сапожном, всегда ссылаются на то, что так лучше или хуже, математическое же искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное.

С другой стороны, если существуют многие науки о причинах, одна – об одном начале, другая – о другом, то какую из них надо признать искомой нами наукой и кого из тех, кто владеет этими науками, считать наилучшим знатоком искомого предмета? Ведь вполне возможно, что для одного и того же имеются все виды причин; например, у дома то, откуда движение, – строительное искусство и строитель; «то, ради чего» – сооружение; материя – земля и камни; форма – замысел дома (logos). И если исходить из того, что было раньше определено по вопросу, какую из наук следует называть мудростью, то имеется основание называть каждую из этих

наук. Действительно, как самую главную и главенствующую науку, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить, следовало бы называть мудростью науку о цели и о благе (ибо ради них существует другое). А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее достойно познания, мудростью надо бы признать науку о сущности. В самом деле, из тех, кто по-разному знает один и тот же предмет, больше, по нашему мнению, знает тот, кто знает, что́ такое этот предмет по его бытию, а не по его небытию; из тех же, кто обладает таким знанием, знает больше, чем другой, и больше всего тот, кто знает суть вещи, а не тот, кто знает, сколь велика она, или какого она качества, или что́ она способна по своей природе делать или претерпевать; а затем и в других случаях мы полагаем, что обладаем знанием чего-то, в том числе и того, для чего имеются доказательства, когда нам известно, что́ оно такое (например, что такое превращение в квадрат: это нахождение средней [пропорциональной]; так же обстоит дело и в остальных случаях). С другой стороны, относительно того или другого возникновения и действия, как и относительно всякого изменения, мы считаем себя знающими, когда знаем начало движения. А оно начало, отличное от цели и противоположное ей. Таким образом, можно подумать, что исследование каждой из этих причин есть дело особой науки.

Равным образом спорен и вопрос о началах доказательства, имеется ли здесь одна наука или больше. Началами до-

казательства я называю общепринятые положения, на основании которых все строят свои доказательства, например положение, что относительно чего бы то ни было необходимо или утверждение, или отрицание и что невозможно в одно и то же время быть и не быть, а также все другие положения такого рода; так вот, занимается ли этими положениями та же наука, которая занимается сущностью, или же другая, и если не одна и та же, то какую из них надо признать искомой нами теперь? Полагать, что ими занимается одна наука, нет достаточных оснований. Действительно, почему уразумение этих положений есть особое дело геометрии, а не дело какой бы то ни было другой науки? Поэтому если оно в одинаковой мере относится ко всякой отдельной науке, а между тем не может относиться ко всем наукам, то познание этих начал не есть особое дело ни прочих наук, ни той, которая познает сущности.

Кроме того, в каком смысле возможна *наука* о таких началах? Что такое каждое из них, это мы знаем и теперь (по крайней мере, и другие искусства пользуются этими началами как уже известными). А если о них есть доказывающая наука, то должен будет существовать некоторый род, лежащий в основе этой науки, и одни из этих начал будут его свойствами, а другие – аксиомами (ибо невозможны доказательства для всего): ведь доказательство должно даваться исходя из чего-то относительно чего-то и для обоснования чего-то. Таким образом, выходит, что все, что доказывается,

должно принадлежать к одному роду, ибо все доказывающие науки одинаково пользуются аксиомами.

Но если наука о сущности и наука о началах доказательства разные, то спрашивается: какая из них главнее и первее по своей природе? Ведь аксиомы обладают наивысшей степенью общности и суть начала всего. И если не дело философа исследовать, что́ относительно них правда и что́ – ложь, то чье же это дело?

И вообще, имеется ли о всех сущностях одна или многие науки? Если не одна, то какую сущность надлежит признать предметом искомой нами науки? Маловероятно, чтобы одна наука исследовала все их; в таком случае существовала бы также одна доказывающая наука о всех привходящих свойствах [этих сущностей], раз всякая доказывающая наука исследует привходящие свойства, сами по себе присущие тому или иному предмету, исходя из общепризнанных положений. Поэтому если речь идет об одном и том же роде, то дело одной науки исходя из одних и тех же положений исследовать привходящие свойства, сами по себе присущие [этому роду]: ведь и исследуемый род есть предмет одной науки, и исходные положения – предмет одной науки, либо той же самой, либо другой; а потому и привходящие свойства, сами по себе присущие этому роду, должны быть предметом одной науки, все равно, будут ли ими заниматься эти же науки или одна, основанная на них.

Далее, касается ли исследование одних только сущностей

или также их привходящих свойств? Я имею в виду, например, если тело есть некая сущность и точно так же линии и плоскости, то спрашивается, дело ли одной и той же науки или разных наук познавать и эти сущности, и принадлежащие каждому такому роду привходящие свойства, относительно которых даются доказательства в математических науках? Если же это дело одной и той же науки, то и наука о сущности будет, пожалуй, некоей доказывающей наукой, а между тем считается, что относительно сути вещи нет доказательства. Если же это дело разных наук, то что это за наука, которая исследует привходящие свойства сущности? Ответить на это крайне трудно.

Далее, следует ли признавать существование только чувственно воспринимаемых сущностей или, помимо них, также другие? И [если также другие], то имеются ли такие сущности только одного вида или их несколько родов, как утверждают те, кто признает эйдосы и промежуточные предметы, рассматриваемые, по их словам, математическими науками? В каком смысле мы признаем эйдосы причинами и сущностями самими по себе, об этом было сказано в первых рассуждениях о них. Но при всех многоразличных трудностях, [связанных с этим учением], особенно нелепо утверждать, с одной стороны, что существуют некие сущности (physeis) помимо имеющихся в [видимом] мире, а с другой – что эти сущности тождественны чувственно воспринимаемым вещам, разве лишь что первые вечны, а вторые

преходящи. Действительно, утверждают, что есть сам-по-себе-человек, сама-по-себе-лошадь, само-по-себе-здоровье, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, кто говорит, что есть боги, но что они человекоподобны. В самом деле, и эти придумывали не что иное, как вечных людей, и те признают эйдосы не чем иным, как наделенными вечностью чувственно воспринимаемыми вещами.

Далее, если, помимо эйдосов и чувственно воспринимаемых вещей, предположить еще промежуточные, то здесь возникает много затруднений. Ведь ясно, что в таком случае, помимо самих-по-себе-линий и линий чувственно воспринимаемых, должны существовать [промежуточные] линии, и точно так же в каждом из остальных родов [математических предметов]; поэтому так как учение о небесных светилах есть одна из таких наук, то должно существовать какое-то небо помимо чувственно воспринимаемого неба, а также и Солнце, и Луна, и одинаково все остальные небесные тела. Но как же можно верить подобным утверждениям? Ведь предположить такое небо неподвижным – для этого нет никаких оснований, а быть ему движущимся совсем невозможно.

То же можно сказать и о том, что́ исследуется оптикой и математическим учением о гармонии: и оно не может по тем же причинам существовать помимо чувственно воспринимаемых вещей. В самом деле, если имеются промежуточные чувственно воспринимаемые вещи и промежуточ-

ные чувственные восприятия, то ясно, что должны быть живые существа, промежуточные между самими-по-себе-живыми существами и преходящими. Но может возникнуть вопрос: какие же вещи должны исследовать такого рода науки? Если геометрия будет отличаться от искусства измерения (geodaisia) только тем, что последнее имеет дело с чувственно воспринимаемым, а первая – с не воспринимаемым чувствами, то ясно, что и, помимо врачебной науки (а точно так же и помимо каждой из других наук), будет существовать некая промежуточная наука между самой-по-себе-врачебной наукой и такой-то определенной врачебной наукой. Однако как это возможно? Ведь в таком случае было бы и нечто здоровое, помимо чувственно воспринимаемого здорового и самого-по-себе-здорового.

Вместе с тем неправильно и то, будто искусство измерения имеет дело только с чувственно воспринимаемыми и преходящими величинами; если бы это было так, то оно само исчезло бы с их исчезновением.

Но с другой стороны, и учение о небесных светилах не может, пожалуй, иметь дело только с чувственно воспринимаемыми величинами и заниматься лишь небом, что над нами. Действительно, и чувственно воспринимаемые линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (ибо нет такого чувственно воспринимаемого, что было бы прямым или круглым именно таким образом; ведь окружность соприкасается с линейкой не в [одной] точке, а так, как указывал Про-

тагор, возражая геометрам); и точно так же движения и обороты неба не сходны с теми, о которых рассуждает учение о небесных светилах, и [описываемые ею] точки имеют не одинаковую природу со звездами.

А некоторые утверждают, что так называемые промежуточные предметы между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами существуют, но не отдельно от чувственно воспринимаемых вещей, а в них. Для того чтобы перебрать все несообразности, что вытекают из такого взгляда, потребовалось бы, правда, более подробное рассуждение, но достаточно рассмотреть и следующие. Во-первых, неправдоподобно и то, чтобы дело обстояло таким образом лишь с этими промежуточными предметами; ясно, что и эйдосы могли бы находиться в чувственно воспринимаемых вещах (к тем и другим ведь применимо то же самое рассуждение); во-вторых, в таком случае было бы необходимо, чтобы два тела занимали одно и то же место и чтобы промежуточные предметы не были неподвижными, раз они находятся в движущихся чувственно воспринимаемых вещах.

Да и вообще, ради чего стоило бы предположить, что эти промежуточные предметы существуют, но только в чувственно воспринимаемых вещах? Тогда получатся те же самые нелепости, что и указанные раньше: будет существовать какое-то небо помимо неба, что над нами, только не отдельно, а в том же самом месте; а это в еще большей мере невозможно.

Глава третья

Итак, что касается этих вопросов, то весьма затруднительно сказать, какого взгляда придерживаться, чтобы достичь истины; и точно так же относительно начал – следует ли признать элементами и началами роды или, скорее, первичные составные части вещей, считать ли, например, элементами и началами звука речи первичные части, из которых слагаются все звуки речи, а не общее им – звук [вообще]; таким же образом и элементами в геометрии мы называем такие положения, доказательства которых содержатся в доказательствах остальных положений – или всех, или большей части. Далее и те, кто признает несколько элементов для тел, и те, кто признает лишь один, считают началами то, из чего тела слагаются и из чего они образовались; так, например, Эмпедокл утверждает, что огонь, вода и то, что между ними, – это те элементы, из которых как составных частей слагаются вещи, но не обозначает их как роды вещей. Кроме того, и в отношении других вещей, например ложа, если кто хочет усмотреть его природу, то, узнав, из каких частей оно создано и как эти части составлены, он в этом случае узнает его природу.

На основании этих рассуждений можно сказать, что роды не начала вещей. Но поскольку мы каждую вещь познаем через определения, а начала определений – это роды, необхо-

димо, чтобы роды были началами и определяемого; и если приобрести знание вещей – значит приобрести знание видов, сообразно с которыми вещи получают свое название, то роды во всяком случае начала для видов. И некоторые из тех, кто признает элементами вещей единое и сущее или большое и малое, также, по-видимому, рассматривают их как роды.

Однако нельзя, конечно, говорить о началах и в том и в другом смысле: обозначение (logos) сущности одно; а между тем определение через роды и определение, указывающее составные части [вещи], разные.

Кроме того, если роды уж непременно начала, то следует ли считать началами первые роды или же те, что как последние сказываются о единичном? Ведь и это спорно. Если общее всегда есть начало в большей мере, то, очевидно, началами будут высшие роды: такие роды сказываются ведь обо всем. Поэтому у существующего будет столько же начал, сколько есть первых родов, так что и сущее и единое будут началами и сущностями: ведь в особенности они сказываются обо всем существующем. А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*, а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее – род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым. Но не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если

только роды действительно начала.

Далее, и каждое промежуточное, взятое вместе с видовыми отличиями, должно быть, согласно этому взгляду, родом, вплоть до неделимых [видов] (теперь же некоторое такое промежуточное считается родами, некоторое нет); кроме того, видовые отличия были бы началами в еще большей мере, чем роды; но если и они начала, то, можно сказать, получится бесчисленное множество начал, в особенности если признавать началом первый род.

Если, с другой стороны, единое в большей мере начало, единое же неделимо, а неделимым что бы то ни было бывает или по количеству, или по виду, причем неделимое по виду первее, а роды делимы на виды, то в большей мере единым было бы, скорее, то, что сказывается как последнее, ибо «человек» не род для отдельных людей.

Далее, у тех вещей, которые имеют нечто предшествующее и нечто последующее, сказываемое о них не может быть чем-либо помимо них самих; например, если первое из чисел – двойка, то не может быть Числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет Фигуры помимо видов фигур. А если у *них* роды не существуют помимо видов, то тем более у других: ведь кажется, что больше всего у них существуют роды. Что же касается единичных вещей, то не бывает одна из них первее другой. Далее, там, где одно лучше, другое хуже, лучшее всегда первее. Поэтому и для таких вещей нет никакого рода, [помимо видов].

В силу этого сказываемое о единичном скорее представляется началами, нежели роды. Но с другой стороны, в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т. е. быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же еще основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно сказывается как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то, скорее, следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды.

Глава четвертая

С этим связан и наиболее трудный вопрос, особенно настоятельно требующий рассмотрения, и о нем у нас и пойдет теперь речь. А именно: если ничего не существует помимо единичных вещей – а таких вещей бесчисленное множество, – то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее.

Но если это необходимо и что-то должно существовать помимо единичных вещей, то, надо полагать, необходимо, чтобы, помимо этих вещей, существовали роды – или последние или первые; между тем мы только что разобрали,

что это невозможно.

Далее, если уж непременно существует что-то помимо составного целого, [получающегося], когда что-то сказывается о материи, то спрашивается, должно ли в таком случае существовать что-то помимо всех единичных вещей, или помимо одних существовать, а помимо других нет, или же помимо ни одной. Если, помимо единичных вещей, ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие.

Далее, в таком случае не было бы ничего вечного и неподвижного (ибо все чувственно воспринимаемое преходяще и находится в движении). Но если нет ничего вечного, то невозможно и возникновение: в самом деле, при возникновении должно быть что-то, что возникает, и что-то, из чего оно возникает, а крайний [член ряда] (eschaton) должен быть не возникшим, если только ряд прекращается, а из несущего возникнуть невозможно. Кроме того, там, где есть возникновение и движение, там должен быть и предел; в самом деле, ни одно движение не беспредельно, а каждое имеет завершение; и не может возникать то, что не в состоянии быть возникшим; а возникшее необходимо должно *быть*, как только оно возникло.

Далее, если материя *есть* именно потому, что она невозникшая, то тем более обоснованно, чтобы *была* сущность –

то, чем материя всякий раз становится: ведь если не будет ни сущности, ни материи, то вообще ничего не будет; а так как это невозможно, то необходимо должно существовать что-то помимо составного целого, именно образ, или форма.

Но если и принять нечто такое, то возникает затруднение: в каких случаях принять его и в каких нет. Что это невозможно для всего, очевидно: ведь мы не можем принять, что есть некий Дом помимо отдельных домов. И, кроме того, будет ли сущность одна у всех, например у всех людей? Это было бы нелепо: ведь все, сущность чего одна, – одно. Так что же, таких сущностей имеется много и они разные? Но и это лишено основания. И притом как же материя становится каждой единичной вещью и каким образом составное целое есть и то и другое – [материя и форма]?

Далее, относительно начал может возникнуть и такое затруднение: если они составляют одно [только] по виду, то ни одно [начало], даже само-по-себе-единое и само-по-себе-сущее, не будет одним по числу. И как будет возможно познание, если не будет чего-либо единого, объемлющего все?

Но если [начала составляют] одно по числу и каждое из начал – одно, а не так, как у чувственно воспринимаемых вещей – у разных разные начала (например, у тождественных по виду слогов и начала те же по виду, а по числу они, конечно, разные), – так вот, если это не так, [как у чувственно воспринимаемого], а начала вещей составляют одно по числу, то, кроме элементов, ничего другого существовать не бу-

дет (ибо нет никакой разницы – сказать ли «единое по числу» или «единичная вещь»: ведь единичным мы называем именно то, что одно по числу, а общим – то, что сказывается о единичных вещах). Поэтому [здесь дело обстоит точно так же], как если бы элементы звуков речи были ограничены по числу, тогда всего букв необходимо было бы столько же, сколько этих элементов, так как не было бы двух или больше одинаковых букв [для одного звука].

Еще один вопрос, не менее трудный, чем другие, обойден ныне и прежде, а именно: имеют ли преходящие и непреходящие вещи одни и те же начала или разные? Если начала у тех и других одни и те же, то как это получается, что одни вещи преходящи, а другие непреходящи, и какова причина этого? Последователи Гесиода и все, кто писал о божественном, размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились. Принимая богов за начала и все выводя из богов, они утверждают, что смертными стали все, кто не вкусил нектара и амброзии, явно употребляя эти слова как вполне им самим понятные; однако их объяснение через эти причины выше нашего понимания. Действительно, если боги ради удовольствия отведывают нектара и амброзии, то это вовсе не значит, что нектар и амброзия – причины их бытия; а если нектар и амброзия суть причины их бытия, то как могут быть вечными те, кто нуждается в пище?

Впрочем, те, кто облекает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания; у тех же, кто рас-

суждает, прибегая к доказательствам, надлежит путем вопросов выяснить, почему, происходя из одних и тех же начал, одни вещи по своей природе вечны, а другие преходящи. А так как причины этого они не указывают, да и не правдоподобно, чтобы дело обстояло так, то ясно, что у этих двух родов вещей не одни и те же начала и причины. Ведь даже Эмпедокл, у которого можно было бы предположить наибольшую последовательность в рассуждениях, допускает ту же ошибку: он, правда, признает некоторое начало как причину уничтожения – вражду, но она, видимо, ничуть не в меньшей мере также и все рождает, за исключением единого, ибо, кроме бога, все остальное происходит [у него] из вражды. Действительно, Эмпедокл говорит:

Ибо из них все, что было, что есть и что
будет:
В них прозябают деревья, из них стали мужи
и жены,
Дикие звери, и птицы, и в море живущие рыбы,
Также и боги из них, многочтимые, долгие
днями.

Да и помимо этого ясно: если бы вражда не находилась в вещах, все, как сказано у него, было бы единым, ибо когда [элементы] соединились, тогда вражда отступала «к крайним пределам». А потому у него и получается, что бог, который блаженнее всего, менее разумен, чем остальные существа,

ибо он не знает всех элементов: ведь он не содержит в себе вражду, а между тем подобное познается подобным.

Землю, – говорит он, – землею мы зрим,
и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь
беспощадный,
Также любовью любовь и вражду ядовитой
враждою.

Очевидно, во всяком случае, сказанное выше, что у Эмпедокла вражда оказывается причиной уничтожения нисколько не больше, чем причиной бытия. Также и дружба – причина не только бытия, ибо, соединяя вещи в одно, она уничтожает все остальное. И в то же время Эмпедокл не указывает никакой причины для самого этого изменения, кроме того, что так бывает от природы.

Но как скоро вражда возросла и окрепла средь
членов,
К почестям вспрянув высоким, когда совершилося
время,
Клятвой великою им предреченное порознь обоим, —

это означает, что изменение необходимо, но причины этой необходимости он не объясняет. При всем том он один говорит последовательно, по крайней мере, вот в каком отношении: он не утверждает, что одни вещи преходящи, дру-

гие непреходящи, а признает все их преходящими, за исключением элементов. Обсуждаемый же теперь вопрос гласит: почему одни вещи преходящи, а другие нет, если те и другие происходят из одних и тех же начал?

Итак, о том, что начала [у преходящего и вечного] не могут быть одни и те же, достаточно сказанного. Если же эти начала разные, то возникает один трудный вопрос: должны ли они сами быть непреходящими или преходящими? Если они преходящи, то ясно, что и они необходимо должны состоять из чего-то (ведь все преходящее превращается в то, из чего оно состоит); так что получается, что этим началам предшествуют другие начала, а это невозможно – и в том случае, если ряд прекращается, и в том, если он идет в бесконечность. А затем: как сможет существовать преходящее, если начала его будут разрушены? Если же начала непреходящи, то почему из одних непреходящих начал получается преходящее, а из других – непреходящее? Это ведь не правдоподобно, а или невозможно, или требует обстоятельного обоснования. Впрочем, никто и не попытался указать разные начала, а указывают одни и те же для всего. Вопрос же, поставленный нами первым, обходят, словно его считают каким-то пустяком.

Особенно трудно исследовать и в то же время совершенно необходимо для познания истины знать, есть ли сущее и единое сущности вещей и каждое ли из них есть не нечто иное, а именно одно – единое, другое – сущее, или же нуж-

но выяснить, что́ же такое сущее и единое, поскольку считают, что в их основе лежит другая природа. Относительно природы сущего и единого придерживаются разных взглядов. Платон и пифагорейцы полагают, что сущее и единое не есть нечто иное, а что природа их такова, что сущность единого – быть единым, а сущность сущего – быть сущим. Иначе – те, кто рассуждал о природе; Эмпедокл, например, дабы свести единое к более понятному, указывает, что́ оно такое; он, по-видимому, разумеет под единым дружбу (ведь она у него – причина единства всех вещей). А другие усматривают кто в огне, кто в воздухе единое и сущее, из которых, по их словам, состоят и произошли вещи. Точно так же говорят те, кто признает несколько элементов, ибо и им приходится утверждать, что единого и сущего имеется столько же, сколько принимаемых ими начал.

Если же не признать единое и сущее некоторой сущностью, получается, что и ничто другое общее не есть сущность: ведь единое и сущее есть самое общее из всего. А если нет никакого самого-по-себе-единого и самого-по-себе-сущего, едва ли может существовать и что-либо из остального, помимо так называемых единичных вещей. И, кроме того, если единое не есть сущность, то ясно, что и число не могло бы существовать как некая обособленная природа вещей; в самом деле, число – это единицы, а единица есть по существу своему некоторого рода единое.

Если же существует нечто само-по-себе-единое и са-

мо-по-себе-сущее, то сущностью их необходимо должно быть единое и сущее, ибо [здесь] сказывается как общее не что-то иное, а сами единое и сущее. С другой стороны, если должно существовать нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое, то возникает весьма трудный вопрос: как может существовать что-то иное, помимо них, – я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, чем одна. В самом деле, ничего отличного от сущего нет, так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее.

А трудности возникают в обоих случаях: и в том случае, если единое не есть сущность, и в том, если есть нечто само-по-себе-единое, число сущностью быть не может. А почему это так, если единое не есть сущность, указано раньше; а если есть нечто само-по-себе-единое, то возникает то же затруднение, что и относительно сущего. Действительно, из чего, помимо самого-по-себе-единого, могло бы получиться другое единое? Оно необходимо должно было бы быть неединым; между тем то, что существует, всегда есть или одно, или многое, и каждое из многого есть одно.

Кроме того, если само-по-себе-единое неделимо, то, согласно положению Зенона, оно должно быть ничем. В самом деле, если прибавление чего-то к вещи не делает ее больше и отнятие его от нее не делает ее меньше, то, утверждает Зенон, это нечто не относится к существующему, явно полагая, что существующее – это величина, а раз величина, то

и нечто телесное: ведь телесное есть в полной мере сущее; однако другие величины, например плоскость и линия, если их прибавлять, в одном случае увеличивают, а в другом нет; точка же и единица не делают этого никаким образом. А так как Зенон рассуждает грубо и так как нечто неделимое может существовать, и притом так, что оно будет некоторым образом ограждено от Зеноновых рассуждений (ибо если такое неделимое прибавлять, оно, правда, не увеличит, но умножит), то спрашивается: как из одного такого единого или нескольких получится величина? Предполагать это – все равно что утверждать, что линия состоит из точек.

А если и держаться такого взгляда, что число, как некоторые полагают, возникло из самого-по-себе-единого и чего-то другого не-единого, то все же необходимо выяснить, почему и каким образом возникшее из них будет то числом, то величиной, раз не-единое было неравенством и имело [в обоих случаях] одну и ту же природу. Ибо остается неясным, как могли бы величины возникнуть, с одной стороны, из единого и указанного неравенства, с другой – из какого-то числа и этого неравенства.

Глава пятая

С этим связан вопрос, есть ли числа, [геометрические] тела, плоскости и точки некоторого рода сущности или нет. Если они не сущности, от нас ускользает, что же такое сущее

и каковы сущности вещей. В самом деле, состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-то предмете (hypokeimenon), и ни одно из них не есть определенное нечто. А если взять то, что, скорее всего, можно бы считать сущностью – воду, землю, огонь и воздух, из которых состоят сложные тела, – то тепло, холод и тому подобное суть их состояния, а не сущности, в то время как одно лишь тело, испытывающее эти состояния, пребывает как нечто сущее и как некоторая сущность. Однако же тело есть сущность в меньшей мере, нежели плоскость, плоскость – в меньшей мере, нежели линия, а линия – в меньшей мере, чем единица и точка. Ибо *они* придают телу определенность, и *они*, видимо, могут существовать без тела, тогда как тело без них существовать не может. Поэтому, в то время как большинство людей и более ранние философы считали сущностью и сущим тело, а все остальное – его состояниями, а потому и [установленные ими] начала тел – началами всего существующего, философы более поздние и признанные более мудрыми, чем первые, считали началами числа. Таким образом, как мы уже сказали, если числа и геометрические величины не сущность, то вообще ничто не сущность и не сущее, ибо не подобает называть сущими их привходящие свойства.

Но с другой стороны, если признать линии и точки сущностью в большей мере, чем тела, а между тем мы не видим,

к каким телам эти линии и точки могли бы относиться (ведь в чувственно воспринимаемых телах они находиться не могут), то, можно сказать, вообще не существует никакой сущности. Далее, очевидно, что все они суть деления тела или в ширину, или в глубину, или в длину. Кроме того, в том, что имеет объем, ни одна фигура не содержится больше, чем другая; поэтому если и в камне не содержится [изображение] Гермеса, то и половина куба не содержится в кубе как нечто отграниченное, а следовательно, не содержится в нем и плоскость, ибо если бы в нем заключалась какая бы то ни было плоскость, то также и та, которая отграничивает половину куба; то же можно сказать и о линии, и о точке, и о единице. Поэтому если, с одной стороны, тело есть в наибольшей мере сущность, а с другой – в большей мере, чем тело, – плоскость, линия и точка, хотя они и не действительно сущее (mē esti) и не какие-то сущности, то от нас ускользает, что же такое сущее и какова сущность вещей.

В самом деле, помимо указанных нелепостей, получаются также нелепости относительно возникновения и уничтожения. А именно: если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение. Между тем точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения, хотя они то существуют, то не существуют. Ведь когда [два] тела приходят в соприкосновение или [одно

тело] разделяется, то в первом случае – при их соприкосновении – сразу же получается одна граница, а во втором – при разделении – две. Таким образом, после соединения тел [одна граница] уже не существует, а исчезла, а по их разделении имеются те [границы], которых раньше не было (не могла же разделиться надвое неделимая точка). Если же [границы] возникают и уничтожаются, то они из чего-то ведь возникают. – И подобным образом дело обстоит и с «теперь» во времени. Оно также не может находиться в состоянии возникновения и уничтожения и все же постоянно кажется иным, что показывает, что оно не сущность. И точно так же, совершенно очевидно, обстоит дело и с точками, и с линиями, и с плоскостями: к ним применимо то же рассуждение, так как все они одинаково или границы, или деления.

Глава шестая

Вообще, может возникнуть недоумение: зачем это нужно, помимо чувственно воспринимаемого и промежуточного, искать еще что-то другое (например, эйдосы, которые мы полагаем)? Если же это делается потому, что математические предметы отличаются от окружающих нас вещей в чем-то другом, но не в том, что среди них имеются многие принадлежащие к одному и тому же виду, то и начала у них не будут ограничены по числу (точно так же, как начала всех чувственно воспринимаемых букв ограничены не по числу,

а [только] по виду, разве что берут начало вот этого определенного слога или вот этого определенного звука речи – они-то будут ограничены и по числу; подобным же образом обстоит дело и с промежуточными предметами, ибо и здесь число принадлежащих к одному и тому же виду беспредельно). Таким образом, если, помимо чувственно воспринимаемых вещей и математических предметов, не существует каких-либо иных, таких как эйдосы, о коих говорят некоторые, то не будет существовать единой по числу и по виду сущности, и начала вещей будут ограничены не по числу, а [только] по виду. Если же необходимо, [чтобы начала были ограниченными по числу и по виду], то на этом основании необходимо также признавать и существование эйдосов. В самом деле, если те, кто принимает эйдосы, и не говорят об этом отчетливо, то, во всяком случае, это то, чего они хотят, и им необходимо утверждать, что каждый эйдос есть некоторая сущность и что ни один эйдос не есть нечто привходящее.

Но с другой стороны, если мы признáем, что эйдосы существуют и что начала едины по числу, а не [только] по виду, то мы уже указали на те несообразности, которые необходимо вытекают отсюда.

Непосредственно с этим связан вопрос, существуют ли элементы в возможности или как-то иначе. Если по-другому, то раньше начал должно существовать нечто другое, ибо возможность предшествует указанной причине, между тем нет необходимости, чтобы все сущее в возможности суще-

ствовало указанным образом.

Если же элементы существуют в возможности, то вполне допустимо, чтобы ничего сущего не было. В самом деле, бытием в возможности обладает и то, чего еще нет: ведь возникает то, чего нет, но не возникает то, бытие чего невозможно.

Таковы затруднительные вопросы относительно начал, а также вопрос, есть ли они нечто общее, или они то, что мы называем единичным. Если они нечто общее, то они не могут быть сущностями, ибо свойственное всем [единичным одного рода] (koinon) всегда означает не определенное нечто, а какое-то качество, сущность же есть определенное нечто; если же то, что сказывается как свойственное всем [однородным единичным], признать определенным нечто и чем-то единым, то Сократ будет многими живыми существами – и он сам, и «человек», и «живое существо», раз каждый из них означает определенное нечто и что-то единое.

Таким образом, если начала суть нечто общее, то следуют именно эти выводы; если же они не общее, а имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо [необходимое] знание о чем бы то ни было есть знание общего. Поэтому такого рода началам должны будут предшествовать другие начала – сказываемые как общее, если только должна существовать наука о началах.

Книга четвертая (Г)

Глава первая

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного (physeōs tinos kath' hautēn). Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

Глава вторая

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью – или потому, что сохраняет его,

или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое – потому, что имеет способность к нему, третье – потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого, или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее. И подобно тому, как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному [роду], но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному [роду]. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое – то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если

первое – сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; так, грамматика, например, будучи одной наукой, исследует все звуки речи. Поэтому и все виды сущего *как такового* исследует одна по роду наука, а отдельные виды – виды этой науки.

Итак, сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее). Действительно, одно и то же – «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек»; и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное (ясно же, что [«сущее»] не отделяется [от «единого»] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» [от «сущего» не отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее. Так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть; я имею в виду, например, исследование тождественного, сходного и другого такого рода, причем почти все противоположности

сводятся к этому началу; однако об этом достаточно того, что было рассмотрено нами в «Перечне противоположностей».

И частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая – последующей. Ибо сущее (и единое) непосредственно делятся на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. С философом же дело обстоит так же, как и с тем, кого называют математиком: и математика имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие.

Далее, так как одна наука исследует противолежащее одно другому, а единому противолежит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь, или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что́ отрицается, ибо отрицание того, что́ отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено); так как, стало быть, единому противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противолежит перечисленному выше, а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, производное от них или от множества и единого. И сюда же принадлежит и

противоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость (heterotēs). – Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному [и тому же]. А так как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое, – к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое – в силу того, что производит его, третье – иным подобного же рода образом.

Таким образом, совершенно очевидно, (об этом речь шла при изложении затруднений), что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке (а это был один из вопросов в разделе о затруднениях). И философ должен быть в состоянии исследовать все это. В самом деле, если это не дело философа, то кому же рассмотреть, например, одно ли и то же Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли чему-то одному лишь

одно, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же и относительно всех других подобных вопросов. Так как все это есть существенные свойства (pathē kath' hauta) единого и сущего как таковых, а не как чисел, или линий, или огня, то ясно, что указанная наука должна познать и суть тождественного, сходного, равного и тому подобного и противолежащего им и их свойства. И ошибка тех, кто их рассматривает, не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу, а в том, что они ничего толком не знают о сущности, которая первее свойств. Ведь если [и] число как таковое имеет свои свойства, например нечетное и четное, соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства присущи числам и самим по себе, и в их отношении друг к другу; если и тело, неподвижное и движущееся, не имеющее тяжести и имеющее ее, обладает другими свойствами, лишь ему принадлежащими, то точно так же и сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие; и вот относительно этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину.

Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика – это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем – сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от

диалектики способом применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная.

Далее, в каждой паре противоположностей одно есть лишенность, и все противоположности сводимы к сущему и несущему, к единому и множеству, например: покой – к единому, движение – к множеству; с другой стороны, все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей; по крайней мере, все признают началами противоположности; так, одни признают началами нечетное и четное, другие – теплое и холодное, третьи – предел и беспредельное, четвертые – дружбу и вражду. По-видимому, и все остальные противоположности сводимы к единому и множеству (оставим в силе это сведéние, как мы его приняли [в другом месте]), а уж признаваемые другими начала полностью подпадают под единое и множество как под их роды. Таким образом, и отсюда ясно, что исследование сущего как такового есть дело одной науки. Действительно, все это или противоположности, или происходит из противоположностей, начала же противоположностей – это единое и множество. А они исследуются одной наукой, все равно, имеют ли они одно значение или, как это, пожалуй, и обстоит на самом деле, не одно значение. Однако если о едином и говорится в различных значениях, то все же остальные значения его так или иначе соотносимы с первым,

и так же будет обстоять дело и с противоположным им; и уже поэтому, даже если сущее или единое не общее и не одно и то же для всего или не существуют отдельно (чего, пожалуй, на самом деле и нет), а единство состоит в одних случаях лишь в соотносимости с одним, в других – в последовательности, уже поэтому, стало быть, не дело геометра, например, исследовать, что такое противоположное или совершенное, сущее или единое, тождественное или различное, разве только в виде предпосылки.

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что́ было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное.

Глава третья

Теперь следует объяснить, должна ли одна наука или разные заниматься, с одной стороны, тем, что в математике называется аксиомами, с другой – сущностью. Совершенно очевидно, что и такие аксиомы должна рассматривать одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других. И применяют их все, потому что они истинны для сущего как такового, а каждый род есть сущее; но их применяют настолько,

насколько это каждому нужно, т. е. насколько простирается род, относительно которого приводятся доказательства. Так как, стало быть, аксиомы имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее (а сущее ведь обще всему), то ясно, что тому, кто познает сущее как таковое, надлежит исследовать и аксиомы. Поэтому никто из тех, кто изучает частное, не берется каким-то образом утверждать о них, истинны ли они или нет, – ни геометр, ни арифметик, разве только кое-кто из рассуждающих о природе, со стороны которых поступать так было вполне естественно: ведь они полагали, что они одни изучают природу в целом и сущее [как таковое]. Но так как есть еще кто-то выше тех, кто рассуждает о природе (ибо природа есть лишь один род сущего), то тому, кто исследует общее и первую сущность, необходимо рассматривать и аксиомы; что же касается учения о природе, то оно также есть некоторая мудрость, но не первая. А попытки иных рассуждающих об истине разобраться, как же следует понимать [аксиомы], объясняются их незнанием аналитики, ибо [к рассмотрению] дóлжно приступать, уже заранее зная эти аксиомы, а не изучать их, услышав про них.

Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, – это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием

о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ. А самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что́ не очевидно) и свободным от всякой предположительности. Действительно, начало, которое необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не есть предположение; а то, что необходимо уже знать тому, что познает хоть что-нибудь, он должен иметь, уже приступая к рассмотрению. Таким образом, ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что́ это за начало, укажем теперь. А именно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) – это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение. Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; но дело в том, что нет необходимости считать действительным то, что́ утверждаешь на словах. Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же (пусть будут даны нами обычные уточнения этого положения), и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется проти-

воречие, то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим; в самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом.

Глава четвертая

Есть, однако, такие, кто, как мы сказали, и сам говорит, что одно и то же может в одно и то же время и быть и не быть, и утверждает, что так считать вполне возможно. Этого мнения придерживаются и многие рассуждающие о природе. Мы же приняли, что в одно и то же время быть и не быть нельзя, и на этом основании показали, что это самое достоверное из всех начал.

Так вот, некоторые по невежеству требуют, чтобы и оно было доказано, ведь это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для чего-то не следует искать доказательства, то они, надо полагать, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере.

И все же можно и относительно их утверждения доказать путем опровержения, что так дело обстоять не может, если только возражающий против нас что-то высказывает; если же он ничего не высказывает, то было бы смешно искать доводы против того, у кого нет доводов ни для чего, именно поскольку у него их нет: ведь такой человек, поскольку он такой, подобен ребенку. Что же касается опровергающего доказательства, то оно, по-моему, отличается от обычного доказательства: относительно того, кто приводит обычное доказательство, можно было бы полагать, что он предвосхищает то, что вначале подлежит доказательству; если же в этом повинен другой, то имеется уже опровержение, а не доказательство. Исходная точка всех подобных доводов состоит не в том, чтобы требовать [от противника] признать, что нечто или существует, или не существует (это можно было бы, пожалуй, принять за предвосхищение того, что вначале подлежит доказательству), а в том, чтобы сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство уже будет возможно; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное. Однако почву для ведения доказательства создает не тот, кто доказывает, а тот, кто поддерживает рассуждение: возражая против рассуждений, он поддерживает рассуждение. А кроме того, тот, кто с этим согласился, согласился и с тем, что есть нечто ис-

тинное и помимо доказательства, (так что не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и иначе).

Прежде всего, таким образом, ясно, что верно по крайней мере то, что слово «быть» или слово «не быть» обозначает нечто определенное, следовательно, не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и не так. Далее, если «человек» означает что-то одно, то пусть это будет «двуногое живое существо». Под «означает что-то одно» я разумею, что если «человек» есть вот это, то для того, кто есть человек, «быть человеком» будет означать именно вот это (не важно при этом, если кто скажет, что слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определенное число; в таком случае для каждого значения можно было бы подобрать особое имя; я имею в виду, например, если бы кто сказал, что «человек» имеет не одно значение, а несколько и «двуногое живое существо» – лишь одно из них, а кроме того, имелось бы и несколько других, число которых было бы, однако, определенно, то для каждого значения можно было бы подобрать особое имя. Если же это было бы не так, а сказали бы, что слово имеет бесчисленное множество значений, то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно – значит ничего не означать; если же слова ничего [определенного] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности – и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно; а если мыслить что-то одно воз-

можно, то для него можно будет подобрать одно имя).

Итак, слово, как это было сказано вначале, что-то обозначает, и притом что-то одно. Тогда «быть человеком» не может означать то же, что «не быть человеком», если «человек» означает не только [нечто] относительно чего-то одного, но и само это одно (ведь мы полагаем, что «означать нечто одно» – это не то, что «означать [нечто] относительно чего-то одного», иначе и «образованное», и «бледное», и «человек» означали бы одно [и то же], и, следовательно, все было бы одним, ибо все было бы однозначно).

И точно так же не может одно и то же быть и не быть [в одно и то же время], разве лишь при многозначности слова, как, например, в том случае, если то, что мы называем человеком, другие называли бы не-человеком; но вопрос у нас не о том, может ли одно и то же в одно и то же время называться человеком и не-человеком, а о том, может ли оно на деле быть тем и другим [одновременно]. Если же «человек» и «не-человек» не означают разное, то ясно, что и «быть не-человеком» и «быть человеком» не означают разное, так что быть человеком было бы то же, что и быть не-человеком, ибо то и другое было бы одно: ведь «быть одним» означает именно это, как, например, «одежда» и «платье», если только значение их одно. А если «человек» и «не-человек» – одно, то и «быть человеком» и «быть не-человеком» – одно. Между тем было показано, что «человек» и «не-человек» означают разное.

Стало быть, если о чем-то правильно сказать, что оно человек, то оно необходимо должно быть двуногим живым существом (ведь именно это означает, как было сказано, «человек»); а если это необходимо, то оно в одно и то же время не может не быть двуногим живым существом (ибо «необходимо должно быть» означает именно «не может не быть»). Итак, нельзя вместе правильно сказать об одном и том же, что оно и человек и не-человек.

И то же рассуждение применимо и к небытию человеком; в самом деле, «быть человеком» и «не быть человеком» означает разное, если уже «быть бледным» и «быть человеком» – разное: ведь «быть человеком» и «не быть человеком» противолежат друг другу гораздо больше, [чем «быть бледным» и «быть человеком»], так что они, [уж конечно], означают разное. Если же станут утверждать, что и «бледное» означает то же, [что и «человек»], то мы снова скажем то же, что было сказано и раньше, а именно что в таком случае все будет одним, а не только то, что́ противолежит друг другу. Но если это невозможно, то получается указанный выше вывод, если только спорящий отвечает на поставленный ему вопрос.

Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос. Конечно, ничто не мешает, чтобы одно и то же было и человеком и бледным и имело еще бесчисленное множество других свойств, однако в ответ на вопрос, правильно ли, что вот это есть человек или нет, надо сказать нечто такое,

что имеет одно значение, и не нужно прибавлять, что оно также бледно и велико: невозможно перечислить все привходящие свойства, поскольку их имеется бесчисленное множество; так пусть спорящий или перечислит все эти свойства, или не указывает ни одного. И точно так же пусть даже одно и то же будет сколько угодно раз человеком и не-человеком, – в ответ на вопрос, есть ли это человек, не следует еще присовокуплять, что это в то же время и не-человек, если только не добавлять все другие привходящие свойства, какие только есть и каких нет; а если спорящий делает это, то уже нет обсуждения.

И вообще, те, кто придерживается этого взгляда, на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле. В самом деле, если что-то есть бытие человеком в собственном смысле, то это не бытие не-человеком или небытие человеком (и то и другое ведь отрицания первого), ибо одним было означенное, а это было сущностью чего-то. Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое. Если же бытие человеком в собственном смысле значит бытие не-человеком в собственном смысле или небытие человеком в собственном смысле, то бытие человеком будет чем-то еще другим. А потому те, кто придерживается этого взгляда, должны утверждать, что ни для одной вещи не может быть такого [обозначающего сущность]

определения, а что все есть привходящее. Ведь именно этим отличаются между собой сущность и привходящее; так, например, бледное есть нечто привходящее для человека, потому что он бледен, но он не есть сама бледность. Если же обо всем говорилось бы как о привходящем, то не было бы ничего первого, о чем [что-то сказывается], раз привходящее всегда означает нечто высказываемое о некотором предмете. Приходилось бы, стало быть, идти в бесконечность. Но это невозможно, так как связывать друг с другом можно не более двух привходящих свойств. В самом деле, привходящее не есть привходящее для привходящего, разве только когда оба суть привходящее для одного и того же; я имею в виду, например, что бледное образованно, а образованное бледно, поскольку оба они привходящее для человека. Но «Сократ образован» имеет не тот смысл, что то и другое – [«Сократ» и «образованный»] – привходящи для чего-то другого. Стало быть, так как об одних привходящих свойствах говорится в этом смысле, а о других – в ранее указанном смысле, то привходящее, о котором говорится в таком смысле, в каком бледное есть привходящее для Сократа, не может восходить до бесконечности, как, например, для бледного Сократа нет другого еще привходящего свойства, ибо из всей совокупности привходящих свойств не получается чего-либо единого. Но и для «бледного», конечно, не будет какого-то иного привходящего, например «образованное». Ведь «образованное» есть привходящее для «бледного» не больше, чем

«бледное» есть привходящее для «образованного»; и вместе с тем было установлено, что имеется привходящее в этом смысле и есть привходящее в том смысле, в каком «образованное» есть привходящее для Сократа; в этом же последнем смысле привходящее не есть привходящее для привходящего, а таково лишь привходящее в первом смысле; следовательно, не все будет сказываться как привходящее. Таким образом, и в этом случае должно существовать нечто, означающее сущность. А если так, то доказано, что противоречащее одно другому не может сказываться вместе.

Далее, если относительно одного и того же вместе было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что все было бы одним [и тем же]. Действительно, одно и то же было бы и триерой, и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать и отрицать, как это необходимо признать тем, кто принимает учение Протагора. И в самом деле, если кто считает, что человек не есть триера, то ясно, что он не триера. Стало быть, он есть также триера, раз противоречащее одно другому истинно. И в таком случае получается именно как у Анаксагора: «все вещи вместе», и, следовательно, ничего не существует истинно. Поэтому они, видимо, говорят нечто неопределенное, и, полагая, что говорят о сущем, они говорят о несущем, ибо неопределенно то, что существует в возможности, а не в действительности. Но им необходимо все и утверждать и отрицать. Действительно нелепо, если относитель-

но каждого предмета отрицание его допустимо, а отрицание чего-то другого – того, что ему не присуще, – недопустимо. Так, например, если о человеке правильно сказать, что он не человек, то ясно, что правильно сказать, что он или триера, или не триера. Если правильно утверждение, то необходимо правильно и отрицание; а если утверждение недопустимо, то во всяком случае [соответствующее] отрицание будет скорее допустимо, нежели отрицание самого предмета. Если поэтому допустимо даже это отрицание, то допустимо также и отрицание того, что он триера; а если это отрицание, то и утверждение.

Вот какой вывод получается для тех, кто высказывает это положение, а также вывод, что нет необходимости [в каждом случае] или утверждать, или отрицать. В самом деле, если истинно, что кто-то есть человек и не-человек, то ясно, что истинно также то, что он не есть ни человек, ни не-человек, ибо для двух утверждений имеются два отрицания, а если указанное утверждение есть одно высказывание, состоящее из двух, то одним будет и отрицание, противолежащее этому утверждению.

Далее, либо дело обстоит во всех случаях так, как они говорят, тогда нечто есть и белое и не-белое, и сущее и не-сущее (и то же можно сказать о всех других утверждениях и отрицаниях), либо дело так обстоит не во всех случаях, а в некоторых так, в некоторых же не так. И если не во всех случаях, то относительно тех утверждений и отрицаний, с кото-

рыми дело так не обстоит, имеется согласие; если же так обстоит дело во всех случаях, то опять-таки либо относительно чего допустимо утверждение, относительно того допустимо и отрицание, и относительно чего допустимо отрицание, относительно того допустимо и утверждение, либо относительно чего утверждение допустимо, относительно того, правда, допустимо отрицание, но относительно чего допустимо отрицание, не всегда допустимо утверждение. А если имеет место этот последний случай, то, надо полагать, есть нечто явно не-сущее, и это положение было бы достоверным; а если небытие есть что-то достоверное и понятное, то еще более понятным было бы противолежащее ему утверждение. Если же одинаково можно утверждать то, относительно чего имеется отрицание, то опять-таки либо необходимо говорят правильно, когда разделяют утверждение и отрицание (например, когда утверждают, что нечто бело и, наоборот, что оно не бело), либо не говорят правильно. И если не говорят правильно, когда их разделяют, то в этом случае ни то ни другое не высказывается, и тогда ничего не существует (но как могло бы говорить или ходить то, чего нет?); кроме того, все было бы тогда одним [и тем же], как сказано уже раньше, и одним и тем же были бы и человек, и бог, и триера, и противоречащее им (в самом деле, если противоречащее одно другому будет одинаково высказываться о каждом, то одно ничем не будет отличаться от другого, ибо если бы оно отличалось, то это отличие было бы истинным [для него] и при-

суще лишь ему). Но точно такой же вывод получается, если можно высказываться правильно, когда разделяют утверждение и отрицание; и, кроме того, получается, что все говорят и правду и неправду, и кто это утверждает, сам должен признать, что он говорит неправду. В то же время очевидно, что в споре с ним речь идет ни о чем: ведь он не говорит ничего [определенного]. Действительно, он не говорит «да» или «нет», а говорит и «да» и «нет» и снова отрицает и то и другое, говоря, что это не так и не этак, ибо иначе уже имелось бы что-то определенное. Далее, если в случае истинности утверждения ложно отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, то не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то же. Но может быть, скажут, что мы этим утверждаем то, что с самого начала подлежало доказательству (to keimenon).

Далее, ошибается ли тот, кто считает, что дело таким-то образом либо обстоит, либо не обстоит, и говорит ли правду тот, кто принимает и то и другое вместе? Если этот последний говорит правду, то какой смысл имеет утверждение, что природа вещей именно такова? А если он говорит неправду, а более прав тот, кто придерживается первого взгляда, то с существующим дело уже обстоит определенным образом, и можно сказать (an), что это истинно и не может в то же время быть неистинным. Если же все одинаково говорят и неправду и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет что-нибудь произнести и сказать, ибо он вместе говорит и «да» и «нет».

Но если у него нет никакого мнения, а он только одинаково что-то полагает и не полагает, то какая, в самом деле, разница между ним и ребенком? А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет? И почему он прямо на рассвете не бросается в колодезь или в пропасть, если окажется рядом с ними, а совершенно очевидно проявляет осторожность, вовсе не полагая таким образом, что попасть туда одинаково нехорошо и хорошо? Стало быть, ясно, что одно он считает лучшим, а другое – не лучшим. Но если так, то ему необходимо также признавать одно человеком, другое нечеловеком, одно сладким, другое несладким. Ведь не все он ищет и принимает одинаковым образом, когда, полагая, что хорошо бы, [например], выпить воды или повидать человека, после этого ищет их; а между тем он должен был бы считать все одинаковым, если одно и то же было бы одинаково и человеком, и не-человеком. Но, как было сказано, всякий человек, совершенно очевидно, одного остерегается, а другого нет. Поэтому все, по-видимому, признают, что дело обстоит вполне определенно (haplōs), если не со всем, то с тем, что лучше и хуже. Если же люди признают это не на основании знаний, а на основании одного лишь мнения, то тем более им необходимо заботиться об истине, как и больному нужно гораздо больше заботиться о здоровье, чем здоровому, ибо

тот, у кого одно лишь мнение, в сравнении со знающим не может здраво относиться к истине.

Далее, пусть все сколько угодно обстоит «так и [вместе с тем] не так», все же «большее» или «меньшее» имеется в природе вещей; в самом деле, мы не можем одинаково назвать четными число «два» и число «три», и не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает его за тысячу. А если они заблуждаются неодинаково, то ясно, что один заблуждается меньше, и, следовательно, он больше прав. Если же бóльшая степень ближе, то должно существовать нечто истинное, к чему более близко то, что более истинно. И если даже этого нет, то уж во всяком случае имеется нечто более достоверное и более истинное, и мы, можно считать, избавлены от крайнего учения, мешающего что-либо определить с помощью размышления.

Глава пятая

Из этого же самого мнения, [которое мы сейчас разобрали], исходит и учение Протагора, и оба они необходимо должны быть одинаково верными или неверными. В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным. Ведь многие имеют противоположные друг другу взгляды и считают при этом, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; так что одно и то же должно и быть и не

быть. А если это так, то все мнения по необходимости совершенно истинны, ибо мнения тех, кто заблуждается, и тех, кто говорит правильно, противолежат друг другу; а если с существующим дело обстоит именно так, то все говорят правду.

Ясно, таким образом, что оба этих учения исходят из одного и того же образа мыслей. Но обсуждение нельзя вести со всеми ими одинаково: одних надо убеждать, других одолевать [словесно]. Действительно, если кто пришел к такому мнению вследствие сомнений, неведение легко излечимо (ибо надо возражать не против их слов, а против их мыслей). Но если кто говорит так лишь бы говорить, то единственное средство против него – изобличение его в том, что его речь – это лишь звуки и слова. А тех, у кого это мнение было вызвано сомнениями, к нему привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. Они думали, что противоречия и противоположности совместимы, поскольку они видели, что противоположности происходят из одного и того же; если, таким образом, не-сущее возникнуть не может, то, значит, вещь раньше одинаковым образом была обеими противоположностями; как и говорит Анаксагор, что всякое смешано во всяком, и то же Демокрит: и он утверждает, что пустое и полное одинаково имеются в любой частице, хотя, по его словам, одно из них есть сущее, а другое – не-сущее. Так вот, тем, кто приходит к своему взгляду на основании таких соображений, мы скажем, что они в некотором смысле правы, в некотором ошибаются. Дело в том, что о сущем говорит-

ся двояко, так что в одном смысле возможно возникновение из не-сущего, а в другом нет, и одно и то же может вместе быть и сущим и не-сущим, но только не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет. А кроме того, мы потребуем от этих людей признать, что среди существующего имеется и некая другого рода сущность, которой вообще не присуще ни движение, ни уничтожение, ни возникновение.

Равным образом и к мысли об истинности [всего] того, что́ представляется, некоторых также привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. Судить об истине, полагают они, надлежит, не опираясь [на мнение] большего или меньшего числа людей: ведь одно и то же одним кажется сладким на вкус, а другим – горьким, так что если бы все были больны или помешаны, а двое или трое оставались здоровыми или в здравом уме, то именно они казались бы больными и помешанными, а остальные нет.

Кроме того, говорят они, у многих других животных представления об одном и том же противоположны нашим, и даже каждому отдельному человеку, когда он воспринимает чувствами, одно и то же кажется не всегда одним и тем же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны – это не ясно, ибо одни нисколько не более истинны, чем другие, а все – в равной степени. Поэтому-то Демокрит и утверждает, что или ничто не истинно, или нам во всяком

случае истинное неведомо.

А вообще же, из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это последнее считают неким изменением, им приходится объявлять истинным все, что является чувствам. На этом основании прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов. В самом деле, и Эмпедокл утверждает, что с изменением нашего состояния меняется и наше разумение:

Разум растет у людей в соответствии с мира
познаньем.

А в другом месте он говорит:

И поскольку другими они становились,
Всегда уж также и мысли другие им
приходили…

И Парменид высказывается таким же образом:

Как у каждого соединились весьма гибкие члены,
так и ум будет у человека:
Одно ведь и то же мыслит в людях – во всех
и в каждом —
То членов природа, ибо мысль – это то, чего
имеется больше.

Передают и изречение Анаксагора, сказанное им некоторым его друзьям, что вещи будут для них такими, за какие они их примут. Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, «лежит, мысля иначе», так что выходит, что мыслят и помешанные, но иначе. Таким образом, ясно, что если и то и другое есть разумение, то, значит, вещи в одно и то же время находятся в таком и не в таком состоянии. Отсюда вытекает самая большая трудность: если уж люди, в наибольшей мере узревшие истину, которой можно достичь (а ведь это те, кто больше всего ищет ее и любит), имеют подобные мнения и высказывают их относительно истины, то как действительно не пасть духом тем, кто только начинает заниматься философией? Ведь в таком случае искать истину – все равно что гнаться за неуловимым.

Причина, почему они пришли к такому мнению, заключается в том, что, выясняя истину относительно сущего, они сущим признавали только чувственно воспринимаемое; между тем по природе своей чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно и существует так, как мы об этом сказали выше; а потому они говорят хотя и правдоподобно, но неправильно (ибо скорее та́к подобает говорить, нежели так, как Эпихарм говорит против Ксенофана). – Кроме того, видя, что вся эта природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что, по крайней мере, о том,

что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно. Именно на основе этого предположения возникло наиболее крайнее из упомянутых мнений – мнение тех, кто считал себя последователями Гераклита и коего держался Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды.

А мы против этого рассуждения скажем, что изменяющееся, пока оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако это во всяком случае спорно; в самом деле, то, что утрачивает что-нибудь, имеет [еще] что-то из утрачиваемого, и что-то из возникающего уже должно быть. И вообще, если что-то уничтожается, должно наличествовать нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно порождается, и это не может идти в бесконечность. Но и помимо этого укажем, что изменение в количестве и изменение в качестве не одно и то же. Пусть по количеству вещи не будут постоянными, однако мы познаем их все по их форме. Кроме того, те, кто держится такого взгляда, заслуживают упрека в том, что, хотя они и видели, что даже среди чувственно воспринимаемого так дело обстоит лишь у меньшего числа вещей, они таким же образом высказались о мире в целом. Ибо одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится

в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать эти, нежели из-за этих осудить те. Кроме того, ясно, что мы и этим людям скажем то же, что было сказано уже раньше, а именно: нужно им объяснить и их убедить, что существует некоторая неподвижная сущность (physis). Впрочем, из их утверждения о том, что вещи в одно и то же время существуют и не существуют, следует, что все находится скорее в покое, чем в движении; в самом деле, [если исходить из этого утверждения], то не во что чему-либо измениться: ведь все уже наличествует во всем.

Что касается истины, то, полагая, что не все представляемое истинно, прежде всего скажем, что восприятие того, что свойственно воспринимать тому или иному отдельному чувству, конечно, не обманчиво, но представление не то же самое, что восприятие. Далее, достойно удивления, что эти философы недоумевают, такого ли размера величи́ны и таковы ли цвета, как они представляются на расстоянии или как вблизи, и таковы ли они, как они кажутся здоровым или как больным, а также такой ли тяжести тело, как это кажется слабым или как это кажется сильным, и что истинно – то ли, что́ представляется спящим, или то, что́ бодрствующим. Что на самом деле они так не думают, это очевидно, ибо никто, если ему ночью покажется, что он в Афинах, в то время как он находится в Ливии, не отправится в Одеон. А кро-

ме того, в отношении будущего, как говорит и Платон, конечно, неравноценны мнение врачевателя и мнение невежды, например, относительно того, выздоровеет ли такой-то или нет. Далее, среди самих чувственных восприятий неравноценны восприятие чуждого для данного чувства предмета и восприятие того, что свойственно воспринимать лишь ему, иначе говоря, восприятие им предмета смежного чувства и восприятие своего предмета: в отношении цвета решает зрение, а не вкус, в отношении же вкушаемого – вкус, а не зрение; причем ни одно из этих чувств никогда не свидетельствует нам в одно и то же время об одном и том же предмете, что он таков и вместе с тем не таков. Да и в различное время [чувство обманывается] не относительно самого свойства, а только относительно того, у чего оно оказалось. Я имею в виду, например, что то же самое вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось, а о нем всегда высказываются правильно, и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым. Но именно эту необходимость отвергают все эти учения: подобно тому как для них нет сущности чего бы то ни было, так и ничего, по их мнению, не бывает по необходимости: ведь с тем, что необходимо, дело не может обстоять и так и иначе, а потому если что-то существует по необходимости, то оно не может быть таковым и [вместе с тем] не таковым.

Вообще, если существует одно лишь чувственно воспринимаемое, то не было бы ничего, если бы не было одушевленных существ, ибо тогда не было бы чувственного восприятия. Что в таком случае не было бы ни чувственно воспринимаемых свойств, ни чувственных восприятий – это, пожалуй, верно (ибо они суть то или другое состояние того, кто воспринимает), но чтобы не существовали те предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, – это невозможно. Ведь чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя, а имеется и нечто иное, помимо восприятия, что́ необходимо первее его, ибо то, что движет по природе, первее движимого, и дело не меняется от того, соотносят их друг с другом или нет.

Глава шестая

И среди тех, кто убежден в правильности таких воззрений, и тех, кто только говорит о них, некоторые испытывают вот какое сомнение: они спрашивают, кто же судит о том, кто в здравом уме, и кто вообще правильно судит о каждой вещи. Испытывать такого рода сомнения – это все равно что сомневаться в том, спим ли мы сейчас или бодрствуем. А смысл всех подобных сомнении один и тот же. Те, кто их испытывает, требуют для всего обоснования; ведь они ищут начало и хотят его найти с помощью доказательства, хотя по их дей-

ствиям ясно, что они в этом не убеждены. Но, как мы сказали, это их беда: они ищут обоснования для того, для чего нет обоснования; ведь начало доказательства не есть [предмет] доказательства.

Их легко можно было бы в этом убедить (ведь постичь это нетрудно); но те, кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, ищут невозможного, ибо они требуют, чтобы указали им на противоположное, тогда как они с самого начала говорят противоположное. Если же не все есть соотнесенное, а кое-что существует и само по себе, то уже не все, что представляется, может быть истинным; в самом деле, то, что представляется, представляется кому-нибудь, а потому тот, кто говорит, что все представляемое истинно, все существующее признает соотнесенным. Поэтому те, кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, а вместе с тем требует поддержки своих положений, должны принимать в соображение, что то, что представляется, существует не [вообще], а лишь для того, кому оно представляется, когда, как и в каких условиях оно представляется. Если же они хотя и будут поддерживать свои положения, но не таким именно образом, то скоро окажется, что они сами себе противоречат. Действительно, одно и то же может казаться на вид медом, а на вкус нет, и так как у нас два глаза, то для каждого в отдельности оно может иметь не один и тот же вид, если оба видят не одинаково. Тем, кто по упомянутым прежде причинам признает истинным все, что представляется, и на

этом основании утверждает, что все одинаково ложно и истинно (ведь не всем вещь представляется одной и той же и даже одному и тому же человеку – но всегда одной и той же, а часто в одно и то же время имеются о ней противоположные представления; так, если заложить палец за палец, то осязание принимает за две вещи то, относительно чего зрение показывает, что это одна вещь), [мы ответим: да], но представляемое не одинаково ложно и истинно для одного и того же восприятия одним и тем же чувством при одних и тех же условиях и в одно и то же время; так что с этими [оговорками] представляемое будет, можно сказать, истинно. Но быть может, поэтому тем, кто высказывается упомянутым образом не в силу сомнений, а только ради того, чтобы говорить, приходится утверждать, что это вот представляемое не вообще истинно, а истинно для этого вот человека. И, как уже было сказано раньше, им приходится признавать все [существующее] соотнесенным и зависящим от мнения и чувственного восприятия, так что ничто, мол, не возникло и ничто не будет существовать, если раньше не составят мнение об этом; однако если [вопреки этому] что-то возникло или будет существовать, то ясно, что не все может быть соотнесено с мнением.

Далее, если есть нечто одно [соотнесенное], оно должно быть соотнесено с одним или с чем-то определенным [по числу]; и точно так же если одно и то же есть и половина чего-то и равное чему-то, то оно во всяком случае не есть рав-

ное по отношению к двойному. Поэтому если по отношению к имеющему мнение человек и то, о чем это мнение, – одно и то же, то человеком будет не имеющий мнение, а то, о чем мнение. Если же каждая вещь существовала бы [лишь] в соотношении с имеющим мнение, то имеющий мнение существовал бы в соотношении с бесчисленными по виду предметами.

О том, что наиболее достоверное положение – это то, что противолежащие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными, и о том, какие выводы следуют для тех, кто говорит, что такие высказывания вместе истинны, и почему они так говорят, – об этом достаточно сказанного. Но так как невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же, то очевидно, что и противоположности не могут быть вместе присущи одному и тому же. В самом деле, из двух противоположностей одна есть лишенность в неменьшей степени, [чем противоположность], и притом лишенность сущности; а лишенность есть отрицание в отношении некоторого определенного рода. Итак, если невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время, то невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, разве что обе присущи ему лишь в каком-то отношении, или же одна лишь в каком-то отношении, а другая безусловно.

Глава седьмая

Равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, если мы прежде всего определим, что такое истинное и ложное. А именно говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, – значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, – значит говорить истинное. Так что тот, кто говорит, что нечто [промежуточное между двумя членами противоречия] есть или что его нет, будет говорить либо правду, либо неправду. Но в этом случае ни о сущем, ни о не-сущем не говорится, что его нет или что оно есть. Далее, промежуточное между двумя членами противоречия будет находиться или так, как серое между черным и белым, или так, как то, что не есть ни человек, ни лошадь, находится между человеком и лошадью. Если бы оно было промежуточным во втором смысле (hoytōs), оно не могло бы изменяться (ведь изменение происходит из нехорошего в хорошее или из хорошего в нехорошее). Между тем мы все время видим, что [у промежуточного] изменение происходит, ибо нет иного изменения, кроме как в противоположное и промежуточное. С другой стороны, если имеется промежуточное [в первом смысле], то и в этом случае белое возникало бы не из не-бе-

лого; между тем этого не видно. Далее, все, что постигается через рассуждение (dianoēton) и умом, мышление (dianoia), как это ясно из определения [истинного и ложного], либо утверждает, либо отрицает – и когда оно истинно, и когда ложно: оно истинно, когда вот так-то связывает, утверждая или отрицая; оно ложно, когда связывает по-иному. Далее, такое промежуточное должно было бы быть между членами всякого противоречия, если только не говорят лишь ради того, чтобы говорить; а потому было бы возможно и то, что кто-то не будет говорить ни правду, ни неправду, и было бы промежуточное между сущим и не-сущим, так что было бы еще какое-то изменение [в сущности], промежуточное между возникновением и уничтожением. Далее, должно было бы быть промежуточное и в таких родах, в которых отрицание влечет за собой противоположное, например: в области чисел – число, которое не было бы ни нечетным, ни не-нечетным. Но это невозможно, что ясно из определения [четного и нечетного]. Далее, если бы было такое промежуточное, то пришлось бы идти в бесконечность и число вещей увеличилось бы не только в полтора раза, но и больше. В самом деле, тогда это промежуточное можно было бы в свою очередь отрицать, противопоставляя его [прежнему] утверждению и отрицанию [вместе], и это было бы чем-то [новым], потому что сущность его – некоторая другая. Далее, если на вопрос, бело ли это, скажут, что нет, то этим отрицают не что иное, как бытие, а отрицание [его] – это небытие.

Некоторые пришли к этому мнению так же, как и к другим странным мнениям: будучи не в состоянии опровергнуть обманчивые доводы, они уступают доводу и признают умозаключение верным. Одни, таким образом, утверждают это положение по указанной причине, а другие потому, что они для всего ищут обоснования. Началом же [для возражения] против всех них должны послужить определения. А определение основывается на необходимости того, чтобы сказанное им что-то значило, ибо определением будет обозначение сути (logos) через слово. И по-видимому, учение Гераклита, что все существует и не существует, признает все истинным; напротив, по учению Анаксагора, есть нечто посредине между членами противоречия, а потому все ложно; в самом деле, когда все смешалось, тогда смесь уже не будет ни хорошее, ни нехорошее, так что [о ней уже] ничего нельзя сказать правильно.

Глава восьмая

Из сделанного нами различения очевидно также, что не может быть правильным то, что́ говорится [об истинном и ложном] единообразно, и притом в отношении всего, как это принимают некоторые, – одни утверждают, что ничто не истинно (ибо ничто, мол, не мешает всем высказываниям быть такими, как высказывание, что диагональ соизмерима), другие, наоборот, что все истинно. Эти утверждения почти те

же, что и учение Гераклита; в самом деле, тот, кто утверждает, что все истинно и что все ложно, высказывает также и каждое из этих утверждений отдельно, так что если каждое из них несостоятельно, то необходимо, чтобы и несостоятельным было и это [двойное] утверждение. – Далее, имеются явно противоречащие друг другу утверждения, которые не могут быть вместе истинными; но они, конечно, не могут быть и все ложными, хотя последнее утверждение скорее могло бы показаться вероятным, если исходить из того, что было сказано [этими лицами]. А в ответ на все подобные учения необходимо, как мы это говорили и выше в наших рассуждениях, требовать не признания того, что нечто есть или не есть, а чтобы сказанное ими что-то означало, так что в споре [с ними] надлежит исходить из определения, согласившись между собой относительно того, что́ означает ложное или истинное. Если же ложное есть не что иное, как отрицание истины, то все не может быть ложным, ибо один из двух членов противоречия должен быть истинным. Кроме того, если относительно чего бы то ни было [одного] необходимо либо утверждение, либо отрицание, то невозможно, чтобы и отрицание и утверждение были ложными, ибо ложным может быть лишь один из обоих членов противоречия. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, – они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его соб-

ственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение: в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором – для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно, – то приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности.

Очевидно также, что не говорят правду ни те, кто утверждает, что все находится в покое, ни те, кто утверждает, что все движется. В самом деле, если все находится в покое, то одно и то же было бы всегда истинным и одно и то же – всегда ложным; а между тем ясно, что бывает перемена (ведь тот, кто так говорит, сам когда-то не существовал, и его опять не будет). А если все находится в движении, то ничто не было бы истинным; тогда, значит, все было бы ложно, между тем доказано, что это невозможно. И, кроме того, то, что изменяется, необходимо есть сущее, ибо изменение происходит из чего-то во что-то. Однако неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно – ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно.

Книга пятая (Δ)

Глава первая

Началом называется [1] то в вещи, откуда начинается движение, например у линии и у пути отсюда одно начало, а с противоположной стороны – другое; и [2] то, откуда всякое дело лучше всего может удаться, например: обучение надо иногда начинать не с первого и не с того, что есть начало в предмете, а оттуда, откуда легче всего научиться; [3] та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает, например: у судна – основной брус и у дома – основание, а у живых существ одни полагают, что это сердце, другие – мозг, третьи – какая-то другая такого рода часть тела; [4] то, что, не будучи основной частью вещи, есть первое, откуда она возникает, или то, откуда как от первого естественным образом начинается движение и изменение, например: ребенок – от отца и матери, ссора – из-за поношения; [5] то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся, как, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей, царей и тиранов; началами называются и искусства, причем из них прежде всего искусства руководить; [6] то, откуда как от первого познается предмет, также называется его началом, например основания доказательств.

И о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала. Итак, для всех начал обще то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается; при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее. Поэтому и природа, и элемент, и замысел (dianoia), и решение, и сущность, и цель суть начала: у многого благое и прекрасное суть начало познания и движения.

Глава вторая

Причиной называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь – причина изваяния и серебро – причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы – отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец – причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее – причина изменяющегося; [4] цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья – здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину. Причина – это также то, что находится между толчком к движению и целью,

например: причина выздоровления – исхудание, или очищение, или лекарства, или врачебные орудия; все это служит цели, а отличается одно от другого тем, что в одном случае это орудие, в другом – действие.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.