



СЕКСТ ЭМПИРИК  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ





**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

# СЕКСТ ЭМПИРИК

**СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ**

**ТОМ 2**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**<< МЫСЛЬ >>**

**МОСКВА - 1976**

1 Ф  
С 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ  
*А. Ф. ЛОСЕВА*

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО

С  $\frac{10501-032}{004(01)-76}$  подшивное

© Издательство «Мысль». 1976  
© Скан и обработка: glarus63

## **ПРОТИВ УЧЕНЫХ**

## КНИГА XI ПРОТИВ ЭТИКОВ

Выше мы рассмотрели приводимые скептиками апории относительно логического и физического отделов философии. Теперь нам остается выставить апории, которые могут относиться к этическому отделу. Таким образом, каждый из нас, получив совершенное скептическое устройство, по словам Тимона, будет жить

Ровно, спокойно, блаженно, тихо, легко, беззаботно, Мудрости сладкой пустым слух не вверяя речам<sup>1</sup>.

Но поскольку почти все единогласно принимают,<sup>2</sup> что этическая теория касается различения блага и зла (как и учил первый, выдвинувший это мнение, Сократ, говоря, что самым важным вопросом является разыскание того... «что у тебя худого и доброго дома случилось»<sup>2</sup>, то и мы должны сначала рассмотреть их различие.

### [I. КАКОВО ГЛАВНОЕ РАЗЛИЧИЕ В ДЕЛАХ ЖИЗНИ?]

Все те философы, что в этой области слынут основоположниками, и наиболее ясно, — древняя академия, перипатетики и стоики — обычно говорят, производя деление, что из сущего одни [явления] суть благо, другие — зло, а третьи — среднее между ними, которое они зовут безразличным. Характернее других [в этом случае] говорил Ксенократ, используя единственное число: «Все сущее есть или благо или зло или не благо и не зло»<sup>3</sup>. И если прочие философы высказывают это различие без доказательства, то он счел нужным прибегнуть к доказательству. «Ведь если есть что-либо, — пишет он, — отличное от блага и зла и от того, что ни благо, ни зло, то оно или будет благом, или не будет благом. И если оно благо, то оно будет одним из трех;

- если же оно не есть благо, то оно или есть зло или не есть ни зло ни благо. Так же если оно — зло, то оно будет одним из трех. Если же оно ни благо ни зло, то опять оно будет одним из трех. Следовательно, все сущее есть или благо или зло или не благо и не зло». Но
- <sup>6</sup> по сути дела и он высказал это разделение без доказательства, так как принятый им для установки этого разделения аргумент не отличается от самого этого разделения. Поэтому если данное доказательство содержит подтверждение в себе самом, то и разделение будет своим собственным подтверждением, не отличаясь от доказательства. Однако, хотя, по-видимому, все со-
- <sup>7</sup> гласны, что существует тройное различие сущего, некоторые тем не менее резонерствуют, с одной стороны, признавая, что в сущем есть подобное различие, а с другой стороны, софистически нападая на высказанное различие. И это мы увидим, вернувшись немного назад.
- <sup>8</sup> Именно, пишущие по вопросам науки говорят, что определение отличается от общего [суждения] простой конструкцией, а по значению оно одно и то же <sup>4</sup>. И действительно, сказавший, что «человек есть разумное смертное живое существо», по отношению к сказавшему: «если человек есть что-нибудь, то он есть разумное смертное живое существо» — по смыслу говорит то же самое, хотя по словесному выражению — различное.
- <sup>9</sup> Что это так, ясно из того, что не только общее [суждение] объемлет частности, но и определение простирается на все виды данного предмета, например: определение человека — на всех людей, поскольку они являются видами [данного рода], и определение коня — на всех коней. И если [среди частных] одно окажется ложным, то и другое будет никуда не годным, т. е. и общее [суждение], и определение.
- <sup>10</sup> Но как при словесном различии определение и общее по смыслу есть одно и то же, так, говорят они, и совершенное разделение, имеющее общее значение, отличается от общего [самого по себе только] по конструкции. Ведь проводящий такое различие: «из людей одни греки, а другие — варвары» — высказывает мысль, равную положению: «если существуют некоторые люди, то они суть или греки, или варвары». Действительно, если найдется какой-либо человек, который не грек и не варвар, то по необходимости это различие окажется



негодным, а общее [суждение] станет ложным. Отсюда и выражение: «из существующего одно есть благо, дру- 11  
гое — зло, а третье — среднее между ними», согласно мнению Хрисиппа, по значению своему есть одно и то же со следующим общим: «если есть что-либо сущее, то оно или благо, или зло, или безразлично»<sup>5</sup>. Но это общее во всяком случае ложно, если оно включает в себя нечто ложное. Ведь они же говорят, что при двух 12  
наличных предметах: одного — блага, а другого — зла, или одного — блага, а другого — безразличного, или одного — зла и другого — безразличного, — выражение «это из существующего есть благо» истинно, а выражение «это суть блага» ложно, потому что это не все блага, но одно — благо, а другое — зло. И выражение «это есть зло» опять-таки ложно, поскольку не 13  
все это зло, но одно из двух есть зло. Так же и относительно безразличного, ибо ложно выражение «это есть безразличное», как и выражение «это есть благо или зло». Подобное возражение в некотором смысле имеет 14  
место, но, по-видимому, это не касается Ксенократа, поскольку он не пользуется множественным числом, так что при указании на разнородные понятия разделение становилось бы ложным.

Другие возражают еще и так. Всякое, говорят они, 15  
правильное разделение есть раздробление рода на смежные виды, и поэтому негодно такое разделение: «из людей одни — греки, другие — египтяне, третьи — персы, четвертые — индийцы». Ведь одному из смежных видов противопоставляется [здесь] не связывающий [его с общим родом] смежный вид, но виды этого последнего. Поэтому надо бы сказать так: «из людей одни — греки, а другие — варвары» и затем через подразделение: «из варваров одни — египтяне, другие — персы, третьи — индийцы». То же самое и относительно раз- 16  
деления существующего, так как добро и зло различаются для нас, а среднее между добром и злом для нас безразлично. Поэтому разделение должно было быть проведено не так, но, скорее, следующим образом: «из сущего одно безразлично, другое различается; а из различающегося одно — добро, а другое — зло». Ведь такое деление подобно следующему: «из людей одни — 17  
греки, другие — варвары; из варваров же одни — египтяне, другие — персы, третьи — индийцы». А предложенное деление уподобляется такому: «из людей одни —

греки, другие — египтяне, третьи — персы, четвертые — индийцы».

18 Нет необходимости долго останавливаться на этих возражениях, но, может быть, будет кстати уточнить, что выражение «есть» имеет два значения, а именно: одно значение «существует» (как, например, мы говорим в отношении настоящего: «день есть» вместо «день существует»); другое же значение «является» (как, например, некоторые из математиков имеют обыкновенное часто говорить, что расстояние между какими-либо двумя звездами есть локоть, говоря на самом деле, что оно является таким, но вовсе не таково реально: возможно ведь, оно равно ста стадиям, но является нам размером в локоть вследствие высоты и расстояния от  
19 нашего глаза). Итак, ввиду того, что словечко «есть» имеет двойное значение, когда мы, будучи скептиками, говорим: «одно из существующего есть добро, другое — зло, а третье — среднее между ними», мы ставим это «есть» как показатель не реальности, а являемости. Относительно же природной сущности добра, зла и среднего состояния у нас с догматиками споры. Однако  
20 с точки зрения явности мы имеем обыкновение каждое из них называть добром или злом или безразличным, как, по-видимому, выражается и Тимон в своих «Изображениях», когда говорит:

Так обо всем расскажу, как явствует каждое дело,  
Правды мерилом храня верное слово мое,  
Блага и божества какова извечно природа,  
Праведной жизни как мужу вернее достичь <sup>6</sup>.

Итак, поскольку вышеназванное разделение [формально] характеризуется сказанным способом, мы посмотрим, что следует думать относительно содержащихся в нем терминов, начав рассуждение с разбора понятия.

[II. ЧТО ТАКОЕ ДОБРО, ЗЛО И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ?]

21 Ввиду того, что в предпринятом нами по этому вопросу возражении против догматиков важнейшая часть заключается в распознавании добра и зла, нам прежде всего будет кстати выставить понятие этих предметов, так как, по мнению мудрого Эпикура, нельзя ни ставить вопрос, ни принимать апорию без антиципации <sup>7</sup>.

Именно, стойки, придерживаясь, если можно так <sup>22</sup> выразиться, общих понятий, следующим образом определяют благо: «Благо есть польза или то, что не отлично от пользы», причем «пользой» они называют добродетель, добросовестную деятельность, а «не отличным от пользы» — добросовестного человека и друга <sup>8</sup>. В самом деле, добродетель, будучи особым расположением ведущего [начала], и добросовестная деятельность, будучи некоторым действительным проявлением добродетели, являются прямой пользой. Но добросовестный человек и друг, опять-таки будучи и сами из числа благих, не могут быть названы ни пользой, ни отличными от пользы по следующей причине. Ведь части, говорят ученые-стойки, не тождественны с целым, но и не отличны от целого; например: рука не тождественна с целым человеком (поскольку целый человек не есть рука), но и не отлична от целого (ибо целый человек мыслится с рукою). Следовательно, поскольку добродетель есть часть добросовестного человека и друга, а части ни тождественны с целым, ни отличны от целого, то и говорится, что добросовестный человек и друг «не отличен» от пользы. Поэтому данным определением охватывается всякое благо, будет ли оно прямо пользой, или оно «не будет отличаться» от пользы.

Затем, сказав в качестве примечания, что благо <sup>25</sup> имеет тройкий смысл, они описывают каждое значение с особых точек зрения. По одному методу, говорят они, благом называются причина и источник пользы, какой прежде всего является добродетель. Ведь от нее как от некоего источника возникает всякая польза. По другому методу благом называется то, сообразно <sup>26</sup> чему происходит польза. Тогда благом назовутся не только добродетели, но и сообразные с ними поступки, поскольку польза получается также и от них. По третьему и последнему методу благом называется все то, <sup>27</sup> что способно принести пользу, с включением сюда добродетелей, добродетельных поступков, друзей и добросовестных людей, богов и добрых демонов.

По этой причине у Платона и Ксенократа говорится о разнообразном именовании блага иначе, чем у стоиков, а именно: первые, говоря, что в одном смысле благом называется идея, а в другом смысле — причастное идее, предлагают обозначения, далеко отстоящие друг от друга и не имеющие ничего общего, как мы ви-

дим на примере слова «собака». Действительно, как <sup>29</sup> этим словом обозначается понятие, под которое подходит лающее животное, а также водное животное, кроме того, философ [киник], а также, наконец, и созвездие <sup>9</sup>, причем эти предметы не имеют ничего общего между собою и ни во втором не содержится первый, ни в третьем второй, — так и выражение, что благо есть идея и причастное ей, есть просто выяснение значений, вполне отдельных и не обнаруживающих никакой связи между собой.

<sup>30</sup> Таково было мнение, как я сказал выше, более ранних философов. Стоики, однако, желают, чтобы при наименовании блага второе значение охватывало первое, а третье — оба предыдущих <sup>10</sup>. Некоторые же из них утверждали, что благо есть то, что достойно выбора само по себе. Другие же говорили: «Благо есть то, что содействует счастью». Иные называли благо тем, что «восполняет счастье». А счастье, по мнению последователей Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, есть «удачное течение жизни» <sup>11</sup>.

<sup>31</sup> Таково в общей форме определение блага. Некоторые же, поскольку благо употребляется в трех смыслах <sup>12</sup>, обыкновенно прямо ставят такой вопрос относительно определения первого значения, которое гласит: «Благо есть причина или источник пользы». Если на самом деле благо есть источник пользы, то нужно сказать, что благом является лишь родовая добродетель вообще (ибо только от нее получается польза) и что из определения устраняются рассуждение, воздержание и про-  
<sup>32</sup> чие из видовых добродетелей. Ибо ни от одной из них не получается польза сама по себе, но от рассуждения — рассудительность, а не вообще польза (ведь если получится сама по себе польза, то это будет не конкретно рассуждение, а вообще добродетель), и от воздержания получается его признак — воздержанность, а не вообще польза. То же и с прочими видовыми добродетелями.

<sup>33</sup> Возражающие на этот упрек говорят так. Когда мы утверждаем: «благо есть источник, откуда получается польза», — мы говорим равносильно со следующим выражением: «благо есть источник, откуда получается какая-либо из житейских польз». Ведь таким образом и каждая из видовых добродетелей станет благом, не принося общей пользы, но доставляя какую-либо из

жителей пользы, например: [любое] рассуждение так же, как и рассудительность, а воздержание наравне с воздержанностью.

34

Эти возражатели, желая избежать первого упрека, скатываются ко второму. Именно, при определении: «благо есть источник, откуда получается какая-либо жизненная польза» — родовая добродетель, будучи благом, не подойдет под это определение. Ведь от нее получается не какая-либо житейская польза (ибо тогда она станет одной из видовых добродетелей), но просто польза.

35

И в другом роде обычно возражают против этих определений, имея в виду бесполезное старание догматиков. Для нас же достаточно показать, что называющий благом полезное или достойное выбора само по себе, или содействующее счастью, или еще что-нибудь не научает тому, что есть благо, но показывает его акциденцию. А показывающий акциденцию блага не показывает самого блага. Все признают, например, что благо приносит пользу и что оно само по себе достойно выбора — недаром благом (*ἀγαθόν*) называется удивительное (*ἀγαστόν*), — и что оно создает счастье<sup>13</sup>. Но если исследуется, что такое это полезное, само по себе достойное выбора и создающее счастье, то единодушия уже не будет, и те, кто раньше единогласно называл его полезным и достойным выбора, будут вовлечены в непримиримую борьбу, причем один будет говорить о добродетели, другой — о наслаждении, третий — о беспечальности, четвертый — о чем-либо другом и различном. Если бы на основании вышеназванных определений было показано, что такое благо, то они не спорили бы так, как если бы природа блага была неизвестна. Итак, предложенные определения учат не тому, что есть благо, но акциденции блага. Вследствие этого они не только по данной причине негодны, но еще и по-38 сколько берутся за невозможное дело. Действительно, не знающий ничего о сущем не может знать и его акциденции. Например, говорящий тому, кто не знает, что такое конь: «Конь есть животное ржущее», — не научает тому, что такое конь, ибо тот, кто не знает коня, не знаком и с ржанием, которое является акциденцией коня. И говорящий тому, кто не понимает, что такое бык: «Бык есть животное мычащее», — не показывает быка, ибо не знающему быка не понятно и мычание, являю-

щеся акциденцией быка. Так и не понимающему блага  
39 напрасно и бесполезно говорить, что благо есть то, что  
достойно выбора и полезно. Ведь прежде всего нужно  
узнать природу самого блага, а затем уже заметить,  
что оно полезно, достойно выбора и создает счастье.  
А при неизвестности природы [блага] подобные опре-  
деления не поясняют искомого.

40 Этого — ради примера — достаточно будет сказать  
о понятии блага. Из этого, я думаю, становится ясным  
то, что у догматиков научно говорится о зле. Ведь зло  
противоположно благу. Оно есть вред или неотличное  
от вреда, а именно «вред» в смысле порока и дурной  
деятельности, а «неотличное от вреда» — в смысле дур-  
ного человека и врага. Между ними, т. е. между бла-  
41 гом и злом, находится нейтральное состояние, что и  
называется безразличным. Каково же значение этих  
определений и что надо сказать против этих определе-  
ний, можно узнать из сказанного о благе. Теперь же  
на основании изложенного перейдем к рассмотрению,  
существуют ли по природе благо и зло так, как они  
мыслятся.

### [III. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ БЛАГО И ЗЛО ПО ПРИРОДЕ?]

42 Мы уже разобрали выше, что догматики недостаточно  
убедительно очертили понятие блага и зла. Для того  
чтобы с большей легкостью подойти к рассуждениям и  
об их реальности, достаточно сказать, что, конечно,  
все люди, как говорил и Энесидем, считая благом то,  
что их влечет (каково бы оно ни было), имеют в отноше-  
нии отдельных благ суждения спорные. И как, согла-  
43 шаясь, например, что телесная благовидность существ-  
вует, люди спорят о благовидной и красивой женщине,  
причем эфиоп предпочтет самую курносую и черную,  
перс одобрит самую белую и горбоносую, иной же  
назовет красивее всех среднюю по чертам лица и цвету  
кожи, — так и полагающие сообразно антиципации,  
44 что существует некое благо и зло, простые люди и  
философы считают благом влекущее их и полезное им,  
а злом — противоположное этому, но о частностях друг  
с другом спорят:

Люди несходны; те любят одно, а другие — другое <sup>14</sup>,  
и по Архилоху

...каждому другое душу радует <sup>15</sup>.

Именно, один радуется славе, другой — богатству, третий — здоровью, четвертый — наслаждению. И такое же рассуждение у философов.

В самом деле, академики и перипатетики <sup>16</sup> признают <sup>45</sup> три рода благ: одни — душевные, другие — телесные, третьи — находящиеся вне души и тела. Душевными благами они называют добродетели, телесными — здоровье, крепость тела, хорошее самочувствие, красоту и все подобного же рода, а находящимися вне души и тела — богатство, отечество, родителей, детей, друзей и сходное с этим.

Стоики <sup>17</sup> также говорили, что существует три рода <sup>46</sup> благ, но не одинаково [с академиками и перипатетиками], а именно: одни из благ, по их мнению, относятся к душе, другие — вне ее, а третьи — ни в душе, ни вне ее. При этом род телесных благ они упразднили, не считая их благами. И благами душевными они, как известно, называли добродетели и добросовестные поступки, благами же вне души — друга, добросовестного человека, хороших детей и родителей и тому подобное, а благами, которые и не в душе, и не вне ее, — добросовестного человека в его отношении к самому себе, поскольку ему невозможно быть ни вне самого себя, ни в душе (потому что он состоит из души и тела).

Некоторые же настолько далеки от упразднения рода <sup>47</sup> телесных благ, что полагают в них самое важное благо. Таковы любители плотских наслаждений. И чтобы не казалось, что мы теперь слишком растягиваем наше рассуждение, показывая, что людское суждение о благе и зле разноречиво и спорно, мы на одном примере разъясним этот вопрос, именно на примере здоровья, поскольку нам более привычно рассуждение о нем.

Итак, одни называют здоровье благом, другие — <sup>48</sup> не-благом; из считающих его благом одни называют его величайшим благом, другие же не величайшим. А из тех, которые не считают его благом, одни считают его безразличным и предпочтительным, а другие — безразличным, но не предпочтительным. Благом, и притом первым, называют здоровье многие из поэтов и писателей и вообще все обыватели. Симонид <sup>18</sup>, мелический поэт, говорит, что даже нет приятности в прекрасной мудрости, если у кого-либо нет благодатного здоровья. А Ликимний <sup>19</sup>, раньше сказавши:

С блестящими глазами мать престолов вышних  
И чтимых Аполлона, жданная царица,  
Гигия добродушная, веселая...

— возносит это здоровье (Гигию) на такую высоту:

В богатстве иль в родных какая радость,  
Иль в богоравной царской власти человека?  
Никто не счастлив без тебя...

50 Герофил<sup>20</sup> в своем сочинении «Диететик» говорит, что без здоровья и мудрость незавидна, и искусство бледно, и сила вяла, и богатство бесполезно, и слово  
51 бессильно. Так рассуждают они. Благом, хотя, впрочем, и не главным, называют здоровье академики и перипатетики. Они предполагали, что у каждого из благ должны быть свои собственные ранг и достоинство. По этой причине Крантор<sup>21</sup>, желая дать нам объяснение своей мысли, пользуется очень милым примером.  
52 Если, говорит он, мы помыслим некое всеэллинское торжество и пришедшее на него с целью состязания на первый приз каждое из благ, мы тотчас же придем к мысли о различии в благах. Именно, прежде всего  
53 выступит Богатство и скажет: «Я, о мужи всеэллины, доставляя украшение всем людям, одежду, обувь и другие предметы обихода, полезно больным и здоровым. Ведь во время мира я доставляю удовольствия, и во время войны я становлюсь нервом деятельности». Выслушавши эти слова, всеэллины, очевидно, единодушно  
54 распорядятся отдать первый приз Богатству. Но когда уже при объявлении победителем Богатства выступит Наслаждение, в котором

...и любовь и желанья, в нем разговоры влюбленных,  
Льстивые речи, не раз уловявшие ум и разумных<sup>22</sup>,

55 и скажет, что справедливо будет провозгласить [победителем] именно его, —

И что оно, богатство? Тень, название...  
На миг блеснет в чертоге, и пропало...<sup>23</sup>

причем люди гоняются за ним не ради его самого, но ради получаемого от него наслаждения и удовольствия, — то, конечно, все эллины, полагая, что дело обстоит так, а не иначе, воскликнут, что следует увеичать Наслаждение. Но едва оно вознамерится унести с собою  
56 первый приз, как вступит Здоровье вместе с сопрестоль-



ными ему божествами <sup>24</sup> и разъяснит, что нет никакого прока ни в наслаждении, ни в богатстве, если нет здоровья:

Какую же в болезни пользу даст богатство мне?  
Имея на день лишь немного, я б хотел  
Скорей без болей жить, чем средь богатств болеть <sup>25</sup>.

Опять всеэллины, выслушавши эти слова и сообра- <sup>57</sup>  
зив, что счастье не может быть больным и прикован-  
ным к постели, скажут, что победило Здоровье. Но  
когда, уже при победе Здоровья, выступит Мужество  
со свитой храбрецов и героев и, вставши, скажет: «Без  
меня, о мужи всеэллины, другим станут принадлежать <sup>58</sup>  
ваши блага, ибо, чем больше будет у вас всяких благ,  
тем сильнее будет желание врагов победить вас». Тогда  
эллины, услышавши эти слова, отдадут первый приз  
Мужеству, второй — Здоровью, третий — Наслажде-  
нию, а последний присудят Богатству.

Следовательно, Крантор ставил здоровье на втором <sup>59</sup>  
месте, идя вслед за вышеназванными философами.

Стойки <sup>26</sup> же называли здоровье не благом, а без-  
различным. Безразличное, по их мнению, имеет троя-  
кий смысл. В одном смысле — это то, что не вызывает  
ни стремления, ни отвращения к себе, как, например,  
то, четное или нечетное количество звезд или волос на  
голове. В другом смысле — это то, что вызывает к себе  
стремление или отвращение, но не более к одному, чем <sup>60</sup>  
к другому; например: при наличии двух драхм, одина-  
ковых по чеканке и блеску, когда нужно выбрать одну  
из них. Стремление к одной из них возникает, но не  
более к одной, чем к другой. В третьем и последнем  
смысле стойки называют безразличным то, что не спо- <sup>61</sup>  
собствует ни счастью, ни несчастью, и в этом-то смысле  
они говорят, что безразличны здоровье, болезнь, все  
телесное и многое из бестелесного, потому что они не  
относятся ни к счастью, ни к несчастью. Чем можно  
пользоваться хорошо или плохо, это, [говорят они],  
безразлично. Быть добродетельным всегда хорошо, а по-  
рочным плохо; пользоваться же здоровьем и телесным  
[благополучием] можно то хорошо, то плохо, поэтому  
оно якобы безразлично.

Но из безразличного, говорят они, одно предпочти- <sup>62</sup>  
тельно, другое отвергаемо, третье и не предпочти-  
тельно, и не отвергаемо. При этом предпочтительным

они считают имеющее достаточную ценность, а отвергаемым — имеющее недостаточную ценность. Не предпочтительным и не отвергаемым они считают, например, вытягивание или сгибание пальца и все близкое <sup>63</sup> к этому. В числе предпочтительных ставятся ими: здоровье, сила, красота, богатство, слава и тому подобное; в числе непредпочтительных — болезнь, бедность, боль и тому подобное. Так рассуждают стоики.

<sup>64</sup> Аристон <sup>27</sup> Хиосский же говорил, что здоровье и все близкое к нему есть непредпочтительное безразличное. Называть здоровье предпочтительным безразличным, говорил он, все равно что называть его благом, так что разница здесь только в наименовании. Ведь вообще <sup>65</sup> ничто безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не может никак различаться, и неверно, что одно здесь по природе предпочтительно, а другое по природе отвергаемо, но все зависит от различных временных обстоятельств, поэтому ни так называемое предпочтительное не всегда предпочтительно, ни так называемое отвергаемое не обязательно отвергается. Например, если здоровые должны служить тирану и через это <sup>66</sup> гибнуть, а больные должны освободиться от службы и тем самым избегают гибели, то мудрец предпочтет в таком случае болеть, чем быть здоровым, и, таким образом, не всегда здоровье предпочтительно и болезнь <sup>67</sup> отвергаема. Так же как при писании слов мы подставляем то те, то другие буквы, сообразуясь с различными обстоятельствами, и ставим то дельту, когда пишем имя Диона, то йоту, когда пишем имя Иона, то омегу, когда пишем имя Ориона, предпочитая одни буквы другим не по их природным свойствам, но вынуждаемые к тому обстоятельствами, — так и в поступках, средних между добродетелью и пороком, предпочтение отдается не по природе, но, скорее, по обстоятельствам.

<sup>68</sup> Однако после того как мы показали, более на примерах, разноречивость мнений относительно благ и зол, а также безразличного, надо, наконец, коснуться и рассуждений скептиков по этому вопросу.

<sup>69</sup> Итак, если существует какое-либо благо по природе и существует какое-либо зло по природе, оно должно быть общим для всех и для всех быть благом или злом. Ведь как огонь, будучи по природе согревающим, согревает всех, а не то что одних согревает, а других охлаждает, и как снег, будучи охлаждающим, не охла-

ждает одних, а других согревает, но всех равно охлаждает, — так и благо по природе должно быть благом для всех, а не то что для одних благом, а для других не-благом. Поэтому и Платон<sup>28</sup>, установив, что бог<sup>70</sup> благ по природе, отправлялся от подобных же представлений. Именно, как теплу, говорит он, свойственно согревать, а холоду — охлаждать, так и благу свойственно благодворить. Но бог есть благо. Следовательно, богу свойственно благодворение. Поэтому, если существует какое-либо благо по природе, оно есть<sup>71</sup> благо для всех; и, если есть какое-либо зло по природе, оно есть зло для всех. Но, как мы покажем, ни благо, ни зло не общи для всех. Следовательно, нет никакого блага или зла по природе.

Действительно, или все, кем-либо почитаемое за бла-<sup>72</sup>го, должно действительно называться благом, или не все. Но все не должно называться. Ведь если мы назовем благом все кем-либо считаемое благом, то, поскольку одно и то же один считает злом, другой — благом, а третий — безразличным, мы признаем, что одно и то же есть одновременно и благо, и зло, и безразличное. Например, наслаждение Эпикур называет благом, а ска-<sup>73</sup>завший<sup>29</sup>: «Я предпочел бы безумствовать, чем наслаждаться», — называет его злом, стоики — безразличным и непредпочтительным, но Клеанф говорил, что оно не соответствует природе и не имеет значения в жизни, как, например, женские прикрасы не соответствуют природе<sup>30</sup>; Архедем же говорил, что оно соответствует природе, как волосы под мышкой, но не имеет ценности<sup>31</sup>; Панэций же говорил, что некоторые [из наслаждений] соответствуют природе, а другие противоречат<sup>32</sup>. Поэтому если все, кажущееся кому-либо благом, есть на самом деле благо, то, поскольку насла-<sup>74</sup>ждение Эпикуру кажется благом, кое-кому из киников — злом, а стоику — безразличным, наслаждение одновременно будет и благом, и злом, и безразличным. Однако одно и то же по природе не может совмещать противоположности и быть одновременно и благом, и злом, и безразличным. Следовательно, не все, кажущееся кому-либо благом или злом, следует называть благом или злом.

А если не все, кажущееся кому-либо благом, есть<sup>75</sup> для всех благо, то мы должны обладать различием и быть в состоянии замечать в именуемых благах раз-

- личие так, чтобы мы могли сказать, что одно, считаемое кем-либо благом, действительно есть благо, а другое, кому-либо кажущееся благом, по природе не есть благо.
- 76 Различие это приходится принять или вследствие очевидности, или вследствие какого-либо рассуждения. Но вследствие очевидности это невозможно. Ведь все, бросающееся в глаза по очевидности, воспринимается одинаково и согласно всеми, кто обладает ненарушенной способностью восприятия, как это можно видеть почти на всех явлениях. Однако благом не называется согласно одно и то же, но одними — добродетель и все причастное ей, другими — наслаждение, иными — еще что-нибудь. Следовательно, действительное благо не
- 77 является очевидным для всех. Если же это различие воспринимается на основании рассуждения, то, поскольку каждый из всех, сообразующихся с разными школами, имеет собственное рассуждение (например, одно имеет Зенон, по которому он считал благом добродетель, другое — Эпикур, по которому он считал благом наслаждение, не одинаковое с ним — Аристотель, считавший благом здоровье), каждый выскажется за свое благо, которое не есть благо по природе и не
- 78 является общим для всех. Следовательно, не существует никакого блага по природе. Ведь если свойственное каждому не есть благо для всех и благо по природе, а кроме блага, признаваемого каждым для себя, нет блага, признаваемого согласно всеми, то никакого блага не существует.
- 79 Далее, если какое-нибудь благо существует, то оно в собственном смысле должно быть достойно выбора, ибо всякий человек желает его достигнуть так же, как и избежать зла. Но, как мы покажем, ничто, достойное выбора, не есть достойное выбора само по себе. Следовательно, никакого блага не существует. Дейст-
- 80 вительно, если существует нечто достойное выбора само по себе, то достоин выбора или сам выбор, или что-либо кроме него; например: достоин выбора или
- 81 выбор богатства, или само богатство. Но выбор не может быть достойным выбора. Ведь если выбор достоин выбора сам по себе, то мы не должны стараться достигать того, что мы выбираем, дабы не лишиться возможности еще дальше выбирать. Подобно тому как мы должны были бы избегать питья или еды, чтобы питьем и пищей не лишиться желания пить или есть, так, если

достоин выбора выбор богатства или здоровья, то нам не следовало бы тогда стремиться к богатству или здоровью, чтобы, получивши их, не лишиться выбора в дальнейшем. Однако мы стремимся к их достижению.<sup>82</sup> Следовательно, [сам] выбор не достоин выбора, а скорее, его следует избегать. И как влюбленный спешит получить возлюбленную, чтобы избежать любовной тревоги, и как жаждущий торопится пить, чтобы избегнуть мучения жажды, — так и волнуемый выбором богатства стремится, сообразно своему выбору, достигнуть богатства, чтобы избавиться от необходимости выбирать в дальнейшем.

Если же достойное выбора есть нечто другое, чем сам выбор, то оно относится или к тому, что находится отдельно от нас, или к тому, что находится в нас. И если оно находится отдельно от нас и существует вне нас, то или нечто из него доходит до нас, или ничто не доходит. Например, от друга, или хорошего человека, или от сына, или от какого-либо другого из находящихся вне нас благ или происходит в нас радостное волнение, приятное состояние и чудесное настроение, или ничего такого не происходит, и мы не испытываем новых [душевных] движений, когда считаем достойным выбора друга или сына. И если совершенно ничего по-<sup>84</sup> добного не происходит в нас, то совсем не будет ничего и достойного выбора вне нас. Ведь как мы могли бы совершить выбор того, к чему относимся безразлично? И с другой стороны, если радостное мыслится на осно-<sup>85</sup> вании нашей от него радости, печальное — на основании печали от него, а благо — от почтения к нему, то отсюда следует, что не родится и никакого выбора того, от чего не возникает для нас ни радости, ни чудесного расположения, ни какого-нибудь веселого настроения. Если же с нами происходит нечто от на-<sup>86</sup> ходящегося вне нас, например от друга или от сына, а именно какое-либо приятное состояние или веселое настроение, то друг или сын будут достойны выбора не сами по себе, а вследствие этого самого приятного состояния или веселого настроения. Но подобное состояние находится не вне нас, а в нас. Следовательно, ничто из внешнего не достойно выбора само по себе и не есть благо.

Но также достойное выбора и благо не есть ничто из<sup>87</sup> находящегося в нас. Ведь оно или только телесно, или

душевно. Но оно не может быть только телесным. Ведь если бы оно было только телесным, но еще не душевным явлением, оно ускользнуло бы от нашего познания (поскольку всякое познание относится к душе) и сравнялось бы с находящимся вовне и не имеющим никакой

<sup>88</sup> симпатической связи с нами. Если же его приятность простирается на душу, то оно будет достойным выбора и благом сообразно с ней, но не поскольку оно является голым телесным движением. Ведь все достойное выбора оценивается сообразно чувству или мысли, а не сообразно неразумному телу. Но чувство или мысль, воспринимающая то, что достойно выбора, относится к душе в собственном смысле. Следовательно, ничто из происходящего с телом не достойно выбора само по себе и

<sup>89</sup> не есть благо. Но если что-либо вообще [достойно выбора], так это происходящее с душой, — что опять возвращает нас к первоначальной апории <sup>33</sup>. Именно, ввиду того что мысль каждого имеет суждения, не согласующиеся с мыслью ближнего, неизбежно каждый считает благом то, что является таковым ему самому. Но то, что является для каждого благом, не есть благо по природе. Следовательно, нет никакого блага.

<sup>90</sup> Такое же рассуждение приложимо и к злу, потому что по сути дела оно содержится [уже] в исследовании блага. Прежде всего, это происходит потому, что с устранением одного устраняется и другое (поскольку каждое из них мыслится по отношению к другому). Затем, это можно продемонстрировать и непосредственно на отдельном примере, а именно, на примере безумия, которое одно признают стоики за зло <sup>34</sup>. Действительно,

<sup>91</sup> если безумие есть зло по природе, то, как тепло познается, что оно есть тепло по природе, потому, что приближающиеся к нему согреваются, а холод потому, что они охлаждаются, так надо, чтобы безумие, если оно зло по природе, узнавалось бы по причинению им зла. Получать же зло от безумия должны или те, кто именуется безумным, или разумные. Но разумные не

<sup>92</sup> получают зла, поскольку они находятся вне безумия; а при отсутствии у них зла, отделенного от них, они зла и не получают. Если же безумие приносит зло безумным, то оно причиняет им зло, будучи или ясным для них, или неясным. Но оно никоим образом не неясно, по-

<sup>93</sup> скольку, будучи для них неясно, оно не есть для них ни зло, ни предмет избежания. Но как никто не усколь-

зает и не волнуется от невидимой печали и нечувствуемой боли, так никто не представит себе злом невоспринимаемое и невидимое безумие. Если же оно ясно познается ими и есть зло по природе, то безумные должны избегать его как зла по природе. Но безумные не избегают как явного зла того, что у других имеет кличку неразумия, но каждый не только держится за свое суждение, но и называет злом суждение того, кто мыслит противоположное. Поэтому безумие не очевидно для безумных как зло по природе. Отсюда вывод: если ни разумные не получают никакого зла от безумия, ни безумные не считают, что его надо избегать, то следует сказать, что безумие не есть зло по природе. А если так, то и никакое из так называемых зол [не есть зло по природе].

Но некоторые из последователей учения Эпикура <sup>35, 96</sup> возражая на подобные апории, обыкновенно говорят, что живое существо избегает страдания и стремится к наслаждению естественно и без всякого научения. Именно, [ново]рожденное и не являющееся рабом никакого мнения дитя, как только поражается непривычной прохладой воздуха, плачет и кричит. Если же оно стремится к наслаждению и уклоняется от страдания естественно, то по природе страдание для него есть то, чего надо избегать, а наслаждение — то, что нужно выбирать.

Говорящие так не поняли, во-первых, что они допускают благо для презреннейших живых существ (поскольку эти последние имеют много наслаждений), а во-вторых, что страдание вовсе не есть то, чего следует избегать. Ведь страданием облегчается страдание; через страдание достигается здоровье, крепость и воспитание тела; основательное познание в искусствах и науках получают люди также не без страдания. Поэтому страдание вовсе не есть то, чего по природе надлежит всячески избегать. Также и то, что кажется нам приятным по природе, еще вовсе не достойно выбора. Ведь часто то, что при первом соприкосновении дает нам приятное настроение, при вторичном, оставаясь тем же, считается неприятным, как если бы приятное было таковым не по природе, но, в зависимости от разных обстоятельств, волновало нас то так, то этак. Однако те, которые полагают, что только прекрасное — благо <sup>36, 99</sup> тоже хотят доказать (и даже на примере неразумных

животных), что оно достойно выбора по природе. Действительно, мы видим, говорят они, что некоторые благородные животные, как, например, быки и петухи, хотя им не предстоит никакого удовольствия и наслаждения, бьются насмерть. Да и люди, предающие себя смерти за отечество, родителей или детей, не совершали бы этого (поскольку у них нет надежды ни на какое наслаждение после смерти), если бы прекрасное и благое в природном смысле не влекло всегда к этому выбору их и всякое благородное живое существо. Но и от этих [философов] ускользнуло, что совсем глупо считать, будто вышеназванные животные из-за мысли о благе бьются до последнего издыхания. Ведь от этих [философов] можно услышать, что только разумное устройство ума усматривает прекрасное и благое, а безумие слепо относительно их распознавания. Отсюда петух и бык как не причастные к разумному устройению не должны бы усматривать прекрасного и благого.

102 Иначе, если из-за чего-либо бьются эти животные насмерть, то не из-за чего иного, как из-за победы и главенства. Но иногда быть побежденным и подчиняться лучше, а иногда то и другое безразлично. Следовательно, победа и главенство не суть блага по природе, но безразличное. Затем, если они говорят, что петух,

103 или бык, или какое-либо из сильных животных стремится к прекрасному, то откуда они взяли, что и человек к тому же направляется? Указанием на то, что [эти животные] думают о прекрасном, еще не показано, что человек таков же. Действительно, если на том основании,

104 что некоторые сильные животные размышляют о приятном и противостоят болям, говорится, что и человек думает о прекрасном, то и на том основании, что многие из этих животных жадны и суть рабы своего желудка, в свою очередь скажем, что и человек более

105 предпочитает приятное. Если же они говорят, что некоторые животные любят наслаждения, а человек не вполне таков, то и мы скажем, наоборот, что если некоторые животные естественно стремятся к прекрасному, то человек не направляется к той же цели.

106 Кто-нибудь другой возразит, что животные дерутся за победу и главенство не ради них самих, но из-за услаждения и радости, сопутствующих им в душе, из-за того, что доставляет некоторое приятное состояние. Но вернее предположить это относительно людей, для ко-



торых почести, похвалы, уважения и хорошей репутации достаточно, чтобы усладить и развлечь мысль и через это доставить ей возможность противостоять тревогам. Поэтому бьющиеся насмерть и предающие себя смерти за отечество, вероятно, мужественно борются и 107 умирают именно по этой причине. Ведь если они умирают и перестают жить, то зато при жизни они наслаждаются и радуются похвалам. И вероятно, некоторые из них явно желают смерти, надеясь, что после кончины их ожидает подобная же похвала. Правдоподобно и то, 108 что другие претерпевают смерть в предвидении того, что их жизнь будет невыносима, когда им придется

Видеть сынов убиваемых, дочерей, в неволю влекомых,  
Домы Пергама громимые, самых младенцев невинных  
Видеть об дол разбиваемых в сей разрушительной брани 37.

Итак, по различным причинам некоторые желают 109 славной смерти, а не потому, что считают многожеланным то прекрасное, о котором идет болтовня у некоторых догматиков. Однако обсуждение этих вопросов пусть будет здесь окончено.

IV. МОЖНО ЛИ ЖИТЬ СЧАСТЛИВО, СЧИТАЯ, ЧТО БЛАГО И ЗЛО НЕ СУЩЕСТВУЮТ ПО ПРИРОДЕ?

Мы достаточно разобрали положение о том, что не 110 существует блага и зла по природе. Теперь мы спрашиваем, можно ли даже и при их допущении жить хорошо и счастливо. Догматические философы утверждают, что дело обстоит именно так. По их мнению, достигший блага и уклоняющийся от зла счастлив. Вследствие этого они говорят, что разум есть некое познание жизни, так как он различает благо и зло и доставляет счастье. Скептики же, ничего на веру не 111 утверждающие и не отрицающие, но все подводящие под скепсис, учат, что тем, кто допустил благо и зло по природе, предстоит несчастная жизнь, а тем, кто отказывается от определений и воздерживается от суждения, — жизнь такая, как там,

Где пробегают светло беспечальные дни человека 38.

И это мы можем понять из сказанного немного выше.

Итак, всякое несчастье возникает вследствие какой- 112 либо тревоги. Но всякая тревога происходит у людей

вследствие или какого-либо напряженного стремления, или какого-либо напряженного избегания. Но все люди напряженно стремятся к тому, что считают благом, и  
113 избегают того, что считают злом. Следовательно, всякое несчастье возникает вследствие того, что к благам стремятся как к благам и избегают злом как злом. Поскольку же догматик уверен, что вот это есть благо по природе, а вот то есть зло по природе, то, постоянно гонясь за одним и избегая другого и вследствие этого тревожась, он никогда не будет счастлив.

114 Ведь или все, за чем кто-либо гонится, само по себе есть уже благо по природе, и все то, чего он избегает как того, чего следует избегать, действительно таково; или нечто из того, к чему он стремится, есть достойное выбора, но не все, и нечто из того, чего он избегает, есть то, чего и следует избегать, или все это находится в сфере относительного, и по отношению к данному человеку данный предмет достоин выбора или избегания, но иногда достоин выбора, а иногда избегания.

115 Если кто-нибудь предположит, что все, за чем кто-либо гонится, есть благо по природе, а все, чего кто-либо избегает, по природе избегаемо, — тот будет влачить несчастную жизнь, вынуждаемый одновременно за тем же самым гоняться и его же избегать; и гоняться, поскольку некоторыми оно принято как достойное выбора, и избегать, поскольку другими оно сочтено за избегаемое. Если же он не назовет всего, за чем гонятся и чего

116 избегают, достойным выбора и избегаемым, а нечто из этого — достойным выбора и нечто — избегаемым, он будет жить, но не без тревоги. Ведь, постоянно гонясь за тем, что показалось ему благом по природе, и убегая от того, что сочтено им за зло, он никогда не избавится от тревоги. Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном.

117 Такое же рассуждение приложимо и к злу. Действительно, будучи вне его, [догматик] не беззаботен, ввиду того что его достаточно мучит тревога по избежанию зла и по предохранению себя от него, а, обретаясь среди зла, он не имеет покоя от мучений, соображая, «как избежать ему глубокой гибели»<sup>39</sup>.

118 Если же кто-либо скажет, что ничего нет по природе достойного более выбора, чем избегания, и более избе-

гания, чем выбора, то, ввиду того что каждое из них относительно и в различное время и при разных обстоятельствах то достойно выбора, то избегаемо, он будет жить счастливо и безмятежно, не возносясь при благе как благе и не унижаясь при зле как зле, бодро встречая неизбежно случающееся, свободный от беспокойства насчет мнения, по которому что-либо считается злом или благом. Ему будет возможно это на основании того мнения, что нет блага или зла по природе. Следовательно, нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе.

Далее, то, что приносит какое-либо зло для чего-нибудь, конечно, должно быть избегаемо как зло. Например, если боль есть зло, то, конечно, причинение боли присоединится к боли, и его должно избегать. И если смерть принадлежит к числу зол, то и причиняющее смерть будет принадлежать к числу зол, притом избегаемых. Следовательно, вообще, если зло должно быть избегаемо, то и причинение его неизбежно будет избегаемым злом. Кроме того, так называемые у некоторых блага по природе, как мы покажем, способны причинять и зло. Следовательно, то, что называется некоторыми благом, потенциально есть зло и потому причина несчастья. Именно, через подобные блага возникают, как известно, все пороки: корыстолюбие, честолюбие, сварливость, сластолюбие и прочее, близкое к этому. Ведь каждый человек, напряженно гоняясь за тем, что он считает благом и достойным выбора, по сильной доверчивости незаметно впадает в соседние пороки.

Например (сказанное будет ясно из предложенных нами знакомых примеров), забравший себе в голову, что богатство есть благо, должен усердно делать все для достижения богатства и каждый раз применять к себе комический совет:

Приобретай, дружище, летом и зимой <sup>40</sup>,

а также принимать к сведению и трагическое увещание:

О, злато — лучшая приятность для людей!..<sup>41</sup>

А делать все для достижения богатства — значит быть корыстолюбивым. Стало быть, считающий богатство величайшим благом в своем устремлении к нему ста-

- новится корыстолюбцем. Так же и тот, кто считает  
123 славу достойной выбора, напряженно стремится к славе, а напряженно стремиться к славе — значит быть честолюбивым. Следовательно, признание славы достойной выбора и благом по природе производит некое великое зло, именно, честолюбие.
- 124 Мы приходим к такому же выводу и относительно наслаждения. Ведь тому, кто стремится к его осуществлению, сопутствует нечто дурное — сластолюбие. Поэтому если то, что производит зло, есть зло, а доказано, что кажущиеся некоторым философам блага производят всякое зло, то надо сказать, что то, что некоторыми сочтено за благо, потенциально суть зло.
- 125 Далее, противники не могут возражать [здесь] в том смысле, что [только] через горячность и стремление к этим благам возникает зло для тех, кто за ними гоняется и кто к ним стремится (например, для тех, кто охотится за богатством, — корыстолюбие, за славой — честолюбие, и для каждого своя тревога), а что по достижении их является-де избавление от тревог и успокоение от прежней тяготы. Достигший богатства уже  
126 якобы не стремится напряженно к богатству, и получивший наслаждение снижает напряженность стремления к нему. Подобно тому как горные животные ради питья преодолевают [разнообразные] затруднения, стремясь к наслаждению, и вместе с утолением жажды избавляются от прежних бедствий, так и человек, стремясь к благу, неизбежно отягощается, а достигнув того, чего желал, избавляется от тяготы.
- 127 Мы, однако, говорим, что, очевидно, так нельзя возражать, да и не так обстоит дело. Ведь если даже они достигнут того, что они считали благами, они тяготятся и горюют еще больше оттого, что не они одни имеют эти блага. Ведь они считают блага ценными и вождеденными в том [только] случае, если обладают ими они одни, вследствие чего рождается в них зависть к ближним, враждебность и ненависть. Следовательно, эта погоня за так называемыми благами не лишена несчастья, и приобретение их порождает много зла. Такое же рас-  
128 суждение в свою очередь и о самом зле. Именно, предположивший существование природного зла, как-то: бесчестье, бедность, слепота, боль, болезнь, вообще безумие, — отягощается не только ими, но и многими другими через них возникающими бедствиями.

Ведь при наличии их он волнуется не только ими, 129 но и мнением о них, по которому он уверен, что зло для него наступило, причем он преследуется ббольшим злом от такого представления. В их же отсутствие он также не успокаивается, но, или предохраняя себя от будущего, или его боясь, он подвержен неразлучной с ним заботе.

Но когда рассуждением доказано, что ничто из этого 130 не есть благо по природе или зло по природе, то для нас должны наступить прекращение тревоги и мирная жизнь. Однако из сказанного ясно, что через кажущиеся блага приключается много бедствий, а через эти бедствия возникают другие бедствия, так что счастье из-за них оказывается недостижимым. Вслед же за этим надо 131 показать, что и никакой помощи не могут получить себе те, кто отправляется от догматической философии. Ведь при наличии какого-либо блага по природе или зла по природе тот, кто утешает человека, испытывающего тревоги при напряженном стремлении к благу как к благу или при усиленном избегании зла как зла, унимает тревогу, или говоря, что подобает не гоняться за благом и не бегать от зла, или представляя, что то, за чем тот гонится, имеет наименьшую ценность и что 132 за этим не стоит гоняться, а другое-де обладает большей ценностью и подобает заполучить именно это (например, меньшую ценность имеет богатство, а ббольшую — добродетель и что следует стремиться не к нему, а к ней); или, наконец, представляя, что одно, будучи малополезным, заключает в себе много тягостей, а другое, будучи весьма полезным, заключает в себе немного тягостей. Однако говорить, что не стоит ни напряженно 133 гоняться за благом, ни бегать от зла, противоречит требованию догматиков, постоянно твердящих о выборе и отвержении их, о желании их и бегстве от них. Говорить же, что за тем-то не следует гоняться как за неиз- 134 менным, а к тому-то надо стремиться как к более пышному, свойственно людям, не разрешающим тревогу, но только меняющим ее направление. Ведь как кто-нибудь, гоняясь в первый раз за благом, испытывал 135 тягость, так же будет он испытывать тягость, гоняясь и во второй раз, в результате чего данное рассуждение философа [только] создает одну болезнь вместо другой, потому что, отклоняя стремящегося к богатству, славе или здоровью как к благу и направляя его стремление

- от этих предметов, например, к прекрасному и к добродетели, он не избавляет от гоньбы, но [только] меняет ее на другую погоню. Как врач, устраняя плеврит, но вызывая воспаление легких, или уничтожая воспаление мозга, но вызывая летаргию, не избавляет [больного] от опасности, но видоизменяет ее, — так и философ, вводя одну тревогу вместо другой, не помогает тому, кто испытывает тревогу. Ведь нельзя сказать, что вызываемая взамен тревога умеренна, а устраняемая более сильна. Какое представление имел испытывающий тревогу о первом, к чему он стремился, такое же он имеет о втором. Первое он считал благом и поэтому стремился к нему. Следовательно, считая благом и второе и одинаково к нему стремясь, он будет иметь одинаковую тревогу, а может быть, и более сильную, поскольку он убедился, что то, к чему он стремится теперь, имеет большую ценность. Следовательно, если философ настраивает испытывающего тягость стремиться к одному вместо другого, он не освобождает его от тяготы. Если же он [наконец] просто наставляет, что это вот менее полезно, но включает в себе много тяготы, [а то весьма полезно и имеет немного тяготы], то он произведет сравнение одной погони и избегания с другой погоней и избеганием, а не устранение тревоги. А это нелепо, ибо испытывающий тягость не желает знать, что больше или меньше его отягощает, но желает освободиться от тягости.
- 140 Избежать ее, следовательно, можно будет единственно только в том случае, если мы докажем тревожащемуся в результате его бегства от зла или его погони за благом, что нет ни блага, ни зла по природе, но «суд об этом вынесет человеческий ум», по словам Тимона <sup>42</sup>. Однако подобное учение свойственно как раз скепсису. Следовательно, ему свойственно и доставлять счастливую жизнь.

#### IV. ВПОЛНЕ ЛИ СЧАСТЛИВ ТОТ, КТО ВОЗДЕРЖИВАЕТСЯ ОТ СУЖДЕНИЯ О БЛАГЕ И ЗЛЕ ПО ПРИРОДЕ?

- 141 Счастлив живущий безмятежно и, как сказал Тимон, пребывающий в покое и тишине, «ибо всюду объяла его тишина» <sup>43</sup>, и «я мыслю его в безветрии тишины» <sup>44</sup>. А из так называемых благ и зол одни допущены на основании известных мнений, а другие по необходимости.

Однако на основании разумных мнений введены такие, к которым люди стремятся или которых избегают, <sup>142</sup> согласно суждению; например: из числа внешних считаются достойными выбора и благами богатство, слава, благородство, дружба и все тому подобное, из числа душевных — мужество, справедливость, разум, вообще добродетель, а избегаемыми считаются противоположные им. По необходимости же появились те, которые находятся в нас, согласно неразумной аффекции чув- <sup>143</sup> ства, и которые доставляет нам некая естественная необходимость, «чего добровольно никто не выбрал бы» <sup>45</sup> или избежал бы, как боль и наслаждение. Вслед- <sup>144</sup> ствие этого при таком различии в вещах мы уже и раньше выставляли наши соображения, что безмятежно живет среди мнимых благ и зол только тот, кто воздерживается от суждения о всех них, когда беседовали о цели скептицизма <sup>46</sup>, а также в настоящем рассуждении, когда мы показывали <sup>47</sup>, что не может быть счастлив тот, кто предполагает существование блага и зла по природе.

Ведь так поступающего сопровождают бесконечные <sup>145</sup> тревоги. Одного он избегает, за другим гонится, через блага привлекает к себе немало зол и мучится множеством разнообразных зол вследствие соображения о зле. Например, говорящий, что богатство есть благо, а бедность есть зло, не имея богатства, вдвойне тревожится: <sup>146</sup> и потому, что не имеет блага, и потому, что старается приобрести его. А приобретя его, он мучится тройко: и потому, что чрезмерно радуется, и потому, что старается сохранить богатство; и потому, что томится, боясь его утраты. А тот, кто не считает богатство ни бла- <sup>147</sup> гом по природе, ни злом по природе, а высказывает свое «не более» [то, чем это], не тревожится его отсутствием и не радуется его присутствию, а пребывает безмятежным в обоих случаях. Поэтому среди благ и зол, выбранных по известным соображениям, и среди погони за ними и избегания их он совершенно счастлив. А в том, что выбирается на основании ощущения, и в неразумных волнениях он пользуется догадками. Ведь то, что происходит не по извращению мысли и не по негодному <sup>148</sup> мнению, а по невольной аффекции ощущения, то невозможно изменить скептическим рассуждением. Тому, кто мучится голодом или жаждой, скептическим рас- <sup>149</sup> суждением нельзя внушить убеждения, что он не му-

чится; и нельзя тому, кто испытал в этом удовлетворение, внушить убеждения, что он его не испытал.

150 Но чем, говорят догматики, способствует счастью воздержание от суждения, если в любом случае надо тревожиться и, испытывая тревогу, быть несчастным? Весьма многим, ответим мы. Ведь если тот воздерживается от суждений относительно всего и тревожится от наличия причиняющего зло, то он переносит тяготу легче, чем догматик. Во-первых, стремиться к бесчисленным благам и избегать бесчисленных зол, когда связанные с погоней и богатством тревоги преследуют человека, как Эринии, — это далеко не равносильно тому, чтобы, не претерпевая всего этого, выделить из всех зол одно и заниматься избежанием его и охраной от него.

152 А во-вторых, и то, чего избегают как зла воздерживающиеся от суждения, не способны вызвать сильную тревогу. Это или какое-нибудь небольшое страдание (например, ежедневно возникающий у нас голод или жажда, холод или тепло или что-либо подобное), или, наоборот, крайне сильное и острое, как у одержимых неизлечимыми болезнями, для которых врачи, однако, нередко изобретают унимающие боль средства, чтобы добиться какого-нибудь быстрого перелома в сторону облегчения, или же, [наконец, страдание] среднее и длительное, как это тоже происходит в некоторых болезнях.

153 Из этих страданий то, которое встречается ежедневно, получая легко добываемые утешения, пищу, питье и кров, тревожит очень мало. Острое же страдание, способное вызвать наибольшую тревогу, но молниеносно парализующее, или [сразу] уничтожает, или уничтожается само. А среднее и затяжное страдание не длится всю жизнь и не постоянно по природе, а имеет много пауз и облегчений. Ведь если бы оно было непрерывным, оно не длилось бы. Поэтому приключаящаяся со скептиком тревога умеренна и не так уж страшна.

154 Впрочем, даже если бы она была и очень большой, то нам следует обвинять не тех, кто страдает невольной и по необходимости, а природу, «которая нисколько не заботится о законах»<sup>48</sup>, и того [человека], который, согласно своему мнению и суждению, навлекает на себя зло. Ведь как лихорадочного нельзя обвинить в том, что он болен лихорадкой (поскольку он болеет против воли), а того, кто не воздерживается от вред-



ного, следует обвинять (поскольку от него зависело воздержаться от вредного), — так не следует обвинять и того, кто испытывает тревогу при огорчениях, поскольку тревога из-за страдания происходит не от него, но неизбежно должна возникнуть, хочет он этого или не хочет. Однако следует обвинять того, кто по собственным мнениям создает себе множество предметов, которые надо выбирать и которых надо избегать, поскольку он сам навлекает на себя поток бедствий. То же самое можно видеть на примере того, что называется злом.

Именно, ничего не выдумывающий относительно того, что страдание есть зло, подчиняется [лишь] волнению, необходимо вызванному страданием; а воображающий, что страдание просто не свойственно [природе человека], что оно только зло, удваивает этим мнением тягость, возникшую в связи с наличием страданий. Разве мы не видим, что при операциях часто сам оперируемый большой мужественно выдерживает боль от операции, и

...не помню, чтобы он от чего побледнел, содрогнулся или заплакал <sup>49</sup>,

потому что он подвергается лишь тому волнению, которое вызвано операцией, а тот, кто присутствует, как только увидит небольшую струю крови, бледнеет, дрожит, покрывается потом, теряет самообладание, наконец, падает, лишившись речи не из-за страдания (ибо он не страдает), но из-за мнения, что страдание есть зло? Таким образом, иногда тревога из-за мнения о каком-либо зле как зле больше той, которую причиняет само так называемое зло. Следовательно, воздерживающийся от суждения обо всем, что возникает в связи с мнением, пожинает самое совершенное счастье, а при невольных и безотчетных волнениях он, хотя и тревожится, ибо он

...верно не отрасль  
Славного в древности дуба, не камень от груди утеса,  
Но человек... <sup>50</sup>,

однако затрагивается этим умеренно. Поэтому и не следует обращать внимание на тех, которые полагают, что он замыкается или в бездеятельности, или в противоречивости.

163 И при этом в бездеятельности — потому что в то время как вся жизнь состоит в погоне и избегании, тот, кто не гоняется и не избегает, в силу этого отрицает жизнь и живет растительной жизнью, а в противоречивости — потому что, находясь иногда под вла-  
164 стью тирана и вынуждаясь исполнять беззакония, он или не подчиняется приказанию, а избирает добровольную смерть, или, избегая мучений, исполнит приказание и, таким образом, уже «не будет тем, который не убегает и не гонится», как выражается Тимон<sup>51</sup>, но одно изберет, а от другого отступится, что является свойством тех, которые уверены в существовании того, что достойно избегания и выбора.

165 Говорящие так, очевидно, не понимают, что скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездеятелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать. Принуждаемый тираном к совершению чего-  
166 либо недозволенного, он, возможно, будет выбирать то, что, по его представлению, согласно с отеческими законами и обычаями, а другого избегать. И он, конечно, легче перенесет ужасное, чем догматик, потому что он ничего не примысливает к нему, как тот. Об этом сказано подробнее в рассуждениях относительно цели  
167 скептицизма<sup>52</sup> и не нужно

Снова рассказывать то, что уж мы рассказали однажды<sup>53</sup>.

Изложив таким образом вопрос о благе и зле, начиная с которых апории простираются почти на всю этическую область, мы рассмотрим после этого, существует ли искусство жизни.

#### [VI. Существует ли искусство жизни?]

168 Мы достаточно показали, что можно целесообразно жить тем, которые избрали воздержание от суждения обо всем. Но ничто не мешает параллельно разобрать точку зрения догматиков, хотя отчасти уже разобран-  
169 ную. Ведь они обещают научить некоему искусству жизни.

Итак, Эпикур говорил, что философия есть деятельность, доставляющая счастливую жизнь рассужде-  
170 ниями и диалогем<sup>54</sup>. Стоики же прямо говорят, что разум, будучи познанием блага, зла и безразличного,

ость искусство жизни, овладевшие которым одни только становятся прекрасными, богатыми, мудрыми. Ведь приобретший то, что имеет бóльшую ценность, богат, а бóльшую ценность имеет добродетель, и ею владеет только мудрый; стало быть, мудрый богат. Кроме того, привлекательный прекрасен; но только мудрец привлекателен; следовательно, только мудрец прекрасен <sup>55</sup>.

Такие предположения, как известно, уловляют <sup>171</sup> юношей напрасными надеждами, но это еще не значит, что они верны. Поэтому и Тимон то высмеивает обещающих [научить искусству жизни], говоря:

Многих бездельников портят они, хитроумные плуты <sup>56</sup>,

то выводит в нижеследующих словах тех, кто слушает <sup>172</sup> их, жалея о том, что они перенесли:

Жалобно кто-то сказал (как бывают жалобы смертных):  
Горе мне! Что я терплю! И какая от этого мудрость?  
Духом я нищ, и нет во мне ума никакого!  
Правда, напрасно я мню избежать гибели страшной.  
Трижды блаженны, четырежды те, кто трудов не изведал  
Тех, что выпали мне, моих не знает страданий!  
Но суждено мне теперь угнетенье в злом раздоре,  
В бедности и в остальном, что слабых смертных терзает <sup>57</sup>.

Что это именно так, можно узнать из того, что ведь <sup>173</sup> мнимое искусство жизни, следуя которому они предполагают быть счастливыми, не единственно, но их много, и они разноречивы, например: одно — по учению Эпикура, другое — по учению стоиков, третье — какое-то перипатетическое. Поэтому надо следовать или всем одинаково, или одному только, или ни одному из них. Следовать всем нельзя вследствие их противоборства. Что одно из них считает желанным, то другое <sup>174</sup> отрицает как избегаемое, а нельзя одновременно к одному и тому же стремиться и его же избегать.

Если же надо следовать одному, то не исключено, <sup>175</sup> что какому бы то ни было, а это невозможно. Ведь это равняется желанию следовать всем. Если следует предпочесть это, то почему это, а не то? И наоборот. Поэтому остается сказать, что надо следовать тому, что мы сочли лучшим.

Однако мы будем следовать искусству, о котором <sup>176</sup> вынесли суждение на основании другого [искусства] или на основании его самого. Если на основании его самого, то оно будет недостоверно или придется все искус-

ства считать верными. Ведь если оно сочтено достоверным на основании самого себя, то и остальные станут достоверными, поскольку о каждом из них будет вынесено суждение на основании его самого. Если же на осно-  
177 вании другого искусства, то придется опять и точно таким же образом разувериться в нем. Ведь как оно само нуждается в оценке (поскольку разпогласит с другими), так и искусство, оценивающее его (поскольку оно разногласит с остальными наставлениями), будет нуждаться в оценивающем и поэтому не будет достоверным его критерием. Итак, если нельзя следовать ни всем искусствам жизни, ни одному из них, то остается не следовать никакому.

178 И иначе. Как я сказал раньше, при наличии многих искусств жизни неизбежно придется быть несчастным тому, кто привязался к одному из них, и это не только по вышесказанным причинам, но и по той, которая будет высказана по ходу нашего рассуждения. Имено, каждый человек придерживается какого-либо пристрастия: он или корыстолюбив, или сластолюбив, или честолюбив. А будучи таковым, он не может успокоиться ни на одном из догматических наставлений. Но корысто-  
179 любивый или честолюбивый воспламенится в своем вожделении скорее перипатетической философией, по которой богатство и слава принадлежат к благам; сластолюбивый разжигается наставлением Эпикура (ибо, по его мнению, наслаждение есть цель счастья); а честолюбивый доходит до крайности в этом своем пристрастии через рассуждения стойков, по мнению которых только добродетель и то, что возникает из добродетели, есть благо. Следовательно, всякая так  
180 называемая наука о жизни у догматических философов есть укрепление человеческих зол, а не помощь [людям].

И если даже мы допустим, что есть одно искусство жизни, и притом единогласно признанное, как, например, стоическое, мы и тогда не примем его, потому что  
181 вместе с ним придет много разных несчастий. Именно, если искусство жизни, будучи разумом, есть добродетель, а добродетелью обладает только мудрый, то стойки, не достигшие мудрости, не будут обладать ни разумом, ни искусством жизни; а не имея этого искусства, они не научат и других. И если, по их мнению, не может существовать никакого искусства, то

не будет существовать и искусство жизни. Однако первое верно, следовательно, верно и второе.

В самом деле, искусство есть система постижений, <sup>182</sup> а восприятие есть одобрение постигающего представления <sup>58</sup>. Однако нет никакого постигающего представления, вследствие того что и не всякое представление есть постигающее (поскольку все они противоречивы), и ни одно из них не есть постигающее (потому что нет критерия их истинности). При отсутствии же постигающего представления не будет и его одобрения, а значит, и постижения. При отсутствии же постижения не может возникнуть и системы постижений, т. е. искусства. А отсюда следует, что нет никакого искусства жизни.

Кроме того, критерием постигающего представления <sup>183</sup> как постигающего, по мнению стоиков <sup>59</sup>, является то, что оно возникает в результате вылепливания и запечатления от реально существующего и в соответствии с реально существующим, реальное же проверяется в своем качестве на основании того, что оно заставляет действовать постигающее представление. Но если для того, чтобы оценить постигающее представление, надо познать реальное, а для познания этого последнего должно быть устойчивым постигающее представление, а то и другое взаимно недостоверно, то при неизвестности постигающего представления устраняется и искусство, которое есть система постижений.

Далее, если наука жизни, т. е. разум, имеет в виду <sup>184</sup> благо, зло и безразличное, то она или отличается от тех благ, наукой о которых она, как говорят, является, или сама есть благо, как и говорят некоторые из них в целях определения: «Благо есть добродетель и то, что причастно добродетели». И если она отличается от благ, наукой о которых она называется, то она вовсе <sup>185</sup> не будет наукой. Ведь всякая наука есть познание каких-нибудь реальных предметов, а благо и зло, как мы выше показали <sup>60</sup>, нереальны. Поэтому и не будет никакой науки о благе и зле. Если же она есть благо и считается наукой о благе, она будет наукой о самой себе, что опять нелепо. Ведь то, что является предме- <sup>186</sup> том науки, мыслится до науки. Например, медицина называется наукой о здоровье, болезни и том, что не есть ни то, ни другое, но здоровье и болезни существуют раньше медицины и предваряют ее. И еще: музыка

есть наука о гармонии и дисгармонии, о ритмическом и неритмическом; но сама музыка не предшествует им. Да и сами они <sup>61</sup> диалектику назвали наукой об истинном, ложном и том, что не истинно и не ложно. Следовательно, истинное, ложное и то, что не есть ни истинное, ни ложное, существует прежде диалектики. Поэтому же если разум есть наука о самом себе, то он должен существовать раньше себя самого. Но ничто не может существовать раньше самого себя. Следовательно, и в этом случае необходимо сказать, что не существует науки о жизни.

188 Далее, всякое реальное искусство и наука воспринимаются на основании обнаруживаемых ими художественных и научных функций, например: медицина — на основании лечебных действий, кифаристика — на основании игры на кифаре, точно так же и живопись, и скульптура, и все подобные им искусства. Однако то, что считается искусством, относящимся к жизни, не имеет, как мы покажем, никакого свойственного ему действия. Следовательно, нет никакого искусства жизни.

189 Поскольку у стоиков много говорится о руководстве детьми, о почитании родителей, а также о благоговении к умершим, мы, избравши из каждого вида немного ради примера, применим это к построению нашего рассуждения. Именно, о воспитании детей глава школы (αἰρεσιάρχης) Зенон так рассказывает в своих «Диатрибах» <sup>62</sup>: «Спать с мальчиками [следует] ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной — не больше и не меньше, чем с мужчиной, потому что одно и то же приличествует в отношении детей и не-детей, женщин и мужчин». И далее <sup>63</sup>: «Поспал ли ты с любимцем? — Нет. — Что же, ты не имел вожделения с ним поспать? — И очень даже имел. — Но, захотев, чтобы он тебе отдался, ты побоялся ему это сказать? — Ей-богу, не побоялся. — И ты сказал ему? — И очень даже. — И он тебе услужил? — Нет».

191 Относительно же почтения к родителям пусть сошлется кто-нибудь на болтовню [стоиков] по поводу кровосмешения, а именно: Зенон <sup>64</sup>, изложивши повествование об Иокасте и Эдипе, говорит, что не страшно жить с матерью. «Если он пользуется больную, растирая ее тело руками, в этом нет ничего постыдного; если же он радовал трением другую часть ее тела, успока-

ивая скорбящую, и родил от матери благородных детей, то что тут постыдного?» А Хрисипп <sup>65</sup> в «Государстве» говорит буквально следующее: «Я одобряю практику, которая и теперь еще с полным правом существует у многих, когда мать рождает детей от сына, отец от дочери и единоутробный брат от родной сестрицы». Примером же их благоговения к умершим будут наставления о людоедстве. Ведь они считают, что нужно есть не только мертвых, но и свое собственное тело, если случится какой-либо его части быть отрезанной. Хрисипп <sup>66</sup> сказал в труде «О справедливости» <sup>193</sup> так: «Если отпадает от членов тела какая-либо часть, годная в пищу, то не следует ни зарывать ее, ни отбрасывать в сторону, но надо съесть ее, чтобы другая часть возникла из наших частей».

В сочинении «О долге» <sup>67</sup>, рассуждая о погребении родителей, он выразительно говорит: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно погтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на погги и волосы».

Так говорят стойки. Но надо выдвинуть против них <sup>195</sup> наше следующее возражение. Именно, они увещевают поступать так, имея в виду, что этим воспользуются юноши или не воспользуются. Но конечно, они не имеют в виду, что юноши воспользуются этим: ведь это воспрещают законы, если только не приведется жить среди лестригонов и киклопов, у которых позволительно

Чрево наполнить свое человеческим мясом и, свежим  
Страшную пищу запив молоком...<sup>68</sup>

Если же они пишут это не с тем, чтобы кто-то воспользовался их советами, лишним становится и само искусство жизни, пользование коим невозможно. Ведь как в стране слепых бесполезна живопись (поскольку это искусство для зрячих) и как в городе глухих бес-

198

полезна игра на кифаре (поскольку она услаждает имеющих слух), — так и искусство жизни ни к чему тем, кто не может им воспользоваться.

197 Далее, всякое искусство: то ли теоретическое, как геометрия и астрология, то ли практическое, как военное искусство, то ли производственное, как живопись и скульптура, — имеет свойственное ему действие, которым оно отличается от других занятий; но у мудрости, как я покажу, нет собственного действия, следовательно, мудрость не есть искусство жизни.

198 В самом деле, как общее между музыкантом и немусыкантом не есть музыкальность и общее между грамотным и безграмотным не есть грамотность, так и, говоря вкратце, общее между художником и неучем не есть искусство. Поэтому свойственное мудрости действие не будет общим между разумным и безумным.

199 Всякое ведь действие, о котором известно, что оно возникло от разумного человека, является общим действием и с неразумным. Например, если мы сочтем действием разумного человека почитание родителей, возвращение залога доверителям или что-либо подобное, то мы найдем, что и нехорошие люди делают то же самое. Поэтому нет ни одного действия, свойственного мудрому, которым он мог бы отличаться от немудрых. А если так, то мудрость не может быть искусством жизни, поскольку мудрость не имеет никакого свойственного [только] ей искусного дела.

200 Однако, возражая на это, они говорят, что все действия общи всем, а разграничиваются они возникновением от художественного или нехудожественного устройства. Именно, забота о родителях и иное почитание родителей не есть действие хорошего человека; дело хорошего человека есть исполнение этого от мудрости. И как лечить одинаково свойственно и врачу и частному человеку, но лечить медицински свойственно только искуснику, так и почитание родителей является общим у хорошего и нехорошего человека, но мудрецу свойственно почитание родителей от мудрости, так что он владеет и искусством жизни, особенное действие которого — совершать всякий поступок на основании наилучшего устройства.

202 Но возражающие таким образом подобны тем, кто притворяется глухим и делает что угодно, только не отвечает на вопрос. Именно, когда мы прямо показываем,



что у разумного человека нет никакого действия, которым он отличается от неразумного, но все, совершаемое им, совершается и людьми нехорошими, [стойки] не умеют опровергнуть этого, но говорят наобум, что общее действие производится на основании то устройства разумного, то легкомысленного. Это, однако, не является доказательством того, что нет общего действия у разумных и неразумных, но само [еще] нуждается в доказательстве, поскольку можно спросить, откуда именно мы распознаем, когда это происходит на основании разумного намерения и когда нет. Ведь сами общие действия не выявляют этого, поскольку они суть общие. Отсюда и пример, приведенный из области медицины, говорит скорее против них. Именно, если, по их словам, лечение, являясь общим для врача и не-врача, становится особенным действием человека, владеющего врачебным искусством, когда оно достигается медицинскими приемами, то они или знают различие между врачом и частным человеком (например, что врачом все совершается быстро, безболезненно, в некотором порядке и квалифицированно), или не знают этого и принимают, что все это у него общее с частными людьми. И если они знают это, то тем самым сразу же и признают, что существует свойственное врачу видимое действие, и им, исходя из этого, следует учить, что и у мудрого есть свойственное ему действие, которым он отличается от не-мудрого. Если же они этого не знают, но говорят, что все, совершаемое врачом, совершается и простым человеком, они лишают врача свойственного ему действия и в силу видимого неотличия в совершаемых действиях не распознают ни владеющего искусством, ни не владеющего им, ни производимого на основании искусной установки, ни производимого без нее, вследствие того что они не могут познать в каждом случае [неливной] установки из нее самой (поскольку она неявна). И так, им не приносит никакой пользы признание, что действия, совершаемые мудрым и не-мудрым, являются общими, но различаются тем, что в одном случае проистекают из разумной установки, а в другом — из неразумной.

Другие же думают, что различие здесь можно провести по принципу ровности и порядка. Именно, как в посредственных искусствах мастеру свойственно делать все по установленному порядку и получать

ровные результаты (исполнит ведь иногда и простой человек художественное задание, но редко и не всегда, притом не следуя всегда одному образцу и одинаково), так, говорят они, и действие разумного состоит в ровности получаемого успешного результата, а у неразумного наоборот.

- 208 Однако и они подходят к предмету рассмотрения не в согласии с природой вещей. Ведь реальность некоторого порядка жизни, согласно закону искусства, определенно выраженного, похожа скорее на [бессильное] упование. В самом деле, каждый человек, применяясь к разнообразию и пестроте встречающихся ему вещей, никак не может сохранить одного и того же порядка [жизни], а особенно человек разумный, имеющий в мыслях непостоянство судьбы и непостоянство вещей. И еще иначе: если бы разумный имел
- 209 один и определенный порядок жизни, то на основании его разумный был бы, очевидно, понят неразумным. Однако неразумные его не понимают. Следовательно, разумный непостижим и на основании порядка своих действий. Отсюда, если всякое искусство обнаруживается из собственных ему дел, а мудрость не имеет никакого только ей свойственного действия, из которого она обнаруживалась бы, то мудрость не может быть искусством жизни.
- 210 Далее, если разум есть некое искусство жизни, он не был бы полезен никому другому так, как владеющему им мудрецу, доставляя ему умеренность в стремлениях к благу и в уклонениях от зла. Но разум, как мы покажем, не приносит пользы мудрецу. Следовательно, он не есть какое-нибудь искусство жизни. Дейст-
- 211 вительно, так называемый воздержанный мудрец называется воздержанным или вследствие того, что он не испытывает никакого стремления к злу и уклонения от блага, или вследствие того, что он хотя и имеет дурные стремления, но преодолевает их рассуждением. При этом от того, что он не приходит к дурным суждениям, он не может быть назван воздержанным: ведь не будет же он воздерживаться от того, чего не имеет; и как никто
- 212 не назовет евнуха воздержанным в любви и страдающего желудком — воздержанным в пище (у них ведь даже и не возникает никакой потребности, чтобы восставать против желания в целях воздержания), — так же нельзя говорить, что и мудрец воздержан, потому что в нем даже и не возникает того, от чего он

должен воздерживаться. Если же сочтут его воздержан- 213  
ным на основании того, что он хотя и приходит к дурным  
суждениям, но преодолевает их рассудком, то, во-пер-  
вых, они должны согласиться, что разум не принес  
ему никакой пользы, если он еще находится в наивыс-  
шей тревоге и нуждается в помощи; а затем, он окажется  
гораздо более несчастным, чем люди дурные. Ведь по-  
скольку он стремится к чему-либо, он, конечно, тревожится 214  
; поскольку же он преодолевает это рассуждением, он  
сдерживает зло в себе самом и поэтому тревожится  
более, чем дурной человек, который этого еще не испы-  
тывает; этот последний, поскольку он стремится, трево-  
жится, поскольку же он получает желаемое, его тре-  
вога уже ослабляется.

Итак, мудрец не становится воздержанным, посколь- 215  
ку это зависит от разума, или если становится, то он  
бывает несчастнее всех людей. Однако если всякое  
искусство помогает более всего тому, кто им владеет,  
а показано, что признаваемое за искусство жизни не  
приносит пользы и владеющему им, то надо сказать,  
что никакого искусства жизни не существует.

#### [VII. МОЖНО ЛИ НАУЧИТЬСЯ ИСКУССТВУ ЖИЗНИ?]

В положении, что нет никакого искусства жизни, 216  
потенциально доказано и то положение, что ему нельзя  
научиться. Ведь не бывает научения тому, чего не суще-  
ствует. Все-таки, допустивши (без всякого принужде-  
ния к тому) его существование, мы покажем, что ему  
нельзя научиться.

Как известно, у философов существует много разно- 217  
образных теорий относительно научения. Однако мы  
выберем и изложим основные положения, из которых  
одни трактуются у скептиков в более общем смысле  
в целях доказательства несуществования научения  
вообще, а другие, в более частном смысле, высказы-  
ваются о научении самой мудрости. Первыми по по-  
рядку мы рассмотрим более общие аргументы.

Итак, [говоря], при всяком научении должно суще- 218  
ствовать согласие относительно *изучаемого предмета,*  
*учащего, изучающего и способа научения* <sup>69</sup>. Как мы пока-  
жем, ни в чем этом нет согласия. Следовательно, нет  
никакого научения. Так как мы прежде всего упомянули  
изучаемый предмет, то прежде всего следует выдвинуть  
анории относительно него.

- 219 Действительно, если изучается какой-либо предмет, то изучается или сущее, или не-сущее. Однако ни сущее не изучается, как мы покажем, ни не-сущее, как мы представим. Следовательно, никакой предмет не изучается. Именно, не-сущее не изучается, поскольку ему не свойственно никакой акциденции, в том числе
- 220 и изучаемости. Кроме того, если изучается не-сущее, это не-сущее будет истинным, поскольку изучение относится к истинному. А если не-сущее будет истинным, то тотчас оно должно быть и реальным; ведь стойки говорят <sup>70</sup>, что истинно то, что реально и противоположно чему-нибудь. Однако нелепо, чтобы не-сущее было реальным. Следовательно, не-сущее не изучается. И конечно, изучается изучаемый предмет, если он вызывает представление; не-сущее же не может вызывать представления. Следовательно, не-сущее неизучимо.
- 221 Кроме этого, если изучается не-сущее, то не изучается ничего истинного, поскольку истинное принадлежит к области сущего и реального. Если же не изучается ничего истинного, то все изучаемое ложно. Но нелепо, чтобы все изучаемое было ложным. Следовательно, не-сущее не изучается. Затем, если изучается не-сущее, то оно изучается или поскольку оно есть не-сущее, или в силу чего-либо другого. Поскольку оно есть не-сущее, оно не изучается. Ведь если изучается не-сущее, поскольку оно есть не-сущее, не будет изучаться ничто сущее, что нелепо. Но оно не изучается и в силу чего-нибудь другого. Ведь это «другое» существует, а не-сущее не существует. Следовательно, не-сущее не может изучаться.
- 222 Остается сказать, что изучается сущее. Мы покажем, что и это невозможно. Именно, если изучается сущее, то или поскольку оно сущее, или в силу чего-либо другого. И если оно изучается, поскольку оно сущее, то ничто не будет неизучаемым; если же среди сущего нет ничего неизучаемого, то нечего будет и изучать, поскольку должно существовать что-либо неизучаемое, чтобы из него получилось научение. Следовательно, сущее, поскольку оно сущее, изучаться не может. Но оно не
- 223 может изучаться и в силу чего-либо другого. [Ведь сущее не имеет никакой другой] акциденции, которая оказалась бы не-сущим, но всякая его акциденция есть сущее. Поэтому если сущее, поскольку оно есть

сущее, не изучается, то оно также не может изучаться и в силу чего-либо другого, поскольку это другое — его акциденция, чем бы она ни была, — есть уже сущее. Следовательно, если не изучается ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого ничего нет, то не изучается и [вообще] ничто из сущего.

Еще иначе: вследствие того что из всех «нечто»<sup>224</sup> (τὸ τι) одни суть тела, другие бестелесны, то, если что-либо изучается, изучается или тело, или бестелесное. Но не изучается ни тело, ни бестелесное. Следовательно, ничто не изучается. Действительно, тело не изучается, особенно, по мнению стоиков<sup>71</sup>, поскольку изучаемое есть словесное обозначение, а словесное обозначение не есть тело. И иначе: если тело не чувственно и не умопостигаемо, то телесное не изучается. Ведь изучаемое должно быть или чувственно, или<sup>225</sup> умопостигаемо. Не будучи ни тем, ни другим, оно и не изучается. А то, что телесное ни чувственно, ни умопостигаемо, — это мы показали в рассуждениях против физиков<sup>72</sup>.

Будет ли тело некоторым сочетанием фигуры и<sup>226</sup> сопротивляемости, как говорит Эпикур, или имеющим три измерения вместе с сопротивляемостью<sup>73</sup>, — поскольку всякое воспринимаемое соединение многих частей нельзя воспринять неразумным чувством, но [только] при помощи некоторой разумной способности, — тело не будет принадлежать к области чувственного. Но если даже оно чувственно, оно опять ста-<sup>227</sup>нет неизучаемым, поскольку ничто из чувственного не изучается (как, например, никто не учится видеть белый цвет или вкушать сладкое и ни от кого не учится ощущать приятный запах, испытывать холод или тепло), но всякий воспринимает все это без обучения. Следовательно, тело не чувственно, а если чувственно, то по этому самому оно не может быть предметом изучения.

Далее, оно не может изучаться и как умопости-<sup>228</sup>гаемое. Действительно, если ни длина в отдельности, ни ширина, ни глубина не есть тело, но [тело есть] составленное из всего этого, то придется, ввиду того что все это бестелесно, и сочетание их мыслить бестелесным, а не телом. А поэтому и тело неизучимо.

Из тел одни чувственные, другие умопостигаемые.<sup>229</sup> Вследствие этого если тело изучается, то изучается

- или чувственное, или умопостигаемое. Но чувственное не изучается, потому что оно явно и для всех ясно само по себе; не изучается и умопостигаемое вследствие неясности и неопределенности разногласий о нем даже до настоящего времени. Одни называют его атомом, другие — делимым, третьи — амерой и мельчайшим, четвертые — членимым и способным делиться до бесконечности <sup>74</sup>. Следовательно, тело неизучимо. Но неизучимо и бестелесное. Оно есть или некая платоновская идея, или, как у стоиков, «словесное обозначение», или пустота, или место, или время, или другое что-либо подобное. Однако, чем бы из этого оно ни было, его реальность есть еще только предмет разыскания и нерешенного разногласия. Но совершенно нелепо говорить, что спорное изучается уже как бесспорное. И следовательно, если из сущего одно есть тело, а другое бестелесно и если, с другой стороны, доказано, что ничто из этого не изучается, то ничто не изучается [и вообще].
- <sup>232</sup> И иначе: если что-либо и изучается, то оно или истинно, или ложно. И оно не ложно, как ясно само собой. А если оно истинно, то оно составляет предмет апории, как мы доказали в рассуждениях о критерии <sup>75</sup>. Но об апорийном не существует научения. Следовательно, изучаемого предмета не существует.
- <sup>233</sup> Кроме того, изучаемое или относится к искусству, или не относится. Но не относиться оно не может, так как в этом случае оно не нуждалось бы в изучении. Если же оно относится к искусству, то оно или явствует само по себе, или неявно. И если оно явно само по себе, то оно не искусно и не подлежит изучению. Если же оно неявно, то ввиду этой неявности не может быть изучимым.
- <sup>234</sup> На основании этого доказано, что предмет изучения апориен. Вместе с этим устраняется и *учащий*, поскольку у него не имеется чему учить, и *изучающий* за неимением того, что ему изучать. Тем не менее и относительно всего этого можно будет выдвинуть подобные апории.
- <sup>235</sup> Действительно, если есть *учащий* и *учащийся*, то или мастер обучает мастера, или неуч неуча, или, наоборот, мастер неуча или неуч мастера. Но ни неуч не может обучать неуча, как слепой вести слепого, ни мастер мастера, потому что ему нечему того учить. Неуч тоже не обучает мастера, как слепой не может вести

зрячего. Ведь простой человек слеп в отношении приемов искусства и поэтому не пригоден быть учителем.

Остается поэтому сказать, что мастер обучает <sup>236</sup> неуча, что опять невозможно. Ведь мастер поставлен у нас под вопрос вместе с приемами своего мастерства; и неуч, если он обучается и становится мастером, то <sup>237</sup> он становится мастером или когда он неуч, или когда он мастер. Но когда он неуч, он не может стать мастером, а когда он мастер, он уже не становится мастером, но является таковым. И это имеет смысл. В самом деле, неуч похож на слепого или глухого от рождения, и, <sup>238</sup> как слепой от роду не поймет красок и глухой от роду не уразумеет звуков, так и неуч, поскольку он неуч, будучи слепым в отношении приемов мастерства, не может иметь их познания. А мастер уже не учится, но выучился.

Далее, как это подлечит апории, так подлечит <sup>239</sup> ей и способ обучения. Ведь обучение происходит или на основании очевидности, или при помощи [научающего] слова. Но, как мы покажем, оно не происходит ни на основании очевидности, ни при помощи слов. Поэтому и способ обучения не избегает апории.

Обучение не происходит на основании очевидности, <sup>240</sup> поскольку очевидность принадлежит к области предметов наглядных. Наглядное же явствует, а явное, поскольку оно явствует, воспринимается всеми одинаково, а то, что воспринимается всеми одинаково, не есть предмет изучения. Следовательно, то, что в силу очевидности наглядно, не подлечит изучению. Но оно не изучается и при помощи слова. Ведь слово что-нибудь <sup>241</sup> значит или ничего не значит. Но если оно ничего не значит, то оно ничему и не научит. Если же оно что-либо значит, то значит оно или по природе, или по установлению. Но по природе оно ничего не значит вследствие того, что не все понимают всех, например: греки не понимают варваров, а варвары греков. Если же оно обозначает что-либо по установлению, то ясно, <sup>242</sup> что уже раньше понявшие то, с чем соотнесены словесные выражения, воспримут их не из [выражений], научаясь тому, чего раньше они как раз не знали, но [только] путем воспоминания и возобновления того, что они знали раньше [до всяких речений]; а те, кто ищет научения неизвестного и не знает того, с чем соотнесены словесные выражения, ничего не воспримут.

- 243 Вследствие этого если нет ни изучаемого предмета, ни учащего, ни учащегося, ни способа обучения, то нет и никакого обучения. Так в более общей форме говорится у скептиков по поводу несуществования обучения. Но эти апории можно перенести и на так называемое искусство жизни.
- 244 Действительно, или разумный научает этому искусству разумного, или неразумный неразумного, или неразумный разумного, или разумный неразумного. Но ни разумный не может научить ему разумного (поскольку оба они совершенны в добродетели, и никто из них не нуждается в обучении), ни неразумный неразумного (поскольку оба они нуждаются в обучении, и никто из них не разумен, чтобы обучить другого). Но и
- 245 неразумный не обучит разумного. Ведь слепой не указчик красок для зрячего. Следовательно, остается, чтобы разумный обучал неразумного. Но и это принадлежит к апориям. Именно, если мудрость есть наука
- 246 о благе, зле и том, что не есть ни благо, ни зло, то неразумный, не имеющий никакой мудрости и не знающий всего этого, когда разумный будет его учить относительно блага, зла и безразличного, услышит только слова, но не познает того, о чем в этих словах говорится. В самом деле, если он воспримет их, находясь в неразумии, то неразумие явится орудием познания блага, зла и безразличного. Но, по их мнению, неразумие как раз не способно познать этого. Следовательно, неразумный не воспримет в соответствии с доводами
- 247 разума слов или поступков разумного. И как слепой от рождения до тех пор, пока он слеп, не имеет понятия о красках, и глухой от рождения до тех пор, пока он глух, не воспринимает звуков, так и неразумный, поскольку он неразумен, не воспринимает разумных слов и поступков. Следовательно, разумный не может руководить неразумным в искусстве жизни. Далее, если
- 248 разумный обучает неразумного, то разум должен быть способен познавать неразумие, равно как и искусство — познавать отсутствие искусства. Но разум как раз не способен к познанию неразумия. Следовательно, разумный не может научить неразумного. Действительно, ставший разумным вследствие комплексной тренировки и упражнения (ведь никто не разумен по природе) или приобрел разум при наличии в нем нера-



зумия, или стал разумным, отбросив это неразумие и обладание им.

И если он приобрел разум при наличии в нем нера-<sup>249</sup>зумия, он будет одновременно и разумным, и неразумным. А это невозможно. Если же он приобрел разум, отвергнув неразумие, он не будет иметь возможности познать на основании позднее возникшего состояния то состояние, которое было у него раньше, а теперь отсутствует.

И это естественно. Ведь восприятие каждого пред-<sup>250</sup>мета, чувственного или умопостигаемого, происходит или на основании непосредственной очевидности, или по аналогическому переходу от непосредственно воспринятого, и притом по переходу или уподобительному (когда, например, на основании изображения Сократа познается отсутствующий Сократ), или синтетическому (когда, например, на основании человека<sup>251</sup> и коня мы по соединению их мыслим реально не существующего гиппокентавра), или по аналогии (когда, например, на основании вообще человека в увеличенном виде воспринимается киклоп, который не сходен был

... с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой,  
Дикой вершиной горы<sup>76</sup>,

а в уменьшенном виде пигмей). Отсюда если неразумие<sup>252</sup> воспринимается разумом, и разумным становится неразумный, то это будет или в порядке непосредственного восприятия, или в порядке некоторого перехода от него. Однако оно не воспринимается ни непосредственно (поскольку никто не познает неразумие так же, как познает белое и черное, сладкое и горькое, т. е. непосредственно), ни по переходу от непосредственного восприятия (поскольку ничто из сущего не похоже на неразумие). Если же разумный совершает переход от этого, то этот переход или уподобительный, или синтетический, или аналогический. Поэтому разум никогда не может воспринять неразумия.

Да, но, может быть, скажет кто-нибудь, разумный<sup>253</sup> способен представить себе неразумие другого на основании своего разума. Это глупо. Ведь неразумие есть состояние, которое проявляется в тех или других делах. Значит, если разумный познает и воспринимает<sup>254</sup> его в другом, то он или воспримет это устройство из

него самого, или, обращая внимание на его дела, познает на этом основании и его самого, как, например, содержание медицины — на основании действий врача, а содержание живописи — на основании произведений живописи. Но он не может постигнуть [неразумного] расположения из него самого, поскольку оно невидимо и непознаваемо, и нельзя его обозреть через форму тела. Он не может его постигнуть и на основании проявляемых им действий, поскольку все видимые поступки, как мы показали и раньше <sup>255</sup>, общи для разума и неразумия. Но если для того, чтобы разумный <sup>256</sup> научил неразумного искусству жизни, он сам должен уметь рассматривать неразумие, как мастер — невежество (а доказано, что неразумие неуловимо для него), то разумный не может научить неразумного искусству жизни.

<sup>257</sup> Итак, подвергнувши апории главнейшие пункты этических вопросов, мы оканчиваем этим все изложение скептического учения.

---

## КНИГИ I—VI ПРОТИВ РАЗНЫХ НАУК

### КНИГА I

#### [ВСТУПЛЕНИЕ 1]

Возражения против всех ученых в более общем смысле выставляют, по-видимому, эпикурейцы и пирроновцы, однако не с одной и той же точки зрения, а именно: Эпикур<sup>2</sup> выступает против наук по той причине, что они несколько не помогают усовершенствованию в мудрости, или, как предполагают некоторые, он делал это, надеясь прикрыть свое собственное невежество (ведь Эпикур во многом уличается как человек невежественный<sup>3</sup> и не умеющий даже говорить чистым языком в повседневных разговорах). Возможно, причиной была и его неприязнь к сторонникам Платона, Аристотеля и подобным, поскольку те отличались большой ученостью. Не является неправдоподобным также и то, что это произошло из-за вражды его к Навсифану, слушателю Пиррона. Этот Навсифан<sup>4</sup> имел много учеников среди молодежи и серьезно занимался науками, особенно риторикой. Хотя Эпикур был его учеником, он, чтобы казаться самоучкой и самородным<sup>3</sup> философом, всячески старался это скрыть, стремясь ослабить его славу, и стал яростным обвинителем наук, которыми тот гордился. По крайней мере, в письме к митиленским философам он говорит<sup>5</sup>: «Жалки, я полагаю, те, которые станут считать меня учеником этого моллюска на том основании, что я слушал его вместе с пьянчужками-подростками». Под моллюском в данном случае он подразумевал Навсифана как человека бесчувственного. А ниже, много наговаривая на этого человека, он о продвижении того в науках

отзывается в таких словах: «Ведь это был человек ничтожный и искусный в том, что не может привести к мудрости», — имея в виду науки. Вот с каких позиций, как можно предположить, Эпикур считал нужным выступать против наук.

Что же касается пирроновцев, то они [возражали против наук] не потому, что те несколько не помогают мудрости (такой аргумент был бы догматическим), и не вследствие присущей им самим невежественности. Ведь они вместе с воспитанностью и гораздо большей в сравнении с прочими философами опытностью еще и относятся вполне безразлично к мнению о себе толпы. Также возражали они и не вследствие неприязни к кому бы то ни было (подобный порок очень далек от их кротости), но к наукам у них было то же чувство, что и ко всей философии. Именно, в этой последней, стремясь найти истину, они пришли к воздержанию от всякого суждения, ибо столкнулись с тем, что споры идут между равносильными сторонами, а в вещах царит разнобой; точно так же в прочих науках, к овладению которыми стремились они также в поисках истины, там заключенной, они не стали скрывать того факта, что обнаружили здесь такие же апории. Поэтому и мы, придерживаясь одинаковой с ними позиции, попробуем перечислить и изложить практические возражения против ученых, не желая, однако, вступать с ними в пререкания.

Я считаю излишним говорить о том, откуда ведет свое происхождение наименование наук энциклопедии<sup>6</sup> и каково их число, поскольку наше изложение предназначено для тех, кто имеет достаточное знакомство с ними. А то, что является необходимым для настоящего момента, сводится к тому указанию, что из возражений против наук одно высказывается в общей форме против всех наук, другое — против отдельных наук. В более общей форме говорится о том, что никакая наука не существует, а в более частной форме говорится, например, против грамматиков о слогах слова, против геометров — о невозможности гипотетического принятия принципов, против музыкантов — о несуществовании звука и времени. Рассмотрим же по порядку сначала более общие возражения.

## [1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НАУКА?]

В настоящем случае не стоит входить в рассмотрение тех многочисленных и разнообразных споров, которые ведутся у философов относительно обучения. Достаточно будет установить, что если существует какая-либо наука, доступная человеку, то предварительно должно существовать согласие по четырем вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения <sup>7</sup>. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки.

## [2. О ПРЕПОДАВАЕМОМ]

Итак, если начать с первого, то мы прежде всего <sup>10</sup> утверждаем, что если нечто преподается, то или существующее преподается [в силу] существования, или несуществующее — в силу несуществования. Но как мы установим, ни существующее не преподается в силу существования, ни несуществующее — в силу несуществования. Следовательно, ничто не преподается [вообще].

Действительно, несуществующее не может преподаваться в силу несуществования. Ведь если оно преподается, оно преподаваемо, а будучи преподаваемо, оно окажется существующим и вследствие этого одновременно будет и несуществующим и существующим. <sup>11</sup> Однако во всяком случае невозможно, чтобы одно и то же было и существующим и несуществующим. Следовательно, несуществующее не преподается в силу несуществования. Кроме того, несуществующее не имеет никаких акциденций. А у чего нет никаких акциденций, тому не свойственна и преподаваемость, поскольку преподаваемость есть тоже одна из акциденций. Следовательно, и поэтому несуществующее преподаваемо. Наконец, предмет преподавания изучается, возбуждая наше представление. Не-сущее же не может возбудить наше представление и не является преподаваемым.

И далее, несуществующее не может быть преподаваемым и в качестве истинного. Ведь истинное не относится к области не-сущего, и ничто истинное не может быть преподавано в качестве несуществующего. А если

- ничто истинное не преподаваемо в качестве несуществующего (поскольку истинное относится к области существующего), то, следовательно, несуществующее не преподаваемо. Если же ничто истинное не преподается, то все преподаваемое ложно. А это неразумнее всего. Следовательно, несуществующее не преподается. Ведь преподаваемое или ложно, или истинно. Но в качестве ложного оно было бы неразумнее всего, а как истинное оно было бы существующим. Следовательно, несуществующее не преподаваемо.
- <sup>14</sup> Однако и существующее не преподается в силу существования, потому что раз существующее явствует для всех одинаково, то не преподаваемым окажется все. А за этим должно последовать, что ничто не преподаваемо. Необходимо ведь, чтобы существовало в наличности нечто, чему не надо учить, чтобы на основании его знания возникло обучение преподаваемому. Следовательно, не преподается также и существующее в силу существования.
- <sup>15</sup> Подобный же способ апории должен возникнуть и в отношении тех, кто утверждает, что преподается «ничто» или «нечто». Действительно, если преподается «ничто», то, поскольку оно преподается, оно будет существовать как «нечто», и поэтому оно должно совместить в себе противоположности «ничто» и «нечто». А это относится к невозможному. Кроме того, «ничто» не имеет никаких акциденций, а потому не имеет и преподаваемости, поскольку последняя относится к акциденциям. Следовательно, «ничто» не преподается.
- <sup>16</sup> Аналогично должно быть отнесено к не преподаваемому и «нечто». Действительно, если оно будет преподаваемо потому, что существует как «нечто», то не окажется ничего не преподаваемого. А за этим следует, что не будет и ничего преподаваемого. Кроме того, если
- <sup>17</sup> что-нибудь преподается, то оно будет преподаваться или при помощи «ничто», или при помощи «нечто». Но оно не может быть преподаваемым при помощи «ничто», поскольку у стойков<sup>8</sup> это оказывается лишенным реальности для разума. Следовательно, остается, чтобы обучение происходило при помощи «нечто».
- <sup>18</sup> А это опять апорийно. Именно, как преподаваемый предмет преподается постольку, поскольку не есть «нечто», так и то, на основании чего ведется обучение, а поскольку есть «нечто», постольку оно тоже должно

оказаться преподаваемым. И тогда, поскольку нет ничего не преподаваемого, обучение должно устраниться.

Еще иначе: поскольку из «нечто» одно есть тела, а другое бестелесно, то и преподаваемое, являясь <sup>19</sup> этими «нечто», тоже должно быть или телами, или бестелесным. Но, как мы установили, оно не может быть ни телом, ни бестелесным. Следовательно, «нечто» преподаваемо.

### [3. О ТЕЛЕ]

Тело, и в особенности у стоиков <sup>9</sup>, не может отпос- <sup>20</sup>  
ситься к преподаваемому. Ведь необходимо, чтобы преподаваемое было словесным <sup>10</sup>. Тела же не словесны. Следовательно, тела не преподаются. Если же тела ни чувственны, ни умопостигаемы, то ясно, что они не могут стать и преподаваемыми. Однако они не чувственны, как это явствует из их понятия. Именно, если тело есть [некое] слияние в результате объединения <sup>21</sup>  
величины, фигуры и сопротивляемости <sup>11</sup> (как говорит Эпикур), или трехмерность, т. е. длина, ширина и глубина (как утверждают математики), или трехмерность с сопротивляемостью (как говорит опять-таки Эпикур в целях отличения тела от пустоты), или масса с сопротивляемостью (как говорят иные), и вообще, чем бы оно ни было, оно мыслится [только] как сочетание <sup>22</sup>  
многих свойств. Соединение же многих свойств есть дело не какого-нибудь простого и неразумного ощущения, но логического рассудка. А если это дело логического рассудка, то тело не может относиться к чувственному. Да если мы и отнесем его к чувственному, оно все равно будет преподаваемым. Ведь <sup>23</sup>  
чувственное, поскольку оно чувственное, в свою очередь, не преподается. Никто же не учится видеть белое или чувствовать сладкое, или осязать теплое, или обонять благоуханное, но это относится к преподаваемому и присуще нам от природы.

Следовательно, остается назвать тело умополагае- <sup>24</sup>  
мым и в этом смысле считать его преподаваемым. Однако мы посмотрим, насколько это истинно. В самом деле, если тело не есть в отдельности ни длина, ни ширина, ни глубина, но то, что мыслится на основании всего этого, то необходимо, поскольку все это бестелесно, составленное из этого тоже мыслить бестелесным, а не телом и потому и преподаваемым. К тому же

<sup>25</sup> мыслящий тело составленным из этих [элементов] сначала должен мыслить эти последние, чтобы быть в состоянии мыслить и тело; и он должен мыслить их или на основании непосредственного восприятия, или на основании перехода от непосредственного восприятия. Но он не может мыслить это на основании непосредственного восприятия, потому что они бестелесны, а бестелесное мы не воспринимаем непосредственно, поскольку чувственное восприятие всегда совершается путем [физического] прикосновения. [Не могут мыслиться они] и по переходу от непосредственного восприятия, ввиду того что не существует ничего чувственного, исходя из которого можно было бы создать о них (т. е. о длине, ширине и глубине) понятие. Следовательно, совершенно не будучи в состоянии мыслить то, из чего составляется тело, мы совершенно не в состоянии будем и преподавать его.

<sup>26</sup> Однако более точно о понятии тела и о его реальности мы говорили в «Скептических рассуждениях»<sup>12</sup>. Теперь же, оставив в стороне эти возражения, скажем, что существует некое двойное различие тел в наиболее общем смысле, а именно: одни из них чувственные, другие — умопостигаемые. И если преподаваемое есть тело, то оно, конечно, или чувственное, или умопостигаемое.

<sup>27</sup> Но оно не может быть ни чувственным — ввиду того что оно должно являться всем одинаково и быть очевидным, ни умопостигаемым — ввиду своей неизвестности и возникающего отсюда неразрешимого разногласия о нем у всех философов, когда одни говорят, что это атом, другие — что делимое, и из тех, кто говорит о делимом, некоторые утверждают, что оно делимо до бесконечности, другие же — что оно оканчивается на наименьшем, не имеющем никаких дальнейших частей. Следовательно, тело преподаваемо.

<sup>28</sup> Однако не [может быть преподаваемым] и бестелесное. Ведь всякое бестелесное, какое только можно представить себе преподаваемым: будь то платоновская идея, будь то стоическое «словесное», будь то место, пустота, время или что-нибудь подобное (мы не делаем здесь никаких опрометчивых заключений о субстанции этих бестелесных предметов и не разворачиваем одно за другим различные доказательства их нереальности), — [всякое такое бестелесное, говорим мы], очевидным образом [только еще] ищется и будет разыски-



ваться у догматиков, «Воды откуда текут и цветут большие деревья»<sup>13</sup>, причем одни утверждают их существование, другие — их несуществование, а третьи воздерживаются от суждений. Но ведь абсурдно утверждать, будто преподается в качестве бесспорного и общепризнанного то, что пока еще спорно и ожидает решения.

Итак, если из существующего одно есть тело, а другое<sup>29</sup> бестелесно и в то же время доказано, что ни то ни другое из этого не преподается, то и [вообще] ничто не преподается.

Можно рассуждать еще и так. Если что-нибудь преподается, то оно или истинно, или ложно. Однако ни ложное не преподаваемо, что само по себе бесспорно, ни истинное, поскольку истинное, как показано в «Скептических мемуарах»<sup>14</sup>, апорийно, а обучения апорийному не бывает. Следовательно, нет ничего<sup>30</sup> преподаваемого.

И вообще, если что-нибудь преподаваемо, то оно или научно (τεχνηδόν), или ненаучно (ἄτεχον). При этом, будучи ненаучным, оно и не может быть преподаваемо. А если оно научно, то, непосредственно явствуя, оно [тем самым] уже и ненаучно и не преподаваемо; а будучи неявным, [оно] опять-таки не преподаваемо в силу этой неявности.

Вместе с этим исчезает и преподаватель — за неимением того, чему учить, а также и учащийся — за неимением того, чему учиться. Все же мы выставим апории и относительно каждого из них в отдельности.

#### [4. ОБ УЧАЩЕМ И УЧАЩЕМСЯ]

Именно, если существует кто-нибудь из них, то<sup>31</sup> или неуч должен будет учить такого же неуча, или же знаток — такого же знатока, или неуч — знатока, или наоборот<sup>15</sup>. Но ни неуч не может учить неуча, как и слепой — вести слепого, ни равным образом знаток — знатока, поскольку ни тот, ни другой не нуждаются в обучении, и в смысле обучения этот испытывает нужду в том не более, чем тот — в этом, будучи оба в изобилии наделены одним и тем же. Но и неуч не [может обучать] знатока. Ведь это было бы все равно, как если бы кто-<sup>32</sup>нибудь говорил, что калека ведет зрячего. Ведь неуч, будучи слепцом в научном умозрении, не может никого

учить тому, чего он совершенно не знает сам; и знаток, который разбирается в научных умозрениях и обладает их знанием, не будет нуждаться в том, кто его научил бы.

- 33 Следовательно, остается утверждать, что знаток — учитель неуча. А это еще абсурднее прежнего. Ведь в нашем скептическом изложении знаток подпадал под апорию вместе с умозрениями своей науки. Кроме того, неуч не может стать знатоком, когда он [только еще] неуч, но и не становится он знатоком, но уже является таковым, когда он уже знаток. Ведь будучи неучем, он подобен слепому или глухому от рождения.
- 34 И как эти последние по самой природе своей не могут прийти к понятию о цветах и звуках, так и неуч, поскольку он неуч, будучи слепым и глухим к научным умозрениям, не в состоянии ни видеть, ни слышать что-либо из этого. А если он стал знатоком, то он уже не учится, но он — ученый.

#### Г. О СПОСОБЕ ОБУЧЕНИЯ

- 85 Сюда же можно перенести и апории относительно изменения и страдания, а также относительно возникновения и уничтожения, выдвинутые нами ранее в наших аргументах против физиков<sup>16</sup>. Теперь же, согласившись с представителями наук, что существует преподаваемый предмет и что существует некий изъяснитель, равно как и учащийся, исследуем способ обучения.
- 86 Действительно, преподавание происходит или с помощью очевидности, или с помощью слова. Но очевидность относится к указуемому, указуемое явствует, явствующее, поскольку оно явно, воспринимается всеми одинаково, то, что всеми одинаково воспринимается, преподаваемо. Следовательно, указуемое с помощью очевидности преподаваемо. Слово же или обозначает что-нибудь, или не обозначает. И если оно ничего не
- 87 обозначает, то не может оно и научить ничему. А если оно обозначает, то оно обозначает что-нибудь или по природе, или по установлению. Но по природе оно ничего не обозначает, потому что не все понимают всех: греки варваров и варвары греков или греки греков или варвары варваров<sup>17</sup>. Если же оно обозначает что-
- 88 нибудь по установлению, то ясно, что люди, заранее

знающие вещи, с которыми соотнесены слова, воспримут эти вещи, не научаясь из них тому, чего они не знают, но лишь вспоминая то, что [уже] они знали раньше, причем те, кто еще нуждается в изучении неизвестного, не достигнет и этого.

#### [6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

Следовательно, если не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения, то ясно, что не существует ни науки, ни ученого. Однако поскольку мы обещали сделать <sup>39</sup> возражение не только вообще против всех ученых, но и против каждого из них в отдельности, то, предполагая существование науки и возможность обучения, мы рассмотрим, возможно ли преподавание каждой науки. При этом мы подвергнем опровержению не все то, что говорится у тех, кого мы опровергаем (ведь это слишком непоследовательно и неметодично, а может быть, <sup>40</sup> и неосуществимо), и не случайно выбранное (такая аргументация, пожалуй, не коснулась бы их всех), но мы возьмем то, с разрушением чего разрушается [у них решительно] все. Как те, кто стремится взять город <sup>18</sup>, по преимуществу стараются овладеть тем, со взятием чего берется и город (например, разрушить стены или сжечь флот, или отрезать от источников продовольствия), так и мы, состязаясь с учеными, пытаемся достигнуть того же самого, [а именно, уничтожить то], на чем у них держится все: принципы, основанные на принципах общие методы и цели. Ведь всякая наука создается или в этом, или из этого.

К Н И Г А I  
[ПРОДОЛЖЕНИЕ 1]  
П Р О Т И В Г Р А М М А Т И К О В

[1. ВВЕДЕНИЕ]

- 41 Сейчас мы начнем с исследования, направленного против грамматиков, прежде всего потому, что мы получаем наставления в грамматике почти с младенчества и с первых пеленок, и она является как бы каким-то исходным пунктом для обучения, а также еще и потому, что она возносится над всеми науками, давая щедрые обещания, какие давались разве что сиренами. Ведь эти последние, зная, что человек по природе любо-
- 42 пытен и носит в груди огромное врожденное вожделение к истине, обещают не только зачаровать плывущих мимо божественными песнями, но и научить их сущему. Они говорят:

К нам, Одиссей богоравный, великая слава ахейя,  
К нам с кораблем подойди; сладкопеньем сирен  
насладися,  
Здесь ни один не проходит с своим кораблем мореходец,  
Сердеусладного пенья на нашем лугу не послушав;  
Кто же нас слышал, тот в дом возвращается, многое  
сведав.  
Знаем мы все, что случилось в троянской земле, и какая  
Участь по воле бессмертных постигла троян и ахейя;  
Знаем мы все, что на лоне земли многодарной творится <sup>2</sup>.

- 43 Грамматика же вместе со смысловым определением мифов и истории хвастается еще тем, что она полезна для изучения диалектов, правил науки [о слове] и чтения, вселяя в своих слушателей огромную к себе любовь. Однако, чтобы не показалось, будто мы блуждаем около дверей, следует рассмотреть, какие бывают грамматик и о какой из них надлежит нам производить исследование.

Итак, при одном и том же названии о грамматике <sup>44</sup> говорится в двух смыслах — вообще и в частности. В общем смысле грамматика есть знание каких бы то ни было письмен (γραμμάτων), будь то греческих, будь то варварских. Это мы обыкновенно называем грамматистикой. В более же частном смысле грамматикой называется та законченная наука, которая выработана Кратетом Маллотским, Аристофаном и Аристархом <sup>3</sup>. В обоих случаях, по-видимому, название закон- <sup>45</sup> ным образом выведено из одного корня, а именно: в первом — от тех письмен, которыми мы означаем членораздельные звуки; во втором, возможно, как считают иные, [оно выведено] расширительно от первого смысла, поскольку грамматистика является ее частью. Именно, как врачебное искусство (ιατρική) получило в древности свое название от извлечения ядов (ιοί), а теперь оно относится к лечению и прочих болезней, что требует гораздо большего искусства; и как геометрия первоначально получила свое название от измерения <sup>46</sup> земли, в настоящее же время распространяется и на созерцание более высоких природных сущностей, так и полная грамматика, пазванная первоначально в связи с познанием письмен, распространилась и на более сложное и научное умозрение этих предметов. А может быть, как утверждает Асклепиад <sup>4</sup>, и эта <sup>47</sup> последняя наука получила свое название от письмен, но не от тех, от которых получила свое название и грамматистика, а именно: грамматистика, как я сказал, — от букв [алфавита], а грамматика — от тех сочинений (συγγραμματα), которыми она занимается. Ведь и эти сочинения тоже называются «граммотами», как, например, мы называем «граммотами» государственные архивы или говорим о «граммотном» мастере не в смысле алфавита, но в смысле качества его сочинений. И Каллимах <sup>5</sup>, называя «граммотами» то поэтическое произведение, то <sup>48</sup> сочинение прозаическое, говорит:

Я — Креофила труд, кем божественный некогда принят  
Был певец на дому. Подвиг Еврита во мне  
С русой Иолой найдешь. «Гомеровы граммоты» имя, —  
Боже родимый! — мое: автору честь какова!

И в свою очередь:

«Солнце, прощай!», — Клеомброт Ампракийский с такими  
словами

Прыгнул с высокой стены в бездну Аида навек.

Не потому, что имел он важные к смерти причины, —  
Нет. — Платона прочел грамоты он о душе.

49 Однако грамматика бывает двоякая. Одна обещает научить основным звукам и их сочетаниям и вообще является некоей наукой о письме и чтении. Другая же является знанием более глубоким в сравнении с первой, заключааясь не в простом познании письмен, но и в исследовании их происхождения и природы, а также частей речи, составляемых из них, и [вообще] в том, что относится к той же категории. Возражать нам надлежит теперь не против первой [грамматики]. Ведь она полезна, согласно единодушному мнению всех. К ним нужно причислить и Эпикура <sup>6</sup>, хотя, как известно, он и враждует с учеными. По крайней мере, в сочинении «О дарах и благодарности» <sup>7</sup> он в достаточной мере пытается доказать, что изучать письмена необходимо мудрецам. Мы могли бы сказать, впрочем, что не только мудрецам, но и всем людям.

50 Что цель всякой науки есть благополезное для жизни, это ясно. Из наук одни появились преимущественно ради устранения трудностей, другие же — ради нахождения полезного. К первой категории относится медицина, поскольку она является наукой лечебной и устраняющей страдания. Ко второй же категории относится наука кормчего на корабле. Ведь все люди особенно нуждаются в той пользе, которую они получают от других народов (сообщаясь с ними при помощи мореплавания). Поэтому если грамматистика своими понятиями о письменах, с одной стороны, лечит острейшую болезнь, забвение, и поддерживает, с другой стороны, необходимейшую деятельность, память, то от нее зависит почти все. И без нее невозможно ни учить других необходимому, ни самому учиться у другого чему-нибудь полезному. Следовательно, грамматистика отно-  
53 сится к предметам самым полезным. Несомненно, мы при всем желании не сможем ее устранить, не опровергая самих себя. Ведь если наставления, поучающие о бесполезности грамматистики, сами полезны, но без нее нельзя их ни запомнить, ни передать потомкам, то грамматистика полезна. Правда, истолкователь

Пирроновых рассуждений Тимон, как может некоторым показаться, придерживается противоположного мнения, когда говорит:

Не было ни рассмотренья в грамматике, ни наблюдений  
У изучавших тогда финикийские Кадмовы знаки <sup>8</sup>, —

тем не менее на деле, оказывается, рассуждает вовсе не так. То, что сказано им, вовсе не говорится им против грамматистики, при помощи которой [как раз и] «изучаются» «финикийские Кадмовы знаки», но говорится, что «не было никакого ни рассмотрения, ни наблюдения». Да и как мог бы не иметь никакого дела с грамматикой тот, кто ее «изучает»? Но Тимон, скорее, говорит, что изучивший «финикийские Кадмовы знаки» не имеет уже дела ни с какой другой грамматикой, кроме этой. А такое суждение имеет целью не обесценивание данной грамматистики, которая заключается в рассмотрении основных звуков и возникающего из них письма и чтения, но обесценивание [грамматики] слишком хвастливой и чересчур излишней. Пользование алфавитом, конечно, способствует усовершенствованию жизни, чего никак нельзя сказать в том случае, когда не удовлетворяются тем, что дает наблюдение букв алфавита, но указывают, кроме того, что такие-то звуки по природе гласные, а такие-то согласные и что из гласных одни по природе краткие, другие — долгие, третьи же — двойкой длительности, т. е. могут быть и долгими, и краткими, и вообще все остальное, о чем поучают надутые спесью грамматик. Поэтому мы не только ничего не возражаем против грамматистики, но еще и обязаны ей величайшей благодарностью, по в отношении прочей грамматики мы выставляем возражения. Правильно это или неправильно, узнаем, войдя в разъяснение самого ее характера.

### [3. ЧТО ТАКОЕ ГРАММАТИКА?]

Поскольку, по мудрому Эпикуру, без антиципации <sup>57</sup> невозможно ни производить исследования, ни выставить апории <sup>9</sup>, то было бы хорошо раньше всего рассмотреть, что же такое грамматика и можно ли мыслить какую-нибудь стройную и реальную науку по ее составу и в ее реальности на основании того понятия, которое дается о ней грамматиками.

*Дионисий Фракийский* <sup>10</sup> в своих «Наставлениях» говорит: «Грамматика есть опытное знание о большей

части того, что говорится у поэтов и писателей». Как это ясно из его противопоставления писателей поэтам, под первыми он понимает не кого другого, как пишущих прозой. Именно, грамматик, оказывается, и дает толкование тому, что находится у поэтов, как, например, у Гомера и Гесиода, Пиндара и Еврипида, Менандра и других, и в качестве своего собственного дела изучает то, что содержится у писателей, каковы Геродот, Фукидид и Платон. В связи с этим лучшие из них занимались многими писателями: либо историками, либо риториками, а также еще и философами, исследуя, что у них говорится как следует и соответственно языку, а что искажено, и что, например, обозначает у Фукидида <sup>11</sup> ζάγλον («серп») и τоруέοντες («огнибающие»), что обозначает у Демосфена <sup>12</sup> выражение «он кричал как с воза» или как нужно читать у Платона речение ηδος<sup>13</sup>, произносить ли здесь первый слог с тонким придыханием или с густым, или первый с тонким, а второй с густым, или оба с тонким, или наоборот. Вот почему грамматика называется опытным знанием о том, что говорится у поэтов и писателей.

Так говорит этот [Дионисий Фракийский]. Ему возражает перипатетик Птолемей <sup>14</sup>, говоря, что грамматику нельзя называть опытным знанием, поскольку опытное знание есть, собственно, некое повседневное упражнение и деятельность ненаучная и неразумная, которая вращается в области простых наблюдений и сопоставлений, в то время как грамматика есть наука. Птолемей не замечает того, что данное название простирается и на науку — как это мы показали в своих «Эмпирических мемуарах» <sup>15</sup>, — вследствие чего повседневный язык без всякого различия именуется одних и тех же людей и опытными и знатоками. Исходя из этого понимания, и Метродор <sup>16</sup> сказал, что никакое другое опытное знание о вещах не видит собственной цели, кроме как только философия. Это значит «никакая наука». [Данное название] особенно применяется к знанию многих разнообразных предметов, в силу чего мы называем опытными в жизни стариков, которые много видели и много слышали. Об этом говорит и Еврипид:

Дитя, не все дурное в старости [у нас],  
О Этеокл! Но старость всё же кое-что  
Сказать умсет и мудрее молодых <sup>17</sup>.



Пожалуй, [Дионисий] Фракийский имел в виду как раз <sup>63</sup> такое значение слова, желая называть грамматика человеком многознающим и многоученным и утверждая, что грамматика есть опытное знание о том, что говорится у поэтов и писателей. Поэтому такое [возражение] легковесно.

Однако если более придерживаться существа грамматики, то, пожалуй, можно будет возразить на предыдущее [определение так]: является ли грамматика опытным <sup>64</sup> знанием только о том, что говорится у поэтов и писателей, или также и о том, что не говорится ни у поэтов, ни у писателей? Но пожалуй, нельзя сказать, что она есть опытное знание только о том, что находится у поэтов и писателей, ввиду того, что она приводит иногда речи и людей простых и неученых, а также указывает, что является варварским и что греческим, и что [нужно считать] коверканием языка, и что не таково. Если же она оказывается опытным знанием также и <sup>65</sup> о том, что не говорится у поэтов и писателей, то тогда нельзя было называть ее тем, что составляет только одну ее часть.

Однако отбросим тонкости касательно этих предметов и рассмотрим, как мы обещали, может ли в конце концов существовать грамматика, как того требует подобное о ней понятие.

Итак, когда говорят, что она есть опытное знание <sup>66</sup> о большей части того, что говорится у поэтов и писателей, то имеют в виду или все, или кое-что. И если имеют в виду все, то, во-первых, это будет уже не «о большей части», но обо всем, и если обо всем, то и о бесконечном, поскольку речь людей бесконечна. А в отношении бесконечного не может быть опытного знания. Поэтому не получится никакой и грамматики. Если же [имеется в виду] кое-что, то, поскольку и обыватели, не обладающие знанием грамматики, тоже кое-что знают из того, что говорится у поэтов и писателей, и тогда нельзя будет сказать, что наука грамматика существует, разве только скажут, что под этими словами «большая часть» подразуме- <sup>67</sup> вается и частичная некомпетентность грамматики относительно всего [языка в целом], и ее отличие от обывательского знания, то есть грамматик отличается от обывателя, поскольку он сведущ не в малом, как тот, но в очень многом из того, что говорится у поэтов

и писателей. С другой стороны, он не обладает и знанием всего (которое, вероятно, и невозможно), поскольку объявляется, что он знает из этого не все, но очень <sup>68</sup> многое. Однако это не служит защитой [определению грамматики], но есть лишь нагромождение одной несостоятельности на другую, и уже не умеренная, но полная путаница.

Прежде всего, как «многое» неопределенно и порождает апорию «кучи» <sup>18</sup>, так [аналогично этому] и «очень многое» или «большая часть». Поэтому пусть они или определяют это последнее, указав, до какого количества знаний должна идти речь о том, что говорится у поэтов и писателей, или если они остаются при неопределенном обещании, указывая на познание «большой части», то пусть они позволяют нам некое «постепенное» <sup>69</sup> рассуждение. Именно, когда определено «большое число», то число, которое меньше на единицу, все еще «большое», поскольку было бы совершенно нелепо утверждать, что в зависимости от прибавления единицы одно число — «большое», а другое — «не большое». Вследствие же этого то, что они называют «большим» числом, когда оно все время увеличивается на единицу, вполне должно прийти в такое состояние, когда оно уже не будет «большим» числом. А поэтому не будет и грамматики. Таково заключение апории «кучи».

<sup>70</sup> Да разве это не поистине «грамматическая» тупость — говорить о «большой части», имея дело с беспредельным множеством? Ведь как меньшее относительно и мыслится в своем отношении к большему, так и большее должно быть рассматриваемо в своем отношении к малому. Поэтому если грамматики имеют опытные знания о большем числе того, что говорится у поэтов и писателей, то они не имеют его относительно того небольшого, что <sup>71</sup> остается. А если и то, что взято, есть большая часть и то, что осталось, меньше, то все [целое] уже не становится беспредельным. Словом, как бы то ни было, чтобы не входить в отношении этого в подробности, [нужно сказать], что ложно то утверждение, будто грамматик познает «по большей части» то, что говорится у поэтов и писателей. Как я установлю в дальнейшем исследовании, [он знает] очень мало, поскольку во много раз больше остается того, чего он не знает.

<sup>72</sup> Рассмотрим теперь другое изложение дела. Дионисия Фракийского, утверждающего, что грамматика

есть опытное знание, порицает Асклепиад, исходя из тех же оснований, что и Птолемей, упрекая его также в учении о том, что она есть опытное знание «большой части». Ведь это, [говорит он], относится к наукам предположительным и основанным на случайности, какова, например, наука кормчего или врача. Грамматика же не есть наука предположительная, но она близка к музыке и философии. Не иначе, Дионисий Фракийский <sup>73</sup> испугался, говорит Асклепиад, кратковременности жизни, поскольку последняя недостаточна для того, чтобы охватить все. Но это нелепо, ибо он дает определение не грамматика, но грамматики, поскольку грамматик, будучи существом непродолжительной жизни, пожалуй, [действительно], мало знает из того, что говорится у поэтов и писателей. Что же касается грамматики, то она, [конечно], есть знание обо всем. На этом основании, одно меняя в данном определении, <sup>74</sup> а другое устраняя, [Асклепиад] выставляет такое понятие грамматики: «Грамматика есть наука о том, что говорится у поэтов и писателей». Однако этот человек не устранил апорий [в данном вопросе], но их усилил. И [как раз] в чем он хочет увеличить грамматику, в том он ее устраняет.

Действительно, пусть грамматика будет знанием всего того, что говорится у поэтов и писателей. Однако поскольку не существует никакого знания помимо знающего, то не существует и грамматики помимо грамматика, как не существует гуляния помимо гуляющего, стояния помимо стоящего и возлежания помимо возлежащего. Всеми, однако, признано, что грамматик <sup>75</sup> не имеет знания обо всем. Следовательно, не существует и знания обо всем том, что говорится у поэтов и писателей. А поэтому не существует и грамматики. [Можно сказать еще] и иначе. Если грамматика есть наука, будучи знанием обо всем том, что говорится у поэтов и писателей <sup>19</sup>, а наука есть система постижений, реализующихся в грамматике, то, поскольку никто не имеет постижения всего того, что говорится у поэтов и писателей, постольку с необходимостью оказывается, что грамматика нереальна.

*Харес* <sup>20</sup> в первой книге «О грамматике» утверждает, <sup>76</sup> что «полная грамматика есть основанная на науке способность тончайшим образом распознавать греческую речь и ее значения, за исключением того, что отно-

сится к прочим наукам». Эту последнюю прибавку он сделал не напрасно. Именно, поскольку греческая речь <sup>77</sup> и ее значения отчасти разрабатываются искусствами, отчасти же нет, то он считает грамматику искусством и умением, не занимающимся предметами других искусств (как, например, в музыке созвучием кварты и модуляцией строев, в математике же — затмением [светил] или положением сфер). То же самое надо полагать и о прочих науках, потому что грамматика не есть знание чего-нибудь, к ним относящегося, но она есть некоторое исследование слов и значений, которых не касаются другие науки. Значений в том, например, <sup>78</sup> смысле, что *τέσσαρες* есть «четыре», а *βῆσαι* или *ἀρχαί* <sup>21</sup> есть «низменные места», слов же — в смысле диалектов, как, например, то, что это сказано по-дорийски, а это — по-эолийски. И грамматика не рассматривает, как это делают стоики, «обозначаемое» <sup>22</sup>, но, наоборот, лишь «означающее», поскольку смысл постигается только исходя из «обозначаемого».

<sup>79</sup> Насколько можно судить, Харес опровергает здесь одно из рассуждений *Кратета* <sup>23</sup>. Именно, этот последний утверждал, что различаются критик и грамматик <sup>24</sup>. И в то время как критик, по его словам, должен быть опытным во всяком логическом знании, грамматик должен быть только истолкователем глосс <sup>25</sup>, расстановщиком просодий <sup>26</sup> и знатком тому подобного. Вследствие этого первый и похож на архитектора, а грамматик — на [его] прислужника.

<sup>80</sup> Однако подобные рассуждения, относящиеся к данному определению, в одном отношении более умеренны, чем глупости Дионисия, в другом отношении хуже их. Действительно, само собой ясно, что Харес освободил грамматику от апории «кучи» и отделил ее от чуждых построений, музыки и математики, как от того, что ей не соответствует. Однако он несколько не спас ее от нереальности. Наоборот, он еще больше поспособствовал тому, чтобы она была таковой.

<sup>81</sup> Действительно, если Дионисий чем-нибудь ограничивал определение грамматики, относя ее только к поэтам и писателям, то этот [Харес] хочет, чтобы она относилась ко всей греческой речи и ко всему «обозначаемому» [вообще]. А это, если позволительно сказать, недоступно даже богам. Ведь как мы говорили раньше <sup>27</sup>, не может возникнуть какое-нибудь исследование относи-

тельно чего-нибудь беспредельного, но оно-то как раз и полагает для этого последнего предел. Ведь знание для неограниченного является [ограничивающей] связью. Однако «обозначающее» и «обозначаемое» в вещах <sup>82</sup> беспредельно. Следовательно, грамматика не есть наука об «обозначающем» и «обозначаемом». Кроме того, изменения звуков бывают весьма различны, и таковыми они были и еще будут впоследствии. Вечность — это нечто такое, что любит перемены, и не только в отношении растений и животных, но и в отношении словесности <sup>28</sup>. Однако даже о неподвижной бесконечности, <sup>83</sup> не говоря уже о бесконечности переменчивой, никакое человеческое знание невозможно. Следовательно, не получится грамматики и таким способом.

[Можно рассуждать еще] и иначе. Харес считает грамматику способностью научной или ненаучной. Если он считает ее способностью научной, то почему он не назвал ее наукой, но сказал, что она «основана на науке»? Если же она ненаучна, то, поскольку нельзя увидеть научное при помощи ненаучного, не образуется никакой и грамматики в качестве такой способности, которая научно распознавала бы «обозначающее» и «обозначаемое» у греков. <sup>84</sup>

*Димитрий*, по прозванию *Хлор* <sup>29</sup>, и некоторые другие грамматики давали такое определение: «Грамматика есть наука о том, что находится у поэтов, и знание словесных выражений общего обихода». Однако те же самые апории остаются и у этих. Ведь грамматика не может быть наукой ни обо всем, что говорится у поэтов, ни о чем-нибудь. Само собой [ясно], что она <sup>85</sup> не может быть [наукой] обо всем, поскольку у поэтов говорится и о богах, и о добродетели, и о душе, в чем грамматики оказываются несведущими. Но и о чем-нибудь [она не может быть наукой], потому что подобные вещи рассматриваются не только грамматиками, но и некоторыми другими, как, например, философами, музыкантами и врачами. Ведь и они кое-что наблюдают из того, что содержится у поэтов. В свою очередь и <sup>86</sup> утверждением о том, что грамматика есть знание и словесных выражений общего обихода, они совершают ошибку, если понимают в расширительном смысле свое учение о том, что если-де существуют некоторые словесные выражения общего обихода (т. е. имеются в виду все таковые вообще), то грамматика является

знанием о них. Ведь словесных выражений общего обихода бесконечное количество, а о бесконечном  
87 не может быть знания. Если же понимать это частично, что было бы равносильно утверждению: «Существуют некоторые [определенные] словесные выражения общего обихода, знанием о которых является грамматика», — то и таким образом они не сохраняют реальности грамматики. Ведь и афинянин имеет знание об обычных словесных выражениях Аттики, и дориец — о дорий-  
88 ских, и ритор — о риторических, и врач — о врачебных. Если же они скажут, что [грамматика есть] знание словесных выражений общего обихода не всех в отдельности и по порядку (ибо это действительно невозможно), но всех в общем смысле и главного в диалектах (вроде того, что дорянам, например, свойственно пользоваться таким-то ударением, ионянам же — другим),  
89 то хотя они и выскажут этим нечто вероятное, но все же лишенное истины. Ведь не существует же какого-нибудь одного обыкновения в данном диалекте (существует много дорийских и аттических диалектов); и правила, которые они, по видимости, создают, не распространяются на всю словесность, но доходят [только] до некоторого предела и до слов с одинаковым ударением, например: с острым ударением на конце или без ударения на конце. Охватить же все словесные выражения  
90 они не в состоянии.

Вот что пусть будет сказано ради примера о неральности грамматики, поскольку это относится к понятию о ней, даваемому у грамматиков. Переходя же к дальнейшему, испытаем и главнейшие положения, в ней заключающиеся, и то, на основании чего она по преимуществу складывается.

#### [4. О ЧАСТЯХ ГРАММАТИКИ]

91 Поскольку о частях грамматики у грамматиков существуют многочисленные и нескончаемые разногласия, то мы, чтобы не казалось, будто мы занимаемся пустым делом, и чтобы не оставлять в стороне более необходимые возражения, забираясь в чуждую и для данного случая бесполезную материю, удовольствуемся более безобидным утверждением о том, что одно в грамматике является историческим, другое — техническим и третье — более специфически ей свойственным<sup>30</sup>, при помощи чего методически рассматриваются произ-

ведения поэтов и писателей. Технической частью является та, где приводятся в порядок определения основ-<sup>92</sup>ных звуков и частей речи, орфографии и [чистой] греческой речи и того, что из этого вытекает. Историческая часть та, в которой поучают о лицах, как, например, о богах, людях и героях, или рассказывают о местностях, как, например, о горах или реках, или рассказывают о вымыслах и мифах или еще о чем-нибудь, относящемся к этой категории. Что же касается более специфической<sup>93</sup> части, то здесь рассматривают содержащееся у поэтов и писателей, в связи с чем толкуют выраженное неясно, судят о правильности или неправильности и различают подлинное и поддельное. Вот что составляет части грамматики, если охватить их в общем и целом.

Нельзя, однако, мыслить эти части грамматики как<sup>94</sup> части в точном смысле или таким образом, как говорится, например, что частями человека являются душа и тело. Ведь эти части мыслятся как отличные одно от другого. Техническая же часть, историческая и та, которая относится к изучению поэтов и писателей, содержат большое взаимное сплетение и смешение. Именно, исследование поэтов не бывает вне технической и историче-<sup>95</sup>ской части, а каждая из этих последних не существует без переплетения с прочими. Подобно тому как говорящие, что частями врачебной науки являются выполнение определенного режима, хирургия и прописывание лекарства, говорят, таким образом, имея в виду тесную связь этих установок (ибо и режим поддерживается не без лекарства и хирургии, и прописывание лекарства в свою очередь зависит от прочего), так и здесь каждая часть [грамматики] не является чем-то обособленным, и она не свободна от смешения с прочими частями. Говорим же мы вначале об этом разделении<sup>96</sup> не понапрасну, но для понимания того, что если доказать неустановленность какой-нибудь одной из них, то принципиально оказались бы опровергнутыми и прочие части, поскольку ни одна из них не существует без этой опровергнутой. Однако мы не будем делать этого (хотя это не заняло бы много времени), но попробуем выставить возражение против каждой части в отдельности, как если бы она не нуждалась в наличии прочих частей. Начнем по порядку с первой.

97 Хотя было бы справедливо ревностно исследовать наукоучение грамматики и по многим другим основаниям, но прежде всего [это надо делать] потому, что грамматики очень ею чванятся и из-за нее много о себе думают, постоянно нападая на людей, украшенных прочими науками, как на ничего не понимающих в общем обиходе греческой [речи]. [Нужно это делать] еще и потому, что когда их теснят в споре, то они, часто не находя другого способа пересилить своих соперников, прибегают к тому, чтобы квалифицировать сказанное этими последними как нечто варварское и по языку  
98 исковерканное. Не в последнюю очередь ободряет нас здесь и то обстоятельство, что мы видим, как грамматики, которые не в состоянии правильно связать двух слов, стремятся уличить в варварстве каждого из древних писателей, могучих в красноречии и в греческой речи, каковы Фукидид, Платон и Демосфен. Единым возмездием за все это будет для них то, что мы докажем ненаучность их лжеименного наукоучения. По порядку мы  
99 будем говорить сначала о буквах, из которых все, по их мнению, возникает и с устранением которых грамматики по необходимости окажутся сами неграмотными.

## [6. О БУКВАХ]

Как известно, о букве говорится в трех смыслах<sup>31</sup>: в смысле ее образа и типа начертания, в смысле ее значения и, наконец, в смысле ее названия. Сейчас мы будем вести рассуждение преимущественно о значении, поскольку у них оно главным образом и называется буквой.

Итак, при двадцати четырех буквах письменной  
100 речи их природа с наиболее общей точки зрения предполагается в двух видах. [Граматики] называют одни из них гласными, другие — согласными. Гласных семь: α, ε, η, ι, ο, υ, ω, остальные же согласные. Гласных они насчитывают три рода: два из них они считают по природе долгими — η и ω — и столько же краткими — ε и ο. Кроме того, три обоюдных в смысле долготы и краткости — α, ι, υ, которые они называют гласными двойной длительности, текучими, двойными и переменчивыми. Именно, каждый из них по природе иной  
101 раз протягивается, иной — сокращается, как, например, звук «α» в словах:



Ярый Арей ( Ἰἄρες "Ἄρες), истребитель народов,  
стен сокрушитель,  
Кровью покрытый! <sup>32</sup>

или звук «и» в словах:

В дивный спеша Илион ( Ἰλιον εἰς ἱερῆν) <sup>33</sup>,

или звук «о» в словах:

Благой божественной Зевс тучу ( ὕεν ὕδωρ)  
на землю пролил <sup>34</sup>.

Из согласных звуков одни, по их учению, полу- <sup>102</sup>  
гласные, другие — безгласные [немые]. Полугласные  
те, которые по своей природе во время произношения  
производят собой рычание (звук буквы ρ), свист (звук  
буквы σ), мычание (звук буквы μ) или какой-нибудь  
подобный звук, каковы ζ, θ, λ, μ, ν, ξ, ρ, σ, φ, χ, ψ,  
причем некоторые, исключая отсюда θ, φ, χ, считают  
[полугласными] остальные восемь. Безгласными же  
являются те, которые не в состоянии образовать сами  
по себе ни слога, ни самостоятельного звука, но про-  
износятся только вместе с прочими, каковы β, γ, δ,  
κ, π, τ, причем некоторые причисляют к ним и θ, φ,  
χ. Кроме того, и вообще из согласных они в свою оче- <sup>103</sup>  
редь считают одни по природе с придыханием, другие —  
без него. При этом с придыханием — θ, φ, χ, без него —  
κ, π, τ. Только одно ρ, по их мнению, принимает то и  
другое, густое и тонкое придыхание. Еще называют  
они некоторые из согласных звуков двойными, каковы  
ζ, ξ, ψ, поскольку ζ, говорят они, состоит из σ и δ, ξ —  
из κ и σ, а ψ — из π и σ.

Если таковы у них буквы, то, по-моему, прежде <sup>104</sup>  
всего нелепо им утверждать, что некоторые из букв  
являются двойными. Ведь двойное есть составленное  
из двух, буква же есть элемент <sup>35</sup> и не может состав-  
ляться из чего бы то ни было, поскольку элемент дол-  
жен быть простым, а не составляться из других элемен-  
тов. Следовательно, двойных букв не существует.  
[Можно сказать] и иначе. Если составляющие двой-  
ных элементов суть элементы, то нечто двойное, из этих  
элементов составленное, элементом не будет. Однако  
двойные звуки составляются из звуков, следовательно,  
двойной звук не есть звук.

Далее, как опровергается это, так же опровергаются <sup>105</sup>  
и звуки двойной длительности, о которых считают, что

они обладают обоюдной природой в смысле долготы и краткости. Действительно, если подобные звуки существуют, то либо уже сама буква, взятая в отдельности, и ее голое начертание, например, α, ι, υ, способны выразить указанную природу двойной длительности, так что один раз [данный звук] оказывается способным сокращаться, а в другой раз — протягиваться, либо [на это способна] лишь просодия<sup>36</sup>. Однако взятое в отдельности начертание не может выражать обоюдную природу звука. Ведь оно не выражает ни его протяжения, ни его сокращения, ни протяжения и сокращения вместе. Но как через него не познается в своей долготе или краткости слог (как было сказано в отношении слова Арей), если к нему не присоединяется просодия, так и взятые сами по себе α, ι, υ не выражают равно ни долготы, ни краткости, ни того и другого вместе.

107 Остается, следовательно, утверждать, что звук является общим [в смысле долготы и краткости], только будучи взят вместе с просодией. А это опять невозможно. Ведь [звук], принимающий просодию, или становится долгим, когда она долгая, или кратким, когда она краткая, но никак не обоюдным. Следовательно, звуков двойной длительности по природе не существует.

108 Если же они скажут, что эти [звуки] обоюдны по природе постольку, поскольку они способны принять ту и другую просодию, долготу и краткость, то они незаметно для самих себя должны будут запутаться почти в ту же самую апорию. Действительно, то, что способно принять что-нибудь, не может быть тем самым, что именно оно способно воспринять. Как медь, хотя и способна воспринять превращение в статую, еще не есть статуя, [только] поскольку она способна это воспринять, и как лес, хотя и обладает подходящей природой для возникновения корабля, не есть еще тем самым корабль, так и подобные звуки, хотя и способны к восприятию долготы и краткости, не являются, однако, [сами по себе] ни долгими, ни краткими, ни теми и другими, прежде чем они не будут сделаны таковыми при помощи просодии.

109 К сказанному надо прибавить еще и то, что краткость и протяжение противоположны и не существуют одновременно. С устранением краткости возникает протяжение, и с устранением долготы звук становится крат-

ким. По этой причине невозможно звуку под облученным ударением стать кратким, поскольку в облученном ударении по необходимости существует одновременно и протяжение. Поэтому если какой-нибудь звук по природе обладает двойной длительностью, то значение краткости и протяжения должно существовать в нем или сразу, или по очереди. Но по очереди существовать ему невозможно, поскольку не могут существовать для одного и того же произношения в одном и том же отношении такие значения, которые исключают друг друга. Остается, следовательно, очередность, что в свою очередь невероятно. Ведь когда звук долг или краток, тогда он не обоуден в смысле краткости и долготы, но просто долг или краток.

Тот же способ рассмотрения должен быть и относительно звуков, обладающих по природе тонким, густым или обоудным придыханием. Для нас же достаточно будет показать самый род этого рассмотрения.

Когда устранена обоудность звуков и показано, что существует только протяжение и стяжение, то отсюда должно вытекать и то, что каждый звук оказывается двойким: один раз — по природе долгим, другой же раз — по природе кратким. Если же звуки  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$  — двойкие, то гласных звуков окажется не только семь. Долгими из них [считаются] два —  $\eta$  и  $\omega$ ; краткими тоже два —  $\epsilon$  и  $o$ , а с двойпой длительностью три —  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ . Тогда всего будет десять, а именно: пять из них долгих ( $\eta$ ,  $\omega$  и долгие  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ ) и столько же кратких ( $o$ ,  $\epsilon$  и краткие  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ ). Однако поскольку ученые-грамматики насчитывают не только две просодии, долгую и краткую, но еще и острое, тупое, облученное [ударение], густое и тонкое [придыхание], то каждый из указанных гласных звуков, обладая тем или иным из этого, станет при каждой просодии отдельным звуком. И на каком основании не было звука обоудного в смысле долготы и краткости, но был или только долгий звук, когда он имел долгую просодию, или только краткий, когда он имел краткую просодию, на том же основании не может быть звука и обоудного в смысле острого и тупого ударения, но он является или только острым, когда он принял острое ударение, или только тупым, когда он принял тупое ударение. Аналогично и для других [просодий]. Поэтому если кратких звуков два и они допускают [каждый] по пять просодий (крат-

кость, острое, тупое [ударение], густое и тонкое [придыхание]), то их получится десять. Далее, если долгих звуков тоже два и они дополнительно получают также еще и обличенное ударение (так что они удлиняются, делаются острыми, тупыми, густыми и тонкими и, кроме того, имеют только им свойственное обличенное ударение), то долгих звуков окажется двенадцать. Наконец, поскольку каждый из трех обоюдных звуков получает по семь просодий, то и их становится двадцать один. Таким образом, всего оказывается сорок три звука. А если к ним прибавить семнадцать согласных, то получится шестьдесят звуков, а не двадцать четыре.

115 Однако существует и другое основание, по которому гласных звуков можно считать в свою очередь меньше по числу, чем те семь, о которых болтают грамматикки. Именно, если звук  $\alpha$  в своем протяжении или сокращении является у них не разными звуками, но одним общим, а также и звуки  $\iota$  и  $\upsilon$ , то отсюда должно вытекать, что и звуки  $\epsilon$  и  $\eta$  в силу одного и того же общего своего значения будут одним звуком. Ведь тому и другому присуще то же самое значение, а именно:  $\eta$  в своем сокращении является  $\epsilon$ , а  $\epsilon$  в своем протяжении становится  $\eta$ . Таким же точно образом и звуки  $\omicron$  и  $\omega$  окажутся единственной и общей природой звука, которая различается [только] протяжением и сокращением, поскольку  $\omega$  есть долгое  $\omicron$ , а  $\omicron$  есть краткое  $\omega$ . Поэтому слепотствуют грамматикки и не видят того, что следует из их собственных рассуждений, когда они утверждают, что гласных звуков семь, в то время как по природе их только пять.

Некоторые же философы, наоборот, полагают, что существуют еще другие звуки, обладающие природой, отличной от обыкновенных [звуков], каковы, например,  $\alpha$  и  $\omega$ , и все подобной же природы. Ведь судить о звуке, что он есть звук, нужно по преимуществу на основании того, что он обладает несложным и единовидным звучанием, каково, например, звучание звуков  $\alpha$ ,  $\epsilon$ ,  $\omicron$  и других. Поэтому если  $\alpha$  и  $\epsilon$  имеют простые и единовидные звучания, то они будут основными звуками. Признаком же простоты и единовидности является то, что мы сейчас скажем. Именно, сложное звучание попадает в ощущение не таковым вначале, каким оно обыкновенно остается до конца, но оно изменяется с протяжением. Простое же звучание и то, которое по-

настоящему имеет значение основного звука, наоборот, остается неизменным от начала и до конца. Если, например, протяжно произносить звучание  $\rho\alpha$ , то ясно, что ощущение воспримет его при первом его появлении не так, как в конце, но сначала оно будет приведено в движение произнесением звука  $\rho$ , а затем, по его исчезновении, оно создаст восприятие ясного значения звука  $\alpha$ . На этом основании можно сказать, что  $\rho\alpha$  и все подобное этому не есть единый звук. Однако если они имеют в виду звучание  $\alpha$ , то ничего такого не будет, <sup>118</sup> но каковой слышится особенность этого звука в начале, таковой и в конце, так что  $\alpha$  должно оказаться основным звуком. Если же это так, то поскольку и звучание  $\epsilon$ , и звучание  $\alpha$  воспринимаются от начала и до конца в качестве единовидного, несложного и неизменного, то и оно должно быть основным звуком.

Однако бросим это исследование и обратимся к тому, <sup>119</sup> что скорее может поколебать грамматиков. Именно, если, по их мнению, существуют три обоюдных звука —  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ , ввиду того что они могут воспринимать и долготу и краткость, то отсюда следует, что каждый звук надо называть обоюдным, поскольку он способен воспринимать целые четыре просодии (тупое, острое [ударение], тонкое и густое [придыхание]). Или же, если они не могут каждый звук называть обоюдным, то пусть не называют обоюдными и упомянутые звуки на том [только] основании, что они способны к восприимчивости долготы и краткости.

Итак, раз [уже] основные звуки грамматики подверг- <sup>120</sup> лись апории, то было бы достаточно положить конец этому исследованию. Ведь какое же еще может оставаться у грамматиков рассуждение о том, что основано на принципах, когда они не имеют самих принципов? Однако если входить в дело более глубоко, то — ради образца — не будет излишним подвергнуть оценке и это. И поскольку из звуков возникают слоги, войдем в рассмотрение этих последних.

#### [7. О СЛОГЕ]

Итак, каждый слог или долог, или краток. Долгим <sup>121</sup> бывает он, говорят, двояко: по природе и по положению. По природе — трояко: или когда содержит звук долгий по природе, как, например, в слове ἄρως («заря»),

- поскольку каждый из этих двух слогов долг по причине обладания в первом случае η, во втором ω, по природе долгими; или когда слог состоит из двух гласных, как, например, в слове αἰσί («всегда»), где оба слога являются долгими, поскольку содержат по два гласных [звука]; или когда слог содержит обоюдный звук, получающий длительность, как, например, в слове Ἄρης («Арес»), поскольку обоюдный звук α произносится здесь как долгий. Следовательно, слог бывает долгим по природе в трех видах. По положению же [он бывает таковым] в пяти видах: или когда он кончается двумя простыми согласными; или когда следующий за ним слог начинается с двух согласных; или когда он оканчивается на согласный, а следующий начинается с согласного; или когда он кончается на двойной звук; или когда после него произносится двойной звук.
- 122
- 123
- Очевидно, если каждый слог является или долгим, или кратким, согласно с указанными видами этого научного определения, то, если мы установим, что ни один из этих слогов не существует, будет ясно, что грамматики не будут в состоянии иметь и [состоящее из них] слово. Ведь как с устранением звуков устраняются также и слоги, так и по причине несуществования слогов не смогут возникнуть ни речения, ни вообще части речи, а потому не может возникнуть и речь.
- 124
- Действительно, чтобы какой-нибудь слог был кратким, нужно сначала признать, что существует некое минимальное краткое время, в котором он существует. Однако минимального времени нет. Как мы покажем в дальнейшем<sup>37</sup>, всякое время делится до бесконечности. А если оно делится до бесконечности, то нет минимального времени. Следовательно, не может существовать краткого слога, занимающего краткое время. Если же они теперь скажут, что кратким и наименьшим слогом нужно называть не тот, который является наименьшим по природе, но тот, который является таковым для ощущения, то они только увеличат для самих себя апорию. Ведь то, что называется у них краткими сло-
- 125
- гами, окажется на поверку делимым с точки зрения ощущения, как, например, слог ερ. Ведь с точки зрения ощущения мы находим в нем, что значению ρ предшествует значение ε. И наоборот, если мы скажем ρε, то мы опять воспримем, что первым значением по порядку

является  $\rho$ , а вторым  $\epsilon$ . Следовательно, если все, что обладает с точки зрения ощущения первой и второй 126 частью, не является с точки зрения ощущения наименьшим, а, по учению грамматиков, краткий слог оказывается имеющим первую и вторую части, то с точки зрения ощущения не может быть наименьшим и краткий слог. Музыканты, пожалуй, [еще] могли бы сохранить какие-то иррациональные времена и протяжения звуков. Но было бы несправедливо соглашаться с грамматиками, которые не углубляются в подобную бесконечность, но только разделяют слог как род на краткий и долгий. Следовательно, краткий слог нереален.

Но в свою очередь лишен реальности и долгий слог. 127 [Грамматики] утверждают, что он имеет длительность двух времен. Однако два времени не существуют одновременно друг с другом. Ведь если их два, то они определяются как два тем, что одно наступило, а другое нет. Если же одно наступило, а другое нет, то они не существуют вместе одно с другим. Поэтому если долгий слог обладает двойной длительностью, то необходимо, 128 чтобы, когда наступило в нем первое время, второго не наступало, а когда наступило второе время, то чтобы первого уже не было. А если его части не реальны одновременно, то не существует и целого, а только какая-то его часть. Однако часть слога уже во всяком случае не есть он сам, потому что долгий слог тогда не будет отличаться от краткого. Следовательно, не существует 129 также никакого и долгого слога.

Если же они станут утверждать, что долгий слог мыслится в результате совместного припоминания 38 (именно, вспоминая о произнесенном звуке и воспринимая произносимый теперь, мы представляем долгий слог в качестве составляемого из того и другого), если они, говоря, станут это утверждать, то подобный слог они должны будут признать только нереальным. Ведь если он существует, а тем самым он существует или в зву- 130 ке, произносимом сначала, или в звуке, произносимом в дальнейшем. Но он не существует ни в произносимом вначале, ни в произносимом в дальнейшем, поскольку ни тот, ни другой из них не существует самостоятельно, то он и не есть слог вообще. Значит, долгий слог и не существует. Кроме того, если бы он существовал, он был бы кратким слогом, а не долгим. Но [долгий слог не существует] и в них обоих. Ведь когда существует

один из них, другой не существует. Однако нельзя ничего мыслить составленным из существующего и несуществующего как из частей. Следовательно, никакого долгого слога не существует.

[8. О СЛОВЕ И О ЧАСТЯХ РЕЧИ]

131 Аналогично этому необходимо выводить апорию и относительно слова и частей речи. Прежде всего, как мы показали немного выше<sup>39</sup>, если нет слога, то не может существовать и слово. Ведь слова получают свое существование из слогов. И можно было бы тем же самым путем выдвинуть те же самые апории и с точки зрения слова, а именно: слово или есть слог, или составлено из слогов. И как бы то ни было, оно встретит те же самые апории, которые существуют у нас для  
132 слога. Но чтобы не казалось, что мы затрудняемся в новых аргументах, нужно будет нечто возразить грамматикам и в следующем пункте.

Именно, когда они говорят о каких-то частях речи, например, об имени, глаголе, артикле и прочем, то на каком основании они это делают? Ведь они все это называют или речью, или частями речи, в то время как ни ее невозможно мыслить как целое, ни их как его части. Но возьмем предположительный пример, не отходя от положений грамматиков.

133 Итак, ради этого предположения пусть будет у нас речью такой стих: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса Пелида»<sup>40</sup>. Частями этого стиха являются следующие: «Гнев» — имя нарицательное; «воспой» — глагол в повелительной форме; «богиня» — опять нарицательное имя женского рода; «Пелида» — имя, выражающее отчество; и, наконец, «Ахиллеса» — имя собственное.

134 Итак, или речь является чем-то иным в сравнении с ее частями и части являются иными в сравнении с речью, или речь оказывается собранием частей. И если речь является чем-то иным в сравнении с ее частями, то ясно, что речь останется существовать и после изъятия соответствующих частей речи. Однако вышеуказанный стих настолько далек от того, чтобы оставаться на месте после изъятия всех его частей, что если даже мы устраним какую бы то ни было одну его часть, как, например, «гнев» или «воспой», то уже стиха не останется. Если же  
135 речь мыслится в качестве собрания частей речи, то,



поскольку собрание не существует помимо собранного (как и расстояние не существует помимо того, что находится на известном расстоянии), и речь, о каких-нибудь частях которой нужно мыслить, также совершенно не будет существовать. А если не существует целой речи, то не могут возникнуть и никакие ее части. Подобно тому как если не существует левого, не существует и правого, точно так же, если не существует никакой целой речи, не может существовать и ее частей.

И вообще, если они станут считать, что целая речь <sup>136</sup> есть собрание частей речи, то отсюда последует у них необходимость утверждать, что части речи являются частями друг друга. В самом деле, если нет никакого целого помимо той [совокупности], которой принадлежат части, то они будут частями друг друга. Мы увидим, однако, что это абсурднее всего. Именно, части вполне объемлются тем самым, в отношении чего они <sup>137</sup> называются частями, придерживаясь собственного места и обладая собственным существованием. Но друг в друге они не содержатся. Например, частями человека являются руки, частями рук — пальцы, а частями пальцев — ногти. Вследствие этого в человеке объемлются руки, в руках — пальцы, и в пальцах — ногти. Но нельзя сказать, что правая рука восполняет левую, что указательный палец осуществляет большой палец или что голова составляет ноги и поги — грудь. Поэтому и о частях речи нельзя сказать, что они являются <sup>138</sup> частями друг друга, поскольку [иначе] нужно было бы, чтобы они заключались одна в другой, «гнев» в «воспой», а «воспой» в «богиня», и вообще все части во всех, что невозможно. Следовательно, раз части речи не могут быть частями друг друга ввиду бессмысленности такой вещи и если нельзя найти никакого целого речи помимо ее частей, причем помимо самих частей нельзя найти никакого предмета, в отношении чего мы могли бы назвать их частями, то остается утверждать, что не существует [вообще] никакой части речи. А поэтому не существует и [самой] речи.

Необходимо возражать еще и так. Именно, если <sup>139</sup> слово «гнев» является частью стиха, то оно есть часть или целого стиха, или слов «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Но если оно является частью целого стиха, то, поскольку целый стих мыслится вместе с самим этим

словом «гнев», «гнев» окажется и частью, заполняющей самое себя. А вследствие этого оно будет и больше себя самого, и меньше себя самого; больше себя самого, поскольку оно восполняется самим собой (ведь заполняемое чем-нибудь больше заполняющего его), а меньше себя самого, поскольку оно заполняет себя самого (ведь заполняющее что-нибудь меньше заполняемого). Однако это не совсем убедительно. Следовательно, «гнев» не является частью целого стиха. Однако оно не [является

140 частью] также и остального, т. е. слов «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». В самом деле, во-первых, часть объемлется в том, чего оно является частью. «Гнев» же не объемлется в словах «воспой, богиня, Ахиллеса Пелида», так что это слово не может быть и их частью. Затем также и слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» не нуждаются в восполнении, поскольку они заполнены сообразно с собственным смыслом. Но вся речь, т. е. упомянутый стих, не есть слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Следовательно, «гнев» не является частью и этих последних. Однако если «гнев» не является частью ни целого стиха, ни остальной части, а ничего другого, кроме этого, не имеется, то «гнев» не является частью никакой речи.

141 Вот что нужно сказать с более общей точки зрения относительно частей речи. Если же мы войдем в подробное рассмотрение этого их учения, то мы найдем здесь [тоже] много вздора. И это можно узнать без вхождения во всю эту материю (это болтливо и полно грамматических бабьих сказок), но делая нечто подобное виноторговцам, а именно: как они по небольшой пробе оценивают весь запас [вина], так и мы, занявшись одной частью речи, например именем, из науки о нем узнаем и об изобретательности грамматиков в других [частях речи].

#### [9. ОБ ИМЕНИ]

142 Итак (чтобы приступить прямо к делу), если они утверждают, что одни из имен являются по природе мужского рода, другие — женского и третьи — среднего и что одни — единственного числа, другие — двойственного, а третьи — множественного, и если они присоединяют к этому еще и другие подразделения, то мы исследуем, что же такое высказываемое здесь

«по природе». [Это можно понимать] или [в том смысле], <sup>143</sup> что те, кто впервые провозгласил эти имена, произвел [некоторое] «природное» их возгласие, подобно тому как от боли кричат или от удовольствия или удивления восклицают, так что по природе одни из имен оказались такими, а другие — другими. Или же это вследствие того, что и в настоящее время каждое из них от природы воздействует на нас как имя мужского рода, даже если мы не думаем, что оно мужского рода, и точно так же оно является по природе женского рода, даже если мы этого не хотим. Но первого они не могут утверждать. <sup>144</sup> Уж откуда там грамматической грубости различать, возникают ли имена по природе или по установлению, и притом одни из них так, а другие иначе? Ведь даже тем, кто дошел до вершин науки о природе, нелегко это сказать ввиду равнозначности [аргументов] в пользу <sup>145</sup> обоих мнений. В особенности же против этого возникает такой сильный аргумент, на который не смогут ничего путного сказать грамматик, даже если они, как говорится, выстаивают перед катапультой.

Именно, если имена возникают по природе и каждое из них имеет значение не по установлению, то было бы необходимым, чтобы все понимали всех: греки — варваров, варвары — греков и варвары — варваров. Однако этого во всяком случае нет. Следовательно, имена имеют значение не по природе, так что этого [грамматики] не могут утверждать. Если же они разъясняют это в том смысле, что каждое имя «в природном смысле» <sup>146</sup> мужского, женского или среднего рода, утверждая, что одни имена такие, а другие такие, то пусть они знают, что они накидывают на свою шею еще более тесный ошейник.

Именно, мы опять скажем: то, что действует на <sup>147</sup> нас по природе, действует на всех одинаково, а не так, что на одних — одним способом, а на других — противоположным. Например, огонь согревает по природе варваров и греков, непосвященных и знатоков, а не так, что греков согревает, а варваров охлаждает. И снег охлаждает по природе, и не так, что одних охлаждает, а других согревает. Поэтому то, что действует по природе, действует одинаково на тех, кто обладает неповрежденными чувствами. Однако те же <sup>148</sup> самые имена не являются теми же самыми для всех, но для одних они мужского рода, для других — жен-

ского, для третьих — среднего. Например, афиняне употребляют *στάμνος* («глиняный сосуд») в женском роде, пелопоннесцы же — в мужском. И одни говорят *τὴν θόλον* («круглое здание», «ротонда»), другие же — *τὸν θόλον*; и одни *τὴν βῶλον* («глыба», «ком земли»), а другие *τὸν βῶλον*. И не считается, что те или иные  
149 говорят ошибочно. Ведь каждый, как повелось и установлено, так и пользуется словом. Кроме того, одни и те же люди произносят одно и то же различно, один раз в мужском роде, другой раз в женском, употребляя и *τὸν λιμόν* («голод»), и *τὴν λιμόν*. Следовательно, одни имена мужского рода, а другие женского не по природе, но одни бывают такими и другие такими вследствие  
150 обычая. Далее, если бы одни имена были мужского рода и другие женского по природе, то мужские существа должны были бы всегда именоваться и мужскими именами, женские — женскими, и те, которые не являются ни мужскими, ни женскими, именоваться  
151 в среднем роде. Однако этого нет, но мы зовем и мужские существа по-женски и женские по-мужски, а те, которые не являются ни мужскими, ни женскими, — или по-мужски или по-женски, а не в среднем роде. Так, например, *κόραξ* («ворон»), *ἀετός* («орел»), *κώνωψ* («комар»), *κάνθαρος* («жук»), *σκόρπιος* («скорпион»), *μῦς* («мышь») употребляются в мужском роде также и для женских особей, и в свою очередь *χελιδών* («ласточка»), *χελώνη* («черепашка»), *κορώνη* («ворона»), *ἀκρίς* («саранча»), *μυγαλή* («землеройка»), *ἐμπίς* («жалящий комар») употребляются в женском роде для существа мужского пола. Точно так же *κλίνη* («скамья») употреб-  
152 ляется в женском роде для предмета, который по природе не мужского, не женского рода, и *στῆλος* («колонна») — в мужском роде для предмета среднего рода. Следовательно, если нет никакого мужского или женского имени по природе, то я хочу узнать, как же станет возражать грамматик против того, кто искаженно говорит *ὁ χελιδών* и *ἡ ἀετός*, [т. е. употребляет слово «ласточка» в мужском, а слово «орел» — в женском роде]? Ведь [это может происходить] или потому, что слово «ласточка» по природе женского рода, а этот человек при помощи [постановки] артикля заставляет его быть мужского рода; или потому, что женским, а не  
153 мужским сделало его общее обыкновение. Но если потому что оно является женским по природе, — а как

мы установили, нет ничего женского по природе, — то, поскольку имеется в виду данный случай, безразлично, произносится оно так или иначе. Если же общее обыкновение сделало его [мужским] вместо женского, то критерием хорошей и нехорошей речи окажется не какое-нибудь научное и грамматическое рассуждение, но бесхитростное и простое наблюдение обычая.

Так же можно это сказать и в отношении единствен- 154  
ного и множественного числа имен. Действительно, «Афины» употребляется во множественном числе, равно как и «Платей». В то же время «Фива» — в единственном числе, а «Фивы» — во множественном, равно как и «Микена», и «Микены». Об отклонениях в этих случаях более обстоятельно будет сказано в дальнейшем исследовании <sup>41</sup>.

Теперь, когда мы — ради образца — внимательно рассмотрели содержащуюся здесь «точность» грамматиков, мы, прежде чем перейти к другому отделу, исследуем, что они подразумевают под речью или частями речи. Именно, они называют ею или телесный 155  
звук, или бестелесное «словесное», отличное от звука. Но звук они не могут тут иметь в виду. Ведь если он произнесен, то понимают его все: греки и варвары, простаки и образованные, — в то время как речь и части речи понимают только греки, притом сведущие в этом. Следовательно, речь и части речи вовсе не есть звуки. Но не есть они также и бестелесное «словесное». 156  
Действительно, как же могло бы быть бестелесным еще что-нибудь другое в этом роде кроме тела и пустоты <sup>42</sup>, если у философов существуют об этом многочисленные и нескончаемые споры? Ведь если оно движется, оно есть тело, поскольку движущееся есть тело. Если же оно остается на месте, то, принимая направляющиеся в него тела и не оказывая [им] сопротивления, оно станет пустотой, поскольку специфическим признаком пустоты является отсутствие сопротивления, а то, что оказывает сопротивление направляющемуся в него, есть тело (раз сопротивляемость есть специфика тела). Можно сказать и иначе. Тот, кто утверждает, что су- 157  
ществует некое бестелесное «словесное», тот утверждает это или довольствуясь простым высказыванием, или приводя доказательство. Но если он довольствуется высказыванием, то он будет сдержан противоположным высказыванием. А если он приводит доказательство, то,

поскольку это последнее проводится при помощи бесспорных посылок, а посылки — «словесны», он окажется лишенным доверия, поскольку он предвосхищает иско-  
158 мое в качестве признаваемого. Вот по этой-то причине, если ни звук не является речью, ни обозначаемое им бестелесное «словесное», а кроме этого ничего нельзя мыслить, то не существует и никакой речи.

#### [10. О ДЕЛЕНИИ РЕЧИ]

- Пусть теперь будут существовать и речь, и части речи так, как этого хотят грамматикки. Однако пусть они по крайней мере скажут нам, как они делят речь.
- 159 Именно, поскольку деление размеренной речи в наиболее необходимом виде бывает главным образом двояким, а именно: скандирование, или деление на стопы, и деление на части речи, то отсюда вытекала бы необходимость для тех, кто полностью опровергает грамматиков, касаться того и другого, т. е. как способа скандирования, опровергая все их стопы, при помощи которых они скандируют, в качестве лишенных реальности, так и способа различения частей речи, обнаруживая невозможность этого различения. Однако по-  
160 скольку мы будем непосредственно исследовать вопрос о стопах в рассуждениях против музыкантов <sup>43</sup>, то, чтобы не предвосхищать того, что мы намерены говорить против тех, или чтобы дважды не говорить одного и того же, мы изложим эту апорию в надлежащее время. [Теперь] же рассмотрим вопрос о различении частей речи.
- 161 Тот, кто делит какой-нибудь стих, одно отнимает, другое прибавляет. И отнимает он, например, слово «гнев», отделяя его от всего стиха, а также «воспой» и прочие части. Прибавляет же он к тому, что говорится с элизией <sup>44</sup>, как, например, к словам αἶμα' ἐμέων <sup>45</sup> («кровь извергает») букву α, так что полностью это было бы αἶμα ἐμέων; и также еще к словам βῆ δ' ἀχέων <sup>46</sup> («ушел безмолвный») букву ε, потому что с восполнением это было бы так: βῆ δε ἀχέων. Однако, вследствие того что ничто не может ни отниматься от чего-нибудь, ни прибавляться к чему-нибудь, невозможным делается и то деление, о котором [тут] говорит грамматика.
- 162 О том, что ничто ни от чего не отнимается, мы можем узнать следующим образом.

Именно, если что-нибудь отнимается от чего-нибудь, то или целое отнимается от целого, или часть от части, или целое от части, или часть от целого <sup>47</sup>. Но целое не отнимается от целого, потому что, когда дан один стих, то, если отнимаемое есть целое, мы должны будем отнять целый стих. Да и в этом случае если еще остается стих, от которого произошло отнимание, то, значит, никакое отнимание от него уже не могло произойти. Ведь как еще могло бы оставаться целое, если оно отнято? Если же оно не остается, то ясно, что опять не может произойти отнимание от того, что не существует. Поэтому целое от целого не отнимается.

Однако целое не [отнимается] и от части. В самом <sup>163</sup> деле, целое не охватывается в части, как, например, в слове «гнев» не охватываются слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Отнимаемое же должно охватываться тем, что подвергается отниманию. Следовательно, остается, чтобы отнималась или часть от целого, или часть от части.

Но и это апорийно. Ведь если «гнев» отнимается от целого стиха, то оно должно отниматься и от самого себя, поскольку целый стих мыслится вместе с ним. Можно сказать еще и иначе. Если оно отнимается от целого, а целым было выражение «гнев, богиня, воспой Ахиллеса Пелида», то необходимо было бы, чтобы уменьшалось и выражение «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» и не оставалось в том же самом виде, поскольку все, что подвергается отниманию, не остается в том же <sup>164</sup> виде. Нужно было бы, кроме того, чтобы и само это слово «гнев», воспринимая отнимание от того целого, содержало бы нечто из всего того, что в том содержится. А это опять ошибочно. Следовательно, если нельзя ни целый стих отделить от стиха, ни часть стиха от его части, ни целый от части, ни часть от целого, а кроме того, ничего нельзя сделать другого, то для грамматики деление оказывается невозможным.

Впрочем, не может произойти прибавление чего- <sup>165</sup>нибудь и в тех предложениях, которые произносятся с элизией. И это станет ясным в том случае, если наше рассуждение будет оперировать не со слогами или звуками, в отношении которых грамматики больше всего создают прибавлений в своих подразделениях, но с целыми предложениями. Итак, когда дается голустишие «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» (пусть для настоящего времени это

будет полустушием, и пусть оно присоединяет «гнев», так что из того и другого возникает героический размер), — то мы исследуем, к чему, [собственно говоря],  
166 происходит [тут] прибавление? Или слово «гнев» прибавляется к самому себе, или к данному выше полустушию, или к полученному из обоих их героическому размеру. Однако оно не может быть прибавлено к самому себе, поскольку, раз оно не отличается от самого себя и не является в отношении самого себя двойным, нельзя говорить и того, что оно присоединяется к самому себе. Но как оно могло бы [присоединиться] к уже имеющемуся в наличии полустушию? Ведь если оно присоединяется к нему как к целому и само приравнивается к нему, оно само должно стать полустушием,  
167 а за этим последует и то, что большое полустушие придется называть коротким, так что оно приравнивается к короткому [словечку] «гнев», а короткое считать большим, так что оно делается соразмерным большому полустушию (поскольку «гнев» присоединяется ко всему полустушию, — например, к «богиня, воспой...»). Если же оно увеличит собой только «воспой», то в целом это не создаст стиха.

Следовательно, остается говорить, что «гнев» присоединяется к сочетанию обеих частей, самого этого «гнев» и приведенного выше полустушия, т. е. к получающемуся здесь гекзаметру и героическому стиху.  
168 А это было бы совершенно невероятно. Ведь то, что принимает прибавление, существует прежде самого прибавления, а не так, что возникающее из прибавления существует прежде этого последнего. Следовательно, «гнев» не прибавляется к гекзаметру, который из этого прибавления [только еще] возникает. Ведь когда возникает прибавление, гекзаметр уже существует; когда же существует гекзаметр, то уже не происходит прибавление. Во всяком случае наша задача выполнена, и поскольку не существует ни прибавления, ни отнимания, то устраняется и указанный выше способ этого деления.

#### [11. О ПРАВОПИСАНИИ]

Однако, обративши опять серьезное внимание на «точность» грамматиков в этих вопросах, давайте теперь подвергнем оценке их способности в [учении о] письме.



По их словам, правописание заключается в трех <sup>169</sup> приемах: количестве, качестве и делении. В количестве, это когда мы исследуем, нужно ли присоединять  $\iota$  в дательных падежах и писать ли только через  $\iota$  или через  $\epsilon\iota$  слова  $\epsilonὐχάλιου$  («с прекрасной уздой») и  $\epsilonὐώδινας$  («плодородные»). Качество же [имеется в виду], когда мы рассматриваем, писать ли  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ου$  («нож») и  $\Sigma\mu\acute{\omicron}\rho\upsilon\alpha\upsilon$  («Смирна») через  $\zeta$  или через  $\sigma$ . Деление же — когда мы затрудняемся относительно речения  $\delta\beta\rho\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$  («сильный»), является ли буква  $\beta$  началом второго слога или концом предыдущего и куда нужно отнести букву  $\sigma$  в имени  $\text{'Αριστίου}$  (Аристион). Однако так же и подобные научные правила, не говоря уже о более <sup>170</sup> спорных, оказываются тщетными, и прежде всего из-за разноголосицы, а затем также из-за самих результатов. Из-за разноголосицы — поскольку ученые борются и вечно будут бороться друг с другом, требуя одно и то же писать то так, то иначе. Поэтому и надо поставить им вопрос таким образом. Если научное правило о пра- <sup>171</sup> вописании полезно для жизни, то нужно было бы, чтобы мы и каждый из разногласящих о нем грамматиков затруднялись бы в том, как нужно писать, поскольку относительно этого все еще существует неразрешимое разногласие. Однако никто из нас и из них не затрудняется, но все согласно достигают цели, <sup>172</sup> поскольку отправляются, как известно, не от научных правил, но от какого-то более общего и общепринятого обыкновения, согласно которому все употребляют для выражения имени [как раз] те звуки, которые по необходимости должны быть употребляемы; и это как грамматики, так и неграмматики. То же, что [употребляется] не по необходимости, для всех одинаково безразлично. Следовательно, рассуждение грамматиков о правописании не является полезным.

Таков аргумент, возникающий из разноголосицы. <sup>173</sup> Но ясен также аргумент и из результатов. Действительно, мы ведь нисколько не терпим ущерба от того, пишем ли мы дательный падеж с  $\iota$  или без  $\iota$  и пишем ли мы  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ου$  и  $\Sigma\mu\acute{\omicron}\rho\upsilon\alpha\upsilon$  через  $\sigma$  или через  $\zeta$  и причисляем ли в имени  $\text{'Αριστίου}$  букву  $\sigma$  к предыдущему слогу или присоединяем ее к последующему. Было бы целесообразно не относиться к этому безразлично, <sup>174</sup> если бы действительно при написании  $\zeta$ , а не  $\sigma$  слово  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ου$  уже оказывалось бы не  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ου$  («нож»), но

δρέπανον («серп») и если бы от того или иного отнесения буквы σ в имени Ἀριστίων этот ἀριστίων («завтракающий») становился бы Δειπνίων («обедающий») (как говорит какой-то остроумный человек). Если же, однако, каково бы ни было написание, σμίλιον остается самим собой, начинается ли это слово с ζ или с σ, а также, если Ἀριστίων всегда есть Ἀριστίων, присоединять ли в нем σ к ι или к τ, то какая же тогда польза в столь пространным и тщетном пустословии грамматиков по этим [вопросам]?

175 Итак, рассудивши суммарно о правописании, посмотрим — ради восполнения аргументов против их технической части, — обладают ли они каким-нибудь методом для установления греческой речи или нет.

## [12. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НАУКА О ГРЕЧЕСКОЙ РЕЧИ?]

176 Само собой ясно, что относительно чистоты говора надо соблюдать известную осторожность. Ведь тот, кто постоянно употребляет варваризмы и солецизмы <sup>48</sup>, является предметом насмешек как человек невоспитанный; а тот, кто говорит по-гречески чисто, способен к ясному и вместе точному выражению того, что он мыслит о предметах. Однако существуют два разных образа греческой речи. Один отличается от нашего общего обыкновения и опирается, по-видимому, [только] на грамматическую «аналогию» <sup>49</sup>. Другой же получается в связи с обыкновением [в языке] у каждого грека из наблюдения и воспроизведения обычных разговоров. Например, кто при именительном падеже

177 Ζεός («Зевс») склоняет в косвенных падежах Ζεός, Ζεί, Ζέα, тот говорит в соответствии с первым образом греческой речи. Тот же, кто говорит просто Ζηρός, Ζηρί, Ζῆρα, тот говорит в соответствии со вторым и для нас более обычным образом. Однако при двух образах греческой речи мы утверждаем, что второй образ является годным для употребления по вышеуказанным причинам, первый же оказывается негодным по тем причинам, о которых мы сейчас скажем. Именно, подобно тому как при хождении в государстве какой-  
 178 нибудь монеты по стране тот, кто ею пользуется, может беспрепятственно заключать сделки в этом государстве, а тот, кто этого не принимает и чеканит какую-то новую монету для себя самого и хочет ею расплачи-

ваться, оказывается легкомысленным, — так близок к умопомешательству и тот, кто не хочет в жизни следовать разговору, передаваемому по традиции, как монета, но гнет себе свое. Вследствие этого если грамматики дают обещание научить так называемой «аналогии» как некоей науке и принуждают нас говорить на этом греческом языке с ее помощью, то нужно разъяснить, что эта наука несостоятельна, а кто хочет говорить правильно, тот должен придерживаться безыскусного и простого, принятого в жизни разговора, следуя общему обыкновению большинства.

Действительно, если существует какая-либо наука о греческом языке, то она или имеет принципы, из которых она возникает, или их не имеет. Но грамматики не могут сказать, что она их не имеет, поскольку всякая наука должна составляться на основании какого-то принципа. Если же она [их] имеет, то она имеет их или в качестве научных, или в качестве ненаучных. Но если она имеет их в качестве научных, то эти последние обязательно возникли или из самих себя, или из другой науки, и эта последняя в свою очередь возникла из третьей, а третья из четвертой и так до бесконечности, так что, становясь лишеной принципа, наука о греческом языке перестает быть [и вообще] наукой. Если же [она имеет их] в качестве ненаучных, то эти последние окажутся не чем иным, как принятым обычаем, поскольку обычай выступает критерием того, что такое греческая речь и что такое негреческая, а вовсе не какая-либо другая наука о греческом языке.

Можно сказать и иначе. Поскольку одни из наук являются науками в настоящем смысле слова, как, например, скульптура и живопись, другие же являются таковыми на словах, но в истинном смысле не совсем таковы, какова наука халдейская или птицегадательная, то, чтобы узнать, не является ли также и наука о греческой речи только обещанием или подлинной силой, нужно будет, чтобы мы для ее оценки обладали каким-нибудь критерием. Однако этот критерий в свою очередь или является каким-нибудь научным и относящимся к греческой речи, если только он служит для проверки здравого суждения науки о греческой речи, или [он является] ненаучным. Однако ввиду вышеупомянутого ухода в бесконечность он не может быть научным

в отношении греческого языка. Если же они принимают критерий не научный, то [тут] мы не найдем ничего иного, кроме обычая. Следовательно, обычай, будучи тем, что оценивает самую науку о греческой речи, не может нуждаться в науке.

- 184 Если нельзя иначе говорить по-гречески, как только научившись греческой речи от грамматики, то эта [греческая речь] или очевидна и усматривается сама из себя, или она не вполне очевидна. Но очевидной она не является, поскольку [в этом случае] она признавалась бы всеми, как и прочее очевидное. И вообще
- 185 для восприятия очевидного нет нужды ни в какой науке, подобно тому как и для видения белого, или ощущения сладкого, или осязания теплого. Однако, по учению грамматиков, для того чтобы говорить по-гречески, нужно пользоваться каким-то методом и наукой. Следовательно, греческая речь неочевидна.
- 186 Если же она является неочевидной, то, поскольку неочевидное узнается из чего-нибудь другого, здесь в свою очередь нужно будет следовать или какому-нибудь природному критерию, на основании которого можно было бы распознать, что такое греческая речь и что такое негреческая, или же для его восприятия нужно пользоваться обыкновением [какого-нибудь] одного человека как говорящего по-гречески в совершенстве, или же [обыкновением] всех. Однако мы не обладаем никаким природным критерием для греческой и
- 187 негреческой речи. Действительно, когда аттик говорит τὸ τάριχος («сушеная рыба») [в среднем роде] в качестве греческого выражения, а пелопоннонец производит ὁ τάριχος [то же самое слово, но в мужском роде], считая, что говорит неизвращенно, и когда один говорит ἡ στάμνος («глиняный сосуд для вина») [в женском роде], а другой ὁ στάμνος [то же самое слово, но в мужском роде], то грамматик не обладает никаким самодостовверным критерием для утверждения того, что надо говорить так, а не иначе, кроме как только обычно [говорить так или иначе] у каждого человека. А этот обычай ненаучен и неестествен. Если же они
- 188 станут утверждать, что нужно следовать обычаю какого-нибудь человека, то они это скажут или при помощи простого высказывания, или при помощи методических доказательств. Однако тем, кто пользуется высказыванием, мы противопоставим высказы-

вание о том, что нужно следовать скорее большинству, чем [кому-нибудь] одному. Если же они станут методически доказывать, что [данное лицо] говорит по-гречески чисто, то они будут принуждены назвать этот свой метод критерием греческой речи, с помощью которого и доказывается, что правильно по-гречески говорит такой-то, но не такой-то. Следовательно, остается иметь в виду обычай всех. Если же это так, <sup>189</sup> то не будет нужды ни в какой «аналогии», но [только] в наблюдении того, как говорит большинство, что оно принимает в качестве греческой речи или как им избегается негреческая речь. Однако греческая речь во всяком случае существует или по природе, или по установлению. Но по природе она не существует, потому что тогда одно и то же не казалось бы одним греческой речью, другим — негреческой. Если же она существует <sup>190</sup> по людскому установлению и узаконению, то кто больше всего упражнялся в обычной речи и среди нее вращался, тот и говорит чисто по-гречески, а не тот, кто знает «аналогию».

Можно еще иначе установить, что мы не нуждаемся в грамматике, для того чтобы чисто говорить по-гречески. В самом деле, когда мы обычно разговари- <sup>191</sup> ваем с людьми, то какие-то выражения могут встретить плохой прием, какие-то нет. И в том, что воспринимается плохо, нас тотчас же поправят, так что мы владеем греческим языком на основании того, что позаимствовано из жизни, а не на основании грамматики. Если же люди воспринимают нашу речь без труда, <sup>192</sup> если наши слова оказываются для них ясными и построенными правильно, значит, такой пусть наша речь и останется. Кроме того, по этой самой «аналогии» разговаривают или все, или подавляющее большинство, или многие. Но тут нет ни всех, ни подавляющего большинства, ни многих. Ведь таких найдется едва только два-три, большинство же совсем ее не знает. Следовательно, если необходимо идти за обычаем многих, а не <sup>193</sup> за обычаем двух, то полезным оказывается для греческой речи наблюдение общего обычая, а не «аналогия». Ведь мерилom почти всего полезного для жизни является то, что способствует беспрепятственному пользованию. Поэтому если греческая речь достигла признания глав- <sup>194</sup> ным образом благодаря двум моментам: ясности и приятности выражения (к чему внешне присоединяются

метафорика, выразительность и прочие стилистические приемы речи), то мы исследуем, на основании чего это скорее происходит, на основании ли общего обычая или на основании «аналогии» (чтобы мы могли сами ею овладеть). Однако мы во всяком случае видим, что, скорее, на основании общего обычая, чем на основании «аналогии». Следовательно, нужно пользоваться первым, а не этой последней.

Например, при именительном падеже *Zeús* произносить косвенные падежи в виде *Zḗnós, Zḗní, Zḗna* и при именительном падеже *kúwv* («собака») склонять *kunós, kuní, kúva* кажется большинству не только ясным, но и неискаженным. Это и свойственно общему обычаю. Говорить же при именительном падеже *Zeús — Zeós, Zeí, Zéa* и склонять *kúwv — kúwnos, kúwvi, kúwva* или же от родительного падежа *kunós* выставлять именительный *kḗs* или произносить в области глагольных форм *φερῆσω* («я буду носить») и *βλεπῆσω* («я буду видеть») как *ποιῆσω* («я буду делать») и *θελῆσω* («я буду хотеть»), это не только неясно, но и оказывается достойным смеха искажением. Вот что получается по «аналогии». Следовательно, как я сказал, нужно пользоваться не этой последней, но обычаем.

Возможно, они изменят свою позицию, и, волей или неволей, они будут принуждены следовать обычаю, а «аналогию» оставлять в стороне. Однако далее мы рассмотрим то, что они [фактически] говорят, если следовать их собственным выводам. Именно, когда ставится вопрос о том, как нужно произносить — *χρῆσθαι* («пользоваться») или *χρᾶσθαι*, то они утверждают, что *χρᾶσθαι*. А когда у них требуют подтверждения этого, то они говорят, что *χρῆσις* («пользование») есть аналогия с *κτῆσις* («приобретение»). Именно как говорится *κτᾶσθαι*, а *κτῆσθαι*, не говорится, так должно произноситься и *χρᾶσθαι*, а *χρῆσθαι* совсем не должно. Однако если тот, кто последует за ними, спросит, почему же правильно произносить это самое *κτᾶσθαι*, на основании которого мы доказываем и произношение *χρᾶσθαι*, то откуда мы это могли бы знать? Они скажут, что оно произносится в обыкновенном разговоре. Но уж если они это скажут, то они [во всяком случае] должны согласиться, что в качестве критерия надо иметь обычай, а не аналогию. Ведь если на том основании, что обыкновенно произносится *κτᾶσθαι*, необходимо про-

износить и *χρᾶσαι*, то мы должны отбросить эту науку аналогии и прибегать [только] к обычаю, от которого зависит и сама эта наука.

Далее, аналогия есть сопоставление многих подобных имен. Имена же эти берутся из обычая, так что и содержание самой аналогии происходит из обычая. А раз это так, то надо ставить вопрос следующим образом. Вы или признаете обычай в качестве достоверного <sup>200</sup> для распознавания чистой греческой речи, или его отбрасываете. Если вы его признаете, то наша проблема решена, и никакой нужды в аналогии нет. Если же вы его отбрасываете, то, поскольку из него возникает и сама аналогия, вы отбрасываете и аналогию.

Точно так же нелепо одно и то же и допускать в качестве достоверного, и отводить в качестве недостоверного. А грамматики, которые стремятся отбросить <sup>201</sup> обычай как достоверный и снова принять его как достоверный, одно и то же сделают одновременно и достоверным, и недостоверным. Ведь они вводят аналогию для того, чтобы показать, что не нужно говорить согласно обычаю. Однако аналогия не получает силы, если не находит подтверждения в обычае. Следовательно, те, кто при помощи обычая отбрасывают самый <sup>202</sup> обычай, одно и то же делают одновременно и достоверным, и недостоверным. Разве только они скажут, что отбрасывают и одновременно допускают не один и тот же обычай, но отбрасывают один, а допускают другой. Это и говорят ученики Пиндариона <sup>50</sup>. Аналогия, говорят они, согласно общему мнению, отправляется от обычая. Ведь она есть теория подобного и неподобного <sup>203</sup> [в языке]; а подобное и неподобное берется из проверенного обычая; проверенной же и наиболее древней поэзией является поэзия Гомера, поскольку до нас не дошло никакого поэтического произведения более древнего, чем его поэзия; значит, мы должны говорить, следуя обычаю Гомера. Однако прежде всего, не всеми <sup>204</sup> признается, что древнейшим поэтом является Гомер. Некоторые утверждают, что по времени ему предшествуют Гесиод <sup>51</sup>, Лип <sup>52</sup> и Орфей <sup>53</sup>, Мусей <sup>54</sup> и множество других. Впрочем, вполне вероятно, что были какие-то поэты и до него, и в его время, поскольку он и сам говорит в одном месте:

Больше всего восхищаются люди обычно такую  
Песню, которая им представляется самою новой <sup>55</sup>.

205 Однако этих [певцов] затмила слава Гомера. Но если даже признать, что Гомер был древнее всех, все равно ученики Пиндарииона не говорят ничего путного. Именно, как мы раньше выставили апорию относительно того, нужно ли пользоваться обычаем или аналогией, точно так же и теперь мы будем спорить о том, нужно ли пользоваться обычаем или аналогией, и если обычаем, то обычаем ли Гомера или других людей. А об этом [у Пиндарииона] ничего не сказано.

206 Затем, надо следовать по преимуществу еще и такому обычаю, пользование которым не сделало бы нас предметом насмешки. Если же мы будем следовать гомеровскому обычаю, то наша греческая речь неизбежно вызовет насмешки, когда мы станем произносить, [например], *μάρτυροι* («свидетели») вместо *μάρτυρες* и *σάρτα λέλυνται* («канат развязан») вместо *σάρτα λέλυται* или другое, еще более абсурдное, чем это. Следовательно, и это рассуждение не является здравым, если согласиться с нашим построением, т. е. с тем, что не надо пользоваться аналогией.

207 В самом деле, какая разница в том, прибегать ли к обычаю многих или к обычаю Гомера? Ведь как необходимо наблюдение обычая многих и нет нужды в научной аналогии, так же и в отношении Гомера. Именно наблюдая, как он обычно говорил, мы будем таким же образом говорить и сами. И вообще, как сам Гомер не пользовался аналогией, но следовал обычаю людей своего времени, так и мы совершенно не будем держаться той аналогии, которая имеет своим поручителем Гомера, но мы будем воспроизводить обычаи тех людей, которые нам современны.

209 И вот, доводя метод грамматиков до его логического завершения, мы приходим к тому, что для чистоты греческой речи аналогию надо отбрасывать, а пользоваться надо наблюдением за [человеческим] обычаем. Однако это должно стать ясным, пожалуй, и из их собственных определенных заявлений.

210 Давая определения варваризма и солецизма, они говорят: «Варваризм есть погрешность против общего обычая в одном слове» и «солецизм есть погрешность против общего обычая во всем составе предложения, т. е. несогласованность». На это мы тотчас же можем сказать, что если варваризм содержится в одном слове, а солецизм — в сочетании слов, а уже раньше было



показано, что не существует ни одного слова, ни сочетания слов, то не существует и никакого варваризма или солецизма. Далее, если варваризм мыслится в одном <sup>212</sup> слове, а солецизм — в соединении слов, но не в соответствующих предметах, то в чем я ошибся, если я сказал «этот», указывая на женщину, или «эта», указывая на юношу? Ведь я [тут] не употребил солецизма, поскольку я не произнес соединения многих несогласованных слов, но произнес одно слово «этот» или «эта». Не произнес я [тут] и варваризма, поскольку слово <sup>213</sup> «этот» ничего не содержало в себе необычного в отличие, например, от слова ἐλήλυθα у александрийцев («они пришли») и ἀπελήλυθα («они ушли») [вместо окончания на — θασι].

Итак, много подобного можно сказать против грамматиков. Однако, чтобы не показалось, будто мы во <sup>214</sup> всем являемся апоретиками, мы, возвращаясь к предложенному вначале определению, должны будем сказать, что, если варваризм есть погрешность против общего обыкновения, когда его рассматривают в одном слове, и если солецизм есть такая же погрешность во многих словах, и если варварским является слово τὸ τράπεζα [вместо τράπεζα, «стол»] ввиду необычности этого речения и является солецизмом выражения «много погуляв, у меня начинается сильная боль в ногах» [вместо «после долгой прогулки»], ввиду того опять-таки, что это говорится не по общему обычаю, то [тем самым] признается, что наука об аналогии является в смысле неупотребления варваризмов или солецизмов [только] пустым названием и что необходимо просто соблюдать обычай и говорить, следуя ему. Если же они, меняя свое определение, скажут, что варваризм <sup>215</sup> есть только погрешность в одном слове без прибавления слов «против общего обыкновения» и что солецизм есть погрешность и несогласованность в отношении общей конструкции, без присоединения слова «необычное», то этим они создадут для себя еще худшее положение. Ведь они должны будут считать согласованными в смысле общей конструкции такие выражения: «Афины — прекрасный город», «Орест» — прекрасная трагедия», «Совет — это шестьсот», — каковые они должны были бы считать солецизмами <sup>56</sup>, а они уж во всяком случае не являются солецизмами ввиду своей обычности. Следовательно, судить о солецизме необходимо не на

216 основании простой согласованности, но на основании  
обычая.

После возражений на основании их собственных слов, а также их собственных определенных заявлений не будет плохо пристыдить их и за тот переход, которым они пользуются в связи с уподоблением. Ведь если они являются теоретиками подобного, то, поскольку выра-  
217 жения *εἰς τὴν ῥῖνα τύπτεσθαι* («бить по носу») и *εἰς τὴν γαστέρα τύπτεσθαι* («бить по животу») аналогичны выражению *εἰς ἀντικνήμιον τύπτεσθαι* («бить по коленям»), а это последнее называется *ἀντικνημιάζειν*, то аналогично должно употребляться и *γαστρίζειν* или *μυχτηρίζειν*. То же самое можно показать и на словах *ἰππάεσθαι* («править лошадьми») и «ездить верхом»), *κατακρημνίζεσθαι* («низвергаться с крутой скалы»), *ἠλιάζεσθαι* («загорать»). Однако мы не употребляем два последних по аналогии с первым, ввиду того что это противоречит общему обыкновению. Не говорим мы и *κωήσω* («я буду зачинать») и *φερήσω* («я буду носить») и все прочее, что нужно было бы произносить по аналогии, ввиду того что это обычно не произносится. Да впрочем, если мы  
218 утверждаем, что прекрасно говорит по-фракийски тот, кто говорит по обычаю фракийцев, и что прекрасно говорит по-римски тот, кто говорит по обычаю римлян, то отсюда должно следовать, что и по-гречески хорошо говорит тот, кто говорит по обычаю греков, если только мы будем следовать за обычаем, а не за приказанием. Итак, мы говорим чисто по-гречески в том случае, когда следуем за обычаем, а не за аналогией.

219 И вообще, аналогия или согласна с обычаем, или не согласна с ним. Если она согласна, то прежде всего как ненаучен обычай, так не может стать наукой и аналогия, поскольку то, что согласно с ненаучным, то и само вполне ненаучно. И вообще то, что является греческим с точки зрения обычая, то должно оказаться греческим и с точки зрения аналогии, которая согласуется с этим обычаем, и [согласное с обычаем] будет таково же, как [основанное на аналогии]. Если же  
220 это так, то для распознавания чистоты греческой речи мы не можем нуждаться в аналогии, поскольку для этого мы обладаем обычаем. Если же она с ним не согласуется, то, вводя совершенно новый в сравнении с ним обычай и как бы варварский, она окажется

несостоятельной и, создавая помехи в речи, к тому же совершенно бесполезной.

Однако можно вести рассуждение еще и отправляясь <sup>221</sup> от состава этой их науки. Ведь они хотят, составивши какие-то универсальные теоремы, судить на основании их и обо всех отдельных именах, отвечают ли они греческой речи или нет. Но они не могут этого сделать как ввиду того, что эту их универсальность не признают универсальностью, так и ввиду того, что и в практическом приложении своих принципов они не могут спасти природу универсального. Но возьмем для этого <sup>222</sup> пример у самих грамматиков.

Когда ставится вопрос о каком-нибудь отдельном имени, например об εὐμενής («благосклонный»), нужно ли произносить косвенные падежи без σ, произнося εὐμενοῦ, или с σ — εὐμενοῦς, то грамматики тут как тут со своим высказыванием чего-то универсального и со своим подтверждением искомого на основании этого [универсального]. Именно, они утверждают, что всякое простое имя, которое оканчивается на — ης, имеющее острое ударение на конце, необходимо должно произноситься в родительном падеже с σ, как, например, εὐφυής («способный») — εὐφυοῦς, εὐσεβής («благочестивый») — εὐσεβοῦς; εὐκλής — εὐκλεοῦς («славный»). Следовательно, и εὐμενής, произносимое с острым ударением на конце, подобно этим словам должно произноситься в родительном падеже с σ, т. е. εὐμενοῦς. Но эти чудачки не понимают прежде всего того, что требующий <sup>223</sup> произношения εὐμενοῦ не согласится с ними в том, что их предписание универсально. Он скажет, что вот это [конкретное] слово εὐμενής — простое имя с острым ударением на конце склоняется как раз без σ, а грамматики предвосхищают то, что еще требуется доказать, в качестве якобы уже общепризнанного.

[Можно сказать] и иначе. Если данное предписание <sup>224</sup> универсально, то они составили его, или входя в рассмотрение всех отдельных имен, припимая во внимание заключающуюся в них аналогию, или не всех. Однако они не вошли в рассмотрение всех [имен], потому что их бесчисленное количество, а относительно бесчисленного не может быть никакого познания. Если же — некоторых, то откуда [они взяли], что и всякое имя таково? Ведь нельзя же сказать, что со всеми именами происходит то же самое, что и с некоторыми. Однако

225 существует кое-кто и такой, кто смешным образом возражает на это и утверждает, что универсальное предписание составляется на основании большинства [фактов]. Но они не замечают того, что, во-первых, универсальное есть нечто одно, а то, что существует по большей части, — другое и что универсальное никогда нас не обманывает, а то, что существует по большей части, 226 оказывается недостаточным. Затем, хотя бы универсальное и образовывалось на основании многого, то, что происходит со многими именами, вовсе не обязательно происходит со всеми именами подобного рода, но, как и во многом другом, природа приносит кое-что в единственном виде, как, например, среди бесчисленных змей — рогатую змею, роконосицу; среди четвероногих — слона, пользующегося хоботом; среди рыб — акулу, порождающую детенышей; среди камней — магнит, притягивающий железо; так что вполне вероятно, чтобы в области имен с одинаковыми падежами существовало какое-нибудь имя, которое склоняется 227 неодинаково со многими именами. Поэтому, прекративши исследование того, соответствует ли [данное имя] многим, мы рассмотрим, как пользуется им обычай, будь он аналогичен тем или следуй он собственному образцу. И как бы ни было принято в этом обычае, так будем произносить и мы.

Когда грамматиков преследуют со всех сторон, то они, как известно, стремятся самыми разнообразными средствами опровергнуть эту апорию. Именно обычаев, 228 говорят они, существует много: один — у афилян, другой — у лакедемонян, и в свою очередь у афилян один — древний, другой — изменившийся, теперешний; и не один и тот же обычай у говорящих по-крестьянски и у говорящих по-городски, вследствие чего и говорит комик Аристофан:

Он средний говор города имеет,  
И не какой-то женский, утонченный,  
И не какой-то рабский и крестьянский <sup>57</sup>.

229 Но если существует много обычаев, то каким же, говорят они, нам пользоваться? Ведь невозможно следовать ни всем им ввиду их частого противоречия, ни некоторым из них, если какой-нибудь из них не будет предварительно оценен научно. Но прежде всего, скажем мы, исследование того, каким обычаем нужно

пользоваться, равносильно существованию некоторой науки относительно греческой речи. Ведь эта самая аналогия есть рассмотрение подобного и неподобного. Подобное же и неподобное берется из обычая. И если оно находится в употреблении, то вы им и пользуйтесь, если же нет, то не пользуйтесь. Спросим в свою очередь и мы, из какого обычая берете вы это подобное<sup>230</sup> и неподобное. Ведь их много, и они часто один другому противоречат. И что вы скажете в ответ на это, то вы услышите и от нас. И так же, когда вы говорите, что<sup>231</sup> варваризм есть погрешность в простом речении против обычая, то мы против этого выставим тоже апорию и спросим, какой обычай вы имеете в виду, если их много? И при этом, какой бы вы ни назвали, мы скажем, что следуем тому же самому.

Итак, хотя апория перед нами одинаковая, наше<sup>232</sup> решение ее не создаст новой апории. В самом деле, из обычаев одни относятся к науке, другие — к жизни. Ведь происходит допущение тех или других специфических имен в философии и медицине, а также в музыке и геометрии. Существует также и тот или другой простой обычай, принятый людьми в повседневной жизни, разный в разных городах и странах. Вследствие этого в философии мы будем следовать обычаю философов,<sup>233</sup> в медицине — скорее обычаю врачебному, а в жизни — обычаю наиболее обыденному, простому и принятому в этой местности. Поэтому, раз одна и та же вещь называется двояко, мы будем пытаться, применяясь к сво-<sup>234</sup>им собеседникам, произносить то, что не вызывает у них смеха, каковым бы оно ни было по природе. Например, одно и то же называется и ἀρτοφόριον и πανάριον («хлебная корзина»); и опять то же самое στάμνιον и ἀμίδιον («горшок»), равно как и ἰγδισ, и θυῖα («известь»). Однако, стремясь говорить хорошо, ясно и не вызывая смеха со стороны обслуживающих нам мальчишек и простых людей, мы будем говорить πανάριον, хотя бы оно было и варварским словом<sup>58</sup>, но не ἀρτοφορίδα; и мы будем говорить στάμνιον, но не ἀμίδα, и скорее θυῖαν, чем ἰγδιν. И опять-таки, имея в виду своих собеседни-<sup>235</sup>ков в серьезном разговоре, мы будем отбрасывать простонародное речение и следовать обычаю более городскому и велеречивому (φιλολόγος). Ведь как велеречивое обыкновение является предметом насмешек у простых людей, так и простонародный обычай смешной

людям велеречивым. Поэтому, предоставивши каждой области то, что ей подходит, в качестве правильного, мы окажемся безупречно говорящими по-гречески.

236 [Можно сказать еще] и иначе. Если они возражают против обычая как содержащего разные неправильности и многообразного, то станем возражать им и мы, исходя из того же самого основания. Именно, если аналогия есть сопоставление подобного, подобное же почерпается из обычая, а обычай содержит неправильности и неустойчив, то будет необходимо, чтобы и аналогия не содержала устойчивых предписаний. И это  
237 можно показать и на именах, и на глаголах, и на причастиях, и вообще на всем прочем.

Например, то, что является аналогичным и подобным в отношении именительного падежа у имен, это самое имеет разный и неаналогичный вид в падежах косвенных. Таковы: "Ἀρης („Арес"), Χάρης („Харес"), χάρτης („хартия, папирусный лист для письма"), которые в родительном падеже Ἀρεως, Χάρητος, Χάρτου, а также Μέμνων („Мемвон"), Θεών („Феон") λέων („лев") [дают тоже разные родительные падежи], Μέμνωνος, Θεώνος, λέοντος, далее: Σκόπας („Скопас"), μέλας („черный"), Ἄβας („Абас") — Σκόπα, μέλανος, Ἄβαντος. Так же в глагольных  
238 формах многое, что говорится одинаковым образом в настоящем времени, имеет неаналогичный вид в других временах. У иных глаголов некоторые спряжения оказываются недостаточными, как, например, αὐλεῖ („он играет на флейте"), ἀρέσκει („нравится") [не имеют форм прошедшего совершенного], ἤλθην, ἀρήρεχεν. Говорится κτείνεται („его убивают"), но не говорится ἔχτανχε, ἀλήλιπται („он намазан") кто-нибудь еще скажет, но ἤλειπται уже не скажет. В причастиях βοῶν („кричащий"), σαρών („выметающий"), νοῶν („мыслящий") будут разные родительные падежи — βοῶντος, σαροῦντος, νοοῦντος. И в именах нарицательных ἀναξ („вождь"), ἄβαξ („доска") — ἀναχτος, ἄβακος; γράς („старуха"), ναῦς („корабль") — γράς, νηός. Подобное же встречается и в других случаях такого же рода. Слово ἄρχων говорится и в смысле  
239 собственного имени, и в [нарицательном] смысле „занимающий должность". Однако, Ἄρχωνος есть собственное имя в родительном падеже, ἄρχοντος есть причастие. Точно так же и μένων („остающийся"), θέων („бегущий"), νέων („плывущий"), являясь и причастиями, и именами, принимают различное склонение: Μέμωνος

относится к имени, а μένωντος есть причастие; так же и Θεωνος относится к имени, а θεώντος есть причастие. Но из этих [примеров] совершенно ясно, что, поскольку обычай содержит в себе разные уклонения, то предп-<sup>240</sup> сания аналогии не являются устойчивыми, но нужно, отбросивши их, иметь в виду образцы, которые представляет обычай, а аналогию оставить.

### [13. ОБ ЭТИМОЛОГИИ]

То же самое нужно сказать против них и в том слу-<sup>241</sup> чае, когда они стремятся судить о греческой речи при помощи этимологии<sup>59</sup>. Тут опять [надо сказать, что] этимология или согласна с обычаем, или не согласна. И если она согласна, она излишня. Если же она не согласна, то ею не нужно пользоваться потому, что она создает больше помех для речи, чем варваризмы или солецизмы. Вообще же тут надо делать возражения, подобные тем, которые были даны у нас раньше. В более же частном смысле нужно сказать следующее.<sup>242</sup>

Имя, в отношении которого при помощи этимологии принимается решение, является ли оно греческим, непременно должно либо обладать в качестве первообразных корней (ἔτιμα) некими предшествующими ему именами или же оно должно сводиться к какому-нибудь природному звучанию. И если оно без конца выводится из других корней, то, поскольку здесь совершается уход в бесконечность, этимология окажется лишенной начала; и мы не будем знать, является ли греческим последнее произносимое [здесь] имя, поскольку мы не знаем, каково то имя, от которого оно выводится. Например, если λύχνος («светильник») вы-<sup>243</sup> водится от λύειν τὸ νόχος («уничтожать тьму»), то мы должны узнать, выводится ли также и это νόχος от какого-нибудь греческого [слова], а это в свою очередь от другого. И поскольку это восхождение совершается до бесконечности и впервые зазвучавшее имя оказывается ненаходимым, то столь же неизвестным оказывается, отвечает ли слово λύχνος хорошей греческой речи. Если же имя, об этимологии которого идет речь,<sup>244</sup> возводится к какому-нибудь имени, этимология которого не ясна, то, как это последнее мы будем принимать не потому, что оно первоначально по корню, но потому, что оно употребляется в обычном языке, точно

так же и имя, обсуждаемое при помощи этимологии, мы примем не через эту этимологию, но по причине обычая. Например, *προσκεφάλαιον* («подушка») производится от выражения *τῇ κεφαλῇ προστίθεσθαι* («прикладывать к голове»), но *κεφαλή* («голова») и *προς* («к») — предшествующая приставка — оказываются лишенными ясной этимологии. Следовательно, как эти последние  
245 ние слова удостоверяются в том, что они греческие, без этимологии, поскольку ими пользуется обычай, точно так же должно оказаться достоверным и *προσκεφάλαιον* без этимологии.

И еще иначе. Иногда один и тот же предмет называется двумя именами, одним — допускающим этимологию и другим — лишенным этимологии, но вследствие этого то, которое имеет корень, еще не называется греческим и то, которое его не имеет, не называется варварским, но, как является греческим первое, так же [является им] и второе. Например, то, что у нас зовется  
246 *ὀποπόδιον* («скамейка под ноги»), то афиняне и жители Коса называют *χελωνίς*. Однако *ὀποπόδιον* (подножие) имеет прозрачную этимологию, а *χελωνίς* этим не обладает; но из-за этого не считается, что афиняне говорят по-варварски, а мы — по-гречески, но утверждается, что и те, и другие говорят по-гречески. Следовательно, как о тех говорится, что они владеют греческим языком благодаря обычаю, а не благодаря этимологии имен, так и мы имеем подобное имя благодаря обычаю, используемому у нас самих, и говорим по-гречески, не заботясь о достоверной этимологии.

Итак, из сказанного само собой вытекает, что техническая часть грамматики лишена всякой реальной основы.

#### [14. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ ГРАММАТИКИ?]

248 Ясно, что [историческая часть] считается полноправным разделом грамматики. По крайней мере Тавриск<sup>60</sup>, слушатель Кратета, подчиняя, как и другие критики, грамматику критике, утверждает, что одной частью критики является часть *логическая*, другой — *практически-наблюдательная* (*τριβικόν*) и третьей — *историческая*<sup>61</sup>. Логическая часть касается речи  
249 и грамматических тропов, практически-наблюдатель-



ная — диалектов и различий в фигурах и образах, историческая же — исследования беспорядочной материи.

Дионисий же Фракийский, устанавливая шесть ча-<sup>250</sup>стей грамматики (которые выше мы назвали всего тремя частями), причислил к ним и историческую часть. Именно, по его мнению, частями грамматики являются: чтение, опытное в просодиях; толкование наличных здесь поэтических тропов; объяснение речений и историй; нахождение этимологии; рассмотрение аналогии; суждение о поэтических произведениях. [Однако] это разделение он производит абсурдно и, по-видимому, делает некоторые результаты и части грамматики ее разделами. С одной стороны, он явно изымает опытное чтение, толкование и суждение о поэтических произ-<sup>251</sup>ведениях из теории, относящейся к поэтам и писателям, а этимологию и аналогию — из технической части. С другой же стороны, он всему этому противопоставляет историческую часть, заключающуюся в изложении историй и речений.

Асклепиад в сочинении «О грамматике» утверждает,<sup>252</sup> что существуют три первичные части грамматики: техническая, историческая и грамматическая, — причем последняя соприкасается с обеими первыми, т. е. с исторической и технической. Историческую же часть он разделяет на три отдела. Именно, по его мнению, из историй одни являются так или иначе истинными, другие — ложными и третьи — «как бы» истинными. При этом истинной [историей] является та, которая относится к фактически совершающемуся; ложной — та, которая относится к вымыслам и мифам; «как бы истинной» — подобное комедиям и мимам. Существуют, в свою очередь, три вида истинной истории. Одна вы-<sup>253</sup>ставляет личности богов, героев и людей; другая — местности и моменты времени; третья — поступки. В ложной же истории (т. е. в мифической) содержится, по его словам, только один вид — генеалогический. К исторической же части относится, говорит он (как и Дионисий), также и вообще исследование глосс, поскольку она повествует о том, [например], значит ли  $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ <sup>62</sup> «истинное» или «доброе». Так же [надо рассуждать] и о поговорках и определениях.

Итак, из этого ясно, что они хотят сделать историческую часть частью грамматики. Правда, поскольку

254 большинство грамматиков признает, что она ненаучна и состоит из беспорядочной материи, то оно [тем самым] освобождает нас от дальнейших возражений против них. Однако, чтобы не пропустить этого отдела без упоминания, следует предложить такое рассуждение.

Грамматика или есть наука, или не есть наука. Если она не есть наука, то весь вопрос решается сам собой. Если же она наука, то, поскольку части науки все являются научными, а историческая часть, по общему признанию, лишена методичности, то историческая часть не может быть частью грамматики. А что 255 она на самом деле такова, это почти само собой бросается в глаза. Именно, если на основании какого-нибудь универсального метода и способности к науке врач утверждает, что вот это отдельное явление — здоровое, а вот это — болезненное, музыкант же утверждает, что вот это — результат гармонии, а вот это — лишено гармонии и что результат гармонии зависит от этого, а не от того созвучия, то грамматик повсе не на основании какой-то научной и универсальной теории объявляет, что плечо Пелопа из слоновой кости было съедено Аресом и Деметрой или что голова Геракла с исчезновением его волос облысела, когда его проглотило чудовище, напавшее на Гесиону<sup>63</sup>.

256 Но чтобы дать изложение этих событий, [грамматик] должен был иметь дело со всеми, кто повествовал об этом в отдельности. Однако заниматься собиранием материала по частям, находя этот материал у тех, кто сам по частям же собирал его, — это далеко от науки. Следовательно, историческая часть у грамматиков не строится методически на основании какой-нибудь науки.

257 Далее, поскольку одни истории относятся к определенным местностям, другие — к определенным моментам времени, третьи — к личностям и четвертые — к поступкам, то ясно, что если изъяснение местностей или моментов времени не является научным, то и по-давно пенаучно изъяснение личностей или изъяснение поступков. В самом деле, чем одно лучше другого? Ничего научного нет в таком изложении истории местностей, когда мы, например, говорим, что Брилес и Аракинф есть горы Аттики, что Акамапт есть вершина Кипра, или в таком изложении истории времен, когда говорится, например, что Ксенофан Колофонский жил около сороковой олимпиады<sup>64</sup>. Это ведь сможет сде-

лать и человек, не являющийся грамматиком, а занимающийся посторонним делом. Тогда не будет науч- 258  
ным и изъяснение личностей и поступков, например: что философ Платон сначала звался Аристоклом, что, когда он был мальчиком, ему прокололи ухо и он носил серьги, что дочь Аристотеля, Пафиада, была замужем трижды <sup>65</sup>: во-первых, за Никанором Стагири- том, родственником Аристотеля; во-вторых, за Проклеем, потомком лакедемонского царя Демарата (этот имел от нее двоих детей, Проклея и Демарата, философ- ствававших у Феофраста), и, в-третьих, за врачом Метродором, учеником Хрисиппа Книдского и настав- ником Эрасистрата (от Метродора у нее был сын Ари- стотель). Ведь это и подобное этому не только совершен- 259  
но бесполезно, но не имеет и никакого научного значе- ния, так что и изложение исторических фактов тоже не является научным.

Впрочем, как мы показали выше, не существует также никакого научного познания ни в отношении бесчисленных фактов, ни в отношении таких, которые в разное время совершаются по-разному. Отдельные <sup>260</sup>  
же истории, во всяком случае, по своему множеству бесчисленны, и они не являются устойчивыми ввиду того, что не одно и то же рассказывается у всех об одном и том же.

Если не является неуместным пользование приме- рами знакомыми и близкими, то я скажу следующее. Историки на основании ложной предпосылки утверж- дают, будто основоположник нашей науки Асклепий был поражен молнией <sup>66</sup>, и, не довольствуясь вымыслом, они разнообразно его видоизменяют. Стесихор <sup>67</sup> утверждает в «Эрифиле», что Асклепий воскресил неко- <sup>261</sup>  
торых из павших при Фивах; Полианф Киринейский <sup>68</sup> в сочинении «О происхождении Асклепиадов» — что он ухаживал дочерей Прета, впавших в безумие вслед- ствие гнева Геры; Паниасид <sup>69</sup> — что он воскресил труп Тиндарея; Стафил в сочинении «Об Аркадах» — что он ухаживает за Ипполитом, когда тот бежал из Трезена <sup>70</sup>, причем Стафил рассказывал о нем согласно тому, что о нем передано в трагических [сюжетах]; Филарх <sup>71</sup> в 9-й книге — что он исцелил ослепленных <sup>262</sup>  
сыновей Финея в благодарность их матери Клеопатре, дочери Эреффея; Телесарх <sup>72</sup> в «Арголике» — что он вознамерился воскресить Ориона. Конечно, из такого

[воззрения], которое начинается от ложной предпосылки и не поддается учету ввиду своей множественности, а также произвольных видоизменений по прихоти любого историка, не может возникнуть никакая научная теория.

263 Кроме того, из повествований одно является историей, другое — мифом и третье — вымыслом. Из этого история есть изложение чего-нибудь истинного и фактически происшедшего, как, например, того, что Александр, отравленный в результате злоумышления, скончался в Вавилоне. Вымысел же есть изложение предметов, хотя и не бывших, но представляемых как бы бывшими, каковы, например, комические сюжеты и мимы. Наконец, миф есть изложение предметов, не

264 могущих возникнуть и ложных, как, например, когда расппевают, что род пауков и змей произошел из крови титанов <sup>73</sup>, что Пегас выскочил из головы Горгоны <sup>74</sup>, когда она была отрублена от шеи, что товарищи Диомеда превратились в морских птиц <sup>75</sup>, Одиссей — в лошадь <sup>76</sup>, а Гекуба — в собаку <sup>77</sup>. При таком различии

265 историй можно сказать, что поскольку не существует никакой пауки относительно ложного и нереального, а то, что относится к мифам и вымыслам, является ложным и нереальным (в этой области больше всего вращается грамматика в своей исторической части), то не может существовать и никакой науки в смысле исторической части грамматики.

266 Вследствие этого достойны осмеяния те, которые утверждают, что, хотя материя историй и беспорядочна, все же научным должно явиться само суждение о ней, при помощи которого мы узнаем, что рассказано ложно

267 и что истинно. В самом деле, во-первых, грамматики не передали нам критерия для истинной истории, чтобы мы действительно могли исследовать, когда последняя является истинной и когда ложной. А затем, поскольку у грамматиков нет никакой истинной истории, то нельзя получить и никакого критерия истины. Ведь если один утверждает, что Одиссей погиб от руки своего сына Телегона <sup>78</sup>, убившего его по незнанию; если другой рассказывает, что он испустил дух, когда чайка уронила на его голову жало морской горлицы <sup>79</sup>; когда третий повествует, что он превратился в лошадь, — то разве не трудна задача того, кто захочет разыскивать истину в таких разрозненных предметах? Ведь

сначала необходимо среди разногласицы установить того, кто говорит истину, и уже тогда определять, что к чему. Но если все говорят недостоверное и лож- 268 ное, то нет никакого способа прийти к какому-нибудь научному критерию.

Далее, грамматики не научают и тому, при помощи каких средств могла бы быть хорошо написана история, чтобы в результате усвоения подобных правил мы могли утверждать, что историческая часть является у них в таком или ином виде. Да ведь это и дело риториков. Поэтому если они и сами признают, что история есть некое беспорядочное констатирование [фактов], и мы 269 это доказали, а кроме того, они вообще не дали никакого научного построения для познания и составления истории, то приходится сказать, что грамматика не может существовать и в своей исторической части.

**[15. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ЧАСТЬ ГРАММАТИКИ,  
ОТНОСЯЩАЯСЯ К ПОЭТАМ?]**

Часть грамматики, относящаяся к поэтам и писа- 270 телям, в принципе уже уничтожена нами, поскольку мы показали невозможность части, содержащей технические рассуждения, и части исторической. Ведь без них не продвигается вперед никакое истолкование поэзии. Однако же мы попытаемся рассмотреть, что может быть сказано в более общем смысле и об этой части, тем более что грамматики цаглют здесь до того, что осмеливаются на ее основании уверять, будто грамматика полезна для жизни и необходима для счастья. Так, они утверждают, что поэзия представляет много отправных пунктов для мудрости и счастливой жизни, но что-де без света грамматики нельзя было бы и рассмотреть того, что находится у поэтов и каково оно; значит, грамматика полезна. А то, что поэтическое ис- 271 кусство дает многочисленные отправные пункты для счастья, ясно из того, что в настоящем смысле хорошая и нравоучительная философия получила свое коренное начало от поэтических изречений и что вследствие этого философы, когда они что-нибудь говорят в целях увещания, как бы припечатывают свои слова поэтическими высказываниями.

Так, например, тот, кто призывает к добродетели, говорит:

Не гибнет добродетель и умершего <sup>80</sup>.

Тот же, кто убеждает избегать сребролюбия, произносит:

Плу́тоса не зови. Не чту и бога я,  
Когда и злейший может им владеть легко <sup>81</sup>.

А тот, кто советует довольство малым, тот подтверждает свое учение словами Еврипида:

Да что и нужно смертным, кроме этих двух, —  
Плода Деметры и напиток водного, —  
Что, знаем, может от природы нас питать? <sup>82</sup>

- 272 И нет ничего странного в том, что это делают и другие философы. Мы можем встретиться с тем, что необходимость [поэзии] признают даже обвинители грамматики — Пиррон и Эпикур. Из них о Пирроне рассказывается, что он постоянно читал Гомеровы творения, чего он, конечно, не делал бы, если бы не считал их полезными и если бы поэтому не считал грамматику
- 273 полезной. Эпикур же уличается в том, что он своровал у поэтов самые значительные из своих учений. Так, например, то, что границей размеров удовольствия является исключение всякого страдания, — это, как было показано, он позаимствовал из одного стиха:

И когда питием и пищею глад утолили...<sup>83</sup>

А то, что смерть не имеет для нас никакого значения <sup>84</sup>, — это еще раньше показал ему Эпихарм в словах:

И смерть и что по смерти безразлично мне <sup>85</sup>.

Также и то, что трупы тел лишены ощущений, — это он своровал у Гомера, который пишет:

Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет <sup>86</sup>.

- 274 Однако удачно сказано у поэтов, как оказывается, не только это, но и то, что относится к богам, как, например, то, что сказано у Еврипида во «Фриксе»:

Из смертных тот, кто ежедневно думает,  
Дурное что-нибудь творя, скрыть от богов,  
Тот злым окажется и будет взят за то,  
Когда досуг придет у Справедливости <sup>87</sup>.

Однако если это и тому подобное полезно, а ведь это получается не без грамматики, то и грамматика должна быть отнесена, [говорят они], к тому, что полезно для

жизни. Она обладает также, говорят они, вещами, 275 особенно необходимыми для тех стран, в которых живут изучающие ее. Например, когда лебедийцы <sup>88</sup> спорили с соседями из-за Камандода, то одержал победу тот грамматик, который присоединил следующие Гиппопактовы стихи:

...мне даже

О смокве не скажи Лебедской из Камандода <sup>89</sup>.

Давая умение общаться тем, кто ею занимается, она, [грамматика], становится во многих случаях полезной для их соседей и в этом смысле. Сказанное можно наблюдать на самом действии [грамматики]. Например, 276 Сострат <sup>90</sup>, посланный, как говорят, Птолемеем к Антигону по каким-то царским делам, несмотря на то что тот отвечал, скорее, необдуманно, достиг [желаемого] следующими словами [Гомера]:

Сей ли ответ от тебя, колебатель земли черновласый,  
Зевсу должна я поведать, ответ и суровый и страшный?  
Или, быть может, смягчишь ты? Смягчимо сердца  
благородных <sup>91</sup>, —

поскольку, услышавши это, Антигон изменился.

Итак, поскольку многое подобное говорится в за- 277 щиту того, что часть грамматики, относящаяся к поэтам и писателям, является полезнейшей, мы, довольствуясь ради образца высказанным выше [доказательством], ответим на каждый аргумент грамматиков.

То, что поэтическая гномология <sup>92</sup> является полезной для жизни и началом философии и что грамматика оказывается способной ее преподавать, — это поистине достойно грамматиков. В самом деле, во-первых, мы 278 пока сойдемся с грамматиками в том, что не будем высказываться против поэтического искусства, ибо уж во всяком случае ясно, что все, находимое у поэтов в качестве полезного для жизни и необходимого, какковы гномические изречения и наставления, выражено у них ясно и не нуждается в грамматике; а то, что находится в области небывалых историй или выражено в виде загадки, — это является бесполезным, так что пользе первых грамматика нисколько не способствует и лишь вращается среди бесполезности второго.

Затем, изречение есть только высказывание, как, 279 например, такое изречение:

Ведь мудрый лишь один совет премного рук  
Осилит. Но невежество у черни — злого верх <sup>93</sup>.

Однако ум не убеждается [одним] высказыванием относительно того, хорошо ли здесь сказано или нет, но он требует доказательств. Но доказательства того, говорится ли [что-нибудь] соответствующим образом или нет, есть дело не грамматики, но философии. Следовательно, и в этом отношении грамматика оказывается излишней и легковесной.

Далее, если даже эта их истолковательная грамматика полезна, ввиду того что многое сказано у поэтов прекрасно и для жизни полезно, то, поскольку во много раз больше сказано у них извращенного и пагубного, грамматика окажется тоже негодной. Ведь если сказал кто-то:

Плутоса не зови. Не чту и бога я,  
Когда и злейший может им владеть легко,

то есть такой, который сказал и обратное:

О дар златой, для смертных дар прекраснейший!  
Ни мать таких иметь не может радостей,  
Ни дети у людей, ни дорогой отец,  
Какие — ты и в дом тебя приявшие <sup>94</sup>.

И — также:

Имей успех: когда несчастье, нет друзей <sup>95</sup>.

И —

Богатый муж гласит прекрасней муз самих <sup>96</sup>.

<sup>230</sup> И вот, в то время как эти противоположности высказываются без доказательств, люди более склонны выбирать худшее, и потому поэтическое искусство оказывается вредным. Если же проводится различие и одно отвергается, а другое принимается в результате рассуждения, то полезной становится не грамматика, но философия, которая способна производить эти различия.

Кроме того, поэтическими свидетельствами пользуются не те, кто философствует в подлинном смысле (у этих достаточным для убеждения является рассуждение), но те, кто морочит многочисленную чернь на базаре. Ведь нетрудно показать, что поэты поют не <sup>281</sup> в один голос и воспевают то, что только ни захотят, если говорят весьма разногласно даже настоящие философы. Кроме того, из обвинителей грамматики Пиррон пользовался во всех случаях гомеровской поэзией не всегда по той причине, которая была высказана выше <sup>97</sup>,



но, пожалуй, ради наслаждения и так, как будто бы он слушал комических актеров, а может быть, также и для наблюдения поэтических тропов и образов. Ведь говорят же, что он написал поэтическое произведение,<sup>282</sup> посвященное Александру Македонскому<sup>98</sup>, за что был вознагражден десятью тысячами золотых. Не лишено вероятности также и то, что были [для этого] еще и другие причины, о которых мы подробно узнаем из «Пирроновых положений»<sup>99</sup>.

Эпикур<sup>100</sup> же вовсе не из гомеровских [произведе-<sup>283</sup>ний] позаимствовал свою границу размеров удовольствия. Ведь большая разница — сказать, что люди прекратили пить и есть и удовлетворили свое вожделение (а это и значат слова

...когда питием и пищею глад утолили...),

и утверждать, что границей размеров удовольствия является исключение страдания. Ведь эта граница возникает не всегда от мяса и вина, но и от наиболее легкой пищи. Кроме того, поэт произнес суждение<sup>284</sup> только о подаваемой [на стол пище], Эпикур же — о всем вообще, что доставляет наслаждение, куда относится и любовное соединение, мнение Гомера о котором всем известно. Также и то, что смерть не имеет для нас никакого значения, может быть, и высказано у Софрона<sup>101</sup>, но доказано у Эпикура. А заслуживает удивления не высказывание, но доказательство. Затем, Эпикур вовсе не потому сказал, что смерть не имеет<sup>285</sup> никакого для нас значения, что является безразличным — жить или не жить. Ведь гораздо более заслуживает выбора жизнь потому, что благо принадлежит тем, кто обладает ощущениями. А в бесчувствии не содержится никакого ни зла, ни добра. О бесчувствии же трупов знает не только поэт, но и все люди вообще. Так, например, мать, часто оплакивая своего сына, говорит: «Но ты этого не чувствуешь, а я горюю»; и, пристально вглядываясь в него, она восклицает: «Чем же тебе это поможет?»

Впрочем, если произвести исследование, то можно<sup>286</sup> найти поэта, обладающего и противоположным мнением. Так, например, души вообще жаждут крови:

Но отклонися от ямы и к крови мечом

Мне подойти, чтоб, напившись, мог я по правде

не препятствуй

пророчить<sup>102</sup>.

Титию же в наказание за вожделение коршуны пожирают печень, а Тантал — в болоте

...стоял ...по горло в воде и, томимый  
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался <sup>103</sup>.

287 Далее, то же самое мнение, которое высказано Еврипидом о богах, имеют и простые люди. Ведь словам:

Из смертных тот, кто ежедневно думает,  
Дурное что-нибудь творя, скрыть от богов,  
Тот злым окажется и будет взят за то,  
Когда досуг придет у Справедливости —

равносильно и то, что следующим образом говорится в народе:

Божьи не сразу трут жернова, но трут они мелко <sup>104</sup>.

Тут разница только в метре <sup>105</sup>.

288 Если же произвести исследование, то можно пайти, что высказывания поэтов еще хуже, чем мнения простых людей. Так, тот, кого называли сценическим философом, оказывается еще достаточно умеренным, когда говорит, что он не знает, кому он молится:

О ты, всего основа, царь земли,  
Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс,  
Необходимость или смертных ум,  
Тебя молю... <sup>106</sup>

289 О Гомере же и Гесиоде Ксенофан Колофонский говорит:

Множество дел беззаконных они богам приписали:  
И воровство, и прелюбодейсье, обман обоюдный <sup>107</sup>.

Кронос, во времена которого, как говорят, была счастливая жизнь, оскотил своего отца и пожрал своих детей. А его сын Зевс, отнимая у него владычество,

Крона под землю низверг и под волны бесплодного моря...

...В пропасть далекую, где под землей  
глубочайшая бездна <sup>108</sup>.

290 Против же Зевса злоумышляют его родственники, в связи с чем он и получает помощь от Фетиды

В день, как отца оковать олимпийские боги дерзнули,  
Гера и царь Посидаон и с ними Афина Паллада <sup>109</sup>.

Он очень жесток, так что ему недостаточно — на манер святотатца — повесить свою сестру и супругу, но он еще и бранится такими словами:

Или забыла, как с неба висела, как две павязал я  
На ноги наковальни, а на руки набросил золотую  
Вервь неразрывную? Ты средь эфира и облаков  
С неба висела; скорбели бессмертные все на Олимпе <sup>110</sup>.

Разгневанный, он низвергает Гефеста с неба, а тот <sup>291</sup>  
Пал на божественный Лемнос, едва сохранивший  
дыханье <sup>111</sup>.

Он презирает своего брата, который является жителем  
мест

Мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги <sup>112</sup>.

К его дикости нужно прибавить невоздержание, по-  
скольку он, увидевши наряженную Геру на Иде,  
не владеет собой настолько, что, вместо того чтобы  
добраться до спальни, для них предназначенной, тут  
же на горе валяется с этой женщиной, бросившись  
на землю, [причем]

Быстро под ними земля возростила цветущие травы,  
Лотос росистый, шафран и цветы гнакинфы густые <sup>113</sup>.

Итак, если поэзия уличается [в такой своей зловед- <sup>292</sup>  
ности], то оказывается бесполезной и грамматика, ко-  
торая не в состоянии доказать, чему нужно доверять  
как истинному и чему нельзя доверять как мифиче-  
ским вымыслам.

Однако они утверждают, что грамматика полезна <sup>293</sup>  
для государства, поскольку причиной победы для лебе-  
дийцев <sup>114</sup> оказалось свидетельство, заимствованное из  
поэзии. Но на этом же основании мы можем сказать,  
что и танцевальное искусство является необходимым.  
Ведь Сострат, танцовщик Антиоха, когда царь взял  
его родину Приену и когда его принуждали на пиру  
танцевать танец свободы, сказал, что нехорошо ему  
изображать в танцах свободу, когда его родина нахо-  
дится в рабстве <sup>115</sup>. Вследствие этого его город был  
освобожден.

Затем, польза для государства — это одно, а польза <sup>294</sup>  
для нас самих — другое. В самом деле, сапожное и  
кузнечное дело необходимо для государства; для нашего  
же счастья становиться кузнецами и сапожниками нет  
нужды. Вследствие этого и грамматика не является  
необходимо полезной для нас на том основании, что

она полезна для государства. Ведь общительность воз-  
295 никает не благодаря грамматике, но благодаря некоей  
общей подвижности ума, если только не был грамматиком  
ритор Демад <sup>116</sup>, который, когда его захватили  
в плен после Херонейской битвы вместе со многими  
афинянами, сказал Филиппу, принуждавшему его пи-  
рывать:

...Какой же, пристойность и правду любящий,  
Муж согласится себя утешать и питьем и едою  
Прежде, пока не увидит своими глазами спасенья  
Спутников? <sup>117</sup>

296 Вот что пусть будет сказано относительно рассуждений  
грамматиков.

В основном же, однако, необходимо сказать, что  
если бы были полезны для жизни только поэты, то,  
пожалуй, была бы полезной и грамматика, которая  
над ними трудится. При настоящем же положении дела,  
когда они или бесполезны, или приносят пользы не-  
много, а полезным вещам учат философы и прочие писа-  
297 тели, в грамматике мы не нуждаемся. Кроме того,  
можно легко доказать, что полезного для жизни больше  
открывают [прозаические] писатели, чем поэты. Ведь  
первые стремятся к истине, в то время как вторые из  
всех сил стремятся привлечь души, а души привлекает  
больше ложь, чем истина. Следовательно, необходимо  
прислушиваться к первым, а не ко вторым, поскольку  
эти последние намеренно следуют лжи. И вообще,  
298 если иметь в виду поэтов, то грамматика не только  
бесполезна для жизни, но бывает и крайне вредна.  
Ведь поэтическое искусство — это оплот человеческих  
страстей. И как

Приятна старческая речь для старика <sup>118</sup>,

так и беснующиеся от любви и пьяницы разжигаются  
при чтении поэтических произведений Алкея и Ана-  
креонта <sup>119</sup>, а сердитые имеют наставниками в своем  
пороке Гиппонакта и Архилоха <sup>120</sup>.

299 Вот что говорится другими по этому вопросу, и  
в особенности эпикурейцами. Что же касается нас,  
то мы, ни в чем не обвиняя самое поэтическое искус-  
ство, выставим наше возражение иначе против тех,  
которые утверждают, что грамматика содержит в себе  
науку, способную распознавать сказанное у поэтов  
300 и писателей. Именно, поскольку всякое прозаическое

и всякое поэтическое произведение состоит из слов, обнаруживающих вещи, и вещей, обнаруживаемых словами, то будет необходимо, чтобы грамматик, если он обладает наукой, способной расчленять сказанное у писателей и поэтов, познавал или только речение, или предметы, или же и то и другое.

Очевидно, однако, что он не познает предметов, даже если бы мы ничего об этом не говорили. Ведь из предметов одни являются физическими, другие — математическими, третьи — медицинскими, четвертые — музыкальными. При этом необходимо, чтобы тот, кто берется за физические предметы, был тут же и физиком, а тот, кто за музыкальные, — музыкантом; и кто берется за предметы математические, должен быть тут же математиком, и так во всех [предметах]. Однако то, что грамматик не является мудрым сразу во всеми опытным в каждой науке, — это не только очевидно само собой, но еще и разоблачается на основании получающихся здесь результатов <sup>121</sup>.

В самом деле, кто из самых важных грамматиков <sup>301</sup> поймет Гераклита и сможет следовать Платону, когда последний говорит <sup>122</sup>: «Из неделимой и всегда тождественной сущности и той, которая делима в связи с телами, он замесил из обеих третий вид сущности, [а именно вид] природы тождества и различия», и так далее, о чем молчат все толкователи Платона? Или как он справится с диалектическими теоремами Хрисиппа или математическими Архимеда и Евдокса? <sup>123</sup>. Насколько <sup>302</sup> он слеп в этом, настолько же и в поэтических произведениях, написанных об этом. Так, например, когда Эмпедокл говорит:

Радость вам! Бог я для вас бессмертный. Я уж не смертный  
Всеми чтимый живу...,

и еще:

Но что же стараюсь я здесь, как бы дело большое свершая,  
Если я превосхожу людей многобедных и смертных? <sup>124</sup> —

то грамматик и обыватель предположат, что философ высказал это из-за хвастовства и презрения к прочим людям, хотя это чуждо даже для того, кто хотя бы умеренно углубился в философию, а не только для такого мужа. Однако тот, кто отправляется от физической теории, хорошо знает, что учение о познавании подобного <sup>303</sup>

подобным является весьма древним<sup>125</sup> и — исходя, по-видимому, от Пифагора — имеется у Платона в «Тимее»<sup>126</sup>, а еще раньше того было высказано самим Эмпедоклом:

Зрим мы воистину землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем — огонь вредоносный;  
Зрим любовью любовь, вражду же — скорбной  
враждою<sup>127</sup>, —

[такой человек] поймет, что Эмпедокл назвал себя богом потому, что только он один, соблюдая свой ум чистым и не замаранным от порока, с помощью того бога, что<sup>304</sup> в нем самом, сумел постичь и бога вовне. Так же когда Арат пишет:

Если от взора, из глаз, далеко исходит сиянье,  
То, возросши в шесть раз, оно в себя возвратится.  
Каждая равная мера охватит два эти созвездья<sup>128</sup>, —

то грамматик не понять того, что если из наших глаз проходит прямая на восток, то, отложенная шесть раз [по небосводу], она измерит круг зодиака, так что каждый ее отрезок отсечет как раз двух зодиакальных животных. Это — дело математика, который доказывает при помощи линий, что шестая часть зодиакального круга равна прямой, проведенной от нас до востока.<sup>305</sup> Так же, когда Тимон Флиунтский сравнивает Пиррона с солнцем в таких словах:

Ты один управляешь людьми, как бог, что обходит  
Землю всю кругом на колеснице своей,  
Круг точеной сферы явив, что огнем сожигает<sup>129</sup>, —

то грамматикам будет казаться, что это сказано из-за почета и по причине славы философа. Однако другой задумается, не противоречит ли это сравнение, отнесенное Тимоном к Пиррону, скептическому воззрению, поскольку солнце показывает в силу своего света то, что раньше не было видно, а Пиррон принуждает отнести в область неясного даже и то, что раньше было нами воспринято вполне ясно. А то, что дело обстоит<sup>306</sup> не так, ясно тому, кто подойдет к этому более философски. Он будет утверждать, что Пиррон сравнивается здесь с солнцем потому, что, как бог затуманивает зрение тех, кто непосредственно в него всматривается, так и скептическое рассуждение спутывает очи ума

у тех, кто старательно в него вдумывается, так что они оказываются невосприимчивыми ко всему тому, что утверждается в результате догматической прити.

Если же нужно коснуться медицинской теории, то 307 можно установить, как какой-нибудь эпитет, случайно брошенный поэтом, выражает зачастую глубокий и мудрый смысл, как, скажем, «густокамышный с ложем травистым» у Гомера <sup>130</sup>. Ведь он выражает то, чего не может понять грамматик: семя камыша способно возбуждать к соитию, в то время как самое соединение поэт называет «ложем». Или [возьмем] то, что говорится у Еври- 308 пиды о Деидами, дочери Ликомеда:

Болеет дочь твоя. Она в опасности.  
И отчего? Какое зло ее преследует?  
Иль трещет лихорадка с желчью бок ее? <sup>131</sup>

Ведь тут хотят узнать, не страдает ли она колотьем в боку, потому что больные этим колотьем имеют во время кашля выделения с некоторой примесью желчи. А ровно ничего из этого не знает грамматик.

Однако напрасно, пожалуй, стараемся мы присты- 309 дить представителей грамматики, пользуясь более древними и, может быть, требующими большей науки [сочинениями], когда они не в состоянии понять даже и любую эпиграмму. Возьмем, например, ту, что Каллимах написал к Диодору Крону:

Гляньте, как воропы с крыш о том, что с чем сочеталось,  
Каркают нам и о том, что будет с нами опять <sup>132</sup>.

Грамматик, пожалуй, скажет, что Диодор был весьма 310 искусен в диалектике и что он преподавал, как нужно составлять правильное умозаключение, так что под влиянием его учения начинали кричать об анализе умозаключения по его методу даже вороны на крыше, часто слушавшие его уроки; и здесь он выскажет ровно столько, сколько известно и мальчишкам. Однако если он дойдет до слов «что будет с нами опять», то он 311 замолкнет, потому что не сможет понять, о чем идет речь. Ведь только философ может сказать, что, по мнению Диодора, ничто не движется <sup>133</sup>. Именно, движущееся движется или в том месте, где оно находится, или в том месте, где оно не находится. Но неверно ни первое, ни второе. Следовательно, не движется ничто.

Однако из того, что ничто не движется, вытекает то,  
312 что ничто и не гибнет. Ведь как ничто не движется, ввиду того что оно не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том месте, где оно не находится, точно так же, если живое существо не умирает ни в то время, когда оно живет, ни в то время, когда оно не живет, то, следовательно, оно не умирает никогда. А если так, то, всегда живя, мы, по его мнению, и «будем опять».

313 Итак, предметов грамматики не понимают. Остается поэтому, чтобы они понимали *наименования*. А это опять болтовня. Ведь, прежде всего, они не обладают ничем научным для познания речения. Ведь не из какой-нибудь науки они узнали, что пастухи, произносящие у Софокла <sup>134</sup> ἰὼ βαλλήν («о царь!»), говорят «о царь!» по-фригийски, но они услышали это у других. И нет никакой разницы в том, быть ли толкователем варварского речения или такого, которое произнесено в виде глоссы, поскольку последнее одинаково  
314 для нас непривычно. Затем и это также невозможно, поскольку речений бесчисленное количество и они составляются у разных людей по-разному или относятся к предметам, которых мы не знаем. Например, возьмем такую фразу: «целое говорило по-варварски, имея деревянный надрез в руках», где «целое» стоит вместо «все», поскольку «целое» и «все» — синонимы, а «все» — это есть Пан; затем, «говорило по-варварски» стоит вместо «говорило по-сирийски» (ибо сирийцы — варвары), последнее же в свою очередь есть истолкование глагола «играл на сиринге» <sup>135</sup>; наконец, вместо «сиринга» сказано «надрез», «надрезанное дерево», потому что сиринга есть вид надрезанного дерева, то есть фраза должна была бы звучать так: «Пан играл на сиринге, держа сирингу в руке». Далее, откуда грам-  
315 матики могут знать некоторые [особенные] научные речения, как, например, Аристотелевы «энтелехия» <sup>136</sup> или «чтойность» (τὸ τί ἦν εἶναι)? Или откуда они могут понять, какое имеет значение у скептиков выражение «ничто не более» <sup>137</sup>, вопросительное ли оно или утвердительное, и на чем оно строится, и относится ли оно к внешнему предмету или к нашей аффекции.  
316 Что они могут сказать по поводу тех или иных [замысловатых] речений в каком-нибудь произведении, имеющем такой вид:



Да! Пол двойными горами — смотри! — двойной  
тут любовник

Умер; природу ему новую рок ниспослал,  
Члены по телу пошли своей щитовидною связью,  
След извивный ведя вплоть до самих кострецов, —  
Вид ужасный внизу имея лисицы, способной  
К вечности, сопровождая томной гармонии путь <sup>138</sup>.

Он никогда не поймет, даже если будет тысячу раз <sup>317</sup> ломать себе голову над этим, ни «любовников», кто они такие, ни этих «гор», ни «щитовидной связи», «кострецов», также этого «тела», «лисицы», «способной», «века» и «гармонии», хотя эти наименования высказаны не в переносном смысле и не как предмет исторического изучения, но вполне в собственном смысле.

Следовательно, если они не знают ни вещей, ни речей, а ничем другим, кроме этого, не является ни поэзия, ни проза, то они не могут владеть наукой, истолковывающей сказанное у поэтов и писателей. Кроме того, если мы нуждаемся в грамматике, то мы нуждаемся в наилучших поэтических произведениях, но не в худых. Однако, по их мнению, наилучшим поэтическим произведением является ясное, поскольку в грамматике ясность есть положительное качество <sup>319</sup> произведения, а неясность есть качество дурное. Выходит, что грамматика не нужна ни для наилучшего произведения, поскольку последнее, будучи ясным, не нуждается в толковании, ни для дурного произведения, поскольку оно тем самым оказывается дурным. Кроме того, предмет неразрешимого разногласия оказывается и непонятным. А у грамматиков как раз <sup>320</sup> неразрешимые разногласия — в толкованиях значений поэтических слов. Следовательно, смысл сочинения оказывается непонятным, а потому и грамматика бесполезна.

Вот что пусть будет сказано против тех, которые исходят из этой науки. Посмотрим же и на основании другого принципа — то, что нужно сказать против риториков.

---

КНИГА II  
ПРОТИВ РИТОРОВ

<sup>1</sup> После того как мы подробно рассмотрели грамматику, пристало сказать и о риторике, которая является более энергичной и имеет значение большей частью в собраниях и судилищах. Однако, поскольку понятие [предмета] является тем же самым и в случае его существования, и в случае его несуществования и поскольку ничего из этого невозможно исследовать без антиципации (*πρόληψις*) самого предмета исследования <sup>1</sup>, то мы сначала рассмотрим, что такое риторика, привлекая сюда наиболее известные ее определения у философов.

<sup>2</sup> Так, *Платон* в «Горгии» <sup>2</sup>, пользуясь способом последовательных определений, дает, по-видимому, такое определение риторике, если собрать его выражения вместе: «Риторика есть художник (*δημιουργός*) убеждения при помощи слов, сила [воздействия] которого в самих словах, убеждающий, но не поучающий». Выражение «при помощи слов» было присоединено здесь, может быть, потому, что у людей многое убеждает и помимо слов, каковы богатство, слава, наслаждение и красота. Так, например, народные старцы у поэта, хотя они испытывали вражду и были крайне озлоблены против Елены как против той, что оказалась для них причиной [стольких] зол, однако, были побеждены ее красотой и, когда она к ним подходила, так говорили между собой:

Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы  
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят <sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Далее, *Фрина*, когда она, несмотря на старания своего защитника *Гиперида*, должна была получить осуждение, разорвавши тунику, бросилась с обнаженными грудями к ногам судей и достигла, говорят, гораздо большего в убеждении судей своей красотой, чем ора-

торство защитника <sup>4</sup>. То же самое [можно наблюдать] и с деньгами, наслаждением и славой. Ведь мы можем встретить, как каждое из этих [средств] настолько сильно действует в смысле убеждения, что часто оказывается сильнее нравственного долга. Следовательно, Платон, имея в виду достигаемое этими средствами убеждение, не без умысла сказал, что риторика есть художник убеждения не как-нибудь иначе, но при помощи слов.

Не все то риторика, однако, что убеждает словами, <sup>5</sup> поскольку и медицина, и науки, подобные этой последней, тоже убеждают при помощи слов, но риторика всю свою действенность полагает прежде всего в слове, и при этом не вообще (поскольку и геометрия, и арифметика, и всякая по роду своему теоретическая наука воздействуют преимущественно с помощью слов), но [лишь] тогда, когда при всем том она создает не поучительное (как в геометрии), но *внушительное* убеждение. Это и есть специфическое свойство риторики.

*Ксенократ* <sup>6</sup>, ученик Платона, и *стоические* философы <sup>6</sup> утверждали, что риторика есть наука *хорошей речи*, причем одним способом понимал науку Ксенократ, а именно, в древнем смысле, как искусство, и другим способом — стойки, как обладание прочными постижениями, что свойственно лишь мудрецу. Те и другие утверждают, что речи отличаются от диалогов, поскольку то, что говорится сжато и заключается в получении и выставлении оснований, есть дело диалектики; речи же, рассматриваемые в своем протяжении и в качестве непрерывного течения, являются специфическим <sup>7</sup> свойством риторики. На этом основании Зенон Китийский <sup>7</sup>, когда его спросили, какая разница между диалектикой и риторикой, сказал, сжавши кулак и опять его разжавши: «Вот какая!», рисуя при помощи сжатия закругленность и краткость диалектики, при помощи же разжатия и расправления пальцев давая образ пространной риторической способности.

*Аристотель* же в первой книге о риторических искусствах <sup>8</sup> дает более простое определение риторики — как *искусства слов*. И если возражать ему, что и медицинская наука есть искусство медицинских слов, то некоторые говорят в ответ, что медицина относит слова к некоей другой цели, как, например, к здоровью, риторика же является искусством слов в непосредствен-

<sup>9</sup> по м смыслу. Этот муж предлагает и другие определения, о которых нет необходимости нам говорить, поскольку мы не строим специального рассуждения о риторике: наша задача — всесторонне понять ее специфическое свойство лишь в целях предпринятых нами возражений. Основа этому положена уже в тех понятиях, что были приведены выше. Именно, поскольку те, кто дает ее понятие, хотят, чтобы она была наукой (или знанием) слов (или речи) или наукой, способной создавать убеждения, то мы и попытаемся, придерживаясь этих трех [пунктов], доказать ее нереальность.

<sup>10</sup> Всякая наука есть система сопряженных постижений <sup>9</sup>, направленных к какой-нибудь цели, полезной для жизни. Но как мы установили, риторика не есть система постижений. Следовательно, риторики не существует.

<sup>11</sup> Действительно, в отношении ложного не существует постижений. А то, что называется предписаниями в риторике, ложно, ибо оно примерно таково: «Нужно вопреки действительности убеждать тем или иным способом судей, возбуждать гнев или сострадание и защищать прелюбодея или святотатца». Оно выражает то, что нужно убеждать судей тем или иным образом вопреки действительности и возбуждать гнев или сострадание. А это не является истинным, и потому оно непостижимо. Следовательно, в отношении этого не может быть постижений. А вместе с этим получается и то, что не существует и никакой риторики. Поэтому,

<sup>12</sup> как мы не можем сказать, что существует какая-то наука взлома, которая советовала бы, что «нужно так-то вот взламывать и грабить», и что существует воровская наука, [преподающая, что] «следует так-то вот воровать и вырезывать кошельки» (ведь это же ложь и не есть ни долг, ни предписание), точно так же нельзя предполагать и то, что риторика имеет существование в виде науки, поскольку она [тоже] подвержена колебаниям в своих предписаниях. И недаром ученики перипатетика Критолая <sup>10</sup> и гораздо раньше того ученики Платона, имея в виду именно это, осуждали ее гораздо больше как хитрость, чем как науку просто.

<sup>13</sup> Далее, поскольку всякая наука имеет или постоянную и твердую цель (как, например, философия и грамматика), или цель, по большей части достигаемую

(как, например, медицина и наука кораблевождения), то будет необходимо, чтобы и риторика, если она наука, обнаруживала ту или другую из этих целей. Однако она не обладает ни устойчивой целью (ведь она же не <sup>14</sup> всегда приводит к победе над противником, но иногда ритор предполагает одну цель, а получает в результате совсем другую), ни целью, достигаемой по боль-<sup>15</sup> шей части (поскольку всякий оратор, если его сравнить с ним же самим, часто, скорее, терпит поражение, чем одерживает победу, потому что другой всегда разрушает его собственную аргументацию). Следовательно, риторика не есть наука.

Далее, если можно стать ритором без приобщения <sup>16</sup> к риторической науке, то риторика не может быть никакой наукой. А ораторствовать без приобщения к риторике можно во всяком случае удовлетворительно и надлежащим образом, как это мы и знаем о Демаде <sup>11</sup>. Действительно, будучи лодочником, он стал, как это всеми признается, прекрасным ритором, а кроме него и множество других. Следовательно, риторика не есть наука. Кроме того, если даже мы не будем верить этим <sup>17</sup> людям, что они таковы, и [будем думать, что] они пришли к своему ораторству в результате опыта и какого-нибудь подобного упражнения, то во всяком случае можно уже в окружающей нас жизни видеть многих таких, которые хотя и говорят прекрасно в суде и в народных собраниях, но не знакомы с научными предписаниями риторики. И наоборот, если те, кто <sup>18</sup> много упражнялся и величайшим образом трудился над научным содержанием риторики, оказываются не способными ораторствовать в суде и на площади, то нельзя утверждать, что риторика есть научный метод. Однако всему свету известно, что поклонники софистики, крайне изощренные в риторической технике, на площади оказываются безгласнее рыб. Следовательно, никто не бывает оратором в силу одной лишь науки. <sup>19</sup> Поэтому можно смеяться над защитниками риторики, когда, отвечая на эту улику, они утверждают, что если оселки сами не могут резать, по путем точки они делают пригодным для резания нож, таким-де образом и сами они, хотя и не в состоянии говорить от непривычки к этому, зато при помощи науки заставляют говорить других. Ведь эти чудачки не замечают, как мало сходства в таком сравнении, поскольку оселок по

природе своей не может вкладывать в железо того свойства, которым обладает он сам, а что касается их, то они возвещают в качестве своего преимущественного дела как раз передачу другим той самой науки, которой они будто бы обладают.

<sup>20</sup> *Критолой* и *академики*, в том числе *Клитомас* и *Хармид* <sup>12</sup>, обыкновенно утверждают нечто подобное, а именно: что если государства не изгоняют наук, предполагая, что они являются как-то весьма полезными для жизни (как и мы не изгоняем домоводов из домов и пастухов из стада), то зато все и повсеместно преследовали риторику как науку крайне враждебную. Так, критский законодатель запретил появляться на острове тем, которые хвастались своими речами; а спартавец *Ликург*, став как бы соперником *Фалеса*

<sup>21</sup> *Критского*, ввел тот же самый закон и для спартавцев <sup>13</sup>. По этой причине в гораздо более позднее время *эфоры* наказали молодого человека, который возвратился после изучения на чужбине риторики, выставляя причиной осуждения его то, что хитрым словам он научился с целью повредить Спарте. Сами [спартавцы] всегда ненавидели риторику и пользовались простой и краткой речью.

<sup>22</sup> По этой причине единогласно выбранный ими против афинян посол к *Тиссаферну* <sup>14</sup>, в то время как афиняне рассыпались в длинных и пестрых речах, начертил на земле палкой две линии, одну — прямую и небольшую, другую — длинную и кривую, и сказал: «Выбери из этих, царь, какую хочешь». При этом он имел в виду под длинной и кривой линией риторическое пустословие, а под короткой и прямой — простую и краткую речь без обиняков, при помощи которой они

<sup>23</sup> не только в своих собственных [отношениях], но и [в отношениях] с иностранцами стремились к предельной простоте речей. Во всяком случае даже того посла *хиосцев* <sup>15</sup>, который просьбу о вывозе хлеба изложил весьма пространно, они отослали ни с чем. Когда же был послан другой, более краткий в словах (*хиосцев* теснила необходимость), то они дали [просимое], потому что этот, протянувши им пустой мешок, сказал: «Нужна мука». Однако и его упрекнули в болтливости, поскольку уже показанный мешок достаточно выражал

<sup>24</sup> для них просьбу *хиосцев*. Вдохновленный этим трагик *Ион* сказал о них:

Страна Лаконская стоит не на словах.  
Но если вновь Арей на войско нападет,  
То властвует у них совет, творит рука <sup>16</sup>, —

потому что они сильны в совете и презирают риторику. Вследствие этого если государства не изгоняют наук, но изгнали риторику, то риторика не может быть отнесена к науке.

Ответить тем же и сказать, что некоторые греческие государства высылали за свои пределы также и философов <sup>17</sup>, было бы глупо. Во-первых, нельзя представить в пользу этого такие же свидетельства, как и в отношении риторики, если строить противоположные выводы. Затем, если некоторые государства и изгнали философию, то изгнали они не всю ее вообще, но [лишь] некоторые школы, как, например, эпикурейскую — за проповедь наслаждения и сократовскую — за то, что она принижает божественное. Названные государства не то чтобы отказывались от одной риторики и допускали другую, — они изгоняли из своих пределов вообще всякую риторику.

К сказанному [нужно прибавить еще и то, что] <sup>26</sup> если риторика есть наука в настоящем смысле, то она, подобно прочим наукам, полезна или для владеющего ею, или для государств. Но как мы установим, она не является полезной ни для владеющего ею, ни для государств. Следовательно, она не есть наука.

И действительно, она не является полезной для <sup>27</sup> владеющего ею, поскольку, во-первых, ему приходится возвращаться на базарах и в архивах, хочет ли он этого или нет, и иметь дело с людьми дурными, надувалами и кляузниками, сходясь с ними в одном месте. Затем, ему приходится также не очень щадить свой стыд, чтобы не оказаться для ловкачей таким человеком, которого можно легко презирать. [Он должен] <sup>28</sup> нагло говорить и пускать свою дерзость вперед в виде оружия, чтобы быть страшным для своих противников; быть обманщиком, шарлатаном и опытным в самых дурных делах: в разврате, воровстве и неблагодарности по отношению к родителям, — для более наглядного разоблачения этих [пороков], когда требуется, или, наоборот, для их сокрытия. [Он должен] <sup>29</sup> также иметь многочисленных врагов и питать ко всем неприязнь: к одним — за то, что те получили от него зло за зло, к другим же — потому, что они знают, каковы обязан-

пости наемника, и что он, соблаздившись большей прибылью, поставит их в то положение, в какое [уже] поставил других. Кроме же всего этого [он должен] <sup>30</sup> постоянно испытывать тревогу и наподобие пирата то убегать от преследования, то самому преследовать, так что, трудясь день и ночь, он осаждаем людьми, имеющими к нему дело, и ведет жизнь, полную печали и слез, когда одних отводят в тюрьму, а других — на барабан [пыток]. Поэтому риторика [только] во вред идет тому, кто ею владеет.

<sup>31</sup> Далее, не является она полезной и для государств. Ведь законы являются тем, что связывает государства; и как с уничтожением тела гибнет и душа, так с уничтожением законов гибнут и государства. В связи с этим и богослов Орфей, показывая необходимость [законов], говорит:

Было время, когда человек пожирал человека,  
Мужа муж убивал сильнейший слабого в пищу <sup>18</sup>.

<sup>32</sup> Именно, поскольку никакой закон не имел силы, то каждый владел правом самостоятельно; и, подобно тому как

Рыбам и диким зверям и птицам пернатым...

было позволено

Есть друг друга, когда справедливости не было с ними <sup>19</sup>,

так и люди жили вплоть до того времени, пока бог, сжалившись над ними несчастными, не послал им несущих священные законы богинь, которым люди стали удивляться больше за то, что они прекратили беззаконие взаимного пожирания, чем за то, что они облагородили жизнь плодами земли <sup>20</sup>. Отсюда и персы

<sup>33</sup> не без основания имеют обычай после смерти своего царя в течение пяти дней подряд вести жизнь без всяких законов не для выражения того, что они несчастны, но чтобы на деле узнать, какое это зло беззаконие, ведущее с собой убийство, грабежи и нечто еще худшее, и чтобы стать затем еще более верными стражами своего царя.

<sup>34</sup> Но риторика именно подрывает законы. Сильнейшим же доказательством этого является то, что у варваров, у которых или совсем нет никакой риторики, или она скудна, законы пребывают незыблемо, в то



время как у тех, кто ее допускает, они становятся новыми ежедневно, как, например, у афинян. В связи с этим и поэт старинной комедии Платон говорит <sup>21</sup>, <sup>35</sup> что если пробыть за границей три месяца, то потом уже не узнаешь своего государства, но вместе с ночными бродягами ходишь вдоль стен, подобно каким-нибудь чужестранцам, потому что, когда законы не те, так и город не тот. Совершенно ясно уже из самих основоположений этой жульнической науки, что она <sup>36</sup> противозаконна. Именно, то они призывают иметь в виду буквальные выражения и слова законодателя как ясные и не требующие никакого толкования, то, наоборот, убеждают не следовать ни буквальным его выражениям, ни словам, по его намерению; ведь тот, кто считает нужным наказать человека, направившего на <sup>37</sup> кого-нибудь железо, не считает нужным принять во внимание то, как он его направил (например, в виде кольца для ношения на пальце) или каково оно (например, игла), но, если мы вникнем в его намерение, он хотел покарать того, кто посягнул на жизнь человека. Иной же раз они велят читать законы с выдерж- <sup>38</sup> ками и из оставшейся части составлять какое-нибудь новое положение. Часто они, толкуя двусмысленные выражения, подтасовывают такое значение слов, которое бы им подходило. И они делают тысячи вещей для ниспровержения законов. На этом основании один византийский оратор, когда его спросили, в каком состоянии находятся византийские законы, ответил: «В каком я хочу». Именно, как шарлатаны обманывают зри- <sup>39</sup> телей ловкостью рук, так и риторы при помощи крючкотворства морочат судьям голову, отнимая тем самым голоса у законного решения.

Ведь никто не предлагает то или иное противоза- <sup>40</sup> конное постановление, кроме раторов. Вот, например, Демосфен с большим криком и мистификацией ликвидировал постановление против Ктесифонта, вследствие чего Эсхин и говорил <sup>22</sup>: «На суде появился дурной обычай: обвинитель защищается, а обвиняет обвиняемый. Судьи же вынуждаются голосовать за то, в чем они не могут разобраться». Однако если риторика — против закона, то она не только бесполезна, но, кроме <sup>41</sup> того, и вредна.

Впрочем, и риторы, говорящие перед народом, тоже не способствуют государству в благе; но, как относится

продавец снадобий к врачу, так и демагог — к государ-  
42 ственному деятелю, а именно: он учит народ дурному, произнося льстивые слова, и при помощи клеветы настраивает его против людей наилучших. На словах и по видимости он обещает делать все ради общей пользы, а в действительности не дает ровно никакой здоровой пищи, подобно тем нянькам, которые дают детям ничтожные крохи, а все пожирают сами.

43 Вот что говорится у академиков о риторике по части нападения на нее, так что если она не полезна ни владеющему ею, ни его ближним, то она не может быть и наукой.

Однако, защищаясь против этого, некоторые говорят, что, поскольку риторика бывает двойкой: одна — культурной, имеющей место среди мудрых, другая же — той, которая находится у людей средних, — постольку вышеприведенное возражение относится не к риторике культурной, но к риторике людей дурных. Некоторые  
44 же пользуются при этом и примерами. Именно, как бьющий своего отца панкратиаст<sup>23</sup> становится бьющим своего отца не в силу науки панкратиастики, но вследствие дурного нрава, так и тот (говорят они), кто много упражнялся в риторике, а затем воспользовался ею против родины и законов, является таковым не в силу самой риторики, но в силу своей личной поро-  
45 чности. Однако от первых [возражателей] ускользает то, что они против своей воли допустили [этим самым всю] нереальность риторики. Ведь поскольку нельзя найти никакого мудреца или во всяком случае постольку он находится редко, необходимо будет, чтобы и риторика у них была или нереальной, или редкой.  
46 Против же вторых [возражателей] нужно сказать, что их пример не сходится с тем, что [здесь] фактически исследуется. Ведь борьба [у спортсменов] не показывает способа ее собственного употребления во зло, как, например, в целях избияния отца. Риторика же учит этому как своему главному делу, например: как сделать малое великим, а великое — малым или как правое представить неправым, а неправое — правым. Вообще же поскольку риторика составляется  
47 из противоположных рассуждений, нельзя культурного человека называть ритором, а не такового уже не называть. Ведь каким бы ни был ритор, он должен всеми средствами выдумывать противоположные рас-

суждения. А неправое как раз и заключается в противоположности. Следовательно, всякий ритор оказывается неправым, будучи поборником несправедливости.

Из этого становится ясной невозможность называть <sup>48</sup> риторiku наукой. После же этого рассмотрим ее нереальность, исходя из ее материала. Правда, в основном это уже было нами дано в рассуждении против грамматиков <sup>24</sup>.

Действительно, если риторика трудится над речью, а как мы показали, не существует ни речения, ни речи, состоящей из речений (вследствие нереальности того, части чего тоже не существуют), то из этого должно последовать, что и риторика лишена реальной основы. Но все равно следует сказать прежде всего, что риторика <sup>49</sup> являлась бы вполне научной не в том случае, когда она разрабатывает речь, но в том случае, когда она разрабатывает полезную речь. Именно, как при различии спадобий, когда одни смертельны, а другие целительны, установка на смертельное спадобье не есть какая-нибудь наука и не есть медицина, а установка на излечение есть и наука, и она полезна для жизни, так и в области речей, когда одни являются полезными, а другие вредными, то, если риторика касается не полезных речей, но вредных, она помимо того, что перестает быть наукой, должна стать еще жульнической наукой. Однако мы во всяком случае еще раньше установили <sup>25</sup>, что она употребляет самые вредные речи. Следовательно, она не является и наукой. Далее, если доносы и угождения черни дают практику красноречия, <sup>50</sup> но [в то же время] не являются наукой, то ясно, что и риторика, рассматриваемая с точки зрения простой выработки способностей речи, также не может быть наукой. Но доносы и угождение черни, хотя и изощряют речь, не суть науки. Следовательно, и риторика не [есть наука]. К сказанному [нужно прибавить], <sup>51</sup> что умелая речь вовсе не является специфическим свойством ритора, но это — общее свойство всякого знания, которое пользуется словом. Ведь и медицина <sup>26</sup> хорошо говорит о своих положениях, и музыка — о положениях музыкальных. Поэтому как не является риторикой каждая из этих наук только из-за речи, так не является ею и та, о которой производится исследование.

- <sup>52</sup> Сказать по правде, то риторика *и не создает никакой хорошей речи*. Ведь она не указывает нам для этого и никаких научных правил, вроде того, например, что хорошей речью пользуется прежде всего тот, кто не уклоняется от обычного разговора, как это мы показали и в рассуждении против грамматики <sup>27</sup>, а затем и тот, кто прочно владеет излагаемым предметом, без чего речь становится шаткой, почему мы, как раз имея это в виду, называем всякого человека хорошим оратором в своих личных делах. Кроме того, как раз тот, кто всесторонне учитывает, какие речения соответствуют обычаю и какие зависят только от [условных] способов представления, тот употребляет выражения, соответствующие каждому [моменту]. Баня, например, названа в соответствии с обычаем «мужской» вследствие того, что [в ней] моются мужчины; богатый же называется счастливым и смерть — злом [уже] в связи со способом представления, поскольку отнесение смерти к злу и богатства — к добру недостоверно и относится к способу представления. Может хорошо воспользоваться речью и тот, кто имеет понимание того, ради чего мы производим изменение смысла речений, ради того ли, чтобы не говорить прямо, когда прямое слово наносит оскорбление, или ради объяснения чего-нибудь, как, например, когда мы меняем слово «причинное» на слово «создающее», «знак» — на «выражающее». Если бы, как я сказал, у раторов давались для этого <sup>53</sup> какие-нибудь научные правила, то, может быть, они имели бы на основании риторики хорошую речь и украшенные речения. При настоящем же положении дела, поскольку они этой теории не касаются или, если касаются, то во всяком случае не в связи с риторикой, необходимо утверждать, что красиво говорить вовсе не есть специфическое свойство риторики.
- <sup>54</sup> Речь, однако, сама по себе ни хороша, ни дурна. Доказательством этого является то, что одна и та же речь, когда она произносится человеком культурным и уважаемым, нас задевает, а когда она исходит от смехотворного мима — нисколько. Вследствие этого, когда говорится, что ритор способен создавать хорошую речь, то это говорится или в связи с тем, что он создает речь, объясняющую полезные предметы, или такую речь, каковая является чисто греческой, или такую, которая выражает предметы ясно, кратко и искусно.

Однако [говорится о нем так] не потому, что [он создает речь], выражающую полезные предметы, поскольку риторы об этих предметах совершенно ничего не знают, не потому, что [создает ее] в качестве хорошей греческой речи, поскольку это является общим как для людей обычных, так и для тех, кто занимается свободными искусствами, не потому, что [создает речь], изъясняющую предметы отчетливо, кратко и искусно, поскольку риторы, напротив того, имеют желание говорить периодами и с восклицаниями, не сталкивать гласный звук с гласным, отводить суждения с одинаковым окончанием, [тем самым] исключая ясное и вместе с тем краткое толкование предметов. Следовательно, выработка хорошей речи и удовлетворительного языка не является делом риторики.

Далее, если бы это и было так, то все равно никто не стал бы выбирать подобного оборота речи, во-первых, потому, что этот последний не совпадает с общим употреблением [языка] в жизни, поскольку никто из нас не беседует так, как риторы на суде, чтобы не быть осмеянными. Да и сами они, покидая свои занятия и состязания, всегда пользуются другой речью в отношениях с близкими. А затем, как я сказал, тщательная риторская болтовня вызывает соблазны. [И вообще] нужно применить здесь то, что было сказано раньше против аналогистов в грамматике, и учить тому, чтобы желающие хорошо говорить больше обращали внимания на обычай, чем на какую-то совершенно излишнюю науку.

Переходя теперь к дальнейшему, сделаем возражение и относительно цели риторики.

Тут опять необходимо утверждать, что если у риторики нет никакой цели, то не существует и никакой риторики, потому что всякая научная позиция включает в себя отнесенность к той или иной цели. Но как мы покажем, не существует ровно никакой цели у риторики. Следовательно, риторика не есть наука.

Весьма многие внушающие доверие [лица] полагают, что цель риторики — убеждать. В самом деле, Платон, имея это в виду, называет ее способностью создавать убеждения при «помощи слов», ученики Ксенократа — «художником убеждения» и Аристотель — «способностью видеть то, что соответствует вероятному». Также Аристон, приятель Критолая,

- говорит, что «внутренним содержанием для нее является убеждение, а целью — достижение этого убеждения». Также Гермагор <sup>32</sup> говорил, что «делом совершенного оратора является изложение того или иного государственного вопроса, по возможности убедительное». Афиней <sup>33</sup> же объявил, что «риторика есть сила слова, имеющая целью убеждение слушателей», а Исократ <sup>34</sup> утверждает, что «ораторы не занимаются ничем другим, кроме науки убеждения».
- <sup>63</sup> Идя по их следам, на этом основании и мы сейчас же утверждаем, что «убедительное» употребляется в трех смыслах <sup>35</sup>. В одном смысле оно является очевидным и истинным и, создавая представление об истинном, влечет нас к его признанию. В другом смысле оно является ложным и, создавая представление об истинном, [тоже] влечет нас к его признанию (это риторы обыкновенно называют «правдоподобным», исходя из того, что оно похоже на истину). В третьем же смысле оно является вместе истинным и ложным. Поэтому если <sup>64</sup> в стольких смыслах говорится об убедительном, то позволено спросить у раторов, по какому же из этих способов риторика, по их мнению, стремится создавать убеждение и относительно какого из них, согласно их требованию, она строит свои научные выводы, имеет ли она дело с очевидным истинным, или с похожим на это ложным, или с тем, что обще тому и другому.
- <sup>65</sup> Однако [иметь дело] с очевидным истинным она не может, поскольку это последнее само собой создает убеждение и влечет нас к его признанию. Поэтому составленное для него на основании риторики убеждение излишне. И подобно тому как мы не нуждаемся ни в какой науке для получения убеждения в том, что сейчас день или что я теперь беседую (эти вещи очевидны и обнаруживаются сами собой), так и нет никакой нужды в риторике для признания убийцей того, кто застигнут на месте преступления.
- <sup>66</sup> Кроме того, если риторика является наукой, рассматривающей явную истину, поскольку она является убедительной, то она обязательно должна стать и наукой, рассматривающей неубедительное. Ведь и то и другое постигается в отношении друг к другу, и как воспринявший левую сторону по необходимости сталкивается с той стороной, в отношении которой она является левой, так и отличающий убедительное исти-

ное от нетакового имеет знание и неубедительного. Однако поскольку все истинное, каково бы оно ни было, является либо убедительным, либо неубедитель- 67 ным, то отсюда должно последовать то, что риторика есть наука, рассматривающая все истинное. А из того, что она есть наука всего истинного, должно последовать, что она является наукой и всего ложного. Ведь в каком смысле способный различать убедительное будет по необходимости различать и неубедительное, в том же смысле и познающий все истинное одновременно столкнется и со всем тем, что этому последнему противоречит, т. е. с ложным. А если это так, то риторика окажется познанием истинного и ложного. Однако, во всяком случае, это совсем не так. Следовательно, она не есть наука, рассматривающая самоочевидное истинное. Кроме того, она обещает защищать и противоречи- 68 вые случаи. Противоречащее же не есть истинное. Следовательно, риторика не стремится к истинному.

Однако она не [стремится] и к ложному. Ведь не существует никакой науки о лжи, но необходимо, чтобы риторика, преследующая это, или не была наукой, или была жульнической наукой. Кроме того, она идет [здесь] снова навстречу тем же самым апориям. Действительно, если она занимается убедительной ложью, 69 то [тем самым] она будет ведать и неубедительным. Поскольку же всякая ложь или убедительна, или неубедительна, то [риторика] должна стать знанием всякой лжи, а поэтому и всего истинного, так что она [в данном случае] не отличалась бы от диалектики. А это нелепо во многих отношениях. Впрочем, если уж она является защитницей противоречивого, а противоречивое не ложно <sup>36</sup>, то она не может быть наукой о лжи. Далее, если то, что доставляет многочисленные основания для предположения своей истинности, правдоподобно и если противоположное этому то, что этому противоречит, [т. е.] обладающее немногими и скудными основаниями для того, чтобы считать его истинным, есть невероятное, то риторика, аргументирующая одинаково в пользу противоположностей, во всяком случае, стремится не более к правдоподобию, чем к тому, что этому последнему противоречит.

Однако она не преследует и того, что является об- 71 щим в отношении истины и лжи. Ведь в этом же последнем замешана и ложь. И было бы абсурдным, если

бы наука пользовалась ложным. Одновременно с этим следует, согласно вышеприведенному рассуждению, также и то, что она становится тогда знанием истинного и ложного, в то время как дело обстоит иначе. Следовательно, если риторика не может быть теорией ни истинного, ни лжи, ни того, что обще тому и другому, — а помимо этого ничего убедительного не существует, — то создание убеждения не относится к риторике.

- <sup>72</sup> Итак, этими возражениями мы считаем нужным пользоваться против раторов. Другие <sup>37</sup> обыкновенно принимают еще некоторые возражения, их мы выскажем следом, чтобы желающие могли воспользоваться ими. Говорят, риторика или есть наука, или не есть; и если не есть, то незачем доискиваться ее цели; а если она наука, то почему она обладает той же целью, какой и не-ритор? Ведь создавать убеждение свойственно, как мы показали раньше <sup>38</sup>, многим при помощи богатства, или красоты, или славы. Далее, часто, не-  
<sup>73</sup> смотря на то что слова произнесены и у судей сложилось на основании их какое-то убеждение, риторы тем не менее продолжают оставаться на месте, стараясь добиться какой-то другой цели, и, оставаясь, начинают просить. Следовательно, создание убеждения [еще] не есть цель риторики, или по крайней мере ее цель есть то, что следует за этим. Впрочем, риторическая речь  
<sup>74</sup> даже совершенно противоположна убеждению. Именно, во-первых, она является излишней, и многих это из-  
<sup>75</sup> лишество раздражает. Затем, неясная речь не есть убедительная. А риторская речь, заключающаяся в периодах и энтимемах <sup>39</sup>, не так ясна. Следовательно, речь, построенная на правилах риторики, не ставит целью  
<sup>76</sup> убеждение. Далее, убедительной является та речь, которая вызывает благосклонность у судей. Благосклонность же вызывает не риторская речь, но простая, обнаруживающая стиль обыкновенного человека. Ведь риторской речи противятся все, кто не переносит ее бахвальства. И даже если ритор утверждает справедливое, они думают, что справедливое лишь кажется им таковым в силу риторской хитрости, а на самом деле  
<sup>77</sup> не является справедливым. Вследствие этого же всякий оказывается союзником простого человека как человека беспомощного; и он невольно переоценивает менее справедливое в силу того, что оно выставлено че-



ловеком простым и обыкновенным. По этой причине в древности у афинян не было разрешено подсудимым выставлять для себя защитника на совете Ареопага, но каждый посильно произносил о себе самом слова без всякой изворотливости и хитрости. И если бы ритори-<sup>78</sup> туры верили самим себе, что они обладают способностью убеждать, то им не нужно было бы возбуждать ни сострадания, ни сожаления, ни гнева, ни чего-нибудь другого подобного, что, с одной стороны, несколько не убеждает, а с другой — обманывает мнение судей и наводит тень на правопорядок.

Итак, показано, что создание убеждения не может быть целью риторики. Некоторые же утверждают, что не это является целью риторики, но нахождение<sup>79</sup> соответствующих слов, другие же — что внушение судьям такого мнения о вещах, которое желательно говорящим, третьи — что полезное, а еще иные — что [целью риторики] является одержание победы.

Против первых из этих [мыслителей] необходимо<sup>80</sup> сказать, что если о риторике говорится, будто она находит слова, соответствующие теме, то это говорится или об истинных словах, или о возможных. Однако [это не говорится] об истинных [словах], поскольку риторам нужно было бы иметь [тогда] мерило и критерий<sup>40</sup> для распознавания истинного и ложного, чего они не имеют. Не [говорится это] и о возможных словах, поскольку, не имея знаний об истинных, они не могут знать и возможных. Следовательно, находить слова, соответствующие теме и возможные, не отно-<sup>81</sup> сится к риторике.

Далее, риторика есть не что иное, [говорят], как *нахождение соответствующих слов*. Кто так говорит о цели, в принципе считает, что риторика есть цель риторики. Кроме того, ради чего, по заявлению самого ратора, все это делается, это и есть цель. Однако ритор<sup>82</sup> делает все отнюдь не для нахождения соответствующих слов, но для того, что следует за этой аргументацией. Следовательно, это не может быть целью. Далее, к цели, которой хочет достичь ритор, стремится и на-<sup>83</sup> нявший его простой человек. Однако простой человек вовсе не стремится к нахождению соответствующих слов, но к чему-то другому. Следовательно, целью будет это последнее, а не нахождение соответствующих слов.

84 Далее, не [является целью риторики] и *снушение судьям мнения о вещах, желательного говорящим*. Ведь это ничем не отличалось бы от создания убеждения, поскольку тот, кто внушил убеждение, [тем самым] внушил судьям и мнение о вещах, которое ему желательно. Однако мы показали <sup>41</sup>, что создание убеждения не относится к риторике, так что не относится [сюда] и внушение мнения.

85 Однако не [является целью риторики] и *полезное*, как этого требуют некоторые <sup>42</sup>. Ведь то, что является целью части, — это не может быть целью всего. А риторики говорят, что полезное является целью совещательной части риторики. Следовательно, это не есть цель всей риторики. Кроме того, то, что является вообще целью всякой науки, не может быть целью одной риторики. Однако полезное, во всяком случае, является целью всякой человеческой науки. Следовательно, оно не относится к риторике в более специфическом смысле.

86 Остается, следовательно, чтобы ее целью было *одержжание победы*. А это опять невозможно. Ведь тот, кто часто не достигает грамматической цели, не может считаться грамматиком; и тот, кто часто не достигает музыкальной цели, не может считаться музыкантом. Следовательно, и тот, кто часто не достигает риторической цели, не может считаться ритором. А ритор во <sup>87</sup>всяком случае большей частью, скорее, побеждается, чем побеждает, и это тем более, чем большей силой [речи] он обладает, когда к нему стекаются люди с неправыми делами. Следовательно, ритор не есть ритор. Кроме того, тот, кто не достигает риторической цели, пожалуй, не заслуживает и похвалы. Победенного же ритора мы иной раз хвалим. Следовательно, одержжание победы не есть цель риторики.

88 Итак, если риторика не имеет ни материала, с которым она могла бы оперировать научно <sup>43</sup>, ни цели, к которой она могла бы возводить <sup>44</sup>, то нужно сделать вывод, что риторики не существует. Однако, как мы установили, она не имеет ни материала, ни цели. Следовательно, риторики не существует.

89 Но можно выдвинуть против них апории, исходя также из *ее частей*. Частями риторики они называют судебную, совещательную и восхвалительную. Из них целью судебной части является справедливое, совеща-

тельной — полезное и восхвалительной — прекрасное. Это, однако, в прямом смысле относится к апории.

В самом деле, если судебное содержание есть нечто<sup>90</sup> одно, совещательное — нечто другое и восхвалительное — [опять] не то же самое, то цель судебной части ни в коем случае не может считаться целью и совещательного [содержания речи], и цель этой последней не может быть целью [содержания] восхвалительного. И наоборот. Поэтому если целью совещательного [содержания речи] является полезное, то это последнее не может быть целью [содержания] судебного. А целью судебного содержания речи являлось, во всяком случае, справедливое. Следовательно, справедливое не есть полезное. И в свою очередь, поскольку цели должны различаться между собой так же, как отличаются друг<sup>91</sup> от друга и эти части, то, поскольку целью восхвалительного содержания является прекрасное, а целью судебной — справедливое, прекрасное может оказаться несправедливым и справедливое — не прекрасным. А это нелепо. Кроме того, если целью всей риторики является создание убеждения, а целью судебной ча-<sup>92</sup> сти — справедливое, совещательной — полезное и восхвалительной — прекрасное, то справедливое ни в коем случае не будет убедительным, так же как и полезное, и прекрасное. А это противоречит тому, что риторика всегда стремится создавать убеждение.

И особенно в своей судебной части риторика влечет<sup>93</sup> судей к своей цели или только при помощи справедливых слов, или при помощи вместе справедливых и несправедливых. Однако если только при помощи справедливых слов, то она станет добродетелью. Но то, что имеет своей целью убеждать чернь, во всяком случае, не является добродетелью, поскольку в такой риторике много опрометчивого и обманчивого. Следовательно, по природе она ведет слушателей к своей цели не только при помощи справедливых [слов]. Затем, если она всегда стремится к справедливому, то речь не может и состояться из противоположных<sup>94</sup> [суждений]. А если речь не состоит из противоположностей, то она не может стать и риторической, так что и в этом смысле она не будет пользоваться только одними справедливыми словами. Однако она не [может пользоваться] и несправедливыми словами, поскольку она станет [тогда] несправедливой, и опять-таки в от-

существование противоположной речи она не сможет возникнуть. Остается, следовательно, пользоваться ей тем и другим путем. А это гораздо нелепее первого, поскольку она будет [тут] сразу и добродетелью, и пороком, что является невозможным. Следовательно, нельзя утверждать, что существует какая-то судебная часть риторики, которая имела бы своей целью справедливое.

95 В добавление к сказанному: если ритор предполагает в судебной части риторики показать справедливое, то это справедливое, что он показывает, или ясно само собой и признается всеми, или спорно. Однако они не могли бы назвать его ясным, поскольку из этого не получилось бы риторической речи, если бы оно было

96 бесспорным. Остается, следовательно, спорное. А это опять попадает под апорию. Ведь те, кто аргументирует в противоположных целях, настолько далеки от разрешения спорности, что, скорее, своей противоположностью увеличивают эту спорность, наводя туман на сознание судей. И подтверждением этого может служить та история, которая рассказывается у многих о Кораксе<sup>45</sup>.

97 Именно, некий молодой человек, одержимый страстью к риторике, пришел к нему с обещанием уплатить запрошенную учителем мзду, если он одержит победу в первом процессе. Когда было заключено соглашение и юноша уже выказывал достаточные способности, то Коракс стал требовать с него гонорар, а тот стал [ему в этом] отказывать. Придя на суд, оба стали судиться, причем, как говорят, первым Коракс воспользовался каким-то доказательством вроде следующего. Он говорил: «Возьму ли я верх или нет, я все равно должен получить мзду: взяв верх — потому, что я взял верх, а потерпевши поражение — согласно смыслу соглашения, поскольку мой противник согласился уплатить мне гонорар в случае своей победы на первом процессе (так что, выиграв его, он должен исполнить обещание)».

98 Когда судьи зашумели в знак того, что он говорит правду, то взявший слово молодой человек воспользовался тем же самым аргументом, совершенно ничего в нем не переставляя. Он сказал: «Одержу ли я победу или буду побежден, я все равно не должен платить гонорар Кораксу: победивши — потому, что я победил, а будучи побежденным — согласно смыслу соглаше-

ния, поскольку я обещал уплатить гонорар в случае одержания победы в первом процессе, а раз я побежден, то я и не буду платить». Придя в тупик и замешательство, судьи вследствие одинаковой значимости риторических речей выгнали и того и другого из суда, восклицая: «От дурного ворона — дурное и яйцо»<sup>46</sup>.

Каково рассуждение относительно судебной части,<sup>100</sup> таково же оно должно быть и относительно совещательной (чтобы не очень распространяться). Что же касается части *восхвалительной*, то помимо того, что она подпадает под те же самые апории, она еще и лишена всякого метода. Действительно, поскольку не все люди хотят быть восхваляемыми и не в одних и тех же отношениях,<sup>101</sup> необходимо, чтобы тот, кто намеревается хорошо восхвалять, знал [внутреннее] состояние восхваляемого. Однако не всякое [внутреннее] движение одного воспринимается для другого. И кроме того, риторы не дали никакого метода, при помощи которого мы могли бы знать, когда и кого нужно восхвалять. Следовательно, нельзя настоящим образом восхвалять исходя из риторики. Далее, ритор может восхвалять<sup>102</sup> или за то, что не является хорошим, но кажется таковым, или за то, что действительно хорошо. Однако [он не может восхвалять] ни за то, что не существует, поскольку [этим] он только может нанести ущерб восхваляемому, ни за существующее, поскольку он этого не знает (раз даже для философов это является непостижимым ввиду неразрешимых споров об этом). Следовательно, ритор не может никого восхвалять. Далее, кто не знает, за что нужно восхвалять, тот не<sup>103</sup> может и восхвалять. А риторы, как мы установим, во всяком случае не знают, за что нужно восхвалять. Следовательно, они не смогут и восхвалять.

Действительно, восхвалять, по их мнению, нужно за происхождение, красоту, богатство, многочадие и подобное, а порицать за безродность, некрасивость и бедность. Но это глупо. Ведь хвалить и порицать нас<sup>104</sup> надо за то, что возникает в нас самих. Благородство же происхождения, счастье, красота, многочадие и подобное не есть то, что возникает в нас самих. Поэтому нельзя и хвалить за это, поскольку ведь если надо хвалить только за благородство происхождения, многочадие и все подобное, то заслужат похвалы и Бусирис, Амяк и Антей (хотя они убийцы иностранных

гостей) на том основании, что они сыновья Посейдона <sup>47</sup>. Нужно хвалить [тогда] также и Ниобу за то, что она <sup>105</sup> имела много детей <sup>48</sup>. И наоборот, если заслуживают порицания неприглядность и бедность, то нужно порицать Одиссея за то, что он, принявши вид поденщика, «вступил в город враждебных мужей» <sup>49</sup>. Нужно будет порицать также и Персея, сына Зевса, за то, что он с подвязанной сумой шел по безводной Ливии, а также и Геракла за то, что он носил, совершая свои подвиги, львиную шкуру и дубину <sup>50</sup>.

<sup>106</sup> Если же сказать вообще, то пусть мы даже согласимся с этими частями риторики. Однако если справедливое в том, что оно есть справедливое, и полезное в том, что оно есть полезное, а также и прекрасное в том, что оно есть прекрасное, обнаруживается при помощи доказательства, а никакого доказательства не существует, то не сможет возникнуть и никакой риторики, составленной из подобных частей. А что не существует никакого доказательства — это в более точном виде выявляется в скептических рассуждениях <sup>51</sup> и теперь будет [у нас] представлено [только] ради лучшего воспоминания.

<sup>107</sup> Именно, если не существует никакой речи, то не существует и доказательства, поскольку оно является какой-то речью. Но как мы установили <sup>52</sup>, речь ни в коем случае не существует вследствие того, что она не имеет бытия ни в звуках, ни в бестелесном «словесном». Следовательно, не существует и доказательства.

<sup>108</sup> [Можно сказать] еще иначе. Если оно существует, то оно или очевидно, или неясно. Однако оно не очевидно, потому что оно охватывает нечто неясное, отчего и вызывает разногласие, поскольку всякая разногласящая вещь является неясной. Остается, следовательно, <sup>109</sup> чтобы доказательство было неясным. Однако если это так, то оно будет воспринято или само собой, или путем доказательства. Но оно не может быть воспринято ни само собой, поскольку оно было неясным, а само собой воспринимаемое неясное является неубедительным, ни путем доказательства вследствие ухода в бесконечность <sup>53</sup>. Следовательно, никакого доказательства не существует <sup>54</sup>.

<sup>110</sup> Далее, если не существует никакого доказательства как рода, то не может существовать никакого доказательства и как вида, подобно тому как не может существ-

зовать и человека, если нет живого существа. Однако, как мы установили, родового доказательства ни в какой форме не существует. Следовательно, не может существовать и никакого другого доказательства из видовых. Ведь если оно неясно, как мы перед этим вывели, необходимо, чтобы оно было установлено при помощи какого-нибудь [доказательства]. Но при помощи какого же? Ведь [только] или при помощи родового, или при помощи видового доказательства. Но [этого не может быть] ни при помощи видового доказатель-<sup>111</sup>ства вследствие того, что самое существование родового доказательства еще не является установленным, ни при помощи родового, поскольку это последнее является спорным. Однако нет никакого родового доказательства. А из этого вытекает, что не существует никакого и видового доказательства. И еще иначе. Если родовое доказательство имеет посылки и вывод, то оно не есть родовое. А если оно [их] не имеет, то оно ничего не сможет и установить, а тем более свое собственное существование. Кроме того, доказательство, которое удостоверяет доказательство же, или является<sup>112</sup> предметом исследования, или не является таковым, но не являться таковым оно не может по причинам, высказанным раньше. Если же оно является предметом исследования, то оно должно быть установлено другим [доказательством], а это последнее в свою очередь — третьим, и так до бесконечности. Следовательно, никакого доказательства не существует.

Однако, высказавшись против тех положений, ко-<sup>113</sup>торые составляют содержание риторики, начнем новое рассмотрение и коснемся апорий, направленных против геометров и арифметиков.

КНИГА III  
ПРОТИВ ГЕОМЕТРОВ

I. О ПРЕДПОСЫЛКАХ

- <sup>1</sup> Так как геометры, обозревая множество получающихся у них апорий, ищут прибежища в том предмете, который кажется безопасным и надежным, [а именно] в постулировании принципов геометрии на основе предпосылок (ἐξ ὑποθέσεως), то будет хорошо и нам положить в качестве начала возражений против них рассуждение о предпосылке <sup>1</sup>. Ведь и Тимон <sup>2</sup> в своих рассуждениях <sup>2</sup> против физиков счел необходимым исследовать это в первую голову, т. е. вопрос о том, следует ли что-нибудь из предпосылки. Поэтому прилично будет и нам, идя по его следам, сделать подобное же в своем рассуждении против этих ученых.
- <sup>3</sup> Ради порядка сначала следует установить, что хотя о предпосылке говорится во многих и разнообразных смыслах, но сейчас достаточно будет сказать о трех смыслах, а именно: в первом смысле [имеется в виду] драматическая перипетия, вследствие чего мы говорим о трагической и комической «предпосылке» и о некоторых Дикеарховых <sup>3</sup> «предпосылках» для мифов Еврипида и Софокла, называя «предпосылкой» не что иное, как <sup>4</sup> драматическую перипетию. В другом смысле говорится о предпосылке в риторике как об отдельном исследовании, в соответствии с чем часто софисты обыкновенно говорят в своих диатрибах: «Допустим [такую-то] предпосылку». Наконец, в третьем смысле мы называем предпосылкой отправной пункт доказательств, который является постулированием предмета для того или иного построения. Так, например, мы можем сказать, что <sup>5</sup> Асклепиад <sup>4</sup> пользуется тремя предпосылками для установления обстоятельства, вызывающего лихорадку: первой — что в нас существуют какие-то умственно усматриваемые сосуды, взаимно-различные по величине, второй — что [в нас] отовсюду собираются частицы влаги и воздуха, состоящие из усматриваемых умом



корпускул, постоянно пребывающих в движении, и третьей — что от нас возникают волны какие-то непрерывные испарения, то бóльшие, то меньшие по числу соответственно вызывающему их обстоятельству.

Однако если предпосылка мыслится теперь в столь-<sup>6</sup>ких смыслах, то [нам] предстоит сейчас исследовать, конечно же, не драматическую диспозицию — накажет бог — и не те вопросы, которые ставятся у риториков, но ту предпосылку, о которой сказано в конце и которая является принципом доказательства. В этом виде и геометры принимают свою предпосылку, желая доказывать то или иное геометрически.

Вследствие этого сейчас же нужно сказать, что если <sup>7</sup>принимающие что-либо на основе предпосылки без доказательства удовлетворяются для ее подтверждения только простым высказыванием, то можно спросить их о следующем, используя такого рода заключение. Именно, допущение чего-либо на основе предпосылки <sup>8</sup>является или крепким и прочным в смысле достоверности, или недостоверным и бессильным. Но если оно крепко, то окажется достоверным и прочным также и принятое на основе предпосылки противоположное допущение, так что мы утвердим противоречивое. А если оказывается недостоверной предпосылка у того, кто принимает противоположное на основе [голой] предпосылки без доказательства, то недостоверной окажется она и здесь, так что мы не сможем утверждать ни того, ни другого из них. Следовательно, на основе предпосылки нельзя ничего принимать.

Далее, предпосылаемый предмет или истинен и та-<sup>9</sup>ков, каким мы его предполагаем, или ложен. Но если он истинен, то незачем его постулировать путем прибегания к предмету весьма подозрительному, а именно к предпосылке, но мы принимаем его на основе его же самого, поскольку при помощи предпосылки никто не принимает истинного и существующего, как, например, того, что сейчас день или что я разговариваю и дышу. Ведь ясность этих предметов обладает уже сама собой прочным положением, а не той предпосылкой, которая [только еще] подвергается исследованию. Поэтому если предмет истинен, то мы уже не постулируем его так, как будто бы он не был истинным. Если же он не таков, но есть ложь, то из предпосылки не получится никакой пользы. Пусть <sup>10</sup>мы будем его принимать в качестве предпосылки хотя бы

бесчисленное множество раз, на гипсом фундаменте, как говорят, не получится никакого вывода из исследования, раз это последнее исходит из несуществующих принципов.

- 11 Впрочем, если считать достоверными выводы из всего, что бы ни допускалось в качестве предпосылки, то как бы этим не устранилось всякое вообще исследование. Пусть, например, каждый из нас предположит, что три равно четырем, и, допустивши это, сделает вывод, что и шесть равно восьми. Ведь если три равно четырем, то шесть будет равно восьми. Но как гласит предпосылка, три равно четырем. Следовательно, шесть
- 12 равно восьми. Далее, пусть мы опять будем постулировать, что движущееся находится в покое, и, согласившись с этим предметом, сделаем вывод, что пламя неподвижно. Действительно, если движущееся находится в покое, то пламя неподвижно. Но движущееся именно находится в покое. Следовательно, пламя неподвижно. Однако как геометры назовут эти предпосылки нелепыми (ведь основание необходимо должно быть прочным, чтобы можно было согласиться и со следствием), так и мы не допустим без доказательства ничего из того, что у них принимается на основании предпосылок.
- 13 И — иначе. Если предпосылаемое прочно и достоверно [уже] тем самым, что оно предпосылается, то пусть они предпосылают не то, на основании чего они что-нибудь доказывают, но само это доказываемое, т. е. не посылки доказательства, но его вывод. Ведь какова сила предпосылки для [суждений], раскрывающих предметы, такова же должна она быть и для раскрываемых на основе данного доказательства предметов. Ведь если вывод из доказательства без самого доказательства является, несмотря на многократное полагание в виде предпосылки, недостоверным, то должно оказаться недостоверным и то, что допускается для его построения, если оно не преподано при помощи доказательства.
- 14 Но клянусь Зевсом, они говорят, что если вывод из предпосылок оказывается истинным, то обязательно должно оказаться истинным и предпосылаемое, т. е. то, из чего произведен вывод. Однако это в свою очередь глупо. Ведь на основании чего именно [надо заключать], что следующее из некоторых моментов доказательства является обязательно истинным? Они это могут утверждать или на основании самой [доказанной вещи], или на

основании тех посылок, из которых сделан вывод. Но на основании самой вещи этого нельзя сказать, потому <sup>15</sup> что она неясна, а неясное на основании самого себя не является достоверным; во всяком случае они принимаются доказывать ее как то, что в самом себе не обладает достоверностью. Но это неочевидно и на основании посылок, поскольку о них-то и происходит весь спор. Если они еще не обладают достоверностью, то не может быть прочным и то, что на их основании доказывается. Также если последующее истинно, то это еще далеко не значит, что таково же и предыдущее. Ведь как из истин- <sup>16</sup> ного обычно вытекает истинное и из лжи — ложь, так же считается необходимым, чтобы из лжи выводилось истинное, вроде того, например, как из суждения «земля летает», хотя оно и ложно, следует суждение «земля существует», которое истинно. Вследствие этого если последующее истинно, то это далеко еще не значит, <sup>17</sup> что истинно предыдущее, но при истинности последующего предыдущее может быть ложью.

Этим достаточно доказано, что ученые, принимающие принципы доказательства и каждой теоремы на основании предпосылки, приговаривая это свое «пусть будет дано», поступают нехорошо.

## §2. ПЛАН ДАЛЬНЕЙШЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Если же перейти к дальнейшему, то мы выставим <sup>18</sup> учение, что [самые] принципы их науки оказываются ложными и неубедительными. И поскольку об этом можно было бы, очевидно, сказать многое, как мы говорили в начале нашего рассуждения, то должно быть приведено к апории то, с устранением чего устранится одновременно и прочее. Поэтому если после дискредитирования принципов уже не могут двинуться с места и отдельные доказательства, то мы выскажем то, что относится к этим *принципам*.

Итак, если перейти прямо к делу, они поучают нас <sup>19</sup> как чему-то первичному и элементарному, что тело есть то, что обладает тремя изменениями: длиной, шириной и глубиной <sup>5</sup>. Первое измерение из этих есть измерение по длине сверху вниз, второе — по ширине справа налево и третье — по глубине спереди назад. Поэтому при трех измерениях получается шесть направлений, два по каждому: по первому — вверх и вниз, по вто-

рому — налево и направо и по третьему — вперед и назад.

Они, кроме того, утверждают, что из движения точки возникает линия, из движения линии — поверхность и из движения поверхности — твердое тело. В связи с этим они, употребляя общее описание, говорят, что точка есть знак, не содержащий никаких частей и промежутков, или граница линии, линия — длина без ширины, или граница поверхности, поверхность же — граница тела, или ширина без глубины. Рассуждая по порядку, мы скажем сначала о точке, потом о линии, а после этого о поверхности и теле. Ведь с устранением этого и геометрия перестанет быть наукой, раз она не обладает тем, от чего зависит успех ее построения.

### [3. точка]

Итак, точка, которую они называют знаком, не содержащим никаких промежутков, мыслится или в качестве тела, или в качестве бестелесного <sup>6</sup>. Но телом она у них не может быть, поскольку то, что не имеет протяжения, не есть тело. Следовательно, остается, чтобы она была бестелесной. А это опять неубедительно. Ведь бестелесное не мыслится способным что-нибудь породить, будучи как бы тем, к чему нельзя и прикоснуться. А точка мыслится способной породить линию. Следовательно, точка не есть знак, не содержащий никаких промежутков.

Далее, если явление есть видение неочевидного <sup>7</sup>, то, поскольку в области явлений невозможно воспринять точки и границы чего-нибудь, не имеющей размеров, ясно, что подобное не может быть допущено и в области мыслимого. Но, как я установлю, в области чувственного ничего нельзя воспринять без размеров. Поэтому нельзя [найти этого] и в области мыслимого. Действительно, все наблюдаемое в области чувственного как граница чего-нибудь и точка воспринимается вместе с тем и в качестве крайней точки чего-нибудь, и в качестве части того, чего она является крайней точкой. Если мы, например, отнимаем ее, то должно уменьшиться и то, от чего произошло отнятие. Но то, что является частью чего-нибудь, тем самым оказывается способным и восполнять его. А то, что способно восполнять что-нибудь, во всяком случае должно увеличивать его размер. И то, что способно увеличивать размер, то по необходимости

само обладает размером. Следовательно, всякая точка и крайний предел чего-нибудь в области чувственного, <sup>25</sup> обладая известным размером, не является лишенным размеров. Вследствие этого если мы даже и мыслим предмет мысли на основании перехода от чувственного, то мы должны мыслить его вместе с тем и в качестве точки и предела линии, а вместе с этим и в качестве того, что способно его заполнять. Поэтому и оно обязательно должно обладать протяжением, будучи способно создавать протяжение.

И иначе. Они утверждают, что исходящая из центра <sup>26</sup> прямая образует на плоскости круг вращением одного из своих концов. Это значит, что если конец данной прямой есть точка и если эта последняя в результате вращения отмеривает окружность, то она должна быть тем, что заполняет эту окружность. Но эта окружность во всяком случае обладает протяжением. Следовательно, и способная заполнить ее точка тоже должна обладать каким-то протяжением.

Далее, шар, как считают, касается плоскости в одной <sup>27</sup> точке; и когда он катится, то он образует линию. Ясно, что линия образуется благодаря ниспадению точек, составляющих всю ее. Следовательно, если точка способна заполнить величину линии, то она и сама должна обладать величиной. Однако признано, что она есть то, что способно заполнить величину линии. Следовательно, она должна обладать и величиной и не быть лишенной размеров.

Однако Эратосфен <sup>8</sup>, возражая против подобных аргументов, по своему обыкновению говорит, что точка не занимает никакого места и не отмеривает никаких отрезков линии, но что она создает линию своим движением. Этого, однако, невозможно себе представить. Ведь движение мыслится относительно того, что простирается от одного какого-нибудь места к какому-нибудь другому. Такова, например, вода. Если же мы будем представлять себе точку чем-то вроде этого, то получится, что она не может быть лишенной всяких частей, но что, насборот, она обладает многими частями.

#### [4. линия]

Вот что [можно сказать] о точке. Рассмотрим далее <sup>29</sup> и то, что должно быть сказано о линии <sup>9</sup>, поскольку она помещается после точки.

Итак, даже если согласиться, что какая-то точка существует, [все равно] линия не может существовать. Действительно, если она есть движение точки и длина без ширины, то она является или одной точкой, протянутой в длину, или многими точками, расположенными на известных расстояниях в виде ряда. Однако, как мы 80 установим, она не есть одна точка, протянутая в длину, и, как мы укажем и на это, она не есть и множество точек, расположенных в виде ряда. Следовательно, линии не существует.

Действительно, если она есть одна точка, то сама эта точка или занимает только одно место, или передвигается с места на место, или протягивается с какого-нибудь одного места к какому-нибудь другому. Но если 81 она заключена внутри одного места, то она будет не линией, но точкой, поскольку линия мыслится в движении. Если же она будет переходить с места на место, то она или переходит, как я выше сказал, оставляя одно место и занимая другое или держась за одно место и протягиваясь к другому. Но если она оставляет одно место и занимает другое, то она опять будет не линией, а точкой. 82 Ведь на каком основании то, что занимает первое место, мыслится в качестве точки, а не линии, на том же основании и занимающее второе место должно мыслиться в качестве точки. А если она держится за одно место и протягивается к другому, то она протягивается или соответственно делимому месту, или неделимому. И если 83 она протягивается по неделимому месту, то она опять будет не линией, а точкой, поскольку то, что занимает не содержащее частей место, и само не содержит таковых, а то, что не содержит частей, является точкой, а не линией. Если же [точка протягивается] по делимому [месту], то, поскольку делимое обязательно имеет части (раз оно протягивается по всему данному месту), а то, что имеет части, благодаря которым оно протягивается по частям данного места, есть тело, отсюда точка должна быть делимой и телом. А это нелепо. Поэтому линия не есть одна точка.

84 Однако она не есть и множество точек, расположенных в виде ряда. Действительно, эти точки мыслятся или взаимно соприкасающимися, или несоприкасающимися. И если они взаимно не соприкасаются, то, содержа в себе промежутки, она разделится на некоторые отрезки, а то, что разделяется на отрезки, уже не может создать единую

линию. Если же их мыслить взаимно соприкасающи-<sup>35</sup> мися, то или все они будут касаться друг друга целиком, или же [каждая] своей частью — части [другой]. И если они будут касаться своими частями частей же, то они уже не будут лишены промежутков и не будут лишены частей. Ведь точка, которая мыслится, например, между двумя точками, одной своей частью будет касаться предыдущей точки, а другой своей частью — последующей, да и плоскости — тоже иной какой-то частью; а еще каких-либо мест — иными, так что в действительности она уже не будет лишеной частей, но будет обладать многими частями. Если же точки будут касаться друг<sup>36</sup> друга целиком, то ясно, что точки будут содержаться внутри точек и будут занимать то же самое место. А в силу этого они уже не будут лежать в виде ряда, чтобы получалась линия, но раз они занимают одно и то же место, получится одна точка. Поэтому если, чтобы мыслить линию, пужно прежде помыслить точку, в понятии которой заключена линия, но показано, что линия не есть точка и не состоит из точек, то значит, ее и не будет.

Более того, оставив в покое понятие точки, можно<sup>37</sup> и прямо устранить линию и показать ее немыслимость.

Действительно, линия, как можно слышать от самих геометров, есть *длина без ширины*. Подвергнувши это точному рассмотрению, мы найдем, что ни в мыслимом, ни в чувственном нельзя допустить никакой длины без ширины. И в чувственном потому, что, какую бы<sup>38</sup> чувственную длину мы ни взяли, мы везде и обязательно возьмем ее вместе с определенной шириной. В мыслимом же потому, что мы можем мыслить одну длину более<sup>39</sup> узкой, чем другая, и когда, сохраняя одну и ту же длину одинаковой, мы будем делить в мысли ее ширину и будем делать то же самое до известного момента, то мы должны будем мыслить, что ширина становится все меньше и меньше, а когда представим себе, что длина совсем лишилась ширины, то мы не сможем представить себе уже и длины, по исчезнет и само понятие длины.

И вообще, все мыслимое мыслится двумя первыми<sup>40</sup> способами: или как очевидное впечатление, или в результате перехода от очевидного; и это последнее — тройко: по уподоблению, по соединению [разнородных впечатлений] и по аналогии<sup>10</sup>. В результате фактической очевидности мыслится белое, черное, сладкое и горькое. В результате перехода от очевидного мыслится: уподо-

бительно, например, по изображению Сократа сам  
41 Сократ; соединительно, например, по лошади и человеку гиппокентавр (потому что путем смешения лошадиных и человеческих черт мы представляем себе не человека и не лошадь, но составленного из них обоих гиппокентавра). Аналогистически же нечто мыслится  
42 опять двумя способами: либо увеличительно, либо уменьшительно. Например, если иметь в виду людей вообще, «тех, что смертные ныне», то увеличительно мы мыслим киклопа, который не сходен

...был с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой, Дикой вершиной горы <sup>11</sup>,

уменьшительно же — пигмея, которого мы чувственно не воспринимаем.

43 При стольких способах мышления если мыслится длина без ширины, то, очевидно, она должна необходимо мыслиться или в результате очевидного чувственного впечатления, или в результате перехода от очевидного. Однако в результате очевидного впечатления она не может мыслиться, поскольку мы не встречаем никакой длины без ширины. Остается, следовательно, утверждать, что она находится в мысли в результате перехода от очевидного. Но это в свою очередь относится к самому невозможному. Действительно, если бы она так мыслилась, то она мыслилась бы обязательно или по уподоблению, или по соединению, или по аналогии. Но, как мы установим, она не может появиться в мысли ни одним из этих способов. Следовательно, никакая длина без ширины не мыслится.

44 Действительно, мыслить какую-нибудь длину без ширины по уподоблению было бы невозможно. Ведь у нас нет никакой мыслимой длины без ширины в области явлений, чтобы мы могли подобно ей мыслить какую-нибудь длину без ширины. Ведь подобное чему-нибудь  
45 обязательно подобно познаваемому, а подобного непознаваемому невозможно и найти. Поэтому если мы не имеем такой длины без ширины, которая встречалась бы нам очевидным образом, то мы не сможем мыслить и что-нибудь ей подобное.

46 Далее, для геометров невозможно вывести понятие о ней и в результате соединения. В самом деле, пусть они скажут нам, соединяя что именно из познаваемого в качестве фактически очевидного и с чем именно, мы можем мыслить длину без ширины, подобно тому как



раньше мы представляли гиппокентавра, создавая его из человека и лошади.

Им остается, следовательно, прибегнуть к понятию, <sup>48</sup> полученному по способу аналогистического увеличения или уменьшения, что в свою очередь явно ведет к апории. Ведь то, что мыслится по аналогии, содержит в себе нечто <sup>49</sup> общее с тем, в отношении чего оно мыслится, как, например, в отношении величины человека вообще мы мыслили увеличительно киклопа и уменьшительно — пигмея, так что существует нечто общее у того, что мыслится по аналогии, с тем, в отношении чего оно мыслится. Однако мы не имеем ничего общего в мышлении длины без ширины и длины с шириной, чтобы, отправляясь от последнего, мы могли бы помыслить длину без ширины. Если же мы не имеем ничего общего для них, то мы не <sup>50</sup> будем в состоянии создать мышление длины без ширины и по аналогии.

Вследствие этого если всякий мыслимый предмет мыслится указанными способами, а показано, что длина без ширины не мыслится никаким из этих способов, то длина без ширины совершенно ускользает от всякой мысли.

Однако даже на такие очевидные аргументы геометры, <sup>51</sup> пабираясь по возможности храбрости, говорят, что длина без ширины мыслится «по усилению свойства»<sup>12</sup>. Именно, взявши какую-нибудь длину с определенной <sup>52</sup> шириной, они утверждают, что эта ширина с усилением ее свойства быть узкой уменьшается; так что, если ширина будет все более и более сужаться, то когда-нибудь достигнет одной длины без ширины в конце такого усиления, а тем самым и мы придем к искомому понятию.

Однако, скажет кто-нибудь, мы ведь показали, что <sup>53</sup> совершенное отнятие ширины есть уничтожение и длины <sup>13</sup>. Затем, то, что мыслится по усилению свойства, ничем не отличается от исходно данного понятия, но является им же самим, только в усиленном смысле. Поэтому если мы хотим что-нибудь мыслить «по усиле- <sup>54</sup> нию свойства» узости, исходя из определенной ширины, то мы никоим образом не мыслили бы длины вполне без ширины (поскольку это относится уже к другому роду), но мы воспримем некую узкую ширину, так что получится остановка мысли на очень малой ширине, однако все-таки на ширине. А после этого возникнет на-

правленность мысли на предмет другого рода, т. е. на то, что не есть ни длина, ни ширина.

Далее, если было бы возможно, мысля какую-нибудь длину с определенной шириной, получить путем отнятия ширины длину без ширины, то можно было бы подобным же образом, мысля тело со специфическим признаком ранимости, путем отнятия признака ранимости мыслить тело неранимым и нечувствительным.

<sup>56</sup> Можно было бы также, мысля тело со специфическим признаком сопротивляемости, путем отнятия сопротивляемости получить и какое-нибудь тело, лишенное сопротивляемости. Это, однако, совершенно невозможно и противоречит общечеловеческим представлениям. Ведь то, что мыслится как неранимое, уже не является для нас телом, поскольку [только] с ранимостью как со специфическим признаком тело и мыслится в качестве тела; и тело, лишенное сопротивляемости, уже не мыслится в качестве тела. Ведь тело как тело мыслится [только] вместе с сопротивляемостью как со своим специфическим признаком. Поэтому и длина, которая мыслится без ширины, не может быть длиной, поскольку длина как длина мыслится вместе с обладанием определенной шириной.

<sup>57</sup> Однако, несмотря на разнообразно установленную немыслимость этого предмета и несмотря на то, что геометры находятся в немалом смущении [по этому вопросу], как раз Аристотель <sup>14</sup> утверждает, что выдвигаемая ими длина без ширины вовсе не является немыслимой, но что она может появиться в области нашей мысли без всяких трудностей. Он строит свое рассуждение на некотором очевидном и ясном примере, а именно: длина стены, говорит он, берется нами без внимания к ее <sup>58</sup> ширине. Вследствие этого и выдвигаемая у геометров длина без всякой ширины тоже может быть мыслима, поскольку явления суть видение неочевидного. Но Аристотель заблуждается или, может быть, софистически нас обманывает. Ведь когда мы мыслим длину стены без ширины, то мы мыслим ее не без всякой ширины, но без той ширины, которая относится к стене, почему <sup>59</sup> и оказывается возможным, сочетая длину стены с какой-то шириной, сколь угодно малой, получить понятие [стены без ширины]. Поэтому длина берется в настоящем случае не без всякой ширины, как этого требуют ученые, но только без такой-то данной ширины. Однако

Аристотелю надлежало установить не то, что выдвигаемая, согласно геометрам, длина не причастна к такой-то ширине, но что она лишена всякой ширины [вообще]. А этого он не доказал.

#### [5. ЛИНИЯ И ПОВЕРХНОСТИ]

Вот что [можно сказать] об этом. Однако, поскольку <sup>60</sup> геометры называют линию, которая есть длина без ширины, также и границей поверхности, то мы построим более общую апорию относительно линии и поверхности сразу <sup>15</sup>. А таким образом легко будет дискредитировать и рассуждение относительно тела.

Действительно, если линия есть граница поверх- <sup>61</sup>ности, будучи [к тому же] длиной без ширины, то ясно, что когда мы приставим одну поверхность к другой, то или две линии окажутся одна возле другой, или обо-  
окажутся одной. И если две линии становятся одной, то, поскольку линия есть граница поверхности, а поверхность — граница тела, при слиянии двух линий в одну сольются в одну и две поверхности; а если две поверхности стали одной, то по необходимости и два тела станут одним телом, если же два тела стали одним, то приставление уже не будет приставлением, но [неразличимым] единением. А это невозможно. Ведь в отношении одних тел приставление [одного к другому] <sup>62</sup> может стать единением (как, например, в отношении воды и подобного ей), в отношении же других не может. Так, если камень приставить к камню, железо к железу и сталь к стали, то здесь нет единения по линии, значит, две линии не могут стать одной.

Так же и иначе. Если действительно существует единение двух линий, становящихся одной, и также слияние тел, то неизбежно, чтобы разделение их возникло в результате разрыва не по тем же самым границам, но по частям, все разным и разным, так что должно было бы возникнуть и уничтожение [само-  
самих границ]. Однако этого явления вовсе не усматривается, но границы тел и до присоединения, и после присоединения оказываются теми же самыми, какими они являлись и раньше, в процессе самого присоединения. Следовательно, две линии не становятся одной.

Впрочем, если бы две линии даже становились одной, <sup>63</sup> то нужно было бы, чтобы присоединяемые друг к другу

тела становились на один край меньше. Ведь две линии стали одной, которая должна иметь и одну границу и один край. Однако присоединяемые друг к другу тела не становятся меньше на один край. Поэтому две линии не могут стать одной линией.

64 Однако если две линии с присоединением одного тела к другому пойдут одна возле другой, то составленное из двух линий будет больше одной линии. Если же то, что возникает из двух линий, больше одной линии, то каждая из них должна обладать шириной, которая в соединении с другой шириной создает большее расстояние. И таким образом, линия не есть длина без ширины.

Следовательно, одно из двух: или нужно отбросить очевидность, или, если она остается, нужно устранить мнение геометров, согласно которому они полагают, что линия есть длина без ширины.

65 Итак, вот что нужно нам прежде всего сказать против принципов геометрии. Однако, переходя к дальнейшему, мы выставим учение, что исследование не может сдвинуться с места с точки зрения их же собственной предпосылки.

Как известно, их мнение таково, что прямая линия, как мы и говорили выше <sup>16</sup>, своим вращением всеми своими частями описывает круг. Однако с этой теоремой, хотя она и очень содержательная, находится в противоречии то, что линия есть длина без ширины. Рассмотрим дело следующим образом.

Именно, если, как они говорят, каждая часть линии содержит точку, а точка своим вращением описывает круг, то, по их учению, необходимо, чтобы всякий раз, когда прямая линия, вращаясь и описывая всеми своими частями круг, отмеривает на плоскости расстояние от центра до самой внешней окружности, тогда описываемые круги оказываются или непрерывно [следующими] один за другим или находящимися друг от друга на известном расстоянии. Но если они находятся друг от друга на известном расстоянии, то из этого должно следовать, что имеется некоторая часть плоскости, не занимаемая кругом, и часть прямой, которая хотя и прошла это расстояние, но не описала круга. А это нелепо. Ведь прямая линия или не содержит точки в данной своей части, или, если содержит, то не описывает круга. А то и другое из этого противоречит геометрическому учению, по-

скольку в нем утверждается как то, что всякая часть линии содержит точку, так и то, что всякая точка своим вращением описывает круг.

С другой стороны, если они полагают, что круги не прерывно [следуют] один за другим, то или они занимают одно и то же место, или они расположены один около другого, причем посередине не попадает ни одной точки (поскольку всякая точка, которая берется мысленно посередине, тоже должна была бы описывать круг). И если все они занимают одно и то же место, то получается один круг, и потому наименьшему кругу, расположенному у центра, будет равен больший круг, самый внешний и охватывающий все другие. Действительно, если самый внешний круг, находящийся у самой окружности, занимает большее расстояние, а самый внутренний круг, находящийся у центра, занимает малое расстояние, но притом все круги занимают одно и то же место, то круг, занимающий большую плоскость, окажется равным тому, который занимает наименьшую часть. Однако это бессмысленно. Следовательно, круги непрерывно [следуют] не так, чтобы занимать одно и то же место. Если же они оказываются один возле другого так, что между ними не попадает ни одной точки, лишенной частей, то они заполнят [всю] ширину от центра до периферии. Если же они [ее] заполнят, то во всяком случае [каждая из них] занимает какую-то ширину. Но ведь эти круги — линии. Следовательно, линии обладают какой-то шириной и не являются «без ширины».

Отправляясь от того же самого принципа, мы можем присоединить аргументацию того же рода, что и предложенная выше, а именно: когда они говорят, что если описывающая круг прямая описывает круг при помощи себя самой, то мы тоже поставим вопрос и скажем [так]. Если описывающая круг прямая способна описать круг при помощи себя самой, то линия не есть длина без ширины. Но описывающая круг прямая описывает круг при помощи себя самой, как они утверждают. Следовательно, линия не есть длина без ширины. Как мы покажем, это вполне следует из их учения. Именно, когда проходящая из центра прямая вращается и описывает круг при помощи себя самой, то прямая линия проходит или по всем частям плоскости, заключенной внутри данной окружности, или не по всем, но по це-

которым. И если она проходит по некоторым, то она не описывает круга, потому что по одним частям она проходит, а по другим нет. Если же она проходит по всем, то она отмеривает всю ширину окружности, а, отмеривая ширину, она сама будет обладать шириной, <sup>73</sup> поскольку то, что способно отмеривать ширину, должно само обладать шириной, при помощи которой она отмеривала бы. Следовательно, прямая линия, описывающая круг, отмеривает всю ширину, и линия не есть длина без ширины.

<sup>74</sup> То же самое станет яснее на том положении геометров, что если будет двигаться боковая сторона четырехугольника, то она отмерит плоскость в виде параллелограмма. Действительно, если движущаяся боковая сторона четырехугольника есть длина без ширины, то она не сможет при помощи себя самой отмерить часть плоскости, на которой находится четырехугольник, в виде параллелограмма. Ведь то, что способно отмерить ширину, само обладает шириной. А если она отмеривает, то она обязательно обладает шириной. Поэтому опять-таки или данная теорема у геометров неправильна, или не существует никакой длины без ширины, которую можно было бы мыслить.

#### [6. ЛИНИЯ, ПОВЕРХНОСТЬ И ТЕЛО]

<sup>75</sup> Далее, они утверждают, что цилиндр касается плоскости по прямой линии, и, когда катится, он вследствие постепенного наложения все новых и новых прямых отмеривает плоскость <sup>17</sup>. Однако если цилиндр касается плоскости по прямой и, когда катится, путем наложения все новых и новых прямых отмеривает плоскость, то плоскость обязательно состоит из прямых, и также поверхность цилиндра наполняется прямыми. <sup>76</sup> Вследствие же этого, поскольку плоскость, а также и поверхность цилиндра обладают шириной и не являются без ширины, а то, что способно образовать ширину, должно и само обладать шириной, то ясен вывод, что и прямые линии, способные заполнить ширину, по необходимости сами обладают шириной, так что не существует никакой «длины без ширины», а тем самым и линии.

<sup>77</sup> Однако если даже мы согласимся, что линия есть длина без ширины, то из этого последует еще бо́льшая апория. Действительно, как точка в своем

движении создает линию<sup>18</sup>, так, по их мнению, и линия в своем движении образует поверхность, которая, по их словам, есть граница тела, поскольку она обладает двумя измерениями — длиной и шириной. Поэтому если поверхность есть граница тела, то тело<sup>78</sup> обязательно обладает границей. А если так, то, когда два тела присоединяются одно к другому, либо их границы касаются границ, либо ограниченное в них касается ограниченного, либо и ограниченное касается ограниченного, и также границы — границ. Так [бывает], например, с амфорой, если в качестве границы мы представим себе внешний черепок, а в виде ограниченного — содержащееся в нем вино. Именно когда две амфоры приставлены одна к другой, то или черепок будет касаться черепка, или вино — вина или и черепок — черепка, и вино — вина. Но если границы касаются границ, то одно ограниченное не будет касаться другого, т. е. [не будут взаимно касаться] телá. А это абсурд. Если же одно ограниченное будет касаться другого, т. е.<sup>80</sup> [будут взаимно касаться] телá, а границы их взаимно не будут касаться, то тела окажутся вне собственных границ. Если же и границы касаются границ, и одно ограниченное — другого, то мы [только] объединим эти апории: поскольку взаимно соприкасаются границы, одно ограниченное не будет касаться другого, а поскольку [будет соприкасаться] одно ограниченное с другим, тела окажутся вне собственных границ (раз границей является [здесь] поверхность, а ограниченным — тело).

Далее, границы или суть тела, или бестелесны.<sup>81</sup> Но если они тела, то ложным окажется утверждение геометров, что поверхность не имеет глубины. Ведь если она есть тело, то по необходимости она должна будет обладать и глубиной, поскольку всякое тело должно обладать глубиной. Затем, [границы] не будут и касаться чего-нибудь, но все окажется беспредельным по величине. Ведь если они есть тело, то, поскольку всякое тело обладает границей, и эта последняя, будучи телом, также должна будет обладать границей, и эта последняя — точно так же, и так — до бесконечности. Если же граница бестелесна, то, поскольку бестелесное<sup>82</sup> не может ни касаться чего-нибудь, ни быть предметом касания<sup>19</sup>, границы тоже не будут касаться друг друга. А если они не касаются, то не будет и одно ограниченное касаться другого. Поэтому если даже мы и согласимся,

что линия есть длина без ширины, то приводит к апории рассуждение о поверхности. Если же это приходит к апории, то даже без нашего изложения придет к апории и твердое тело, поскольку оно составляется из этого.

<sup>83</sup> Будем рассматривать еще и так. Если, как утверждают геометры, тело есть то, что обладает тремя измерениями (длиной, шириной и глубиной), то тело или отделимо от этого так, что тело это — одно, а длина, ширина и глубина тела — другое, или же тело есть сочетание этих [измерений]. Однако невероятно, чтобы тело отделялось от этого, поскольку, где не имеется ни длины, ни ширины, ни глубины, там нельзя помыслить и тела. Если же в качестве тела мыслится сочетание <sup>84</sup> этих [моментов измерений] и кроме этого нет ничего другого, то по необходимости, если каждое из этих [измерений] бестелесно, должно стать бестелесным и общее объединение бестелесного. Именно, подобно тому как соединение точек и объединение прямых, которые по природе бестелесны, не создает твердого и сопротивляющегося тела, точно так же и стечение ширины, длины и глубины, будучи бестелесным, не сможет образовать твердого и сопротивляющегося тела. Если же тело и не существует вне этого и не есть самые эти [измерения], то тело, поскольку оно рассматривается геометриями, становится немислимым.

<sup>85</sup> Кроме того, если объединение длины, ширины и глубины образует тело, то каждое из этих [измерений] или еще до этого соединения мыслится в качестве содержащего в себе самую эту телесность и эти как бы телесные моменты, или же тело [только еще] образуется после их стечения. И если каждое из этих [измерений] еще до данного объединения мыслится в качестве содержащего в себе рассматриваемую телесность, то каждое из них будет телом [само по себе], а не станет им после <sup>86</sup> их объединения. Затем, поскольку тело не является ни длиной просто, ни шириной, взятой в отдельности, ни самостоятельной глубиной, но является всеми этими тремя: и длиной, и шириной, и глубиной — и каждое из этих [измерений] содержит в себе телесность, то каждое из них должно будет обладать всеми тремя [измерениями], т. е. длина окажется не просто длиной, но и шириной, и глубиной, и ширина окажется не просто шириной, но и длиной, и глубиной, и глубина одина-



ково будет и длиной, и шириной. Это, однако, в полном смысле слова безрассуднее всего. Если же тело мыслится в своем составе только после стечения этих [измерений],<sup>87</sup> то после их стечения или остается первоначальная природа длины как длины, ширины как ширины и глубины как глубины, или же она изменилась в сторону телесности<sup>20</sup>. Если эта их первоначальная природа остается,<sup>88</sup> то, поскольку они бестелесны, она не сможет создать отличного от этого тела, но и после своего объединения они останутся бестелесными, поскольку они по природе бестелесны. Если же после схождения они изменяются<sup>89</sup> в сторону телесности, то, поскольку способное к изменению тем самым уже есть тело, каждое из этих [измерений] будет телом еще до соединения в тождественном, а кроме того, еще и бестелесное станет телом. Далее, подобно тому как изменяющееся тело получает одно качество вместо другого, но тем не менее остается телом, как, например, белое — чтобы стать черным, сладкое — чтобы стать горьким, вино — чтобы стать уксусом, свинец — чтобы стать белилами, и медь — чтобы стать ржавчиной, но остаются телом и черное, когда оно из<sup>90</sup> белого стало черным, и горькое, когда из сладкого оно стало горьким, и уксус, когда из вина он стал уксусом, точно так же и эти [измерения], когда они превращаются в тела, должны становиться вместо одних тел другими, но тем не менее оставаться телами же, поскольку они не выходят [тут] за пределы собственной природы.

Следовательно, если нельзя помыслить тела ни до схождения этих [измерений], ни после их схождения, а кроме того, нельзя придумать ничего другого, то тела [просто] не существует. К тому же если не существует<sup>91</sup> ни длины, ни ширины, ни глубины, то не будет и мыслимого по причастности им тела. Но действительно не существует ни длины, ни ширины, ни глубины, как мы доказали предыдущими рассуждениями<sup>21</sup>. Следовательно, не будет и тела, понимаемого как нечто причастное этим измерениям.

#### [7. ПРЯМАЯ]

Таким образом, начала геометрии оказываются ли-<sup>92</sup>шными всякой реальной основы. Но с их устраниением не может существовать никакое другое геометрическое положение. Действительно, каково бы ни было это последнее, оно должно быть доказано на линиях [черте-

жей]. А мы показали <sup>22</sup>, что никакой линии как родового понятия не существует. Из этого следует, что не существует и никакой линии в качестве вида, будет ли кто-нибудь предполагать ее в виде прямой, ломаной или <sup>93</sup> имеющей какой-нибудь другой вид. Отсюда на этом, пожалуй, можно было бы и закончить наше возражение против геометров. Однако же, вступая снова в борьбу, мы попробуем показать, что, даже если мы оставим в стороне эти принципы геометрии, все равно геометры не могут ни составить, ни доказать никакой теоремы.

<sup>94</sup> Однако и прежде того относительно их основных принципов можно сказать еще немало, как, например, относительно их положения, что *прямая есть линия, одинаково расположенная всеми своими частями* <sup>23</sup>. Действительно, если пройти мимо прочего, ясно [уже] то, что если не существует линии как рода, то не может существовать и прямой линии. Ведь подобно тому как при отсутствии живого существа не существует и человека, а при отсутствии человека не существует и Сократа, точно так же с устранением родовой линии должна

<sup>95</sup> устраниться и плоская прямая линия. Затем, и «одинаковое» высказывается в двух смыслах. В одном смысле оно есть то, что обладает одинаковой величиной, и не превосходит то, в отношении чего оно зовется одинаковым, не превосходится им, как, например, мы говорим, что палка длиной в один локоть одинакова с палкой в один локоть. В другом смысле это есть то, что обладает одинаково расположенными частями, т. е. равномерное. Так, например, мы называем почву ровной, вместо того чтобы назвать ее равномерной. Итак,

<sup>96</sup> если об одинаковом говорится в двух смыслах, то, когда геометры в целях определения прямой линии говорят: «Прямая линия есть та, которая одинаково расположена своими частями», — они пользуются «одинаковым» или в первом значении, или во втором. Но если в первом, то они поступают совершенно безрассудно, поскольку нет никакого смысла в том, чтобы прямая линия имела одинаковые величины своих частей и не превосходила их, и не была превосходима

<sup>97</sup> ими. Если же во втором смысле, то они должны будут вести доказательство при помощи того, что [только еще] исследуется, потому что существование прямой они устанавливают на основании того, что она имеет свои части расположенными равномерно и по прямой, а то, что нечто

лежит на прямой, нельзя узнать без использования [уже готовой] прямой.

Еще нелепее рассуждают те, кто дает такое определение: «Прямая линия есть та, которая одинаково обращается в своих собственных пределах» или такое: «...которая, обращаясь в своих собственных пределах, всеми своими частями касается плоскости». Во-первых, и эти определения подпадают под высказанные нами раньше апории. Затем, как это говорят и эпикурейцы <sup>24</sup>, хотя прямая в пустоте есть прямая, но, однако, она здесь не вращается, потому что сама пустота не допускает движения ни цельного, ни по частям; что же касается второго определения, то оно, кроме того, впадает и во взаимодоказуемость <sup>25</sup>. А это дурнее всего. Именпо, <sup>99</sup> плоскость они определяют при помощи прямой, а прямую — при помощи плоскости, поскольку прямой является, по их мнению, та, которая касается всеми своими частями плоскости, а плоскость есть то, чего касается всеми своими частями проводимая прямая, так что для определения прямой надо сначала узнать плоскость, а чтобы узнать эту последнюю, необходимо предварительно знать прямую. Это — нелепо. И вообще тот, кто определяет прямую через плоскость, делает не что иное, как устанавливает прямую при помощи прямой же, поскольку, по их мнению, плоскость есть просто множество прямых.

### 3. УГОЛ И КРУГ

Но каково суждение относительно прямой, та- <sup>100</sup>ковым же оно должно быть и относительно угла. Именпо, опять-таки, когда они в целях определения утверждают, что угол есть «то наименьшее, что получается при взаимном наклонении двух прямых, не параллельных между собой» <sup>26</sup>, то под «наименьшим» они понимают или лишенное частей тело, или то, что у них называется точкой. Однако лишенного частей тела они не могут иметь <sup>101</sup> в виду, поскольку это последнее не может делиться даже на две части, в то время как угол, по их мнению, делится до бесконечности. И иначе: из углов один, по их мнению, больше, другой же — меньше. Но нет ничего меньше наименьшего тела, поскольку наименьшим является это последнее, а не [что-нибудь другое]. Следовательно, остается иметь в виду то, что они называют <sup>102</sup> точкой. А это и само относится к области апории.

Действительно, если точка, во всяком случае, везде является лишенной всяких промежутков, то угол не может быть подвергнут делению. Кроме того, угол не может быть больше или меньше, поскольку в том, что не обладает никаким размером, не может существовать и никакого различия по величине. И иначе: если точка попадает между прямыми, то она разделяет прямые; а то, что производит разделение, не может быть лишенным промежутков.

104 Но нет, некоторые из них имеют еще обыкновенно называть углом «первое расстояние при наклонении [прямых]». Против них

Простое слово истины имеется <sup>27</sup>.

А именно: указанное расстояние или не содержит в себе частей, или оно делимо. Но если оно не содержит в себе частей, то у них последуют выше высказанные апории. Если же оно делимо, то ни одно из разделенных не будет первым, поскольку, какую бы часть ни предположить первой, всегда можно найти другую, еще более первую вследствие признаваемого ими же самими деления [всего] существующего до бесконечности.

105 Я уж не говорю, что подобное определение углов противоречит их другому научному пониманию у геометров. Именно, производя разделение, они утверждают, что из углов один является прямым, другой — тупым, третий — острым, причем среди тупых углов одни являются более тупыми, чем другие, и то же самое среди 106 острых углов. Но если мы скажем, что углом является наименьшее расстояние при наклонении [прямых], то подобное различие углов не сохранится, поскольку они и превосходят друг друга и друг другом превосходятся. Или же, если они сохраняются, то уничтожится сам угол, поскольку он [в данном случае] не обладает устойчивой мерой, при помощи которой его можно было бы распознать.

Итак, вот что нужно сказать против них по поводу 107 прямой линии и угла. Когда же с целью определения круга они говорят <sup>28</sup>: «круг есть плоская фигура, ограниченная одной линией, когда проведенные до нее от центра прямые равны между собой», — то это пустой разговор, поскольку если устранены и точка, и линия, и прямая, и также плоскость и угол, то не может быть мыслим и круг.

Однако чтобы не показаться какими-то софистами 108 и не тратить все содержание возражений на одни только геометрические принципы, давайте перейдем к дальнейшему и, как мы обещали раньше <sup>29</sup>, рассмотрим теоремы, следующие у них за принципами.

Например, говоря о разделении данной линии на две 109 части <sup>30</sup>, они говорят о разделении или той линии, которая дана на доске, или той, которая мыслится на основании перехода от этой. Однако они не могут говорить о разделении линии, данной на доске, поскольку эта линия является имеющей чувственную длину и ширину, а та прямая линия, о которой говорят они, есть длина без ширины, так что, не будучи, по их мнению, лицией на доске, она не может быть и разделена на две части как линия. Но не может быть разделена и 110 линия, которая мыслится по переходу от этой [линии на доске]. Действительно, пусть, например, будет дана линия, состоящая из девяти точек, причем от каждого конца будет считаться четыре и четыре точки, а одна из них будет находиться между двумя четверками [точек] <sup>31</sup>. Если при этих условиях целая линия делится на две [равные] части, то делящее попадает либо между этой пятой точкой и другой четверкой точек, либо на самую эту пятую точку так, что разделит ее [пополам]. Однако было бы неразумным считать, что делящее про- 111 ходит между упомянутой пятой точкой и одной из четверок [точек], поскольку результаты деления оказались бы неравными и один из [отрезков] состоял бы из четырех точек, а другой из пяти. Но было бы еще гораздо неразумнее этого думать, что сама точка делится пополам, потому что [тогда] у них уже не оставалось бы точки, лишенной всякого размера, раз она делится пополам делящим.

То же самое рассуждение [получается] и тогда, 112 когда они говорят о делении круга на равные части <sup>32</sup>. Действительно, если круг делится на равные части, то, поскольку он обязательно содержит посередине себя центр, который как раз является точкой, этот центр должен быть приписан к одной из половин [круга] или должен будет сам делиться пополам. Однако отнесение центра круга к той или иной из его половин делает деление пополам неравным; а если и сам он де-

лится пополам, то это противоречит тому, что точка лишена промежутков и частей.

113 Далее, делящее линию или есть тело, или оно бестелесно. Но оно не может быть ни телом, поскольку [тело] не могло бы разделить нечто лишненное частей и бестелесное, с чем невозможно столкнуться, ни бестелесным. Ведь если это бестелесное есть опять-таки точка, то оно не может производить деления, поскольку не имеет частей и делит опять-таки не имеющее частей; если же оно есть линия, то в свою очередь, раз оно должно делить своими собственными границами, а ее границы лишены частей, оно опять не производит никакого деления.

114 И иначе: та граница, которая производит деление, делит линию на две части, или попадая в середину между двумя точками, или оказываясь в середине самой точки. Однако невозможно, чтобы она оказывалась в середине точки, потому что, как мы сказали выше <sup>33</sup>, [в данном случае] было бы необходимым, чтобы точка вообще оказывалась делимой и уже не лишеной размеров. Но еще неразумнее было бы думать, что она оказывается посередине двух точек. Во-первых, никакая граница не может падать в середине того, что непрерывно. Во-вторых, если даже допустить возможность этого, то она должна была бы раздвинуть то, посередине чего она поместилась бы, если оно действительно непрерывно. Однако оно не способно двигаться. Следовательно, и рассуждение относительно того, что производит деление, тоже ведет к апории.

116 Впрочем, пусть даже мы согласимся с ними в том, что отнятие производится от чувственных прямых. Все равно и в этом случае у них ничего не получится. Действительно, отнятие может происходить или от всей прямой, или от ее части; и то, что отнимается, будет отнимаемым или в качестве равного от равного, или в качестве неравного от неравного, или наоборот. Но, как мы установили в рассуждении против грамматиков <sup>34</sup> и против физиков <sup>35</sup>, ничто из этого не может быть проведено беспрепятственно. Следовательно, для геометров невозможно что-нибудь отнимать от прямой или ее делить.

---

КНИГА IV  
ПРОТИВ АРИФМЕТИКОВ

Так как из количества одно содержится в области <sup>1</sup> непрерывных тел (оно, как известно, называется величиной, и им занимается главным образом геометрия), другое же содержится в области тел прерывных — это есть число, и относительно него возникает арифметика, — то, переходя от геометрических принципов и теорем к дальнейшему, мы подвергнем рассмотрению и то, что относится к числу. Ведь с устранением этого последнего не сможет возникнуть и относящаяся к нему наука.

[I. ПИФАГОРЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕДИНИЦЕ]

Вообще ученые-пифагорейцы придают большое зна-<sup>2</sup> чение числу, поскольку в соответствии с этим последним строится природа целого. Поэтому они и восклицали всегда: «Числу же все подобно...»<sup>1</sup>, — употребляя клятву не только числом, но и Пифагором (который объяснил его им) как богом вследствие заключающейся в арифметике силы. Они говорили:

Тем поклянемся, кто нашей душе передал четверицу, —  
Вечно текущей природы имущую корень источник<sup>2</sup>.

Четверицей у них называется число десять, которое <sup>3</sup> является суммой первых четырех чисел, потому что один да два, да три, да четыре есть десять. Это число является самым совершенным, потому что, приходя к нему, мы снова возвращаемся к единице и начинаем счет сначала. «Вечно текущей природы имущей корень источник» они называли ее потому, что, по их мнению, в ней залегает смысл совокупности всего, как, например, и тела, и души. В виде примера достаточно будет указать на последующее.

Монада, [единица], является некоторым принципом,<sup>4</sup> образующим составление прочих чисел. Двоица же об-

разует длину. В самом деле, как на геометрических принципах мы показали <sup>3</sup>, что сначала существует некая точка, а затем, после нее, линия, которая есть длина без ширины, точно так же теперь единица обладает смыслом точки, двойца же — смыслом линии и длины: ведь ее мысленное построение включает движение от одного места к другому, а это и есть длина. Троица же <sup>5</sup> соответствует ширине и поверхности, потому что здесь мысль движется от одной точки к другой, а затем еще раз так же — в другом направлении, и с присоединением измерения в ширину к измерению в длину возникает понятие поверхности. Но если мысленно прибавить к троице четвертую единицу, т. е. четвертую точку, то возникает пирамида, твердое тело и фигура, потому что она обладает длиной, шириной и глубиной. Поэтому в числе «четыре» обнимается смысл тела. <sup>6</sup> Но также и души, потому что, говорят они, подобно тому как гармонией управляется весь мир, точно так же одушевляется и живое существо.

Далее, как известно, совершенная гармония получает свое существование в трех созвучиях <sup>4</sup>: в кварте, квинте и октаве. Созвучие кварты выражается отношением четырех к трем, созвучие квинты — отношением <sup>7</sup> полуторным и созвучие октавы — двойным. Числом «четыре трети» называется число, состоящее из некоего целого числа и его третьей части, в каком отношении находится восемь к шести (потому что оно содержит само шесть и его третью часть, т. е. двойку). Полуторным [число] называется тогда, когда оно охватывает одно число и его половину, в каком отношении находится девять к шести (потому что оно состоит из шести и из его половины, т. е. из трех). Наконец, двойным называется такое, которое равно двум числам, в каком отношении четыре находится к двум (потому что оно одно и то же число заключает дважды).

<sup>8</sup> Однако если это так и, согласно первоначальному предположению, имеется четыре числа (один, два, три и четыре), в которых, как мы сказали, гармонически охватывается также и идея души, то четыре в отношении двух и два в отношении единицы являются двойными, в чем и содержится созвучие октавы; три же является полуторным в отношении двух (поскольку оно обнимает два и половину этого, откуда оно полагает основание <sup>9</sup> для созвучия квинты), четыре же составляет четыре трети



в отношении трех, откуда в нем содержится созвучие кварты. Следовательно, не без основания сказано у пифагорейцев, что число «четыре» есть то, что обладает «вечно текущей природы... корнем источным».

Из этого изложения при помощи примеров становится <sup>10</sup> ясным, что они придавали числам огромное значение. Действительно, у них имеются многочисленные рассуждения о числах. Однако мы не будем сейчас распространяться об этом и примемся за возражения, положивши начало нашим рассуждениям в единице, которая является началом всякого числа и с устранением которой перестает существовать и [само] число.

## 2. КРИТИКА ПИФАГОРЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ЕДИНИЦЕ

Итак, рисуя нам понятие единого, Платон говорит <sup>11</sup> в пифагорейском духе <sup>5</sup>: «Единое есть то, без чего ничто не называется единым», или «то, по причастности к чему каждая вещь называется единым и многим». Действительно, растение, например, живое существо и камень называются едиными, но они не есть единое в собственном смысле слова, а [только] мыслятся по причастности к единому, в то время как это последнее не является ничем из них. Ведь ни растение, ни животное, ни камень, <sup>12</sup> ни что-нибудь из исчисляемого не есть подлинно единое, потому что если бы единое было единым растением или животным, то не являющееся растением или животным ни в каком случае не называлось бы единым. Однако и растение, и животное, и бесчисленное множество других предметов зовется единым. Следовательно, единое не относится к исчисляемым [предметам]. То же, уча- <sup>13</sup> ствывая в чем каждая вещь как единая становится единичным [предметом] самим по себе, а как многое — множеством, становится единым и многим, [которые относятся к области] единичных вещей. Подобное множество, в свою очередь, не принадлежит к [самим] множественным [предметам], как, например, к растениям, животным и камням, поскольку эти последние называются многими по причастности к нему, само же оно в них не содержится.

Вот как мыслятся у платоников идея единого. При- <sup>14</sup> нимаясь за него, мы скажем [так]. Или идея единого отлична от отдельных чисел, или она мыслится вместе с ними, когда они ей причастны. Однако она никоим

образом не мыслится данным в качестве единого самого по себе наряду с отдельными исчисляемыми предметами. Остается, следовательно, мыслить [эту идею] в том самом, что в ней участвует. А это в свою очередь создает  
15 апорию. Ведь если исчисляемое дерево является единым по причастности к единице, тогда то, что не есть дерево, не будет и называться единым. Но, как показано выше, оно им как раз называется. Следовательно, не существует такой единицы, по причастности к которой каждый из  
16 отдельно перечисляемых [предметов или чисел] назывался бы единицей. Затем, то, чему причастно многое, является многим, а не единым. Но исчисляемое является многим и бесконечным. Следовательно, каждый из исчисляемых предметов оказывается единым не по причастности к единице. Поэтому, подобно тому как родовой  
17 человек, которого некоторые мыслят в виде живого смертного существа<sup>6</sup>, не есть ни Сократ, ни Платон (потому что [иначе] никто другой уже не назывался бы человеком) и не существует он ни сам по себе, ни вместе с Платоном и Сократом (потому что тогда он и наблюдался бы в виде человека), точно так же и единое, которое не мыслится ни вместе с отдельными исчисляемыми [предметами], ни само по себе, тем самым тоже яв  
18 ляется недоступным мысли. То же самое нужно сказать и относительно двух или трех и вообще относительно всякого числа, чтобы далее не распространяться.

Можно рассуждать еще и так. Или существует единственная идея, по причастности к которой что-нибудь называется единым, или существует много идей единого<sup>7</sup>. Но если она единственная, то она не есть то, в чем участвует многое, потому что если *A* (скажем так ради наглядности изложения) содержит в себе всю идею единого, то *B*, в ней не участвующее, уже не будет единым. Кроме того, она также не обладает и многими частями, чтобы участвующее в ней могло быть многим. Ведь, во-первых, каждая вещь [в данном случае] не будет участвовать в идее единого, но в ее части. А затем и единица, по их мнению, мыслится неделимой и лишённой частей. Если же идей единого много, то каждый из исчисляемых [предметов], которые подчиняются единству, [например] один или два, либо, подчинившись  
19 тому и другому единству, будет причастным к какой-нибудь общей идее, либо не будет причастным. И если  
20 не будет причастным, то будет необходимо, чтобы все

[вещи] подчинялись единству вне причастности к идее, чего [эти авторы] не желают. Если же они будут причастны идее единого, то получится первоначальная апория. Именно каким же образом два может быть причастным одной [общей идее единого]?

### [3. КРИТИКА ДВОИЦЫ И ОПЕРАЦИИ С ЧИСЛАМИ]

Вот что [можно сказать] о единице, с устранением <sup>21</sup> которой устраняется всякое число. Однако коснемся и того, что относится к двоице. Ведь и она, возникая из единиц, тоже в некотором отношении ведет к апории, подобно тому как и Платон еще раньше выставил апорию в своем диалоге о душе <sup>8</sup>.

В самом деле, когда одна единица присоединена к другой, то в связи с этим присоединением что-нибудь или прибывает, или убывает, или не прибывает и не убывает. Но если ничто не прибывает и не убывает, <sup>22</sup> то двойки не получится после присоединения одной единицы к другой. Если же от этого присоединения что-нибудь убывает, то произойдет уменьшение одного и другого, но двойки не возникнет. А если что-нибудь прибывает, то два станет уже не двумя, но четырьмя, поскольку возникающая двойка, единица и другая единица составляют число «четыре». Следовательно, никакой двойки не существует. И та же самая апория возникает и для каждого числа, так что в связи с этим никакого числа не существует.

Впрочем, если число мыслится как результат при- <sup>23</sup> бавления или отнятия единицы, то ясно, что если мы установим невозможность обеих этих [операций], то исчезнет и само бытие чисел. Поэтому скажем сначала об отнимании, пользуясь в своем изложении примерами.

Итак, отнимаемая от данной десятки единица от- <sup>24</sup> нимается или от всей десятки, или от остающейся девятки <sup>9</sup>. Но, как мы установим, [она не отнимается] ни от всей [десятки], ни, как мы покажем, от девятки. Следовательно, от данной десятки не отнимается ничего. В самом деле, если единица отнимается от всей этой [десятки], то эта десятка или отлична от отдельных единиц, или она есть сочетание этих последних и называется десяткой. Однако десятка не есть нечто отличное от <sup>25</sup> отдельных единиц, потому что с их отнятием перестает существовать и десятка, равно как с отнятием десятки

уже не существуют и эти единицы. Если же десятка тождественна данным единицам, т. е. если эти отдельные единицы есть десятка, то ясно, что, если происходит отнятие единицы от этой десятки, она должна отниматься от каждой единицы (раз отдельные единицы и есть эта десятка), и таким образом будет происходить устранение уже не единицы, но десятки. Следовательно, единица устраняется не из всей десятки.

26 Однако ее устранение происходит и не от остающейся девятки. В самом деле, каким же еще образом после ее устранения данная девятка останется невредимой? Однако если единица не отнимается ни от всей десятки, ни от остающейся девятки, то путем отнимания не образуется [вообще] никакого числа.

27 И иначе: если единица отнимается от девятки, то она отнимается или от всей [девятки], или от ее последней единицы. Но если единица отнимается от всей девятки, то произойдет устранение девятки, потому что отнимаемое от каждой единицы, вследствие того что этих отдельных единиц девять, составляет число девять.

28 Если же отнятие происходит от последней единицы, то, во-первых, и эта последняя единица, хотя она и лишена частей, окажется делимой, что нелепо. А затем, если единица отнимается от последней единицы, то девятка уже не сможет остаться нетронутой.

29 И иначе: если устранение единицы происходит из десятки, то оно происходит или из существующей десятки, или из несуществующей. Но оно не может происходить ни из существующей десятки (потому что, пока десятка остается десяткой, ничто не может от нее отниматься как от десятки, поскольку тогда она уже не будет десяткой), ни из несуществующей десятки

30 (потому что от несуществующего ничего нельзя и отнять). Однако, кроме бытия и небытия, ничего нельзя помыслить. Следовательно, от десятки ничего не отнимается.

Этим показано, что в результате отнимания невозможно мыслить никакого числа. А что нельзя [его мыслить] и в результате прибавления, это легко показать, если придерживаться аналогичных же апорий.

31 Действительно, если единица присоединяется к десятке, то опять-таки нужно сказать, что это присоединение происходит или ко всей десятке, или к последней единице этой десятки. Но если эта единица присоединяется ко всей десятке, то, поскольку вся десятка

мыслится со всеми своими отдельными единицами, присоединение данной единицы окажется присоединением ее ко всем отдельным единицам данной десятки, что нелепо. Ведь из присоединения одной единицы полу-<sup>32</sup> читается, что десятка становится двадцаткой. А это невозможно. Значит, надо сказать, что единица присоединяется не ко всей десятке. Но нельзя сказать и того, что она присоединяется к последней части десятки, поскольку тогда десятка не увеличится, вследствие того что увеличение одной части еще не есть тем самым и увеличение целой десятки. [Можно сказать] и вообще относительно всех [случаев]: единица присоединяется к десятке или<sup>33</sup> остающейся [самой собой], или неостающейся. Но она не может быть присоединена ни к остающейся, поскольку она тогда не остается десяткой, ни к неостающейся, поскольку не может произойти прибавления к ней, раз она с самого начала не остается [сама собой].

Однако если число мыслится в результате, как я ска-<sup>34</sup> зал, прибавления и отнятия, а мы показали, что ни того, ни другого из этого не существует, то необходимо сказать, что не существует и [самого] числа. Поэтому, рассмотревши с точки зрения апорий подобные вопросы против геометров и арифметиков, мы приступим к новым возражениям — уже против математиков, [или астрологов].

КНИГА V  
ПРОТИВ АСТРОЛОГОВ

<sup>1</sup> [Нам] надлежит произвести исследование относительно астрологии, или математики, но не той, которая состоит в прямом смысле из арифметики и геометрии (потому что против этих ученых мы уже возразили), и не той способности к предсказаниям, которая имеется у учеников Евдокса, Гиппарха и подобных им и которую, как известно, некоторые называют также и астрономией<sup>1</sup>

<sup>2</sup> (ибо она есть наблюдение явлений подобно земледелию и кораблевождению, на основании которого можно предсказывать засуху и дождливые периоды, заразные болезни и землетрясения, и прочие подобные изменения в атмосфере), но [астрологии] в смысле учения о генитурах<sup>2</sup>. Украшая ее торжественными наименованиями, халдеи объявляют себя самих математиками и астрологами, с одной стороны, доставляя разнообразный вред людям, а с другой — укрепляя в нас закоренелые предрассудки и не позволяя в то же время действовать согласно здравому смыслу. И это мы узнаем,

<sup>3</sup> как только примем во внимание то, что относится к их методу рассмотрения [явлений]. Однако наше изложение будет беглым и общим. Более точное исследование мы предоставляем тем, кто специально занимается данной наукой. Для нас же достаточно будет напомнить из этого то, без чего было бы невозможно выставить аргументы против халдеев.

[1. ИЗЛОЖЕНИЕ АСТРОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ]

<sup>4</sup> Итак, они кладут в основу то, что земные вещи находятся в симпатическом отношении к небесным<sup>3</sup> и что они каждый раз перестраиваются заново в связи с истечениями этих последних.

Мысль у людей земнородных бывает такую, какую Им в этот день посылает родитель бессмертных и смертных<sup>4</sup>.

Всматриваясь с излишним любопытством в окружающее, <sup>5</sup> халдеи утверждают, что семь звезд [(планет)] стоят в положении действующих причин всего того, что происходит в жизни, и что, с другой стороны, этому содействуют части зодиака. Зодиакальный же круг, как этому нас учили, они разделяют на двенадцать животных, а каждое животное — на тридцать частей (для настоящего случая пусть мы будем с ними в этом согласны), а каждую часть — на шестьдесят мелких частей [(минут)]. Это последнее название они дают наименьшему, что уже не содержит [дальнейших] частей. Из животных зодиака одних они называют мужскими, <sup>6</sup> а других — женскими, одних — двухтелесными, других же — не таковыми, некоторых — поворотными, а некоторых — устойчивыми. Мужские и женские — те, которые обладают природой, содействующей за- <sup>7</sup> рождению мужского или женского пола, как, например, Овен есть животное мужского пола, а Телец, как они говорят, женского, Близнецы — мужского и прочее — попеременно соответственно той же самой аналогии: одни — мужского, другие — женского пола. От этого, как я думаю, и у пифагорейцев повелось на- <sup>8</sup> зывать единицу мужской, двоицу женской, троицу опять мужским и аналогично — остальные четные и нечетные числа <sup>6</sup>. Иные же, разделяя и каждое животное на двенадцать частей, пользуются почти тем же са- <sup>9</sup> мым приемом, как, например, в Овне называют его первую двенадцатую часть Овном и мужским, вторую — Тельцом и женским, третью — Близнецами и мужским, и такое же построение в других частях. Двухтелесными животными они называют Близнецов и диаметрально <sup>10</sup> противоположного им Стрельца, а также Деву и Рыб, педвухтелесными — прочих. Далее, поворотными зна- <sup>11</sup> ками они называют такие, с появлением в которых солнце производит перемены и вызывает повороты в атмосфере, каковым животным является, например, Овен и ему противоположное, Весы, а также Козерог и Рак. Ведь в Овне происходит поворот на весну, в Козероге — на зиму, в Раке — на лето и в Весах — на осень. Устойчивыми же они считают Тельца и ему противоположное, т. е. Скорпиона, а также — Льва и Водолея.

Далее, из всех этих животных те, которые господст- <sup>12</sup> вуют над каждым зарождением в целях создания действительных влияний и на основании которых они главным

образом и делают предсказания, существуют, по их словам, в количестве четырех. Их они называют общим именем «*центров*», а в более частном смысле [называют] одно *гороскопом*, другое — *кульминацией*, третье — *заходом* и четвертое — *подземным* или *обратной кульминацией*, которое и само является кульминацией<sup>7</sup>.

<sup>13</sup> *Гороскоп* — это есть то, чему случается появляться в то время, когда совершается зарождение. *Кульминация* — это четвертое животное, начиная от гороскопа вместе с ним же самим. *Заход* — диаметрально противоположное гороскопу. А *подземная и обратная кульминация* — диаметрально противоположна кульминации [просто]. Так, например (на примере это станет ясным), когда гороскопом является Рак, то кульминирует Овен, «заходит» Козерог, а «под землей» находятся Весы.

<sup>14</sup> Далее, при каждом из этих центров то животное, которое идет впереди, они называют *отклонением* [вперед], а следующее сзади — *последованием*. Так, то

<sup>15</sup> животное, которое предшествует гороскопу в моменты своей видимости, по их словам, принадлежит *дурному демону*, а то, которое после него и которое следует за кульминацией, — *благому демону*. Животное, идущее впереди кульминации, [они называют] «*нижней частью*», «*единственной долей*» и «*богом*», а то, которое идет за заходом, — «*бездеятельным животным*» и «*началом смерти*». Животное, идущее после захода и в состоянии

<sup>16</sup> невидимости, [у них] «*возмездие*» и «*злая судьба*», что диаметрально противоположно «дурному демону»; а то, что следует за подземным, — «*благая судьба*», диаметрально противоположная «благому демону». То животное, ко-

<sup>17</sup> торое идет дальше обратной кульминации в направлении к востоку, — «*богиня*», диаметрально противоположная «богу». То же, что следует за гороскопом, — «*бездеятельное*», что в свою очередь противоположно упомянутому «бездеятельному». Или, чтобы сказать

<sup>18</sup> более кратко, в животном, которое является гороскопом, отклонение носит название «дурного демона», а последование — название «бездеятельного». Точно так же и в кульминации отклонение называется «богом», а последование — «благим демоном». В том же роде

<sup>19</sup> и в обратной кульминации отклонение есть «богиня», а последование — «благая судьба». Одинаковым образом и в заходе отклонение — «дурная судьба», а последование — «бездеятельное». И это исследование они



производят, по их мнению, не впустую. Ведь, как они<sup>20</sup> полагают, звезды обладают не одной и той же силой в отношении дурного действия или недурного, смотря по тому, рассматриваются ли они в центрах, в последованиях или в отклонениях, но в одном месте они более деятельны, в другом же — более бездеятельны.

Были и некоторые такие халдеи, которые возводили<sup>21</sup> каждую часть человеческого тела к каждому из животных как находящуюся в симпатическом к ним отношении. Так, Овна они называли головой, Тельца — шейей, Близнецов — плечами, Рака — грудью, Льва — ребрами, Деву — задом, Весы — частью от ребер до пахов, Скорпиона — половым членом и маткой, Стрельца — бедрами, Козерога — коленями, Водолея — голеньями, Рыб — ногами<sup>8</sup>. И это опять не без рассуждения, но<sup>22</sup> потому, что когда в каком-нибудь из этих животных появляется та или иная звезда, приносящая своим зарождением зло, то она производит повреждение одноименной части [человеческого тела].

Вот что пусть будет сказано в общих чертах о природе того, что содержится в зодиакальном круге. Однако не будет неуместным рассмотреть, далее, и вопрос о разделении этого. Именно, исходя из понимания того, что<sup>23</sup> животные не рассматриваются [только] в своем собственном очертании, но путем одновременного наблюдения семи рассеянных звезд, они пришли к разделению всего круга на двенадцать частей. Объясняя же этот прием, они говорят, что древние, наблюдая восход<sup>24</sup> одной какой-нибудь яркой звезды в зодиаке и наполняя затем водой просверленную амфору, давали течь [этой воде] в другой сосуд, подставленный снизу, покамест эта звезда поднималась, а затем, догадываясь, что обращение зодиакального круга происходит от одного знака к тому же самому знаку, они опять брали двенадцатую часть вытекшей [воды] и следили, в какое время<sup>25</sup> она вытекла. В это же время, как они говорили, возвращается и двенадцатая часть круга, причем эта обернувшаяся часть круга находилась [у них] в таком же отношении ко всему кругу, в каком вытекающая часть воды находилась ко всей воде. При помощи этого положения, т. е. положения двенадцатой части, они опреде-<sup>26</sup>ляют [расстояние] последней границы от какой-нибудь известной звезды, наблюдаемой в это время, или от какой-нибудь звезды, одновременно восходящей ближе

к северу или к югу. То же самое они делают и с прочими двенадцатью частями.

Вот каков этот способ, которым они делят зодиакальный круг на столько частей. Аналогичен этому, по-види-  
27 мому, и тот способ, которым они, по их словам, наблюдают первоначально гороскоп для каждого зарождения. Халдей сидит, как говорят, ночью на вершине какой-нибудь возвышенности, наблюдая звезды. Другой [в это время] находится около родильницы до тех пор, покамест  
28 она не родит, а когда она родит, он тотчас же дает знак при помощи диска сидящему на возвышенности, когда же тот этот [знак] примет, он отмечает восходящее животное в качестве гороскопа, а с наступлением дня обращается к наблюдению за часами и движениями солнца.

29 Вот что [надо сказать] о зодиакальных животных.

Что же касается звезд<sup>9</sup>, то некоторые из них они называют творящими добро, некоторые же — творящими зло, а некоторые — и теми и другими. Так, например, творящими добро они называют звезды Юпитер и Венеру, творящими зло — звезды Марс и Сатурн, а обоюдной — звезду Меркурий, поскольку она с творящими добро творит добро, а с творящими зло творит зло. Другие же  
30 считают одни и те же звезды в разных отношениях то благотворными, то злотворными, поскольку ведь помимо зодиакального животного или помимо конфигурации прочих звезд ни злотворная звезда не является непременно злотворной, ни благотворная не является непременно благотворной.

31 Кроме того, из семи звезд первое место, по их мнению, занимают Солнце и Луна, прочие же пять звезд в отношении создания произведений обладают меньшей силой, чем эти. По этой причине египтяне уподобляют Солнце царю и правому глазу, Луну — царице и левому глазу, а пять звезд — жезлоносцам, прочие же неподвижные [звезды] — остальному народу. Кроме того,  
32 они утверждают, что из пяти звезд Сатурн, Юпитер и Меркурий соответствуют Солнцу и ему прислуживают, их и называют дневными, вследствие того что Солнце, которому они помогают, владычествует над тем, что возникает днем.

33 Те же самые звезды получают большую силу в зависимости от того, находятся ли они в своих собственных жилищах или на вершинах, или на межах, сопровождаются ли какие-нибудь [из них] другими в качестве

оруженосцев, обращены ли они одна к другой и вступают ли во взаимную конфигурацию, находятся ли они в центрах <sup>10</sup>.

Жилищем для Солнца является, по их мнению, <sup>34</sup> Лев, для Луны — Рак, для Сатурна — Козерог и Водолей, для Юпитера — Стрелец и Рыбы, для Марса — Овен и Скорпион, для Венеры — Телец и Весы, для Меркурия — Близнецы и Дева. Вершинами звезд, а также низинами их они называют то, в чем [эти звезды] <sup>35</sup> здравствуют или имеют незначительную силу. Именно, на вершинах они здравствуют, а незначительную силу они имеют в низинах. Например, для Солнца вершиной является Овен, а именно: если говорить точно, то его <sup>36</sup> девятнадцатая часть, а низиной — диаметрально противоположное животное. Для Луны, в свою очередь, вершиной является Телец, а низиной — диаметрально ему противоположное. Для Сатурна [вершина] — Весы, для Юпитера — Рак, для Марса — Козерог, для Венеры — Рыбы, для Меркурия — Дева. Низинами же для них являются, как я сказал, те [животные], которые диаметрально противоположны вершинам.

Межами звезд они называют то в каждом животном, <sup>37</sup> в чем каждая звезда имеет наибольшую силу от такой-то части до такой-то. Относительно этого у них, а также на картах немаловажная разногласица. Сопровождаются оруженосцами звезды, по их мнению, тогда, <sup>38</sup> когда они оказываются в составе животных посреди прочих звезд. Например, если в одном и том же животном одна какая-нибудь звезда занимает первые части, другая — последние, а третья — средние, то говорится, что средняя звезда сопровождается теми, которые занимают конечные части как оруженосцами. Обращаются же они одна к другой и взаимно согласуются, <sup>39</sup> по их мнению, тогда, когда они являются в виде треугольника или четырехугольника. Именно, в виде треугольника составляют конфигурацию и обращаются одна к другой те, которые занимают среднее пространство между тремя животными, а в виде четырехугольника — между двумя [животными]. При этом оказывается, что злоторная звезда, вступившая в конфигу- <sup>40</sup> рацию с благотворной в системе треугольника, оказывается благодетельной, а [благодетельная] — еще более благотворной; [вступивши же в конфигурацию] с благотворной, [кроткая] оказывается только кроткой. Зло-

творная [звезда] со злотворной — то же самое. В системе четырехугольника наоборот.

Наконец, и центральными называются те звезды, которые наблюдаются в каком-нибудь из упомянутых выше центров, будь то гороскоп, кульминация, заход или обратная кульминация.

- 41 Теперь, после того как мы раскрыли это в главных чертах и суммарно, мы, отправляясь отсюда, должны показать, как халдеи делают предсказания событий. Среди всех этих влияний существует различие, поскольку одни из них более просты, другие — более точны. Более просты те, что совершаются в связи с тем или иным животным, или простой силой звезды (скажем, такая-то звезда, появившись в таком-то животном, делает людей
- 42 такими-то). Более же точны те, что происходят в результате стечения и как они говорят, в результате сочетания большего числа [факторов] (скажем, если одна звезда является в виде гороскопа, другая — в виде кульминации, третья — в виде обратной кульминации, прочие же находятся в таком-то виде, то произойдет то-то).

## [2. КРИТИКА УЧЕНИЯ]

- 43 Вот каков характер халдейской науки. Однако легко, наконец, после его изложения перейти и к тем возражениям, которые против нее выставляются.

- Именно, некоторые прямо пытаются доказать, что земные вещи совершенно не находятся в симпатическом отношении к небесным<sup>11</sup>. [Говорят], что объемлющее вовсе не в том смысле связано с человеческим телом, чтобы, в каком симпатическом отношении находятся подчиненные части к голове и голова к ним, в таком же и земные вещи к небесным, но что существует в этом известная разница и отсутствие симпатического отношения, так что единение их оказывается не одним и тем же. Другие выставляют аргументы относительно судьбы.
- 45 А именно, если не все происходит в силу судьбы, то не существует и халдейская [наука], которая этого требовала бы. Немало и таких, которые ставят вопрос следующим образом. Поскольку из совершающегося одно
- 46 совершается в силу необходимости, другое в силу случая, третье в зависимости от нас самих, то халдеи, если они стремятся к значащему предсказанию, должны

обязательно делать свои предсказания или при помощи того, что связано с необходимостью, или при помощи того, что совершается в силу случая, или при помощи того, что зависит от нас. Но если [эти предсказания <sup>47</sup> происходят] при помощи того, что случается в силу необходимости, то они не имеют никакой пользы для жизни, поскольку то, что совершается в силу необходимости, невозможно отклонить, но оно должно произойти, хотим ли мы этого или не хотим. Ведь предсказание оказывается полезным только в том случае, если бы оно имело отношение к его отклонению. Если, далее, [предсказание совершается] при помощи случайного, то [этим способом] ничего невозможно высказать, поскольку то, что происходит случайно, оказывается неустойчивым, а в отношении неустойчивого и происходящего в разных случаях по-разному невозможно делать никакого твердого предсказания. Остается, следовательно, чтобы они делали предсказания при помощи <sup>48</sup> совершающегося в зависимости от нас самих. Но это опять невозможно, поскольку нельзя было бы делать предсказания в отношении того, что зависит от меня, случится оно или нет, как и относительно того, что с самого начала не имеет никакой предшествующей причины. Следовательно, халдеи не стремятся к такому предсказанию, которое имело бы какое-нибудь значение.

Большинство пытается низвергнуть халдейскую науку такого рода метанием копий издали. Что же касается нас, то мы, напротив, в ближнем бою, поколебав начала и как бы элементы этой [науки], тем самым аннулируем у них и построение прочих теорем.

Итак, принципом и как бы фундаментом халдейской <sup>50</sup> науки является установление гороскопа. Ведь на основании этого последнего принимаются прочие центры, отклонения и последования, треугольники и четырехугольники, зависящие от этого фигурации звезд, а на всем этом основываются предсказания. Отсюда, если мы уничтожим гороскоп, то по необходимости не станут <sup>51</sup> понятными ни кульминация, ни заход, ни обратная кульминация. А если это станет невоспринимаемым, то одновременно исчезнет и вся халдейская наука.

Можно разнообразными средствами показать, что <sup>52</sup> им невозможно найти животное зодиака в качестве гороскопа. Ведь чтобы его воспринять, необходимо, во-первых, точно воспринять появление того, кто яв-

ляется предметом наблюдения; во-вторых, чтобы наблюдение часов, которое его отмечает, было безошибочным и, в-третьих, чтобы в точности было замечено восхождение животного<sup>12</sup>. В самом деле, одновременно с родами происходит наблюдение восхождения животного, которое [впервые] появляется на небе, причем халдеи пользуются этим как средством для наблюдения гороскопа. С этим же восхождением связывается и конфигурация прочих звезд, которую они называют «расположением», а с этим «расположением» связаны предсказания. Однако, как мы установим, ни момент рождения человека, чей гороскоп составляется, невозможно воспринять, ни наблюдения часов не бывают безошибочными, и нельзя воспринять в точности восходящее животное. Следовательно, халдейская наука несостоятельна. Скажем сначала о первом [обстоятельстве]. Итак, момент рождения того, кто относится к их наблюдению, они принимают более отдаленно или с момента извержения семени и зачатия, или с момента родов. Но они не могут это относить к моменту извержения семени и зачатия, поскольку в точности нельзя воспринять его время. Мы ведь не можем сказать, происходит ли зачатие одновременно с внедрением семени или не одновременно. Это может происходить и в одно мгновение мысли подобно разведенной водой муке, которую бросили на раскаленную жаровню (она ведь склеивается тотчас же). Может [это происходить] и после известного времени, потому что и семена, брошенные в землю, не сразу пускают корни и связываются с окружающим грунтом. Кроме того, поскольку существует расстояние от шейки матки до ее дна, где, по мнению ученых-врачей, и происходит зачатие, то извергаемое вещество семени должно этого достигать в течение известного времени. Халдеи, в точности не знающие продолжительности этого времени, ни в коем случае не могут воспринять и [момента] зачатия. А поскольку семя иной раз извергается быстро и сразу попадает на те самые места матки, которые благоприятны для зачатия, в другой же раз появляется в рассеянном виде, так что оно в состоянии собраться в одно место только силами самой же матки, то оказывается совершенно неизвестным, когда совершается первое и когда происходит второе, а также каково то время, которое тратится на одно зачатие, и каково — на другое. Но если это неизвестно, то ис-

чезает и восприятие в точности [момента] зачатия. 59  
И если, как говорят некоторые физики <sup>13</sup>, семя [только]  
после переваривания и известного изменения в матке  
доходит до ее открытых пор, то само собой разумеется,  
раз они не знают продолжительности времени этого  
изменения, они не будут знать и момента зачатия. Далее,  
как женщины отличаются между собой прочими час- 60  
тями тела в отношении их деятельности, так же вполне  
правдоподобно, что они различаются и в отношении  
деятельности матки, причем одни зачинают быстрее,  
другие медленнее. И нет ничего парадоксального в том,  
что если даже сравнивать их с ними же самими, то один  
раз их можно наблюдать как способных к удовлетво-  
рительному зачатию, в другой же раз — как неспособ-  
ных к этому. Если же это так, то невозможно сказать 61  
с точностью, когда внедряется изверженное семя, чтобы  
на основании этого времени халдеи могли установить  
гороскоп для данного зарождения. Кроме того, невоз-  
можно сказать, что момент зачатия устанавливается 62  
при помощи каких-либо признаков, вроде, [например],  
присыхания женского влагалища после соития, закры-  
вания шейки матки, если так случится, приостановки  
месячных очищений, а также появления специфического  
аппетита. Во-первых, эти признаки оказываются общими  
и с теми, у которых не было зачатия. Затем, если даже 63  
они и не являются общими, то они указывают на зачатие,  
которое произошло, уже по прошествии известного  
количества дней, а не на определенном отрезке [времени],  
точном, недавнем и измеряемом часами. Однако для  
распознавания различных человеческих судеб халдеи 64  
нуждаются в установлении не грубо приблизительного  
времени зачатия, но точного. Из этого становится яс-  
ным, что невозможно на основании зачатия устанавли-  
вать гороскоп. Однако это невозможно делать и на осно- 65  
вании родов. В самом деле, прежде всего затруднительно  
сказать, когда происходит рождение, в тот ли именно  
момент, когда порождаемое начинает высываться на  
божий свет, или когда оно уже немного продвинулось,  
или когда оно положено на землю. Затем, и при помощи  
каждого такого [момента] тоже невозможно определить 66  
точное время рождения. Ведь в зависимости от того  
или иного состояния души, в зависимости от той или  
иной приспособленности тела, в зависимости от харак-  
тера [окружающей] местности, в зависимости от опыт-

пости акушерки и прочих бесчисленных обстоятельств время, в которое появляется ребенок после раскрытия утробы, или то время, когда он несколько протиснется наружу или когда его положат на землю — не одно и то же, но в разных случаях оно разное. Поскольку <sup>67</sup> халдеи не в состоянии определенно и точно его установить, они лишаются возможности должным образом определить час рождения.

Отсюда становится ясным, что хотя халдеи и объявляют, что они знают гороскоп, поскольку он относится к моментам рождения, но они его не знают. А что у них <sup>68</sup> не является безошибочным также и наблюдение часов, об этом нужно заключать подобным же образом.

Действительно, когда они утверждают, что сидящий при роженице извещает при помощи диска о рождении тому халдею, который наблюдает звезды на возвышенном месте, и что этот последний при помощи наблюдения неба отмечает восходящее животное, то, во-первых, мы им покажем, что поскольку оказывается неопределенным рождение (это мы установили немного раньше<sup>14</sup>), то нелегко известить об этом рождении и при помощи <sup>69</sup> диска. Затем, пусть даже можно будет воспринять момент рождения, все равно невозможно зафиксировать его в смысле точного времени. Ведь звук от диска продвигается до вершины горы в значительное время, ощутимо допускающее деление на части. Доказательством же этого является то, что наблюдается у дровосеков в гористой местности: поскольку звук удара слышится [только] после соответствующего времени от момента нанесения удара, он достигает слушающего в течение <sup>70</sup> довольно продолжительного времени. Следовательно, и по этой причине халдеям невозможно точно воспринимать время восходящего животного и точно [время того животного, которое является] гороскопом. Далее, не только проходит после рождения известное время, в течение которого звук от того, который сидит у постели роженицы, доходит до того, который наблюдает звезды, но и в течение того времени, в которое он смотрит вверх и путем наблюдения исследует, в каком животном находится Луна и каждая из прочих звезд, расположение звезд успевает измениться, ибо движение космоса происходит с невыразимой быстротой, прежде чем он сумеет путем наблюдения сопоставить то, что <sup>71</sup> видится на небе, с часом рождения человека. И иначе.



Подобное наблюдение в ночное время, пожалуй, еще может принести пользу халдеям, поскольку то, что наблюдается в зодиакальном круге, и конфигурации звезд оказываются видимыми. Поскольку же некоторые рождаются также и днем, когда невозможно ничего отметить из сказанного раньше, в лучшем случае только движение Солнца, то необходимо сказать, что халдейская наука для одних случаев имеет значение, для других же не имеет. Имей также в виду и то, что даже и в ночное время <sup>72</sup> они не в состоянии постоянно делать безошибочные наблюдения за небесными явлениями. Ведь многие ночи бывают облачными и туманными. И было бы хорошо, если бы по изъятии всех этих оговорок можно было найти нечто твердое в этой науке, однако при наличии подобных препятствий для точного наблюдения небесных явлений это далеко не так.

Итак, отвергнув халдейское наблюдение часов и <sup>73</sup> установив вкратце, что для них является невозможным восприятие моментов рождения <sup>15</sup>, мы перейдем к остальной части обещанного рассуждения. Остается же нам рассмотреть восхождение в области зодиакального круга, если оставить в стороне аргументы, выставленные раньше.

Итак, мы утверждаем, что части зодиакальных <sup>74</sup> животных являются неотделимыми одна от другой; лучше же сказать: их совершенно невозможно точно определить. Но является правдоподобным то, что уже взошедшее животное кажется еще невозходящим, и, наоборот, еще невзошедшее кажется уже поднявшимся. Также не может принести какую-нибудь пользу хал- <sup>75</sup> деям и указанный выше <sup>16</sup> способ употребления сосудов с водой, поскольку по мере протекания воды и растворения воздуха само течение и сопоставляемое с течением время не соответствуют друг другу. Весьма вероятно, что движение воды оказывается неодинаковым вначале, когда жидкость чиста, и впоследствии, когда она грязна и течет с трудом. Кроме того, вероятно и то, <sup>76</sup> что растворенный воздух, когда последний является туманным и густым, оказывает сопротивление вытеканию воды, производя некоторым образом его замедление, когда же он прозрачен и тонок, то он больше действует [этому]. Да и сама амфора неодинаково про- <sup>77</sup> текает, когда она полна, когда она налита до половины или когда она близка к опорожнению, но один раз

[течение происходит] быстрее, другой раз медленнее, третий раз средне, в то время как движение неба происходит постоянно с одной и той же скоростью.

78 Однако важнее всего то, что каждое из животных не является непрерывным телом и таким, которое было бы скреплено с предыдущим и связано с последующим так, чтобы посередине не оказывалось бы никакого промежутка, но оно состоит из рассеянных звезд, содержащих те или иные промежуточные расстояния и дискретные части, будь то в середине, будь то у краев. Отсюда, 79 поскольку животные зодиакального круга очерчены исчисляемыми частями, то обязательно с необходимостью возникают ошибки у тех, кто наблюдает с земли, поскольку от них ускользает, является ли соответствующее промежуточное расстояние концом предыдущего животного или началом того, которое восходит в дальнейшем.

80 Далее, холмы, на которых происходят звездные наблюдения, не остаются постоянно теми же самыми, но, поскольку мир по велению судьбы становится другим и меняется, нарушаются и они в связи ли с наводнениями от ливней, или в связи с землетрясениями, или другими подобными этому воздействиями, так что наблюдения за звездами не могут быть теми же самыми еще и вследствие данной перемены, но одно наблюдается с возвышенного места, другое — с низины, и то, что видно первым, не обязательно оказывается видимым и другим.

81 К этому нужно прибавить еще и различия чувств. Ведь одни имеют более острое зрение, чем другие. И как то, чего мы еще не видим из-за большого расстояния, орлы и ястребы воспринимают как большие предметы вследствие крайней остроты их зрения, так и уже взошедшее животное, ставшее гороскопом, из-за большого расстояния представляется халдею в качестве еще невзошедшего, если он не имеет острого зрения и обладает зрением сравнительно притупленным.

82 К этому нужно прибавить в качестве очевиднейшего аргумента против халдейской [науки] и то, что относится к различным качествам воздуха около того, кто производит определение [звезд]. Ведь весьма вероятно, что когда этот воздух является густым, то вследствие преломления зрения животное, находящееся еще под землей, кажется находящимся уже над землей, подобно тому как происходит и отражение солнечного луча

в воде. Не видя [еще] солнца, мы ведь часто замечаем его по отражению в воде. Но важнее всего то, что если <sup>83</sup> бы каждая двенадцатая часть зодиака появлялась в одно и то же время для всех наблюдателей небесных явлений во Вселенной и наблюдалась бы по одной и той же прямой, то, пожалуй, халдейские ученые еще могли бы точно воспринять восхождение знака зодиака над горизонтом. При настоящем же положении дела, <sup>84</sup> поскольку оно не является для всех одновременно, но одним является быстрее, другим медленнее и кое-кому косвенно, а кое-кому прямо, то отсюда получается вывод, что не для всех одно и то же животное оказывается гороскопом, но этим оно кажется уже взошедшим, другим же — находящимся под самым горизонтом, и то, которое одним явилось в отклонении <sup>17</sup> от животного-гороскопа, другим видится в качестве самого гороскопа. И то, что это именно так, ясно и из неподвижных звезд, <sup>85</sup> как, например, Арктура и Пса, поскольку они не появляются в одно и то же время для жителей разных частей света, но разным являются по-разному.

Итак, мы достаточно показали, что невозможно воспринять с точностью животное, которое является гороскопом, а вследствие этого и никакие другие «центры», на основании которых у халдеев происходят предсказания. И вдобавок ко всему изложенному нужно сказать, что если бы даже и можно было воспринять <sup>86</sup> точное время последования этих [животных], то [во всяком случае] ясно, что никто из приходящих к халдеям простых людей не может быть наблюдателем точного времени для самого себя. Ведь этот предмет требует мастерства, как мы показали выше <sup>18</sup>, и он больше того, чем его мог бы воспринять простой человек. А поскольку сам халдей не наблюдал точного времени зарождения <sup>87</sup> данного простого человека, но услышал его от него самого, а этот простак в свою очередь не знает точного времени ввиду ли своей неопытности или ввиду того, что он не слишком усердно занимался этим предметом, то остается, следовательно, [признать], что не существует никакого точного предсказания, но что для людей от халдейской науки получается [здесь] только обман и надувательство.

Если же они, снова перейдя в наступление, скажут, <sup>88</sup> что определяется не точное время, но время в общем и целом, то они будут изобличены, можно сказать,

своими же выводами. Ведь те, кто родился в одно и то же время, если последнее брать вообще, живут вовсе не одинаковой жизнью, но одни, например, начинают царствовать, другие же старятся в окопах. Так, <sup>89</sup> никто не был равен Александру Македонскому, хотя многие во Вселенной родились одновременно с ним, и [никто не равен] философу Платону. Поэтому если халдей рассматривает время рождения [только] в известном его протяжении, то он и не сможет определенно сказать, что родившийся в такое-то время будет счастлив, потому что многие, родившиеся в одно и то же время с ним, оказались несчастными, и, наоборот, что вот этот будет нуждаться, потому что немало и таких, которые, обладая той же самой «диспозицией» состарились в богатстве <sup>19</sup>.

<sup>90</sup> Но и рассуждение, противоположное выставленному аргументу, как оказывается, весьма значительно уличает халдеев. Действительно, если те, кто обладает одной и той же «диспозицией» своего рождения, подвергаются одинаковым событиям в жизни, то те, кто обладает разными рождениями, должны были бы становиться совершенно разными. А это ложь. Мы ведь

<sup>91</sup> наблюдаем, что многие различные по возрасту, по виду своего тела и по множеству других признаков и присутствующих им свойств приходят к одинаковому концу, когда они или погибают на войне, или умирают под развалинами жилищ, или тонут вследствие кораблекрушения. Стоит усомниться, как мог бы халдей предсказать им одинаковую гибель при их жизни [столь различной]. Действительно, если родившийся под стрелой

<sup>92</sup> Стрельца должен, по математическому вычислению, быть умерщвленным, то каким же образом были сразу уничтожены столько десятков тысяч варваров, сражавшихся против греков у Марафона? Ведь не существовал же, конечно, для них всех один и тот же гороскоп. И далее, если тот, кто родился под чашей Водолея, должен погибнуть вследствие кораблекрушения, то каким же образом потонули одновременно те греки,

<sup>93</sup> которые возвращались от Трои <sup>20</sup>? Ведь невозможно же, чтобы все они, обладая большими взаимными различиями, родились под чашей Водолея. Но невозможно сказать и того, что все находящиеся на корабле гибнут часто из-за одного, которому суждено погибнуть на море. Ведь почему же судьба этого человека преодоле-

вает судьбу всех, а не спасаются все па-за одного, которому суждено умереть на земле?

Кто-нибудь может испытать затруднение также <sup>94</sup> и в отношении неразумных животных. Действительно, если события в жизни происходят в зависимости от конфигурации звезд, то нужно было бы, чтобы рождающиеся под одной и той же частью зодиакального животного одновременно осел и человек получали в обоих случаях один и тот же ход жизни, а не так, чтобы человек, после того как он продолжительное время славно подвизался в государственной деятельности, заслуживал у народа почет, а осел постоянно носил тяжести или отводился на мельницу.

Следовательно, нет никаких оснований ставить <sup>95</sup> жизнь в зависимость от звездных движений, или если для этого есть основание, то это совершенно для нас неуловимо.

Отправляясь от того же самого принципа, мы, однако, посраим их и в том, что они хотят связать с видом зодиакальных животных наружность и нравы людей, говоря, например, что родившийся подо Львом будет мужественным, а под Девой — будет с длинными гладкими волосами, миловидным, с белой кожей, бездетным <sup>21</sup> и скромным. Ведь это и подобное этому <sup>96</sup> больше достойно осмеяния, чем изучения.

Во-первых, если Лев силен и мужествен и поэтому, как они говорят, родившийся под ним будет мужественным, то на каком основании они считают животным женского пола Тельца, если последний аналогичен Льву? Затем, [нелепо] полагать, что в качестве красивейшего животного Лев на небе имеет аналогию <sup>97</sup> со львом на земле. Ведь весьма вероятно, что древние давали подобные имена, исходя из простого сходства во внешнем очертании и даже не из этого, но [только] ради наглядности обучения.

В самом деле, что имеют общего с медведицей <sup>98</sup> известные семь звезд, находящиеся друг от друга на огромном расстоянии? Или [что общего имеют] с головой дракона пять звезд, о которых говорит Арат:

По две звезды на висках и у глаз и одна, что пониже,  
Крайнее место зубов занимает огромного зверя <sup>22?</sup>

Впрочем, как мы сказали выше <sup>23</sup>, у тех, кто родился <sup>99</sup> под одним и тем же животным, не являются одинаковыми

ни паружный вид, ни нравы. Правда, они утверждают, что эти различия способны производить те части, на которые делится каждое животное и [так называемые] минуты <sup>24</sup>. Но это опять невозможно. Мы ведь уже показали <sup>25</sup>, что невозможно соблюсти точность в отождествлении момента рождения и наблюдения гороскопа.

- <sup>100</sup> Далее, одно из двух: или родившийся становится мужественным, потому что [соответствующее] животное носит название Льва, или потому, что вследствие воздействия на воздух со стороны небесного Льва подобным становится и расположение рождающегося человека. Однако нет никакого вероятия, чтобы человек становился мужественным из-за того, что животное, являющееся гороскопом, получило название Льва. Ведь на этом основании нужно было бы, чтобы мужественными оказывались и те люди, которые родились и воспитывались вместе с земным львом, поскольку называется львом то животное, одновременно с которым <sup>101</sup> они воспитывались. Если же [это происходит] вследствие изменения воздуха, то какое это имеет значение для установления различий в жизни? Ведь определенное растворение воздуха, возможно, еще связано с тем, что рождающееся оказывается сильно телом и дико нравом, но воздух, насколько это можно заметить, нисколько не содействует тому, чтобы рождающееся становилось тесным долгами, или чтобы оно было царем, или было в оковах, или имело мало детей, или мало братьев, или что бы то ни было. И в свою <sup>102</sup> очередь если тот, кто родился в тот момент, когда гороскопом была Дева, оказывается с длинными гладкими волосами, миловидным и с белой кожей <sup>26</sup>, то нужно было бы, чтобы никто из эфиопов не имел Девы в качестве гороскопа, потому что иначе надо было бы согласиться, что эфиоп — белый, миловидный и имеет длинные гладкие волосы. А это уж нелепее всего.
- <sup>103</sup> Да и вообще, если они говорят, что различия человеческих жизней указываются им не звездами, но что они сами наблюдают их при помощи взаимоотношения звезд, то я утверждаю, что если предсказание хочет стать надежным, необходимо, чтобы одно и то же взаимоотношение звезд наблюдалось не один раз для чьей-нибудь жизни, но и другой раз для другой жизни и третий раз для третьей, чтобы по наблюдениям наступления событий для всех [случаев] мы смогли

бы узнать, что когда звезды воспринимают подобную конфигурацию, то грядущее будет, несомненно, таким-то. И как в медицине мы заключаем из наблюдения, что ранение в сердце является причиной смерти, <sup>104</sup> наблюдая это не только на кончине Диона, но и Феона, и Сократа, и многих других, так и в математике, если достоверно то, что такая-то конфигурация звезд указывает на такую-то жизнь, то это, должно быть, наблюдалось не один раз на одном человеке, но много раз и на многих. Поскольку же одна и та же конфигурация <sup>105</sup> звезд наблюдается, как они говорят, через большие промежутки времени, поскольку возвращение великого года <sup>27</sup> происходит через 9977 лет, то человеческое наблюдение не может распространиться на столько веков даже при условии единственного возникновения мира. Если же, как утверждают некоторые, уничтожение мира прерывает это наблюдение не раз, но много раз или — что в любом случае — происходит частичное его изменение, то и тогда уничтожается непрерывность исторической традиции.

Вот то существенное, что может быть высказано <sup>106</sup> против халдеев. После этого начнем новое краткое исследование, направленное против музыкантов.

КНИГА VI  
ПРОТИВ МУЗЫКАНТОВ

[I. ВВЕДЕНИЕ]

- <sup>1</sup> О музыке говорится в трех смыслах. В первом смысле [она является] некоторой наукой о мелодии, звуке, о творчестве ритма и подобных предметах, в связи с чем мы называем музыкантом, например, Аристоксена<sup>1</sup>, сына Спintара. Во втором смысле [это] — эмпирическое умение, относящееся к инструментам, так что мы называем музыкантами тех, кто играет на флейте, на гусях, или арфисток. В этом собственном значении музыка и имеется в виду у большинства. В перепосном же смысле мы имеем обыкновенные называть иногда тем же самым именем и удачное исполнение в области тех или других предметов. Так, например, мы говорим, что некоторое произведение отличается музыкальностью даже тогда, когда оно является видом живописи, и называем музыкальным того живописца, который в нем преуспел<sup>2</sup>.
- <sup>3</sup> Однако если музыку можно мыслить в стольких видах, то в настоящее время надлежит выставить возражения, ей-богу, не против какой-нибудь другой музыки, но той, которая мыслится в первом значении, поскольку в сравнении с прочими видами музыки она оказывается наиболее совершенной.
- <sup>4</sup> Что касается этих возражений, то, как и в отношении грамматики, они бывают двоякого рода. Именно, одни пытались более догматическим способом учить, что музыка не является наукой, необходимой для блаженства, но, скорее, приносит вред, доказывая это как на основании противоречивости высказываний музыкантов, так и на основании опровержения их главнейших аргументов. Те же, кто пользуется больше апориями, отбросивши в сторону подобного рода возражения, полагают, что, поскольку колеблются основные предположения музыкантов, вся их музыка теряет право на существование. На этом основании и мы, чтобы



не показалось, будто мы опускаем что-то из их учения, <sup>6</sup> по порядку изложим в основных чертах общий характер каждого из их положений или утверждений, не впадая в длинные разъяснения излишних предметов и не сокращая изложение предметов важных и необходимых, по делая наш рассказ по возможности средним и умеренным.

## 12. ИЗЛОЖЕНИЕ ОБЩИХ ТЕОРИЙ МУЗЫКИ

По порядку мы начнем прежде всего с того, что <sup>7</sup> обычно болтает о музыке толпа.

Именно, говорят, что если мы принимаем философию, которая делает разумной человеческую жизнь и приводит в порядок страсти души, то гораздо более того мы принимаем и музыку, за то что она достигает тех же результатов, что и философия, распоряжаясь нами не насильственно, но с какой-то чарующей убедительностью. Так, например, Пифагор, увидевши однажды молодых людей, которые неистовствовали под <sup>8</sup> влиянием опьянения, так что ничем не отличались от безумных, дал совет сопровождавшему их флейтисту исполнить для них мелодию в спондаическом размере <sup>3</sup>. Когда же тот исполнил этот совет, то они внезапно в такой мере перешли в разумное состояние, как если бы они были трезвыми с самого начала. Далее, первые в Греции и прославленные своей храбростью <sup>9</sup> спартанцы всегда воевали так, что их войска вела музыка. Так же и те, кто пользовался советами Солона, выстраивались под флейту и лиру, совершая ритмические движения с оружием <sup>4</sup>. Но как музыка ведет неразумных к разуму, а более трусливых она обращает <sup>10</sup> к храбрости, так же она успокаивает тех, кто распален от гнева. Мы видим, например, у поэта, что гневающегося Ахилла послы нашли

Сердце свое услаждавшим игрою на форинге звонкой,  
Очень красивой на вид, с перемычкой серебряной  
сверху.

Взял он в добыче се, Гетионов разрушивши город,  
Ею он дух услаждал...<sup>5</sup>

как будто бы он ясно сознавал, что музыкальные занятия больше всего способны преодолеть его настроение. Далее, привычным являлось для других <sup>11</sup> героев, когда они уезжали из своей страны и пред-

принимали далекое плавание, оставляя музыкантов в качестве самых надежных стражей и разумных зрителей для своих жен. При Клитемнестре как раз был такой певец, которому Агамемнон оставил много поручений относительно ее разумного поведения. Одна-  
12 ко хитрый Эгист тотчас же приказал, чтобы этот певец

...был сослан... на остров бесплодный,  
Где и оставлен; и хищные птицы его растерзали <sup>6</sup>.

После этого он захватил таким способом беззащитную Клитемнестру и осквернил ее, убедивши ее, [кроме того], присвоить себе власть Агамемнона. Далее,  
13 те, кто имеет большое значение в философии, как, например, и Платон, утверждают, что мудрец подобен музыканту, обладающему гармонически настроенной душой <sup>7</sup>. Вследствие этого и Сократ, хотя он уже был в глубокой старости, не стыдился часто ходить к кифаристу Лампону и порицающим его за это отвечать, что лучше заслужить упрек в позднем обучении, чем в отсутствии всякого обучения <sup>8</sup>.

14 Притом, говорят, не следует корить древнюю музыку на основании нынешней музыки, испорченной и изломанной, если афиняне, проявляя большую предусмотрительность в деле разумного воспитания и учитывая важность как раз музыки, оставили ее потомкам в качестве необходимейшей науки. И свидетелем этого  
15 является поэт древней комедии, когда он говорит <sup>9</sup>:

Скажу сначала, смертным жизнь какую доставил я...  
Вот вам первое: плача и визга детей было в городе  
вовсе не слышно.  
Нет! Учивую кучкой по улице шли ребятишки тогда  
к кифаристу...

Поэтому если музыка в настоящее время размягчает ум какими-то изломанными мелодиями и женственными ритмами, то это, [говорят], не имеет никакого отношения к музыке древней и мужественной <sup>10</sup>.

16 Далее, если является полезной для жизни поэзия <sup>11</sup>, а ее, как оказывается, музыка украшает своими мелодиями, доставляя возможность пропеть слова, то полезной должна оказаться и музыка. Конечно, и поэты тоже называются творцами мелодий <sup>12</sup>. Кроме того, песни Гомера в старину пелись под лиру. Точно так же и у трагиков — песни и стасимы, причем послед-

ние имели вполне определенный физический смысл, <sup>17</sup> каковы, например, следующие слова:

Земля величайшая! Зевса Эфир!  
Он — прародитель людей и богов!  
Она — влаготечные капли росы  
Припявшая — смертных родит,  
Пищу родит и зверей племена, —  
За что справедливо  
Дано ей имя Матери Всего <sup>18</sup>.

Вообще же музыка исполняется не только для удовольствия любителей, но и [для сопровождения] гимнов, пиров и жертвоприношений богам. Поэтому она также обращает ум к ревности о благих делах. Она же является утешением в страданиях. Поэтому флейты и наигрывают мелодии для людей, пребывающих в скорби, облегчая [тем самым] страдания последних.

### [3. КРИТИКА ОБЩИХ ТЕОРИЙ]

Вот что [можно сказать] в защиту музыки. Против <sup>19</sup> же этого говорится, во-первых, то, что нельзя сразу же согласиться, будто одни мелодии являются по природе способными возбуждать душу, а другие ее успокаивать. Ведь подобные вещи происходят [только] в зависимости от нашего мнения. Именно, подобно тому как удар грома <sup>14</sup> не указывает, как говорят ученые-эпикурейцы, на появление какого-то бога, но представляется таковым только простакам и суеверам (поскольку подобный же удар может происходить одинаковым образом и от взаимного столкновения <sup>20</sup> других тел <sup>15</sup>, как, например, во время вращения жерновов или от аплодисментов), точно так же и из музыкальных мелодий одни являются такими, а другие этакими вовсе не по природе, но в зависимости от нашего собственного представления. Одна и та же мелодия способна, например, возбуждать лошадей, но не способна возбуждать людей, когда они являются слушателями в театре. Да и лошадей, пожалуй, мелодии способны не возбуждать, но ошарашивать.

Затем, если музыкальные мелодии даже и являются <sup>21</sup> таковыми, то из-за этого музыка еще не является полезной для жизни. Она успокаивает настроение не потому, что она обладает силой, относящейся к разумности, но потому, что она обладает способностью

- отвлекать. Вследствие этого стоит только замолкнуть подобным мелодиям, как наш ум снова возвращается к первоначальному настроению, как будто бы он и не подвергался лечебному воздействию с их стороны. Поэтому как сон или вино не разрешают страдания,
- <sup>22</sup> но его откладывают, вызывая оцепенение, расслабление и забвение, так и определенного рода мелодия не успокаивает скорбящую душу или потрясенный гневом рассудок, но, если только [вообще она что-нибудь производит], она только отвлекает.
- <sup>23</sup> Далее, что касается Пифагора<sup>16</sup>, то, во-первых, он проявил легкомыслие, если захотел не во время приводить в разумное состояние пьяных, а не воздержался от этого. Затем, если даже он и наставил их на путь истины этим способом, то он свидетельствует тем самым, что флейтисты гораздо больше имеют значение для наставления в нравственности, чем философы.
- <sup>24</sup> Далее, то, что спартанцы воевали под флейту и лиру, является доказательством сказанного несколько раньше, но не того, что музыка полезна для жизни. Именно, как носильщики тяжести, или гребцы, или исполняющие какое-нибудь другое трудное дело пользуются ритмической командой для отвлечения внимания от связанного с этим делом страдания, точно так же и те, кто пользуется на войне флейтами или трубами, придумали это не потому, что мелодия способна производить какое-то возбуждающее действие на настроение и быть причиной мужественной воли, но потому, что они ревностно старались отвлечь самих себя от беспокорства и смятения: ведь и некоторые варвары трубят в круглые раковины и сражаются, ударяя в барабаны, однако ничто из этого [несколько] не превращает их в храбрцов.
- <sup>25</sup> Но то же самое нужно сказать и относительно гневающегося Ахилла, хотя нет ничего странного в том, что он, будучи влюбчивым и невоздержанным,
- <sup>26</sup> мог ревностно заниматься музыкой. Однако, [говорят нам], недаром же герои поручали собственных жен тем или иным певцам как мудрым стражам, например, Агамемнон свою Клитемнестру. Но это уже выдумки мифологов, которые сами тут же и уличают самих себя. В самом деле, если верить в то, что музыка исправляет нравы, то каким же образом Клитемнестра убила Агамемнона у собственного его очага, как быка в стойле<sup>17</sup>, и каким

же образом Пенелопа допускала в дом Одиссея распутную толпу молодых людей<sup>18</sup> и, постоянно подавая надежды их похоти и ее возбуждая, затеяла для своего супруга войну на Итаке более губительную и тяжелую, чем поход на Трои? Далее, если Платон<sup>19</sup> допускал музыку, то это еще не значит, что она стремится<sup>27</sup> к блаженству, поскольку и другие, не менее его достойные доверия, вроде Эпикура, отвергали это занятие, говоря, наоборот, что она лишена всякой пользы и «ленива, любит вино, небрежна к имуществу»<sup>20</sup>. Глупы, однако, и те, которые для [доказательства]<sup>28</sup> ее годности связывают с ней пользу, получаемую от поэзии, поскольку если можно учить о бесполезности поэзии, как это мы говорили в рассуждении против грамматиков<sup>21</sup>, то нисколько не меньше того можно доказать и то, что если музыка, возникающая в связи с мелодией, может доставлять только наслаждение, то поэзия, напротив того, возникающая в связи с мыслью, может быть и полезной и содействовать умственному развитию.

Таков ответ тем, кто пытается защищаться. Непосредственно же против музыки говорится следующее.<sup>29</sup> Ясно, что в случае пользы она полезна либо потому, что музыкально образованный человек получает от слушания музыки больше удовольствия в сравнении с обывателями, либо потому, что нельзя сделаться хорошим человеком, не получивши предварительно воспитания при помощи этого [слушания], либо потому, что элементы музыки и знания философских предметов<sup>30</sup> являются одними и теми же (печто подобное мы говорили выше<sup>22</sup> также относительно грамматики), либо потому, что мир управляется соответственно гармонии<sup>23</sup>, как говорят ученики Пифагора, и что мы нуждаемся в музыкальных теоремах для понимания [мира как] целого, либо, [наконец], потому, что определенного рода мелодии действуют на нравственную сторону души.

Однако невозможно говорить о том, что музыка<sup>31</sup> полезна вследствие того, что музыканты получают больше удовольствия от слушания музыки в сравнении с обывателями. Во-первых, это удовольствие не является для обывателей необходимым, вроде того удовольствия, которое получается от еды, питья или теплоты в случае голода, жажды или холода. Затем, если даже это является необходимым, то мы можем получать от этого<sup>32</sup>

наслаждение и без опытности в музыке. Так, например, младенцы засыпают, когда слышат мелодическое баюканье, а неразумные животные очаровываются флейтой и свирелью. Как говорят, дельфины, чтобы получить удовольствие от мелодии флейт <sup>24</sup>, подплывают к гребным судам. Из них, конечно, ни один не имеет ни опыта <sup>33</sup> в музыке, ни понятия о ней. И по-видимому, как мы получаем удовольствие от кушанья или вина без всякого кулинарного искусства и дегустаторства, то неужели таким же образом мы не получим удовольствие, слушая усладительную мелодию, и без всякого музыкального искусства? Ведь если мы и лучше обывателей воспринимаем техническую сторону музыки, но зато несколько не больше получаем от этого удовольствия. Следовательно, <sup>34</sup> музыку нельзя одобрять на том основании, что знатоки-де получают от нее более значительное удовольствие.

Также [нельзя говорить о полезности музыки] и на основании того, что она ведет душу к мудрости. Ведь наоборот, стремлениям к добродетели она препятствует и оказывает сопротивление, делая молодых людей склонными к распутству и похоти, поскольку <sup>35</sup> музыкально образованный человек

Всегда охотится за наслажденьем Муз.  
Ленив он будет дома и на публике,  
Друзьям никто он, крется невидимо,  
Коль верх возьмет над ним томленья сладкое <sup>25</sup>.

<sup>36</sup> Точно так же невозможно говорить о ее полезности для блаженства и на основании того, что она отправляется от тех же самых элементов <sup>26</sup>, что и философия, как это ясно само собой.

Остается, следовательно, [говорить о ее пользе] на основании того, что мир управляется соответственно гармонии, или говорить о ее пользе на основании того, что ее мелодии доставляют блаженство. Однако последний аргумент уже раскритикован как неистинный <sup>37</sup> <sup>27</sup>, а что мир устроен соответственно гармонии, то доказывается разнообразными средствами, что это ложь. Затем, даже если бы это было истинным, то ничто подобное не служит для блаженства, как не служит для этого и та гармония, которая создается при помощи инструментов.

Вот какого характера первый тип возражений <sup>38</sup> против музыкантов. Второй же тип <sup>28</sup>, связанный

с музыкальными принципами, придерживается более делового исследования. А именно, поскольку музыка является некоторой наукой о мелодическом и немелодическом, ритмическом и неритмическом, то если мы докажем нереальность мелодии и несуществование таких вещей, как ритмы, то мы тем самым обязательно установим и нереальность самой музыки. Скажем же сначала о мелодиях и об их реальности, начавши несколько издалека.

#### 14. ТЕХНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МУЗЫКИ

Итак, звук есть — и с этим всякий согласится — <sup>39</sup> специфический, чувственно воспринимаемый предмет слухового ощущения. Именно, как восприятие цветов есть дело только зрения, и восприятие благовоний и зловония есть дело только обоняния, и ощущение сладкого и горького есть дело вкуса, так точно звук является специфическим предметом ощущения слуха.

Из звуков одни бывают «острыми» (высокими), <sup>40</sup> другие же «тяжелыми» (низкими), причем то и другое из этого получает свое наименование в метафорическом смысле от предметов осязания <sup>29</sup>. Именно, подобно тому как житейский обиход называет острым то, что колет и режет наше осязание, и тяжелым то, что оказывает давление и утеснение, точно так же [он называет] одни звуки «острыми», как будто бы они резали наш слух, другие же «тяжелыми», как будто бы они оказывали давление. И нет ничего странного в том, если мы поль- <sup>41</sup> зуемся теми или другими метафорами от предметов осязания, подобно тому как мы называем какой-нибудь звук серым, черным и белым, исходя из предметов зрения.

Когда звук произносится ровно и на одной ступени, так, что не происходит никакого отвлечения чувственного восприятия ни в сторону более «тяжелого», ни в сторону более «острого» звука, то подобный голос называется *тоном*. В связи с этим музыканты, давая определение, говорят: «Тон есть локализация мело- <sup>42</sup> дического звука на определенной ступени».

Из тонов одни являются *равнозвучными*, другие — *неравнозвучными*. *Равнозвучными* [тонами] являются те, которые не различаются между собой по «остроте» и «тяжести», *неравнозвучными* же называются те,

которые не таковы. Из равнозвучных тонов, как и из  
43 неравнозвучных, некоторые называются «острыми»,  
а некоторые «тяжелыми», а из неравнозвучных тонов  
одни имеют название *диссонансов*, другие же — *консо-*  
*нансов*, причем диссонансами являются те, которые  
действуют на слух нерегулярно и разрозненно, консо-  
нансами же те, которые [действуют] более правильно  
и непрерывно. Специфическое свойство того и другого  
44 рода [тонов] станет более ясным, если мы воспользуемся  
аналогией со вкусовыми качествами. Именно, как  
из вкусовых предметов одни имеют такой состав, что  
действуют на ощущение единственным образом и мягко  
(таков мед, смешанный с вином, и мед, смешанный  
с водой), другие же действуют неодинаково и несходным  
образом (как, например, мед, смешанный с уксусом) —  
ведь каждая из этих смесей вызывает специфическое  
качество для вкуса, — точно так же и в области тонов  
диссонансами являются те, которые действуют на слух  
без правильности и рассеянно, а консонансами являются  
тоны более правильные. Вот какое существует различие  
в тонах у музыкантов.

45 Описываются у них и известного рода *интервалы*,  
соответственно которым звук движется, или восходит  
к более «острому» тону, или спускаясь к более «тяже-

46 лому»<sup>30</sup>. Вследствие этого по аналогии одни интервалы  
носят название консонирующих, другие — диссони-  
рующих, причем консонирующие те, которые состоят из  
46 консонирующих тонов, диссонирующие же те, кото-  
рые состоят из тонов диссонирующих. Из консонирую-  
щих интервалов первым и наименьшим музыканты назы-  
вают *кварту*, после нее большей — *квинту* и еще боль-

47 шей, чем квинта, — *октаву*<sup>31</sup>. Точно так же из диссони-  
рующих интервалов наименьшим и первым является то,  
что у них носит название *диеза* ([четверть тона]), вто-  
рым — *полутон*, двойной в отношении к диезу, треть-  
им же — *тон*, *двойной* в отношении полутона.

48 Далее, всякий музыкальный интервал осуществ-  
ляется при помощи тонов, как и всякий «*нрав*» (*ἦθος*),  
который является некоторым родом *звукоряда* (*μελφ-*  
*δίας*). Именно, подобно тому как из человеческих  
нравов одни являются суровыми и тяжелыми (такowymi  
изображают нравы древних), другие же — склонными  
к любви, пьянству, слезам и крикам, точно так же и  
один звукоряд вызывает в душе движения возвышенные



и культурные, другой же — более низменные и неблагоприятные. Такого рода звукоряд называется у музыкантов общим именем «нрава» на том основании, что он <sup>49</sup> способен действовать на нравственность, подобно тому как страх называется «бледным», будучи способным вызывать бледность <sup>32</sup>, и южные ветры называются «глухими», «мрачными», «с больной головой», «ленивыми» и «расслабляющими» <sup>33</sup>, вследствие того что они способны вызывать эти состояния. Один вид такого общего звукоряда называется *хроматическим*, другой — <sup>50</sup> *гармоническим* и третий — *диатоническим* <sup>34</sup>. Из них гармонический звукоряд является способным создавать некоторого рода строгий нрав и важность, хроматический является каким-то жалобным и плачевным, диатонический же — несколько шероховатым и грубоватым. В свою очередь гармонический звукоряд из [всех] звукорядов не содержит в себе никакого под- <sup>51</sup> деления. Диатонический же и хроматический звукоряды содержат некоторые видовые различия: диатонический — два, так называемый мягкий диатонический и напряженный [твердый]; хроматический же — три, из которых один называется тоновым, другой полутоновым и третий мягким.

##### [5. КРИТИКА ТЕХНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ МУЗЫКИ]

Из этого ясно, что всякая теория мелодии опирается <sup>52</sup> не на что иное, как только на учение о тонах. И поэтому если их опровергнуть, то и сама музыка превратится в ничто.

Однако как можно утверждать, что не существует никаких тонов? Мы скажем, [это можно утверждать] на основании того, что эти тоны являются по роду своему звуком, а в наших скептических записках уже показано <sup>35</sup>, что по свидетельству [самих же] догматиков звук не имеет никакого реального существования. Именно, философы-киренаики <sup>36</sup> утверждают, что существуют только аффекции, а другого ничего нет. На этом основании и звук, поскольку <sup>53</sup> он является не аффекцией, но тем, что ее вызывает, не может относиться к числу реально существующих предметов, а сторонники Демокрита и Платона, с другой стороны, опровергая все чувственное, одновременно

- с этим опровергают как раз и звук, поскольку он оказывается каким-то чувственным предметом. И иначе:
- 54 если существует звук, то или он есть тело, или он бестелесен. Однако он не есть ни тело, как во многих местах учат перипатетики, ни бестелесное, как об этом учат стоики<sup>37</sup>. Следовательно, звука не существует.
- 55 Однако кто-нибудь другой может употребить еще и такой аргумент. Если не существует души, то не существует и чувственных восприятий, поскольку они являются ее моментами. А если не существует чувственных восприятий, то не существует и чувственных предметов, поскольку их бытие мыслится [только] в отношении чувственных восприятий. А если нет чувственных предметов, то не существует и звука, поскольку он является некоторым видом чувственно воспринимаемых предметов. Однако душа ни в каком случае не существует, как мы это показали в своих рассуждениях о ней<sup>38</sup>. Следовательно, не существует и звука.
- 56 Далее, если звук не является ни кратким, ни долгим, то звука не существует. Но как мы говорили в рассуждении против грамматиков<sup>39</sup>, производя исследование против них о слоге и речении, действительно не существует ни краткого, ни долгого звука. Следовательно, звука не существует.
- 57 Кроме того, звук не мыслится ни в виде законченного результата, ни в виде субстанции, но в становлении и во временном протяжении<sup>40</sup>. Однако мыслимое в становлении становится, но еще не существует, подобно тому как и о жилище, корабле и многих других предметах нельзя сказать, что они существуют, если они [только еще] возникают. Следовательно, звука не существует.
- 58 Для этого можно воспользоваться еще и другими многочисленными аргументами, о которых мы, как я сказал, рассуждали в наших комментариях к «Пирроновым положениям»<sup>41</sup>. В настоящее же время если не существует звука, то нет и тона, который есть, как сказано<sup>42</sup>, локализация звука на определенной ступени. Если же нет тона, то не существует и музыкального интервала, не существует консонанса, не существует звукоряда, не существует и родов этого последнего<sup>43</sup>. А поэтому не существует и музыки, поскольку она является, как сказано, знанием мелодического и немелодического<sup>44</sup>.

Затем, отправляясь от другого принципа, можно <sup>59</sup> показать, что если даже это отбросить, то [все равно] музыка окажется лишенной реального существования ввиду излагаемой ниже апории относительно творчества ритма. Ведь если никакого ритма не существует, то не может существовать и никакой науки, относящейся к ритму. Однако ритма не существует, как мы это докажем. Следовательно, не существует никакой науки о ритме.

Как мы говорили уже много раз, ритм есть система <sup>60</sup> стоп, а стопа состоит из арзиса и тезиса <sup>45</sup>. Арзис и тезис выявляются при помощи длительности времени, причем тезис соответствует одним, а арзис другим моментам времени. Подобно тому как из звуков складываются слоги, а из слогов — предложения, точно так же из моментов времени возникают стопы, а из стоп — ритмы. Поэтому если мы покажем, что не существует времени, <sup>61</sup> то вместе с этим у нас получится доказательство и того, что не существует и стоп, а потому и ритмов, поскольку эти последние получают свою структуру от стоп. А из этого последует и то, что относительно ритма не может быть никакой науки.

Как же [это происходит]? Что времени не существует, это мы уже установили в «Пирроновых рассуждениях» <sup>46</sup>. Однако коснемся этого несколько и теперь. Действительно, если существует какое-нибудь время, <sup>62</sup> то оно или имеет границу, или безгранично. Однако оно не имеет границы, поскольку иначе пришлось бы сказать, что было некогда время, когда времени не было, и будет когда-нибудь время, когда времени не будет. Не является оно и безграничным. Ведь в нем есть прошедшее, настоящее и будущее. Если же ни одно из них не существует, то время обладает границей, если существует, то в настоящем должно существовать и прошедшее и будущее, что нелепо. Следовательно, времени не существует. Ведь то, что состоит из нереаль- <sup>63</sup> ного, само, во всяком случае, оказывается нереальным. Поэтому время, поскольку оно состоит из прошедшего, которого уже нет, и будущего, которого еще нет, должно оказаться нереальным.

И иначе: если время лишено частей, то как же мы <sup>64</sup> говорим, что одно в нем — настоящее, другое — прошедшее и еще другое — будущее? Если же оно делимо, то поскольку все делимое измеряется какой-нибудь

своей частью (как, например, локоть — пядью, а пядь — пальцем), необходимо отсюда, чтобы и оно измерялось какой-нибудь своей частью. Однако невозможно настоящим измерять прочие времена, потому что одно и то же наступающее и настоящее время является (в зависимости от того, к чему оно прилагается) прошедшим и будущим, прошедшим — потому, что оно измеряет прошедшее время, а будущим — потому, что будущее. Но это нелепо. Но невозможно измерять и настоящее время каким-нибудь из прочих двух времен. По этой причине нельзя и в данном отношении говорить, что какое-то время существует.

<sup>66</sup> Кроме того, время обладает тремя частями <sup>47</sup>, из которых одна — прошедшее, другая — настоящее и третья — будущее. Из них прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Что же касается настоящего, то или оно имеет части, или оно неделимо. Однако оно не может быть неделимым, поскольку в неделимом, как говорит Тимон <sup>48</sup>, ничего не может возникнуть делимого (как, например, возникновение, уничтожение). И иначе: если настоящее время не имеет частей, <sup>67</sup> то оно не имеет ни начала, с которого оно начиналось бы, ни конца, к которому оно приходило бы, а поэтому не имеет оно также и середины. Таким образом, настоящего времени не может существовать. Если же оно делимо, то, если время делится на несуществующие моменты, оно не будет существовать, а если на существующие, то будет существовать не все время в целом, но одни из его частей будут существовать, другие же не будут. Следовательно, времени не существует, а потому не существует и стоп, и ритмов, и науки о ритмах, [т. е. теоретической музыки].

<sup>68</sup> Высказавши эти существенные аргументы против принципов музыки, мы можем на этом и закончить наше рассуждение против наук [вообще].

**ТРИ КНИГИ  
ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ**

*Перевод*  
*Н. В. Брюлловой-Шаскольской*

## КНИГА ПЕРВАЯ

### [1. О НАИБОЛЕЕ ОБЩЕМ РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЛОСОФАМИ]

Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти <sup>1</sup> ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невосприимчивости, или упорствовать в отыскивании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, <sup>2</sup> искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Те, что воображают себя <sup>3</sup> нашедшими, называются особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; об истине как о невосприимчивом высказались последователи Клитомаха <sup>1</sup>, Карпеада и другие академики, ищут же скептики. Отсюда правильно принимать, что существуют три главнейших <sup>4</sup> рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Пусть другие говорят об остальных родах, о скептическом же способе рассуждения скажем в главных чертах теперь мы, после предварительной оговорки: ни о чем из того, что будет высказано, мы не утверждаем, будто оно обстоит во всем так, как мы говорим, но излагаем повествовательльно каждую вещь согласно с тем, как это ныне нам кажется.

### [2. О РАССУЖДЕНИЯХ ПО ПОВОДУ СКЕПСИСА]

О скептической философии можно рассуждать вообще <sup>5</sup> и в частности. В общем рассуждении мы устанавливаем отличительные свойства скепсиса, определяя его понятие (ἔννοια), начала (ἀρχαί), разумные основания (λόγοι), средство для суждения (κρίτηριον), цель (τέλος), способы (τρόποι, тропы) воздержания от суждения (ἐποχή), а также то, как нам понять отрицательные речи скептиков и отличие скепсиса от смежных с ним родов философии. В частном же рассуждении мы возражаем против каждой отдельной части так <sup>6</sup>

называемой философии. Мы будем говорить сперва вообще, начав с указания названий скептического способа рассуждения.

### [3. О НАЗВАНИЯХ СКЕПТИЧЕСКОГО СПОСОБА РАССУЖДЕНИЯ]

7 Итак, скептический способ рассуждения называется «ищущим» от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или «удерживающим» — от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающим» — либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо оттого, что он всегда нерешителен перед согласием или отрицанием; он называется также «Пирроновым» оттого, что, как нам кажется, Пиррон подошел к вопросам скепсиса нагляднее и яснее своих предшественников <sup>2</sup>.

### [4. ЧТО ТАКОЕ СКЕПСИС?]

8 Скептическая способность (δύναμις) <sup>3</sup> есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление (φαίνόμενον) мыслимому (νοούμενον) <sup>4</sup>; отсюда, вследствие равносильности (ισοσθένεια) <sup>5</sup> в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения (ἐποχή), а потом к невозмутимости (ἀταραξία). О «способности» мы говорим не в тонком смысле этого слова, а просто потому, что она «способна». Явлением же мы называем «ощущаемое» (αἰσθητά) и поэтому противопоставляем ему «мыслимое» (νοητά). Слова же «каким только возможно способом» могут соединяться или со способностью, чтобы просто воспринять понятие способности, или же со словами «та, которая противопоставляет явление мыслимому», так как это противопоставление мы делаем разнообразным способом, а именно: то явление — явлению же, то мыслимое — мыслимому; то противопоставляем их попеременно. Для того чтобы охватить все эти противопоставления, мы и говорим: «каким только возможно способом». Или эти слова можно соединить: «каким только возможно способом явленное и мыслимое», — чтобы не отыскивать того, как является явление или как мыслится мыслимое, а просто принять это (так, как оно есть). Под противоположными же положениями



мы подразумеваем отнюдь не всякое утверждение или <sup>10</sup> отрицание, а только то, что они борются друг с другом. «Равносилием» (ἰσοσθένεια) мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. «Воздержание от суждения» есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» же есть безмятежность и спокойствие души. О том, как вместе с воздержанием приходит и невозмутимость, мы упомянем в рассуждении «о цели» <sup>6</sup>.

#### [5. О СКЕПТИКЕ]

Понятие о Пирроновом философе может быть изло- <sup>11</sup> жено вместе с понятием о скептическом способе рассуждения: это тот, кто причастен этой способности.

#### [6. О НАЧАЛАХ СКЕПСИСА]

Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса <sup>12</sup> лежат в надежде на невозмутимость. Именно, богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что в вещах истинно и что ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости. Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм.

#### [7. ВЫСТАВЛЯЕТ ЛИ СКЕПТИК ДОГМЫ?]

Говоря, что скептик не выставляет никаких догм, <sup>13</sup> мы применяем эти слова не в том значении, в каком некоторые называют (в более общем смысле) догмой всякое признание какой-либо вещи (именно, скептик признает такие состояния, которым заставляя его подчиниться видимость, например ощущая тепло или холод, он не может сказать: «мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода»). Нет, мы говорим об отсутствии догмы в том смысле, в каком некоторые называют

этим словом «приятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий». Пирроник же не признает ничего неочевидного. Даже <sup>14</sup> тогда, когда он произносит скептические положения о неочевидном, как, например, «ничто не более» или «ничего не устанавливаю», или какое-нибудь из остальных, о которых мы будем говорить потом <sup>7</sup>, и тогда он не утверждает никакой догмы. Выставляющий догму полагает, что та вещь, которая считается предметом его догматизирования, действительно существует, скептик же не уверен, что известное положение непременно существует, а именно: он думает, что как положению «все ложно» признает ложным и себя вместе с остальным, так же обстоит дело и с положением «нет ничего истинного»; равным образом изречение «ничто не более» признает, что и оно «не больше» наряду с остальными, и поэтому вместе с остальными отрицает и само себя. То же самое утверждаем мы и об остальных скептических положениях.

<sup>15</sup> Далее, если догматик всегда признает существование своей догмы, а скептик высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют, то нельзя поэтому говорить, что, произнося их, он высказывает догму. А самое главное, произнося эти положения, он говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая о нем никакого мнения и не утверждая ничего о внешних предметах.

#### [8. ИМЕЮТ ЛИ СКЕПТИКИ МИРОВОЗЗРЕНИЕ?]

<sup>16</sup> Так же обстоит у нас дело с вопросом, есть ли у скептика мировоззрение (*αἴρεσις*). Если под мировоззрением кто-нибудь подразумевает приверженность многим догмам, тесно связанным между собой и с явлением, и говорит, что догма есть согласие с чем-либо неочевидным, то мы скажем, что не имеем мировоззрения.

<sup>17</sup> Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение; ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому, следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в согласии с добродетелью, но неограниченнее), имея в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению,

указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству.

#### [9. ЗАНИМАЕТСЯ ЛИ СКЕПТИК ИЗУЧЕНИЕМ ПРИРОДЫ?]

Подобное же мы отвечаем и на вопрос о том, следует ли скептику заниматься изучением природы (φυσιο-λογητέον) <sup>8</sup>, а именно: мы занимаемся изучением природы не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы, но ради того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное, и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы. Так же приступаем мы и к логической, и к этической части так называемой философии.

#### [10. ОТРИЦАЕТ ЛИ СКЕПТИК ЯВЛЕНИЕ?]

Говорящие же, что скептики отрицают явление, <sup>19</sup> кажутся мне не сведущими в том, что мы говорим. Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления (φαντασία) и что неволью ведет нас к его признанию. Но это и есть явление. Так же, когда мы сомневаемся, таков ли подлежащий предмет, каковым он является, мы этим допускаем, что он является. Ищем же мы не это явление, а то, что говорится о явлении, и это отличается от исследования самого явления. Нам кажется, например, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо <sup>20</sup> воспринимаем сладость ощущением. Но таково ли сладкое, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; однако это сомнение касается не явления, а того, что говорится о явлении. Если же мы определенно возбуждаем сомнение против явления, то делаем это не потому, что хотели бы отрицать это явление, но чтобы указать на опрометчивость догматиков. Если речь является настолько обманчивой, что она почти скрывает от наших глаз явление, то как же не питать подозрение к ней в неочевидном, чтобы, последовав ей, не оказаться опрометчивыми?

#### [11. О КРИТЕРИИ СКЕПСИСА]

То, что мы придерживаемся явлений, ясно из того, <sup>21</sup> что мы говорим о критерии скептического образа суждения. О критерии же говорят двояко: как о взятом

для доказательства существования или несуществования, о чем мы скажем в опровергающем сочинении<sup>9</sup>, или как о взятом для доказательства действия, т. е., придерживаясь чего, мы в жизни одно делаем, а другое нет; об этом мы и говорим теперь. Критерием же скептического способа рассуждения мы считаем явление, называя так по смыслу его представление; заключаясь в страстях и невольных претерпеваниях, оно стоит вне всяких измысливаний. Поэтому никто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким ли или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется.

<sup>23</sup> Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по-видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы; вторая — под принуждением претерпеваний, третья — при воздействии законов и обычаев, четвертая — при обучении мастерству, [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общежитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя. Причем говорим мы все это, не высказывая решительного мнения.

#### [12. В ЧЕМ СОСТОИТ ЦЕЛЬ СКЕПСИСА?]

<sup>25</sup> Следуя этому, нужно было бы сказать и о цели скептического способа рассуждения. Цель есть то, ради чего все делается и рассматривается, сама же она [делается и рассматривается] не ради чего-нибудь, а как конечное из того, к чему мы стремимся. До сих пор мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только

<sup>26</sup> он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны

и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался [от суждения]. За воздержанием же последовала слу-<sup>27</sup>чайно невозмутимость в том, что подлежит мнению. Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит<sup>28</sup> от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответ-<sup>29</sup>ствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом. Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше<sup>30</sup> еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, [чем другие]. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в том, что подлежит мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Некоторые же из известных скептиков<sup>10</sup> прибавляли к этому и воздержание в изысканиях.

- <sup>31</sup> Так как мы говорили, что невозмутимость следует за воздержанием во всех [вопросах], то следовало бы сказать, каким образом достается воздержание. Говоря в более общих чертах, оно достается через противопоставление вещей друг другу. Противопоставляем же мы либо явление явлению, либо мыслимое мыслимому, либо попеременно. Так, например, явление — явлению,<sup>32</sup> говоря: «одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же четырехугольной», а мыслимое — мыслимому, когда мы выводящему существование Провидения<sup>11</sup> из порядка небесных вещей противопоставляем то положение, что часто добрые несчастны, а злые счастливы, и отсюда заключаем об отсутствии Провидения. Мыслимое же — явлению, как, например, Анаксагор<sup>12</sup><sup>33</sup> противопоставлял положению, что «снег бел», то, что «снег есть затвердевшая вода, а вода черна, следовательно, и снег черен». С другой же целью мы противопоставляем иногда настоящее настоящему, как в только что указанных примерах, а иногда настоящее — прошедшему или будущему.

- Так, если бы кто-нибудь высказал нам положение,<sup>34</sup> которое мы не можем разрешить, то мы говорим ему: подобно тому как до рождения лица, внесшего то мировоззрение, которого ты придержишься, рассуждение, будучи правильно на нем основано, для нас еще не обнаруживалось, а в отношении к природе своей существовало, точно таким же образом может быть допустимо, что положение, противоположное высказанному теперь тобой, существует в отношении к своей природе, а нам еще не обнаруживается; поэтому для нас нет еще необходимости соглашаться с положением, кажущимся теперь убедительным. Для того же, чтобы<sup>35</sup> нам точнее разобраться в этих противопоставлениях, я изложу и те тропы, путем которых достигается воздержание, не утверждая ничего ни о количестве их, ни о значении; допустимо и то, что они несовершенны, и то, что их больше, чем будет перечислено.

## [14. О ДЕСЯТИ ТРОПАХ]

- <sup>36</sup> Обыкновенно, по преданию, идущему от более древних скептиков, тропов, путем которых происходит воздержание, насчитывается десять, и называются

они одинаково «рассуждениями» (λόγοι) и «местами» (τόποι)<sup>13</sup>. Они следующие: первый [основывается] на разнообразии живых существ, второй — на разнице между людьми, третий — на различном устройстве органов чувств, четвертый — на окружающих условиях, пятый — на положениях, промежутках и местностях, шестой — на примесях, седьмой — на соотношениях величин и устройствах подлежащих предметов, восьмой — на том, относительно чего (πρὸς τι), девятый — на постоянной или редкой встречаемости, десятый — на [различных] способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположениях. Мы пользуемся этим расчленением предположительно. Над этими тропами возвышаются, обнимая их, следующие три: первый [происходит] от судящего, второй — от подлежащего суждению, третий — от того и другого. Троп «от судящего» охватывает собой первые четыре, ибо судящее есть либо животное, либо человек, либо восприятие, и притом в известной окружающей обстановке; к тропу «от подлежащего суждению» [восходят] седьмой и десятый; к тропу «от того и другого» — пятый, шестой, восьмой и девятый. Эти три тропа опять-таки восходят к одному — «относительно чего», так что троп «относительно чего» есть самый общий, видовые — три, подчиненные им — десять. Таково, по всей вероятности, их число, о силе же их скажем следующее.

#### [О ПЕРВОМ ТРОПЕ]

Первое рассуждение, как мы говорили, есть то, в котором при разнообразии живых существ одинаковые вещи вызывают у них не одинаковые представления (φαντασία). Об этом мы заключаем как из разницы их (т. е. живых существ) происхождения, так и из различия в строении их тел. Из происхождения, говорим мы, потому, что одни из живых существ рождаются без смешения полов, другие же от их соединения. Из тех, которые рождаются вне смешения полов, одни происходят от огня, как те маленькие животные, которых мы видим в очагах, другие же от испорченной воды, как комары, третьи из бродящего вина, как муравьи, четвертые из земли, пятые из ила, как лягушка, шестые из грязи, как черви, седьмые из ослов, как жуки-скарабей, восьмые из овощей, как гусеницы, девятые из плодов, как орехотворки из

- диких фиг, десятые из гниющих животных, как пчелы из быков или осы из лошадей<sup>14</sup>. Что касается до
- <sup>42</sup> происходящих от полового соединения, то одни из них, и притом огромное большинство, рождаются от однородных существ, другие от разнородных, как мулы. Опять-таки среди живых существ вообще одни рождаются живыми, как люди, другие возникают из яиц, как птицы, третьи в виде кусков мяса, как медведи.
- <sup>43</sup> Вероятно, что такое сходство и разница в происхождении производят сильные противоположности в ощущениях, так что от этого получается не подлежащее смешению несоединимое и борющееся между собой.
- <sup>44</sup> Но и разница в главнейших частях тела и особенно тех, которые даны природой для суждения и ощущения, может производить весьма большую борьбу [различных] представлений. Называют же болеющие желтухой все то, что нам кажется белым, желтым, а имеющие палитые кровью глаза — кроваво-красным. Так как и среди живых существ одни имеют желтые глаза, другие кроваво-красные, третьи белесоватые, четвертые еще какого-нибудь другого цвета, то, думаю я, для них должна быть и разница в восприятии красок.
- <sup>45</sup> Мало того, если мы, поглядев пристально долгое время на солнце, наклонимся потом над книгой, то нам покажется, что буквы золотые и кружатся. И так как есть некоторые животные, имеющие от природы какой-то блеск в глазах, из которых [поэтому] струится тонкий и подвижный свет, так что и ночью они видят, то мы можем непременно считать, что внешние предметы воспринимаются ими и нами не одинаково. Далее,
- <sup>46</sup> и фокусники, смазывая светильни ламп медной ржавчиной или жидкостью из каракатицы, достигают того, что благодаря незначительному количеству примеси присутствующие кажутся то медно-красными, то черными. Тем более поэтому обосновано [положение], что благодаря различным сокам, примешиваемым к органам зрения животных, у них возникают и различные представления о подлежащих предметах. Точно так же,
- <sup>47</sup> когда мы прижимаем сбоку глаз, то образы, фигуры и величины видимых вещей кажутся нам продолговатыми и узкими. Поэтому вероятно, что те из животных, которые имеют косою и продолговатый зрачок, как козы, кошки и тому подобные, имеют иное представление от подлежащих [предметам], а не такое, каким



воспринимают их животные с круглыми зрачками. И зеркала, имеющие разное устройство, показывают 48 внешние предметы то очень маленькими, как вогнутые зеркала, то продолговатыми и узкими, как выпуклые. Некоторые же показывают голову смотрящегося в них внизу, а ноги наверху. Также из сосудов, находящихся вокруг органа зрения, одни совершенно выда- 49 ются из глаза вследствие выпуклости, другие лежат глубже, третьи находятся в ровной плоскости; отсюда вероятно, что вследствие этого изменяются и представления и что собаки, рыбы, львы, люди и стрекозы видят те же самые [предметы] не равными по величине и не одинаковыми по форме, а такими, какими запечатлевает представление воспринимающий его зрительный орган. То же самое суждение имеет силу и при других восприятиях. Как можно сказать, что при осязании получают одинаковое впечатление [жи- 50 вотные] и черепахообразные, и имеющие обнаженное мясо, и снабженные иглами, и оперенные, и чешуйчатые? И как могут получать одинаковое восприятие слуха и те, у кого слуховой орган весьма узок, и те, у кого он весьма широк, и те, у кого уши волосатые, и те, у кого они гладкие? Ведь и мы иначе воспринимаем слух, когда заткнем уши или когда просто пользуемся ими. И обоняние может меняться, смотря по разнице 51 между живыми существами: мы иначе воспринимаем [запах] при охлаждении, когда мы полны холодным соком (*φλέγμα*), и иначе, [наоборот], когда окружающие нашу голову части получают преизбыток крови и мы отворачиваемся от того, что остальным кажется благоуханным, и считаем, что оно как бы ударяет нас. Так же и среди животных одни от природы полны влаги и холодного сока, другие же очень полнокровны, иные имеют преимущественно и в преизбытке желтую желчь или черную; ясно, что вследствие этого и обоняемые вещи кажутся всякому из них разными. Одинаково обстоит дело и с подлежащим чувством вкуса, так как одни имеют язык жесткий и сухой, 52 другие же очень влажный, и когда даже у нас при лихорадке язык делается более сухим, то все подносимое кажется землистым [на вкус], имеющим дурной сок и горьким. Это же мы испытываем вследствие различного преобладания того или иного сока из тех, которые, как говорят, существуют в нас. А так как и

животные имеют вкусовые органы различные и наполненные различными соками, то они могут получать и различные вкусовые представления о подлежащих предметах. И подобно тому как та же самая пища, 53 распределяясь [в организме], обращается то в вену, то в артерию, то в кость, то в мускул и в любое из остального, производя различное действие сообразно с различием принимающих ее частей; и подобно тому 54 как единая и однообразная вода, распределяясь в дереве, обращается то в кору, то в ветвь, то в плод, а далее [среди плодов] — то в фиго, то в гранат, то в любое из остального; и подобно тому как одно и то же дыхание музыканта, вдыхаемое в флейту, делается то высоким, то низким, и одно и то же прикосновение руки к лире производит то низкий, то высокий звук, — так, вероятно, и внешние предметы рассматриваются как различные, смотря по различному строению живых существ, получающих представление. Яснее же это познается из изучения того, к чему живые существа стремятся 55 и чего избегают. Мíро, например, кажется людям очень приятным, а жукам и пчелам невыносимым, и оливковое масло полезно людям, а осли капнуть им на ос и пчел, то они погибают. Так же морская вода при питье неприятна для людей и напоминает им яд, рыбам же она весьма приятна и пригодна для питья. Свины охотнее купаются в самой вонючей грязи, чем в про- 56 зрачной и чистой воде. Среди животных мы видим травоядных, поедающих кустарники, пасущихся в лесах, поедающих семена, плотоядных, млекопитающих; одни любят гнилую, другие — свежую пищу; одни — сырую, другие — приготовленную поварским способом. И вообще приятное одним кажется другим неприятным, отвратительным и губительным. Например, от цикуты 57 жиреют перепелки, от свинных бобов — свины; последние охотно едят и саламандр, подобно тому как олени — ядовитых животных и ласточки — жуков. Муравьи или червячки, проглоченные человеком, производят боль и резь; а медведь, заболев какой-нибудь болезнью, 58 поправляется, проглатывая их. Ехидна цепенеет от прикосновения к ней одной только фиговой ветвью, а летучая мышь — от листа платана. Слон бежит от барана, лев — от петуха, морские коты — от треска мелющихся бобов, а тигр — от звука тимпанов <sup>15</sup>. Можно привести и много других [примеров] в еще боль-

шем количестве, чем эти, но чтобы не казалось, что мы останавливаемся на этом больше, чем следует, [скажем так]: если одно и то же кажется [является] одним приятным, другим — неприятным, а «приятное» и «неприятное» основаны на представлении, то у живых существ получают разные представления от подлежащих предметов. А если те же самые предметы кажутся <sup>59</sup> неодинаковыми, смотря по различию между живыми существами, то мы сможем только сказать, каким нам кажется подлежащий предмет (ὁποῖόν ἐστιν), но воздержимся [от утверждения], каков он по природе. Ибо мы не сможем судить ни о наших представлениях, ни [о представлениях] других живых существ, так как сами являемся частью этой общей разногласицы и вследствие этого более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами. И кроме того, мы не можем ни бездоказательно предпочитать наши представления <sup>60</sup> тем, которые являются у бессмысленных животных, ни доказать [их превосходство]. Помимо того что может не быть такого доказательства, о чем мы [еще] упомянем, само так называемое доказательство будет либо очевидным для нас, либо неочевидным; если оно неочевидно, то мы и не примем его с убеждением; если же оно очевидно для нас, то так как мы именно и исследуем представления, видимые живыми существами, а это доказательство видимо нами, живыми существами, то придется поэтому исследовать и его, правильно ли оно, поскольку оно нам очевидно. А пытаться обосновать искомое искомым бессмысленно, ибо одно и то <sup>61</sup> же будет достоверным и недостоверным, что невозможно: достоверным — поскольку оно предполагает доказательство, недостоверным — поскольку требует доказательств. Поэтому у нас не будет доказательства, путем которого мы предпочитаем собственные представления тем, которые являются у так называемых неразумных животных. Если же в зависимости от разницы между живыми существами являются различные представления, судить о которых невозможно, то необходимо воздерживаться [от суждения о] внешних предметах.

**[Имеют ли так называемые неразумные животные разум?]**

Излишества ради сравним, по отношению к пред- <sup>62</sup> ставлениям, так называемых неразумных животных с людьми: ведь после [предшествующих] дельных рас-

суждений мы не отказываемся от насмешек над ослепленными и много о себе мнящими догматиками. Наши [единомышленники] привыкли все множество неразумных животных сравнивать просто с человеком. Но так  
63 как изобретательные в доводах догматики считают это сравнение несостоятельным, то мы, продолжая из обширного запаса содержания свою шутку несколько дальше, остановим свое рассуждение на одном только животном, например на собаке, которая, если угодно, кажется самым обыкновенным из всех животных. Ибо и в этом случае мы найдем, что эти животные, о которых идет рассуждение, несколько не ниже нас в отношении достоверности видимых ими явлений. Догматики еди-  
64 нодушно соглашаются, что собака превосходит нас своими ощущениями. Она воспринимает больше нас своим обонянием, выслеживая им и не видимых ею зверей. Глазами она также видит их скорее, чем мы, и  
65 остро воспринимает слухом. Но перейдем к разуму (λόγος). Он бывает либо внутренний (ἐνδιάθετος), либо внешний (προφορικός)<sup>16</sup>. Обратимся сначала к внутреннему. По мнению наиболее противоречащих нам догматиков, именно стойков, деятельность его проявляется в следующем: в выборе надлежащего и избегании неподходящего, в изучении ведущих к этому искусств (τεχνῶν), в достижении добродетелей, соответствующих своей природе, а также того,  
66 что касается ощущений. Собака же, на которой мы решили остановить ради примера свое рассуждение, делает [себе] выбор надлежащего и избегает вредного, отыскивает, [например], годное себе в пищу и отходит пред поднятым бичом. Она обладает также и искусством, доставляющим ей надлежащее, именно охот-  
67 ничьим. Собака не лишена и добродетели: если справедливость состоит в том, чтобы каждому воздавать по заслугам, то собака не может стоять вне добродетели, так как она виляет хвостом [навстречу] домашним и тем, кто хорошо обходится с ней, и охраняет их,  
68 а чужих и обидчиков своих прогоняет. Если же собака обладает справедливостью, то, поскольку добродетели следуют взаимно одна за другой, она обладает и другими добродетелями, которых, по словам мудрецов, не имеет большинство людей. Мы видим ее и храброй при защите, и понятливой, как [о том] свидетельствует и Гомер<sup>17</sup>, сочинивший, что Одиссей не был узна-

ни одним из домочадцев, а был признан одним только Аргосом, причем собака не обманулась изменением тела этого мужа и не утратила постигающего представления, которое, как оказалось, она удержала больше, чем люди. По мнению Хрисиппа, который, [однако],<sup>69</sup> более всего враждовал против неразумных животных, собака причастна и к прославленной диалектике<sup>18</sup>, а именно: упомянутый муж говорит, что она пользуется пятым, согласно мнению большинства, из не требующих доказательств умозаключением: когда она приходит к перекрестку, то, обнюхав две дороги, по которым не ушла дичь, она немедленно спешит по третьей, даже и не обнюхивая ее. «Значит, по смыслу», говорит древний философ, «она рассуждает так: «Дичь ушла либо по этой, либо по этой, либо по той дороге; а если не по этой и не по этой, то значит по той»». Но и собственно свои ощущения собака осознает (*ἀντιληπτικός*) и облегчает их: если колючка крепко засела ей в ногу, она стремится удалить ее тем, что трет ногу о землю, а также посредством зубов. Если же у нее где-нибудь есть язва, то, так как грязную рану трудно лечить, а чистую легко, она мягко слизывает образующийся гной. И изречение Гиппократата она отлично соблюдает:<sup>71</sup> так как лечением для [раненой] ноги служит неподвижность, то в случае раны на ноге она поднимает ее и, насколько возможно, заботится, чтобы ее не потревожить. Если же ее беспокоят вредные соки, она ест траву и, выплевывая вместе с ней вредное, выздоравливает. Если таковым оказалось это животное, на котором мы остановили ради примера свое рассуждение,<sup>72</sup> а именно: выбирающим себе подходящее, избегающим тягостного, умеющим искусно доставлять себе это подходящее, осознающим и облегчающим свои ощущения и не лишенным добродетели, на чем покоится совершенство внутреннего разума, то вследствие этого собака может явиться совершенной. Отсюда, кажется мне, некоторые из занимающихся философией и почтили себя прозвищем собаки<sup>19</sup>. Что касается внешнего разума (*προφορικός λόγος*), то пока не представляется<sup>73</sup> необходимым производить о нем изыскание, ибо от него как противоречащего достижению добродетели отказывались и некоторые из догматиков, вследствие чего во все время учения хранили молчание<sup>20</sup>; и, кроме того, предположим, что какой-нибудь человек

будет нем, но никто ведь из-за этого не назовет его  
74 неразумным. Но, чтобы покончить и с этим положением, обратим прежде всего внимание на то, что животные, о которых идет речь, произносят также и человеческие звуки, как, например, сороки и некоторые другие. Но чтобы оставить и это, [заметим]: если мы не понимаем языка так называемых неразумных животных, то все-таки не представляется невероятным, что они-то разговаривают, а мы их не понимаем. Ведь мы не понимаем также, когда слышим чужую речь, и она нам кажется однообразной. Мы слышим, что и собаки издают  
75 иные звуки, когда они защищаются от кого-нибудь, или тогда, когда они воют, или когда они подвергаются побоям, или когда они, ласкаясь, виляют хвостом. И вообще, если кто-нибудь обратил бы на это внимание, то он нашел бы как у этого, так и у остальных животных большую разницу в голосе при различных обстоятельствах, так что в силу этого он, паверно, признал бы, что так называемые неразумные животные обладают  
76 и внешним разумом. Если же они не уступают людям ни остротой ощущений, ни внутренним разумом, ни — в довершение всего — внешним, то по отношению к представлениям они не менее нас достойны доверия. Это  
77 положение возможно доказать, переводя одинаковым образом речь и на каждое из других неразумных животных. Кто бы, например, не сказал, что птицы отличаются остротой ума и обладают выразительной речью, так как они знают не только настоящее, но и будущее и объясняют его тем, кто может их понять, указывая это как другим образом, так и голо-  
сом?

78 Но как я и раньше указал, я привел это сравнение как некоторое излишество, достаточно, думаю, показав и раньше, что мы не можем ставить наши представления выше тех, которые возникают у неразумных животных. Поэтому если неразумные животные внушают не меньшее доверие, чем мы, в суждении о представлениях, а представления бывают различны соответственно разнице среди животных, то я буду иметь возможность сказать, каковым кажется мне каждый из подлежащих предметов, но буду принужден в силу вышесказанного воздержаться от суждения, каков он по природе своей.

Итак, вот каков первый троп воздержания от суж-<sup>79</sup>дения. Вторым называли мы тот, который возникает от разницы между людьми. Предположим, что кто-нибудь признает, что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные; все-таки мы найдем [необходимость] воздержания, поскольку оно зависит и от разницы между нами. Ибо из двух вещей, как говорят, составлен человек, из души и тела, и по отношению к ним обоим мы различаемся друг от друга, именно по отношению к телу — внешним видом (*μορφαί*) и особенностями каждого организма (*ιδιουχρησίαί*). По внешнему виду тело скифа различают от тела ин-<sup>80</sup>дийца, и эту разницу, как говорят, производит различное преобладание соков. В зависимости же от различного преобладания соков возникают и различные представления, как мы установили в первом рассуждении. Поэтому между людьми существует большая раз-ница в том, какие из внешних предметов они выбирают или избегают. Индийцы радуются одному, а наши соотечественники — другому, а радоваться различному служит признаком того, что получаешь разные представ-ления от внешних предметов. По особенностям же каж-дого организма мы отличаемся так, что некоторые <sup>81</sup>легче переваривают бычачье мясо, чем живущих вблизи скал рыбок, и получают расстройство желудка от сла-бого лесбосского вина. А была, говорят, в Аттике ста-руха, принимавшая без ущерба для себя тридцать драхм цикуты, Лисида же принимала безболезненно четыре драхмы макового сока. А Демофонт, стольник Алек-<sup>82</sup>сандра, попав на солнце или в баню, мерз, а в тени согревался. Афинагор же Аргивянин безболезненно переносил укусы скорпионов и фаланг, а так называе-мые Псиллы <sup>21</sup> не испытывают никакого вреда даже от укусов змей и аспидов, и уроженцы Египта, тентириты, не ощущают вреда от крокодилов. Среди эфиопов те, <sup>83</sup>которые живут напротив Мерои у реки Астапа, едят безопасно скорпионов, змей и тому подобное. Руфин Халкидский пил чемерицу, и от этого его не рвало и вообще не чистило, но он принимал ее и переваривал, как какой-нибудь из обычных напитков. Хрисерм же, принадлежавший к школе врача Герофила, съев перцу, <sup>84</sup>испытывал боли в желудке. Хирург Сотерих заболел

расстройством всякий раз, как ощущал запах сомовьего жира. Аргивянин Андрон так мало страдал от жажды, что даже проезжал через безводную Ливию, не нуждаясь в питье. Цезарь Тиберий видел в темноте. Аристотель<sup>22</sup> упоминает про одного жителя Фасоса, которому казалось, что перед ним всегда идет какая-то человеческая фигура. Если после приведения этих немногих примеров<sup>85</sup> из тех, которые имеются у догматиков, ясно, что существует такая большая разница среди людей по отношению к телу, то естественно, что и по отношению к самой душе люди различаются между собой, ибо тело есть некий отпечаток (τύπος) души, как на это указывает и физиогномическая мудрость. Главнейшим же доказательством разностороннего и безграничного различия в мыслительной способности (διάνοια) людей служит разногласие в учении догматиков как о прочих вещах, так особенно и о том, что следует выбирать и что отклонять. Поэтому надлежащим образом высказались об<sup>86</sup> этом и поэты. Пиндар, например, говорит: «Радуют одного почести и венки украшающие ветроногих коней, других — жизнь в многозлатных хоробах, а тот счастлив, направляясь в быстром корабле через морскую пучину»<sup>23</sup>. А поэт<sup>24</sup> говорит:

Люди несходны: те любят одно, а другие другое.

Но и трагедия полна подобными же мыслями, именно там говорится: «Если бы всем одно и то же казалось вместе прекрасным и мудрым, то не было бы среди людей враждующего спора»<sup>25</sup>, и в другом месте: «изумительно, что одно и то же одним из смертных нравится, другим ненавистно»<sup>26</sup>.

<sup>87</sup> Следовательно, если выбор и отказ (αἵρεσις καὶ φυγή) основываются на удовольствии и неудовольствии (ἡδονή καὶ ἀπῆσμός), а удовольствие и неудовольствие покоятся на ощущении и представлении, так как одно и то же одни выбирают, а другие избегают, то последовательным будет для нас заключение, что одно и то же оказывает на людей не одинаковое действие, потому что [иначе] они одинаково бы выбирали и отклоняли. Если же одно и то же производит различное действие, смотря по различию между людьми, то, естественно, и из этого может вытекать воздержание от суждения; именно, мы можем с вероятностью сказать, каковым<sup>88</sup> соответственно каждому такому различию кажется



каждый из внешних предметов, но, каков он в отношении к своей природе, мы указать не в состоянии. В самом деле, мы будем верить либо всем людям, либо некоторым; если всем, то мы будем как братья за невозможное, так и принимать противоположности; если же некоторым, то пусть нам скажут, с кем нам надо соглашаться. Платоник будет говорить, что с Платоном, эпикуреец — с Эпикуром, и соответственно все прочие. И таким образом, вражду между собой без определенного решения, они снова приведут нас к воздержанию от суждения. Говорящий же, что следует соглашаться с большинством, допускает известное ребячество, так <sup>89</sup> как никто не может обойти всех людей и пересчитать, что нравится большинству, и можно допустить, что у некоторых народов, которых мы не знаем, то, что у нас встречается редко, присуще большинству, а то, что у нас случается с большинством, происходит редко; поэтому, [может быть, у них] большинство, укушенное фалангой, не испытывает боли, а испытывают ее немногие и редко. Точно так же обстоит дело и с особенностями каждого организма, о чем было сказано раньше <sup>32</sup>. Поэтому из различия между людьми также вытекает необходимость воздержания от суждения.

### [О третьем тропе]

Если же некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми, утверждают, что в суждении о вещах нужно давать предпочтение самим себе перед остальными людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно, ибо и они сами составляют часть этого противоречия; и если, отдавая себе предпочтение, они так судят о явлениях, то еще до начала суждения они принимают явление как осужденное, перепосы суждение на самих себя. Все же, сосредоточившись в своем суждении на одном человеке, как, например, на созданном их гре- <sup>90</sup> зами мудреце, и желая прийти к воздержанию от суждения, мы обращаемся к третьему по порядку тропу. Мы разумели под ним тот, который основывается на разнице в ощущениях. Что и ощущения различаются между собой, это вполне ясно. Например, картины <sup>92</sup> имеют углубления и возвышения на глаз, но не на ощупь. Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сла-

док ли он действительно или неприятен. То же и относительно мира: оно ласкает обоняние, но претит вкусу. Так как смола эвфорбия <sup>27</sup> тяжело действует на глаза <sup>93</sup> и безвредна для других частей тела, то мы не будем в состоянии сказать, безвредна ли она действительно для тела по присущей ей природе или вредна. Точно так же и дождевая вода полезна для глаз, а дыхательное горло и легкие грубеют от нее так же, как от оливкового масла, смягчающего, однако, верхний слой кожи. Далее, прикосновение ската к конечностям заставляет их цепенеть, а на другие члены оно действует безбо- <sup>94</sup>лезненно. Поэтому нам нельзя будет говорить, каковой является по своей природе каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется. Можно привести и другие сходные примеры, и притом в большом количестве, но, чтобы не терять больше времени, чем позволяет тема, скажем следующее. Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. Что оно однокачественно, <sup>95</sup> следует заключить из того, что мы раньше говорили о пище, принимаемой телами, о воде, принимаемой деревьями, и о воздухе, проходящем через флейты, свирели и тому подобные инструменты. Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того, <sup>96</sup> что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет ничего видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом, <sup>97</sup> допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам

ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими. Но природа, скажет кто-нибудь, соразмерила ощущение с ощущаемым. Но какая природа? — [так надо спросить], потому что у догматиков существует такой горячий и нерешенный спор о существовании ее самой по себе. Тот, кто судит по вопросу, есть ли природа, либо не будет, по мнению догматиков, внушать доверия, если он простой человек, либо, если он философ, будет сам частью разногласия и не судьей, а судимым. Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми каче-<sup>98</sup>ствами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, или, наоборот, у него нет даже тех качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах. Если же чувства не могут воспринять того, что вне нас, то не может их воспринять и мышление, так что и из этого рассуждения, по-видимому, должно вытекать воздержание от суждения об окружающем.

#### [О четвертом тропе]

Однако, чтобы объять своим рассуждением какое-то<sup>100</sup> отдельное чувство или чтобы, даже отвлекшись от чувств, иметь возможность достичь воздержания от суждения, обратимся к четвертому его тропу. Это так называемый троп об обстоятельствах, причем под обстоятельствами мы разумеем распределение состояний. Проявление этого тропа мы усматриваем в вопросе о естественном и противоестественном, бодрствовании и сне в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от предшествующих состояний, от смелости или боязни, от огорчения или радости. Например, в состоянии естественном и неестественном предметы<sup>101</sup> воспринимаются неодинаково: безумным и одержимым кажется, что они слышат богов, а нам нет. Равным образом они часто говорят, что воспринимают запах от смолы гуттаперчевого дерева и розмарина или чего-то подобного и так далее, в то время как мы этого не ощущаем. И одна и та же вода, если полить ее на воспаленные тела, кажется кипятком, а для нас теплой. И одно

и то же платье кажется лимонно-желтым тем, у кого глаза налиты кровью, а мне нет. И один и тот же мед мне кажется сладким, а страдающим желтухой горьким.

102 Если же кто-нибудь скажет, что примесь некоторых соков вызывает необычные представления от подлежащих предметов у людей, находящихся в противоестественном состоянии, то мы ответим: ведь и здоровые люди имеют перемешанные соки; поэтому возможно, что эти соки могут сделать так, что внешние предметы, будучи такими по природе, какими они кажутся людям, находящимся, как говорят, в так называемом неестественном состоянии, все-таки кажутся иными здоровым людям. Придавать же одним из соков силу изменять внешние предметы, а другим — нет будет ложно. Точно так же здоровые люди находятся в соответствии с природой здоровых людей и в противоречии с природой больных, а больные — в противоречии с природой здоровых и в согласии с природой больных, так что и им надо доверять как находящимся в известном отношении в каком-то естественном состоянии. В зависимости,

104 далее, от сна и бодрствования рождаются различные представления, так что мы не получаем наяву тех же представлений, какие получаем во сне, и равным образом не получаем во сне тех представлений, какие имеем наяву. Поэтому бытие и небытие в этом случае возникает не просто, а в соотношении к чему-нибудь, именно ко сну или бодрствованию. Естественно, следовательно, что мы видим во сне нечто небывалое наяву, но оно не совсем небывалое: оно существует во сне точно так же, как существует явь, даже если бы ее не было во сне.

105 Что касается соотношений с возрастом, то один и тот же воздух кажется старикам холодным, а цветущему возрасту — мягким, и одна и та же краска кажется глубоким старцам темной, а молодым — достаточно яркой, и так же один и тот же звук кажется иным глухим, а другим — отчетливым. И в зависимости от выбора и избегания люди тоже испытывают разные побуждения, смотря по различию в возрасте. Детям, например, мячи и обручи кажутся серьезным делом, взрослые выбирают иное, и другое — старики. Из этого вытекает, что в зависимости от различного возраста проистекают и различные представления о

107 предметах. И в зависимости от движения и покоя предметы кажутся неодинаковыми: именно, то, что,

стоя на месте, видим мы неподвижным, кажется движущимся, когда мы проплываем мимо. То же самое замечается и в зависимости от любви и ненависти: некоторые чувствуют чрезмерное отвращение к свиному 108 мясу, другие его считают особенно приятным. Отсюда и Менаандр говорит:

«Каким он кажется на взгляд? С каких пор он сделался таким? Какое чудовище. Не совершая никакой несправедливости, мы и сами делаемся прекрасными»<sup>28</sup>.

А многие, влюбившись в уродов, считают их великими 109 красавцами. Далее, в зависимости от голода и сытости одна и та же пища кажется особенно вкусной голодным и плохой сытым. В зависимости же от опьянения и трезвости то, что нам, трезвым, кажется позорным, опьянев, мы будем считать отнюдь не позорным. В зависимости от предшествующих состояний одно 110 и то же вино кажется кислым тем, кто поел перед этим фиников или фиг, и сладким — поевшим ранее орехов или гороха, а предбанник согревает входящих с улицы, но холодит выходящих, если бы они в нем промедлили. В зависимости же от смелости и боязни одно и то же 111 дело кажется опасным и страшным трусу и несколько не ужасает более храброго. В зависимости же от радости и печали одни и те же вещи кажутся неприятными огорченным и приятными радующимся. Итак, если суще- 112 ствует такая неразбериха в зависимости от состояний и в разное время люди при этих состояниях делаются различными, то, может быть, легко было бы сказать, каким кажется каждый из предметов каждому человеку, но не так-то легко сказать, каков он есть, потому что рассудить эту неразбериху невозможно. Каждый, судящий по этому вопросу, либо сам находится в одном из вышеупомянутых состояний, либо вообще ни в каком. Но сказать, что он не находится вообще ни в каком состоянии, что он, например, не здоров и не болен, не находится ни в движении, ни в покое, не имеет никакого возраста и свободен от всех других состояний, совершенно бессмысленно. Если же он судит о представлениях, находясь в каком-либо состоянии, то он сам будет 113 частью этой разноголосицы и, кроме того, не безупречным судьей по вопросу о вне лежащих предметах, потому что он смущен теми состояниями, в которых находится. Поэтому ни бодрствующий не может сравнить

представления спящих с представлениями бодрствующих, ни здоровый — представления больных с представлениями здоровых. Мы ведь более доверяем наличным вещам и действующим на нас в данную минуту, чем отсутствующим. Но и другим способом неразрешима

114 неразбериха в таких представлениях, а именно: предпочитающий одно представление другому или одно обстоятельство другому либо делает это без суждения и доказательства, либо рассуждая и доказывая. Но ни без них (т. е. суждений и доказательств), так как тогда ему не будут доверять, ни с ними [он не может этого делать]. Ибо если он будет судить о представлениях, то во всяком случае будет судить при помощи критерия. Этот критерий он признает либо правильным,

115 либо ложным. Если ложным, то он не будет внушать доверия. Если же он станет утверждать его правильность, то либо без доказательства, что этот критерий правилен, либо с доказательством. И если без доказательства, то он не будет внушать доверия, если же с доказательством, то непременно будет необходимо, чтобы и доказательство было правильным, так как [иначе] он не будет внушать доверия. Но признаёт ли он правильным доказательство, направленное к достоверности критерия, обсудив его или не обсудив? Если

116 [он сделает это], не обсудив его, то он не будет внушать доверия, если же обсудив, то он скажет, очевидно, что судил его критерием, а для этого критерия мы будем спрашивать доказательство и для него — [в свою очередь] критерий. Дело в том, что и доказательство всегда нуждается в критерии, чтобы быть твердым, и критерий — в доказательстве, чтобы казаться правильным, и не может быть правильного доказательства, если ему не предшествует правильный критерий, равно как и правильного критерия не может быть без того, чтобы заранее быть уверенным в том, что он снабжен доказательством. Таким образом, и доказательство, и критерий

117 попадают в заколдованный круг тропа взаимодоказуемости, в котором и то и другое оказывается недостоверным, ибо каждое, ожидая подтверждения через другое, становится недостоверным подобно другому. Итак, если ни без доказательства и критерия, ни с ними никто не может предпочитать одно представление другому, то разноречивые представления, возникающие в зависимости от разных состояний, нельзя

рассудить, так что, насколько можно заключить из этого тропа, также вытекает воздержание от суждения о природе вележащих вещей.

### [О пятом тропе]

Пятый троп говорит о зависимости от положения, 118  
расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же  
предметы кажутся различными; например, одна и та же  
колоннада, если глядеть на нее с двух концов, кажется  
суживающейся, а если глядеть с середины — повсюду  
равной; один и тот же корабль кажется издали малень-  
ким и неподвижным, а вблизи — большим и движу-  
щимся; одна и та же башня издали кажется круглой,  
вблизи же — четырехугольной. Так бывает в зависи-  
мости от расстояний; в зависимости же от мест пламя све- 119  
тильника кажется тусклым на солнце и ярким в темноте;  
одно и то же весло кажется преломленным в воде и пря-  
мым на суше, и яйцо, пока оно в птице, является  
мягким, а на воздухе — твердым, и моча рыси, нахо-  
дясь в животном, является влажной, а на воздухе —  
твердой, и коралл мягким — в море и твердым — на  
воздухе, и звук кажется иным, возникая в свирели, и  
иным — во флейте, и иным — просто на воздухе. И  
в зависимости от положений одна и та же картина, 120  
отклоненная назад, кажется гладкой, а наклоненная  
вперед — имеющей углубления и выступы. Шеи голу-  
бей кажутся различного цвета в зависимости от различ-  
ных наклонов. Итак, если всякое явление созерцается  
в чем-то на известном расстоянии и в известном поло- 121  
жении, каждое из которых, как мы показали, произ-  
водит большое изменение в представлениях, то мы будем  
вынуждены и через этот троп прийти к воздержанию  
от суждения, ибо желающий предпочитать одни пред-  
ставления другим будет пробовать невозможное. В са-  
мом деле, если он выскажется просто и без доказатель- 122  
ства, то не будет внушать доверия; если же он захочет  
воспользоваться доказательством, то, называя его лож-  
ным, уничтожит сам себя; если же он назовет его пра-  
вильным, то с него потребуют доказательства, что оно  
правильно, а это доказательство в свою очередь потре-  
бует другого, потому что и оно должно быть правиль-  
ным, и так до бесконечности. Устанавливать же беско-  
нечные доказательства невозможно. Таким образом,

123 даже и при помощи доказательства нельзя будет предпочесть одно представление другому. Если же никто не будет в состоянии ни доказательством, ни без доказательства разобраться в упомянутых выше представлениях, то отсюда вытекает воздержание от суждения, ибо мы можем, пожалуй, сказать, какой нам кажется каждая вещь в связи с тем или иным положением, или с тем или иным расстоянием, или в том или ином месте; какова же она по природе, в силу выше сказанного мы показать не в состоянии.

### [О шестом тропе]

124 Шестой троп находится в зависимости от примесей; по нему мы заключаем, что если из подлежащих предметов ни один не воспринимается нами обособленно, но вместе с каким-нибудь другим, то можно, пожалуй, сказать, каковой является смесь из внележащего предмета и того, вместе с чем она рассматривается, но нам нельзя было бы сказать, каковым является в чистом виде внележащий предмет. А что ни один из внешних предметов не воспринимается обособленно, но непременно вместе с чем-нибудь, и что в зависимости от этого последнего оно созерцается иным — это, думаю я, вполне ясно. По крайней мере наш собственный цвет  
125 иначе представляется в горячем воздухе, иначе в холодном, и мы не могли бы сказать, каков наш цвет по природе, а только то, как он созерцается нами вместе с каждой из этих примесей. И один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом, и иным в соединении с густым, и ароматы опьяняют в бане и на солнце гораздо более, чем на холодном воздухе, и тело, окруженное водой, по весу легче, а окруженное  
126 воздухом — тяжелее. Далее, не говоря уже о внешней примеси, наши глаза имеют в себе оболочку и влагу. Так как без них нельзя созерцать видимого, то оно не может быть воспринято точно: мы воспринимаем смесь, и потому страдающие желтухой видят все желтым, а имеющие кровоизлияние в глазах — кроваво-красным. И если один и тот же звук кажется различным в широко открытых местах и в узких или извилистых, различным на чистом воздухе и в испорченном, то вероятно, что мы не воспринимаем звука безошибочно: ведь наши уши обладают изогнутыми и узкими отверстиями и



загрязнены выделениями, идущими, как говорят, от головы. Мало того, так как материя находится и в нозд-<sup>127</sup> рях, и во вкусовых центрах, то вместе с ней, а не в чистом виде мы воспринимаем и подлежащее вкусу и запаху. Таким образом, в силу примесей, наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум (διάνοια) глав-<sup>128</sup> ным образом потому, что ошибаются его руководители—чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что ему сообщают чувства. Ибо в каждом из тех мест, где, по мнению догматиков, находится ведущее начало (ἡγεμονικόν)<sup>29</sup>, мы созерцаем существование известных соков, захочет ли кто поместить это начало в области мозга, или сердца, или какой-либо другой части живого существа. Значит, и на основании этого тропа мы видим, что, не будучи в состоянии ничего сказать о природе внешних предметов, мы принуждены воздержаться от суждения.

#### [О седьмом тропе]

Седьмым тропом мы обозначали тот, который ка-<sup>129</sup> сается отношений величины и устройства подлежащих предметов, причем под устройством мы понимаем вообще [способ] составления (τὰς συνθέσεις). Ясно, что и на основании этого тропа мы принуждены воздержаться от суждения о природе вещей. Например, оскребки рога козы, созерцаемые просто и без составления, кажутся белыми, а в составе рога являются черными. Точно так же и опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми. Части тэнарийского камня<sup>30</sup>, будучи отшлифованы,<sup>130</sup> кажутся белыми, а в сложении с полной совокупностью — желтыми. И песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение. И чемерица, если принимать ее тонко растертой и вспененной, производит удушье, но этого не происходит, если она грубо размолота. Вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело. Подобно тому<sup>131</sup> и пища оказывает различное действие, смотря по отношению величины: часто, по крайней мере принятая в слишком большом количестве, она разрушает тело

несварением и состоянием, близким холере. Таким образом, мы и здесь сможем сказать, каковой является маленькая часть рога, и каковым он является, составленный из многих тонких частей, и каковым является раздробленное на части серебро, и каковым является оно, составленное из многих дробных частей, и каковым является крошечный кусочек тэнарийского камня, и каковым является он, составленный из многих маленьких кусков; и, говоря о песчинках, о чемерице, о вине и о пище, мы можем разбирать только соотношение их с чем-нибудь, но никоим образом не природу вещей самое по себе вследствие разноречивости представлений, происходящей от многосложности. Вообще кажется, что и полезное делается вредным в зависимости от неумеренного в смысле величины употребления, и то, что кажется вредным, если его взять чрезмерно, не вредит в маленьких размерах. Сказанное более всего подтверждается наблюдаемым во врачебных средствах, где точное смешение простых лекарств делает состав полезным, малейшее же допущенное отклонение делает его не только бесполезным, но часто вреднейшим и ядовитым. Таким образом, рассуждение о соотношениях величины и состава разрушает существование внеположных вещей. Вследствие этого вероятно, что и этот троп может привести нас к воздержанию от суждения, так как мы не можем сделать ясного высказывания о природе внешних предметов.

#### [О восьмом тропе]

135 Восьмой троп говорит об отношении к чему-нибудь; на основании его мы заключаем, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе. Но следует знать, что здесь, как и в других случаях, мы употребляем слово «есть» вместо слова «является»; по внутреннему же смыслу мы говорим следующее: «является по отношению к чему-нибудь». Это же говорится в двояком смысле: во-первых, по отношению к судящему (ибо внешний предмет, подлежащий суждению, «кажется» по отношению к судящему) и, во-вторых, по отношению к чему-либо созерцаемому вместе, как, например, «правое» по отношению к чему-либо, созерцаемому вместе, как, например, «правое» по от-

ношению к «левому». Что все существует по отношению к чему-нибудь, мы доказали уже и раньше <sup>31</sup>; например, <sup>136</sup> касательно судящего мы говорили, что все «является» по отношению к данному животному, или данному человеку, или данному ощущению, или данному положению; касательно же созерцаемого вместе мы говорили, что все «является» по отношению к данной примеси, данному способу, данному составу, определенной величине и определенному положению. Но есть и особый способ, по которому можно заключить, что все суще- <sup>137</sup> ствует по отношению к чему-нибудь, а именно, следующим тропом. Различаются ли от вещей, имеющих отношение к чему-нибудь, вещи, существующие отлично от других, или нет? Если не различаются, то, значит, и эти последние существуют по отношению к чему-нибудь; если же различаются, то все-таки вещи, существующие отлично от других, находятся в отношении к чему-нибудь, так как все различающееся считается таким по отношению к чему-нибудь, ибо это говорится в отношении к тому, от чего оно отличается. Также, по мнению догматиков, одни из существующих вещей <sup>138</sup> образуют высшие роды (γῆντη), другие — низшие виды (εἶδη), третьи — роды и виды; все же это существует по отношению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. Кроме того, говорят догматики, из существующих вещей одни вполне очевидны, другие неочевидны; видимое является указывающим (σημαίνοντα); неочевидное же, наоборот, указывается видимым, ибо видимое, по их мнению, есть лицо очевидного <sup>32</sup>. Но «указывающее» и «указываемое» берутся по отношению к чему-нибудь. Сверх того, <sup>139</sup> одни из существующих вещей похожи, другие не похожи между собой, одни равны, другие не равны; и это существует по отношению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. И тот, кто говорит, что не все существует по отношению к чему-нибудь, подтверждает то, что все существует по отношению к чему-нибудь, ибо тем самым, что он нам противоречит, он указывает, что [положение] «все существует по отношению к чему-нибудь» имеет отношение к нам, а не вообще. Далее, если мы указываем, что все <sup>140</sup> существует по отношению к чему-нибудь, то ясно отсюда, что мы не сможем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде, но только каковой

она нам кажется по отношению к чему-нибудь. Отсюда следует, что нам должно воздержаться от суждения о природе вещей.

[О девятом тропе]

- 141 Касательно же тропа о постоянно или редко встречающемся (этот троп мы обозначали девятым по порядку) мы рассуждаем в таком приблизительно роде. Солнце, конечно, должно поражать нас гораздо больше, чем комета; но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся нисколько. Если же мы заметим, что солнце редко показывается и редко заходит, и все сразу освещает, и внезапно погружает в тьму, то мы будем очень поражены этим обстоятельством. И землетрясение не
- 142 одинаково волнует тех, кто его испытывает впервые, и тех, кто привык к нему. А какое сильное впечатление производит на человека впервые увиденное море! Но и красота человеческого тела, созерцаемая впервые и внезапно, волнует нас больше, чем привычное ее зрелище. То, что редко, кажется нам ценным, а попадающее часто и легко достижимое — отнюдь нет. Например,
- 143 если бы мы заметили, что вода стала редкой, насколько показалась бы она нам более ценной, чем все, что мы считаем ценным<sup>33</sup>. Или если бы мы вообразили себе, что золото брошено в большом количестве прямо на землю, совершенно как камни, то для кого, на наш взгляд, оно будет таким ценным или достойным сбережения?
- 144 Итак, раз одни и те же вещи кажутся либо поразительными или ценными, либо вовсе не такими, смотря по постоянному или редкому их появлению, мы заключаем отсюда, что сможем, пожалуй, сказать, каковой кажется всякая вещь в связи с ее постоянным или редким появлением, но мы не в состоянии утверждать, какова в чистом виде каждая из внешних вещей. Следовательно, и через этот троп мы воздерживаемся от суждения о них.

[О десятом тропе]

- 145 Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных веро-

ваний и догматических положений. Поведение есть выбор жизненного пути или какой-нибудь вещи, принимаемых одним или многими, например Диогеном или лаконянами. Закон — писанный договор между ли- 146  
цами, принадлежащими к государству, причем нарушающий его наказывается, нравы же или обычаи (ибо между ними нет разницы) — это общепринятость какой-либо вещи среди многих людей; нарушающий ее не непременно наказывается; например, закон запрещает прелюбодеяние, обычай же не позволяет совокупляться с жепщипой на виду у всех. Баснословное же верование — признание неслучавшихся и сочинен- 147  
ных вещей, как, например, между прочим, баснословные предания (мифы) о Кроносе; веровать этому соблазняются многие. Догматическое же положение — признание вещи, которая кажется подтвержденной расчетом или каким-нибудь доказательством, как, например, то, что элементы существующих вещей либо неделимы, либо подобны в своих частях, либо бесконечно малы и тому подобное <sup>46</sup>. Мы же противопоставляем 148  
каждое из этого либо самому себе, либо любому из остального, например обычай — обычаю следующим образом; некоторые из эфиопов татуируют маленьких детей, мы же нет; и персы считают приличным носить разноцветную и длинную до пят одежду, для нас же это неприлично. Индийцы на виду у всех совокупляются с женщинами, большинство же других людей считают это позорным. Закон же закону мы противопоставляем 149  
так: у римлян отказавшийся от отцовского состояния не платит долгов отца, у родосцев же платит непременно. У тавров в Скифии закон требовал приносить чужестранцев в жертву Артемиде <sup>47</sup>, у нас же запрещено умерщвлять человека вблизи святыни. Поведение же противопоставляем поведению, как, например, поведение Диогена — поведению Аристиппа или поведение лаконян — италикам, баснословное верование — баснословному верованию, когда мы называем в мифе отцом людей то Зевса, то Океана, говоря:

...бессмертных отца, Океана, и мать, Тефису <sup>34</sup>.

Догматические же положения мы противопоставляем 151  
друг другу, указывая, что одни признают существование одного элемента, другие — бесконечного количества, и одни признают душу смертной, другие — бес-

смертной, и одни признают, что наши дела устроятся провидением богов, другие же — без провидения. Далее, 152 противопоставляем обычай остальному, например закону, говоря, что у персов существует обычай мужеложства, а у римлян так поступать запрещено законом, и у нас запрещено прелюбодеяние, а у массагетов 35 153  
обычай установил безразличие в этом отношении, как повествует Евдокс Книдский в первой книге своего «Описания земли»; у нас запрещено быть в связи с матерью, а у персов очень распространен обычай жениться на них. У египтян женятся на сестрах, а у нас это запрещено законом. Поведению противопоставляется обычай, например, если большинство мужчин соединяются со своими женами наедине, то Кратет с Гиппархией 38 — на глазах у всех. Диоген ходил в плаще с обнаженным плечом, мы же ходим так, как привыкли. Баснословному 154  
верованию мы противопоставляем обычай, когда, например, баснословные предания рассказывают, что Кронос поедал своих детей, а у нас в обычае — заботиться о детях. И мы привыкли чтить богов как благих и не доступных никакому злу, а поэты выводят их подверженными ранам и завистливыми друг к другу. Догматическому же положению [мы противопоставляем обычай], 155  
когда говорим, что у нас в обычае просить у богов себе добра, Эпикур же говорит 51, что божество не заботится о нас; Аристипп 52 точно так же считает безразличным, одеваться ли в женское платье или в иное, 156  
мы же считаем это позорным. Поведение мы противопоставляем закону следующим образом: при существовании закона, запрещающего ударять свободного и благородного человека, борцы ударяют друг друга в силу своего занятия, и, несмотря на запрещение человекоубийства, единоборцы убивают друг друга по той 157  
же причине. Баснословное верование мы противопоставляем поведению, когда говорим, что мифы рассказывают, как Геракл у Омфалы «прял шерсть и отличался в рабской работе» 37 и делал то, чего не сделал бы другой, даже с более скромной судьбой, а уклад жизни 158  
Геракла был благородным. Догматическому же положению мы противопоставляем поведение, когда говорим, что атлеты, борясь за славу, как за какое-нибудь благо, выбирают ради этого трудную жизнь, а многие из философов признают славу презренной. Закон мы 159  
противопоставляем баснословному верованию, когда

поэты, например, выводят богов, предающихся и пре-  
любодеянию, и мужеложству, закон же запрещает нам  
так поступать; закон — догматическому положению,  
когда, например, последователи Хрисиппа <sup>38</sup> говорят, <sup>160</sup>  
что половое общение с матерями и сестрами безраз-  
лично, а закон это запрещает. Баснословное же веро-  
вание противопоставляем догматическому положению, <sup>161</sup>  
когда, например, поэты говорят, что Зевс, опустившись  
на землю, соединился со смертными женщинами, а у дог-  
матиков это считается невозможным; и поэт <sup>39</sup> расска-  
зывает, что Зевс, охваченный горем о Сарпедоне, ронял <sup>162</sup>  
на землю кровавые капли, а философское положение  
признает, что божество не доступно страданиям; или  
когда [философы] отрицают миф о гиппокентаврах,  
приводя его нам как пример несуществующего. Можно  
было бы привести и много других примеров для каж- <sup>163</sup>  
дого из вышеупомянутых противопоставлений, но для  
краткого рассуждения достаточно будет и этого. Далее,  
если и этот троп указывает на такой огромный разно-  
бой в вещах, мы не сможем сказать, каковым является  
по природе подлежащее суждению, но только можем  
сказать, каковым является оно по отношению к данному  
поведению жизни, к данному закону, к данному обы-  
чаю и к каждому из остального. Таким образом, и через  
этот троп необходимо воздержаться от суждения о при-  
роде вне лежащих вещей. Таким образом, путем данных  
десяти тропов мы приходим к воздержанию от сужде-  
ния.

#### [15. О ПЯТИ ТРОПАХ]

Младшие же скептики <sup>40</sup> учат [только] следующим <sup>164</sup>  
пяти способам воздержания от суждения: первый го-  
ворит о разноречивости, второй — об удалении в бес-  
конечность, третий — о том, относительно чего, чет-  
вертый — о предположении и пятый — о взаимодока-  
зуемости. Троп, вытекающий из разноречивости, тот, <sup>165</sup>  
по которому мы познаем существование неразрешимого  
спора об обсуждаемой вещи и в жизни, и у философов,  
вследствие чего мы не можем выбрать или отвергнуть  
что-либо и приходим к воздержанию от суждения.  
Тропом удаления в бесконечность мы называем тот, <sup>166</sup>  
при котором мы утверждаем, что все, приводимое в до-  
казательство обсуждаемой вещи, требует другого дока-

зательства, и то, в свою очередь, другого и так до бесконечности, так что мы, не зная, откуда начать обоснование, воздерживаемся от суждения. Тропом «относительно чего», как мы сказали, называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе. Троп предположения есть тот, когда, избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки.

168 Троп взаимодоказуемости возникает тогда, когда должствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих. Мы можем следующим образом вкратце

170 доказать, что все исследуемое [нами] сводится к этим тропам. Предложенное для суждения может быть либо ощущаемым, либо мыслимым, каково же оно на самом деле, об этом существует разногласие: одни признают истинным только ощущаемое, другие — только мыслимое, иные — только некоторое ощущаемое и только некоторое мыслимое<sup>41</sup>. Признают ли они это разногласие разрешимым или неразрешимым? Если оно неразрешимо, то мы признаем необходимость воздержаться от суждения; нельзя ведь высказываться о том, что подвержено неразрешимому разногласию. Если же это разногласие разрешимо, то мы спрашиваем,

171 с какой стороны оно будет разрешено. Например, будет ли ощущаемое (на нем сперва остановим мы рассуждение) разрешаться ощущаемым или мыслимым? Если ощущаемым, то, раз мы производим изыскание об ощущаемых вещах, и само оно потребует другого для подтверждения. Если же и это будет ощущаемым, то и оно опять потребует другого, могущего подтвердить его, и так до бесконечности. Если же ощущаемое должно

172 подлежать разрешению мыслимым, то раз и о мыслимом царит разногласие, стало быть, и это, будучи мыслимым, станет нуждаться в решении и подтверждении. Откуда же оно будет подтверждено? Если мыслимым, то равным образом впадет в бесконечность; если же ощущаемым, то получается троп взаимодоказуемости, так как для подтверждения ощущаемого взято мыслимое,



а для подтверждения мыслимого — ощущаемое. Если же ведущий с нами рассуждение, избегая этого, захочет для доказательства следующего достичь чего-нибудь путем уступки и бездоказательно, то получится троп о достаточном основании, являющийся несостоятельным. Если предполагающий заслуживает доверия, то не меньше доверия будем внушать и мы, предполагающие всегда обратное. И если предполагающий предполагает что-либо истинное, то он делает это истинное подозрительным, взяв его предположительно, а не с обоснованием; если же он предполагает что-либо ложное, то подкладка обосновываемого будет гнилой. И если предположение имеет какую-нибудь силу для подтверждения, то должно быть предположено само исследуемое, а не что-либо другое, через которое он обоснует ту вещь, о которой идет речь. Если же бессмысленно предполагать исследуемое, то так же бессмысленно будет и то, что стоит над ним. Что же касается того, что все ощущаемое относительно, то это ясно; именно, оно существует по отношению к ощущающим лицам. Таким образом, очевидно, что какая бы ощущаемая вещь ни была нам предложена, ее легко возвести к указанным пяти тропам. Равным же образом мы рассуждаем и о мыслимом, ибо если можно сказать, что оно находится в неразрешимом разногласии, то через это мы придем к необходимости воздержаться от суждения о нем. Если же разногласие будет разрешимо, то это может быть либо через мыслимое, и тогда мы впадем в бесконечность, либо посредством ощущаемого, и тогда мы придем к взаимодоказуемости, потому что ощущаемое опять вызывает разногласие и не может быть разрешено само через себя потому, что впадает в бесконечность, а должно будет нуждаться в мыслимом так же, как и мыслимое в ощущаемом. Вследствие этого выводящий что-нибудь из предположения снова окажется неразумным. Но мыслимое относительно еще и потому, что оно говорится по отношению к мыслящему; и если бы оно было по природе таким, как о нем говорят, то о нем не было бы разногласия. Таким образом, и мыслимое было возведено к упомянутым пяти тропам, вследствие чего необходимо всячески воздерживаться от суждения о предложенной нашему суждению вещи.

Таковы пять тропов, передаваемых в учении младших скептиков; они излагают их не для того, чтобы

отвергнуть десять тропов, но чтобы тем многостороннее этим путем вместе с предшествующими тоже изобличить опрометчивость догматиков.

[16. КАКОВЫ ДВА ДРУГИЕ ТРОПА?]

178 Младшие скептики учат также и о двух других тропках воздержания от суждения. Так как все воспринимаемое представляется воспринимаемым либо само из себя, либо из другого, то, припоминая, что ничто не воспринимается ни из самого себя, ни из другого, они [из этого] предполагают вывести недоумение во всем. Что ничто не может быть воспринято само из себя, говорят они, ясно в силу возникшего у физиков разногласия относительно всего, думаю я, ощущаемого и мыслимого; это разногласие неразрешимо, так как мы не можем воспользоваться ни чувственным, ни умственным критерием; вследствие этого все, что бы мы ни припиали, оказывается недостоверным, как подверженное

179 разногласию. Вследствие же этого они и не соглашаются воспринимать что-либо из другого. Ибо если то, из чего что-либо воспринимается, всегда само должно будет восприниматься из другого, то они впадают в троп взаимодоказуемости или бесконечности. А если бы кто-нибудь захотел взять что-нибудь такое, из чего воспринимается другое, как нечто воспринимаемое само из себя, ему противоречит то, что вследствие всего вышесказанного ничто не может быть воспринято само из себя. Каким же образом противоречивое могло бы быть воспринято или от себя, или от другого, мы недоумеваем, пока не видно критерия истины или восприятия, а знаки (σημεία), не говоря уже о доказательстве, опровергаются, как мы узнаем в последующем изложении<sup>42</sup>. Вот что достаточно будет в настоящее время сказать о тропках воздержания от суждения.

[17. КАКИЕ ТРОПЫ СЛУЖАТ ДЛЯ ОПРОВЕРЖЕНИЯ ТЕХ, КТО УЧИТ С ОБОСНОВАНИЕМ (αἰτιολογῶσι)?]

180 Подобно тому как мы учим о тропках воздержания от суждения, некоторые излагают тропы, по которым путем сомнения мы останавливаем догматиков в проведении обоснований в отдельных случаях, потому что ими они особенно гордятся. Энесидем учит восьми тро-

пам<sup>43</sup>, на основании которых он считает возможным заявить, что опровергает всякое догматическое обоснование как ошибочное. Первым из них он называет тот,<sup>181</sup> по которому род обоснования, вращаясь в невидимом, не имеет признанного свидетельства, вытекающего из явления; вторым — тот, по которому некоторые часто имеют большой запас, чтобы многосторонне обосновать исследуемое, но обосновывают его одним только способом; третий — тот, по которому приписывают тому,<sup>182</sup> что случилось в определенном порядке, причины, не показывающие никакого порядка; четвертый — тот, по которому они, восприняв явление, как оно есть, думают, что восприняли и невидимое ( $\mu\eta$  φαινόμενα), как<sup>183</sup> оно есть, тогда как возможно, что невидимое совершается подобно видимому, но возможно и то, что не одинаково, а своеобразно; пятый — тот, по которому все основывается, так сказать, на собственных предположениях об основных элементах, а не на определенных общих и признанных доводах, шестой — тот, по которому они часто принимают то, что может быть выяснено их собственными предположениями, но отвергают противоположное, имеющее равную достоверность; седьмой — тот, по которому они часто приводят<sup>184</sup> причины, противоречащие не только явлению, но и их собственным предположениям; восьмой — тот, по которому часто то, что кажется явлением, и то, что мы исследуем, оказывается одинаково сомнительным, и они создают учение из одинаково сомнительного об одинаково сомнительном. Вполне возможно также,<sup>185</sup> говорит [Энесидем], что некоторые в своих обоснованиях ошибочно заключают по смешанным тропам, зависимым и от вышеназванных. Но может быть, что пяти тропов воздержания от суждения достаточно против обоснований. Ибо всякий может высказать обоснование, или согласное со всеми философскими учениями и скепсисом и всеми явлениями, или нет. И высказать согласное обоснование, пожалуй, невозможно, потому что по поводу всех явлений и всего неочевидного царит разногласие. Если же существует<sup>186</sup> разногласие, то у доказывающего потребуются обоснование и этого обоснования, и если он будет брать явление для явления или неочевидное для неочевидного, то он впадет в бесконечность; если же будет обосновывать попеременно, то попадет во взаимодоказуемость.

Остановившись же на чем-нибудь, он или скажет, что причина имеет основание, поскольку она покоится на прежде сказанном, и вводит этим троп относительности, не считаясь, таким образом, с вещью по самой ее природе; или будет остановлен [нами] как берущий что-нибудь предположительно [без достаточного обоснования]. Значит, пожалуй, и этими [тропами] можно изобличить опрометчивость догматиков в их обоснованиях.

#### [18. О СКЕПТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЯХ]

- 187 Так как, применяя каждый из этих тропов или из тропов воздержания от суждения, мы употребляем при этом некоторые выражения, указывающие на скептическое расположение ума и на наше состояние; как, например, мы говорим «не более» или «ничто не должно быть определено» и некоторые другие, то следует обсудить по порядку и эти выражения. Начнем с выражения «не более».

#### [19. О ВЫРАЖЕНИИ «НЕ БОЛЕЕ»]

- 188 Мы произносим его иногда так, как я сказал, иногда так: «ничто не более». Ибо мы не применяем, как полагают некоторые, «не более» в частных разысканиях, а «ничто не более» — в общих, но произносим безразлично «не более» и «ничто не более» и теперь будем рассуждать о них как об одном выражении. Итак, это выражение неполно. Ибо, как когда мы говорим «двойное», то по смыслу думаем «двойное платье», и когда говорим «широкая», то по смыслу думаем «широкая дорога», точно так же когда мы говорим «не более», то по смыслу думаем «не более это, чем то», «что вверх, что вниз».
- 189 Некоторые же из скептиков применяют вместо частицы «не» вопросительное выражение «чем больше это или то?», ставя «чем» вместо «почему», так чтобы сказанное означало: «почему больше это, чем то?» А это даже обычно — употреблять вопросы вместо утверждений, как, например:

Кто из смертных не знает соперника Зевсова ложа? <sup>44</sup>

Обычно и утверждение вместо вопросов, как, например, «я ищу, где живет Дион» или «я спрашиваю,

почему нужно удивляться мужу поэту»<sup>45</sup>. Но и «что» стоит вместо «почему» у Мешандра:

Что же я оставался позади?<sup>46</sup>

А слова «не более это, чем то» означают и наше со-<sup>190</sup>стояние, по которому благодаря равносильности противоположных вещей мы достигаем душевного равновесия (*ἀρρεψία*), причем под равносильностью мы разумеем равенство в том, что нам кажется вероятным, под противоположным разумею то, что вообще борется друг с другом, под душевным же равновесием — отсутствие склонности к той или другой стороне. Таким образом, выражение «ничто не более», если бы даже<sup>191</sup> в нем обнаруживался признак утверждения или отрицания, мы употребляем не в таком смысле, но применяем его безразлично, иногда и не с присущим ему значением либо вместо вопроса, либо вместо того, чтобы сказать: «я не знаю, с чем из этого надо согласиться, с чем не надо». Наша задача ведь — выяснить то, что нам кажется; к выражению же, которым мы это выясняем, мы относимся безразлично. Нужно знать и то, что мы произносим выражение «ничто не более», не утверждая о нем, что оно непременно истинно и верно, но говоря и о нем лишь постольку, поскольку нам кажется.

#### [20. О «НЕВЫСКАЗЫВАНИИ»]

О «невывысказывании» же мы говорим так: «высказывание»<sup>192</sup> (*φάσις*) употребляется в двойном смысле — общем и частном; в общем это такое выражение, которое указывает на утверждение или отрицание, как, например, «есть день, нет дня», в частном — такое, которое указывает на одно только утверждение, и в этом значении отрицания не называются высказываниями. Таким образом, невысказывание есть уклонение (*ἀπόστασις*) от высказывания в общем смысле, чему, как мы говорим, подчинены и утверждение, и отрицание; поэтому «невывысказывание» (*ἀφασία*) — такое наше состояние, вследствие которого мы говорим, что не утверждаем ничего и не отрицаем. Отсюда ясно, что мы не понимаем невысказывания в том смысле, как если бы вещи всегда<sup>193</sup> были от природы таковы, чтобы во всяком случае возбуждать невысказывание, но мы [только] выясняем, что теперь, произнося это, мы находимся в таком со-

стоянии относительно исследуемого. Кроме того, следует помнить, что мы не хотим ни утверждать, ни отрицать ничего из того, что высказывается догматически о неочевидном, ибо тому, что возбуждает наше душевное состояние и насильственно ведет нас к соглашению, мы уступаем.

[21. О ВЫРАЖЕНИЯХ «ПОЖАЛУЙ», «ВОЗМОЖНО»  
И «ДОПУСТИМО»]

- 194 Что касается выражений «пожалуй» (τάχα) и «пожалуй, нет», «возможно» (ἔξεσται) и «невозможно», «допустимо» (ἐνδέχεται) и «не допустимо», то мы применяем их вместо: «пожалуй, это существует, но так же, пожалуй, и не существует» и «возможно, что это есть», и «возможно, что этого нет», и «допустимо, что это есть» и «допустимо, что этого нет». Поэтому для краткости мы говорим: «это не возможно» вместо «возможно, что это не существует», и «это не допустимо» вместо «допустимо, что это не существует», и «пожалуй, нет», вместо «пожалуй, это не существует». Но опять мы здесь не спорим
- 195 из-за слов и не исследуем, означают ли это данные выражения по природе, но, как я сказал, применяем их безразлично. То же, что эти выражения указывают на невысказывание, думаю я, вполне ясно; по крайней мере, говорящий «пожалуй, это так» тем самым высказывает и то, что кажется по мысли противоречащим ему, а именно: «пожалуй, это и не так», поскольку он не утверждает, что это есть. Точно так же обстоит дело и с остальным.

[22. О ВЫРАЖЕНИИ  
«ВОЗДЕРЖИВАЮСЬ ОТ СУЖДЕНИЯ (ἐπέχω)»]

- 196 Выражение «воздерживаюсь от суждения» мы применяем вместо выражения «я не могу сказать, чему из предложенного нужно доверять, а чему не доверять». Этим мы указываем, что по отношению к достоверности и недостоверности вещи кажутся нам равными. И равны ли они, мы не утверждаем, но говорим то, что нам кажется о них, когда мы их воспринимаем. И воздержание от суждения называется так оттого, что мы удерживаем свое мышление (διάνοια), чтобы ничего не утверждать и не отрицать вследствие равносильности исследуемого.

### [23. О ВЫРАЖЕНИИ «Я НИЧЕГО НЕ ОПРЕДЕЛЯЮ»]

О выражении же «я ничего не определяю» мы гово- 197  
рим следующее: «Определять», думаем мы, — «значит  
не просто говорить что-нибудь, но выразиться о неяс-  
ной вещи, соглашаясь с ней (μετὰ συγκατάθεσως)». Вероятно, окажется, что скептик, таким образом, не  
определяет ничего, даже самого выражения «ничего не  
определяю»: ведь это не догматическое правило, т. е.  
соглашение с чем-то неочевидным, а выражение, выяс-  
няющее наше состояние. Таким образом, когда скептик  
говорит: «ничего не определяю», то этим он хочет ска-  
зать: «я теперь в таком состоянии, что не утверждаю  
и не отрицаю догматически ничего из того, что подлежит  
исследованию». Говоря это, он высказывается о том,  
что ему кажется относительно подлежащих вещей, не  
объявляя о них широковещательно и с убежденностью,  
но рассказывая то, что он испытывает.

### [24. О ВЫРАЖЕНИИ «ВСЕ ЕСТЬ НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ»]

Далее, и «неопределенность» есть такое состояние 198  
души, согласно которому мы ничего не отрицаем и не  
утверждаем из того, что исследуется догматически,  
т. е. из неочевидного. Следовательно, когда скептик  
говорит: «все есть весьма неопределенное», то слово  
«есть» он употребляет вместо «кажется ему»; под словом  
же «все» он подразумевает не все сущее, но те из неоче-  
видных, исследуемых догматиками вещей, которыми он  
заялся, а под неопределенным — то, что не выделяется  
в отношении достоверности и недостоверности среди  
противоположных или вообще спорных вещей. И по- 199  
добно тому как говорящий «гуляю» по самому существу  
высказывает «я гуляю», так же и говорящий «все неоп-  
ределенно» подразумевает вместе с тем, по нашему мнени-  
ю, и слова «для меня» или «как мне кажется», так что  
сказанное таково: «поскольку я разобрал исследуемое  
догматически, оно мне кажется таковым, что ничто из  
спорного в нем не имеет, кажется мне, преимущества  
в отношении достоверности или недостоверности».

### [25. О ВЫРАЖЕНИИ «ВСЕ ЕСТЬ НЕВОСПРИНИМАЕМОЕ»]

Так же мы поступаем, говоря «все есть невосприпи- 200  
маемое», ибо слово «все» мы объясняем тем же об-  
разом, [как и раньше], и вместе с ним подразумеваем

«мне», так что сказанное таково: «все, что я разобрал из исследуемого догматически неочевидного, кажется мне невоспринимаемым». Это выражение принадлежит не тому, кто утверждает, что природа исследуемого догматиками такова, что оно невоспринимаемо, но тому, кто излагает свое собственное состояние, по отношению к которому он говорит: «я полагаю, что до сих пор я ничего не воспринял из этих вещей вследствие равносильности противоположного». Поэтому, кажется мне, все, что выставляется для опровержения, не задевает нами высказанного.

[26. О ВЫРАЖЕНИЯХ «Я НЕ МОГУ СХВАТИТЬ»  
И «Я НЕ ВОСПРИНИМАЮ»]

- 201 Так же и выражения «я не могу схватить» и «я не воспринимаю» выясняют состояние, при котором скептик, по крайней мере в настоящее время, удерживается от того, чтобы полагать или отрицать что-нибудь из исследуемого неочевидного, как это ясно из того, что мы сказали выше об остальных выражениях.

[27. О ВЫРАЖЕНИИ  
«ВСЯКОМУ РАССУЖДЕНИЮ ПРОТИВОСТОИТ РАВНОЕ»]

- 202 Когда же мы говорим «всякому рассуждению противостоит равное», то мы употребляем слово «всякому» в смысле «разобранному нами»; «рассуждение» же мы понимаем не просто, но в смысле «устанавливающее что-нибудь догматически», т. е. о неочевидном, и не только то, которое состоит из предпосылки (λήμμα) и заключения (ἐπιφορά), но устанавливающее что бы то ни было. «Равное» же мы говорим по отношению к достоверности и недостоверности, а «противостоит» употребляем вообще вместо «борется», и вместе с этим мы подразумеваем
- 203 «как мне кажется». Итак, когда я скажу «всякому рассуждению противостоит равное», то этим самым говорю: «каждому рассуждению, мною исследуемому, которое устанавливает что-нибудь догматически, противостоит, как мне кажется, другое рассуждение, устанавливающее что-нибудь догматически и равное ему в отношении достоверности и недостоверности»; поэтому произнесение этого рассуждения не догматично, но обозначает только человеческое состояние, которое ка-



жется таковым тому, кто его испытывает. Некоторые высказываются и так: «каждому рассуждению должно <sup>204</sup> противостоять равное», требуя повелительным образом следующее: «каждому рассуждению, устанавливающему что-нибудь догматически, мы должны противопоставлять другое рассуждение, догматически исследующее и равное ему в отношении достоверности и недостоверности»; это рассуждение они обращают к скептикам и употребляют при этом неопределенное наклонение вместо повелительного: «противостоять» вместо «противопоставим». Они повелевают это скептику, чтобы он не был каким-нибудь образом обманут догматиками, не отка- <sup>205</sup> зался от исследования этого [вопроса] и не ошибся бы в своей поспешности, потеряв свою прославленную невозмутимость, которая, как мы упомянули выше <sup>47</sup>, по их мнению, приобретается через воздержание от суждения обо всем.

#### [28. ДОПОЛНЕНИЯ КАСАТЕЛЬНО СКЕПТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ]

Разбора этих выражений будет достаточно для краткого <sup>206</sup> очерка, в особенности потому, что на основании всего теперь нами сказанного можно говорить и о пропущенном. Относительно всех скептических выражений следует заранее признать то, что мы вовсе не утверждаем, что они правильны, так как говорим, что они могут быть опровергнуты сами собой, будучи описаны вместе с теми вещами, о которых они говорят, подобно тому как очистительные лекарства не только избавляют тело от соков, но вместе с ними выгоняются и сами. Кроме того, мы говорим, что произносим эти выражения, не определяя точно тех вещей, о которых они говорят, <sup>207</sup> но пользуемся ими безразлично, и если угодно, не совсем точно, ибо не годится скептику спорить из-за слов, в особенности потому, что нам полезно показать, что и об этих выражениях говорится не просто, а по отношению к чему-нибудь, например по отношению к скептикам. Сверх того, следует помнить об этих выражениях и то, что мы высказываем их не обо всех вещах вообще, <sup>208</sup> но о неочевидных и исследуемых догматически, и говорим о том, что нам кажется, а не высказываемся утвердительно о природе внешних вещей. Вследствие этого, полагаю, может быть отвергнут всякий софизм, выдвинутый против скептического способа выражения.

209 После того как мы разобрали понятие (ἔννοια), части (μέρη), критерий и цель (τέλος), а также троны воздержания от суждения, сказали о скептических выражениях и выяснили отличительное свойство скепсиса, нам следует, по нашему мнению, вкратце изложить и отличие его от ближайших к нему философских систем, чтобы лучше понять скептический образ мыслей. Начнем с философии Гераклита.

[29. О ТОМ, ЧТО СКЕПТИЧЕСКИЙ СПОСОБ РАССУЖДЕНИЯ ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ ФИЛОСОФИИ ГЕРАКЛИТА]

210 Что последняя отличается от нашего способа рассуждения (ἀγωγής), вполне ясно, ибо Гераклит о многом неочевидном выражается догматически, мы же нет, как сказано. Последователи Энесидема говорили, что скептический способ рассуждения служит путем к философии Гераклита<sup>48</sup>, потому что положению «противоположное существует в отношении того же самого» предшествует положение «противоположное кажется в отношении одного и того же»; скептики говорят: «кажется, что противоположное есть в отношении к одному и тому же», а последователи Гераклита переходят отсюда к существованию этого; мы же говорим против них, что положение «противоположное кажется в отношении одного и того же» является не скептической догмой, но вещью, подлежащей чувствам не только скептиков,  
211 но и остальных философов и всех людей; никто ведь не посмел бы сказать, что мед не сладок для здоровых и не горек для страдающих желтухой; таким образом, последователи Гераклита начинают с предпосылки, общей всем людям, так же как начинаем и мы, а пожалуй, начинаются и другие философские построения. Поэтому, если они вывели положение: «противоположное находится в отношении к одному и тому же», — исходя из какого-нибудь скептического выражения, как, например, «все невосприимчиво» или «ничего не определяю», или из чего-нибудь подобного, они бы, пожалуй, вывели правильно то, что говорят, но у них исходные точки (ἀρχαί) те же, что представляются не только нам, но и другим философам, и вообще в житейском обиходе. Можно ли сказать, что наш способ рассуждения более, чем какой-нибудь другой у прочих философов в обыденной жизни, является путем к философии Гераклита,

когда мы все пользуемся общей материей? Может быть, 212 скептический образ мыслей не только не помогает познанию философии Гераклита, но и мешает? Ведь скептик порицает все то, что Гераклит утверждает догматически, как выраженное безрассудно: то он идет против стогорания мира, то против выражения «противоположное существует в отношении одного и того же»; при каждом догмате Гераклита он высмеивает догматическое безрассудство, то произнося «не воспринимаю», то «ничего не определяю», как я раньше сказал, а с этим воюют последователи Гераклита. Значит, бессмысленно говорить, что противоречащий способ рассуждения является путем к тому самому учению, против которого он борется, и бессмысленно поэтому считать, что скептический способ рассуждения является путем к философии Гераклита.

[30. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПТИЧЕСКИЙ СПОСОБ РАССУЖДЕНИЯ ОТ ФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА?]

Но и про Демокритову философию говорят, что она 213 имеет общее со скепсисом, так как кажется, что она пользуется той же самой материей, что и мы. Говорят, что Демокрит <sup>49</sup>, исходя из того, что одним мед кажется сладким, а другим горьким, замечает, что он не сладок и не горек, и вследствие этого произносит скептическое восклицание: «не более!» Однако различно употребляют выражение «не более» скептики и последователи Демокрита, последние употребляют его в том смысле, что нет ни того, ни другого, мы же говорим, что не можем знать, существует ли и то, и другое, или не существует ни того, ни другого из явлений. Значит, и в этом мы раз- 214 личаемся; наиболее же ясно видно различие, когда Демокрит говорит <sup>50</sup>: «действительно (ἐστὲν) существуют атомы и пустота». «Действительно» он говорит вместо «по истине», а что он, говоря, будто атомы и пустота существуют по истине, отдалился от нас, даже если и исходит из разноречивости видимого, — об этом, думаю я, излишне рассуждать.

[31. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС ОТ КИРЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ?]

Говорят некоторые и то, что киренский <sup>51</sup> способ 215 рассуждения — тот же самый, что и скептический, поскольку и они утверждают, что воспринимаются

только [человеческие] состояния. Но он отличается от скепсиса, так как ставит целью наслаждение и благоприятное движение тела; мы же — невозмутимость, которой противоречит устанавливаемая ими цель. Ибо в том случае, когда есть наслаждение и когда его нет, испытывает смущение тот, кто утверждал, что наслаждение — цель, как я заключил в рассуждении о цели<sup>62</sup>. Далее, мы воздерживаемся от суждения, когда речь идет о вне лежащих предметах, а киренцы заявляют, что те имеют невоспринимаемую природу.

[32. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС  
ОТ СПОСОБА РАССУЖДЕНИЯ ПРОТАГОРА?]

- 216 И Протагор<sup>63</sup> хочет, чтобы человек был мерилom всех вещей, а именно: для существующих — мерилom бытия, для несуществующих — небытия; при этом «мерилom» он называет критерий, а «вещами» — дела; в силу этого он утверждает, что человек — мерило всех дел, для существующего — бытия, для несуществующего — небытия. И поэтому он устанавливает только то, что кажется каждому, и таким образом вводит троп относительности. Поэтому и кажется, что у него есть  
217 общее с последователями Пиррона. Но он отличается от них, и мы узнаём разницу, разобрав в надлежащей мере то, что кажется Протагору. Этот человек говорит, что материя текуча, и при течении ее, на месте утрат ее возникают непрерывно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел. Он говорит и то, что основ-  
218 ные причины (λόγοι) всех явлений находятся в материи, так что материей, поскольку это зависит от нее, может быть все то, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Так же и приме-  
219 нительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и каждого вида настроений надо сказать то же самое. Таким образом, по его учению, критерием сущего является человек, ибо все, что кажется людям, и существует; то же, чего не кажется никому из людей, и не существует. Следовательно, мы видим, что и о теку-

чести материи, и о том, что в ней находятся основы всего видимого, он выражается догматически, а это вещи неочевидные и для нас подлежащие воздержанию от суждения.

[33. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС  
ОТ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ?]

Некоторые говорят также, что Академическая философия — то же самое, что скепсис. Поэтому следовало бы изложить и ее. Было, как говорит большинство, три академии. Первая и древнейшая — из приверженцев Платона, вторая и средняя — из приверженцев Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая — из приверженцев Карнеада и Клитوماха, некоторые же прибавляют и четвертую — из приверженцев Филона и Хармида, иные говорят и о пятой — из приверженцев Аптиоха <sup>54</sup>. Начав с древнейшей, разберем в отношении к нам разницу в указанных философских системах. <sup>220</sup> Платона одни называли догматиком, другие — неуверенным (*ἀπορητικόν*), третьи — неуверенным в одном, а догматиком в другом. В своих рассуждениях-упражнениях <sup>55</sup>, говорят они, где вводится Сократ, то шутящий с кем-нибудь, то спорящий против софистов, Платон имеет отличительный признак упражнения и неуверенности; там же, где он серьезно высказывается от имени Сократа или Тимея или кого-нибудь подобного, он является догматиком. О тех, кто говорит, что он <sup>221</sup> догматик, или то догматик, то неуверенный, было бы излишне говорить теперь: они сами признают его отличие от нас. О том, является ли он действительно скептиком, мы рассуждаем подробнее в наших толкованиях <sup>56</sup>; теперь же, как надлежит в кратком очерке, согласно с учением Менодота <sup>57</sup> и Энесидема (эти философы больше всего отстаивали указанную точку зрения), скажем: когда Платон высказывается об идеях или о существовании провидения, или о том, что нужно больше стремиться к добродетельной жизни, чем к сопряженной с пороками, — если он признает это за действительно существующее, он выражается догматически; если же он присоединяется к этому как к наиболее вероятному, то, предпочитая что-нибудь в смысле достоверности и недостоверности, он удаляется этим от отличительного признака скепсиса. А что это нам чуждо, ясно из раньше

223 сказанного <sup>58</sup>. Если же он и произносит что-нибудь скептически, когда, как говорят, упражняется, то в силу этого он не станет скептиком, ибо если он даже только об одном выражается догматически или предпочитает одно представление другому, высказываясь вообще по вопросу о достоверности или недостоверности чего-нибудь одного из неочевидного, то он приближается к отличительному признаку догматики.

224 Это выясняет и Тимон в том, что он говорит о Ксенофане. Похвалив этого Ксенофана во многих отношениях и посвятив ему даже «Силлы», он изобразил его жалующимся и говорящим: «О если бы и мне удалось приобщиться к твердому уму, взирая на обе стороны! Но я был обманут лживой дорогой, когда был уже старик и неопытный в скептическом сомнении. Куда бы я ни обращал свой умственный взор, все сливалось в одно и то же; все сущее влеклось отовсюду и делалось единой равной природой». Вследствие этого Тимон и называет его «полузатемненным» и не вполне «свободным от тьмы», говоря: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недостижимого, или мыслимую мысль» <sup>59</sup>. Полузатемненным называл он его, как до известной степени свободного от тьмы, а насмешником над обманом Гомера потому, что он издевался над обманом Гомера. Догматически же утверждал Ксенофан, споря против предположений других людей, что все — едино, и что бог сросся со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен. Отсюда и легко указать на разницу между Ксенофаном и нами. Далее, из всего сказанного совершенно ясно, что если Платон и сомневается в чем-нибудь, то он все-таки не может быть скептиком, так как во многих случаях оказывается, что он или высказывается о существовании неочевидных вещей, или предпочитает в неочевидном одно другому в отношении достоверности.

225 Что касается последователей новой академии <sup>60</sup>, то, если они говорят, что все невоспринимаемо, они все же отличаются от скептиков, и, пожалуй, именно этим самым, что они говорят, будто все невоспринимаемо (они высказывают утверждение по поводу этого, скептик же не отчаивается, подозревая, что, пожалуй, что-нибудь и может быть воспринято); отличаются они особенно

ясно от нас и в суждении о добре и зле. То, что нечто хорошо или дурно, академики высказывают не так, как мы, но с уверенностью <sup>61</sup>, что, вероятно, то, что они называют добром, скорее является таковым, чем противоположное, и точно так же обстоит дело и со злом. Мы же ни о чем не говорим, что оно добро или зло, так, чтобы считать вероятным то, что мы говорим; но, не высказывая мнения, следуем жизни, чтобы не быть бездеятельными. О представлениях мы говорим, что <sup>227</sup> они одинаковы по существу в отношении достоверности и недостоверности, а они считают, что одни из них вероятны, другие невероятны. Но и среди вероятных они видят различия: одни они считают только вероятными, другие — вероятными и проверенными, третьи — вероятными, со всех сторон проверенными и несомненными. Например, тот, кто внезапно входит в темный дом, где лежит как-нибудь свернутая веревка, получит о ней представление как о змее просто вероятное; если же он точно исследует и проверит то, что относится <sup>228</sup> к ней, как, например, то, что она не двигается, что цвет у нее такой-то, и разное другое, то представление о веревке получится вероятное и со всех сторон проверенное. Несомненное же представление таково: говорят, что Геракл снова вывел из Аида умершую Алкестиду и показал Адмету, и последний получил об Алкестиде представление вероятное и со всех сторон проверенное; но так как он знал, что она мертва, то его разум удалился от утверждения и склонился к недостоверности <sup>62</sup>. Поэтому последователи новой академии предпочитают <sup>229</sup> представлениям просто вероятным вероятные и со всех сторон проверенные, а этим обоим — вероятные, со всех сторон проверенные и несомненные. Также если и академики и скептики говорят, что они верят некоторым вещам, то и в этом вполне ясна разница их систем. Вера имеет двойное значение. Одно — отсутствие возражений и простое следование без решительной склонности и горячего отношения, так, как говорится про ребенка, что он верит воспитателю. Второе — признание чего-нибудь с выбором и вместе с тем с сочувствием и по сильному желанию, так, как, например, распутник верит тому, кто учит его вести расточительную жизнь. Вследствие этого когда последователи Карнеада и Клитотомаха с сильной склонностью говорят о вере и о том, что есть что-нибудь вероятное, мы же — лишь о простом

следовании без горячего отношения, то и в этом мы, пожалуй, отличаемся от них.

231 Но и в цели мы расходимся с новой академией. Те, что, по их словам, следуют ей, выбирают в жизни вероятное; мы же следуем законам, обычаям и естественным претерпеваниям и живем, не высказывая мнения. Если бы мы не стремились к краткости, то могли бы прибавить еще больше для уяснения этого различия.

232 Что же касается Аркесилая, которого мы называли главой и руководителем средней академии, то он, кажется мне, имеет много общего с Пирроновыми суждениями, так что и его способ рассуждения и наш почти один и тот же; не видно, чтобы он высказывался о существовании или несуществовании чего-нибудь или предпочитал бы одно другому в отношении достоверности или недостоверности; но обо всем он воздерживается

233 от суждения. И целью его является воздержание от суждения, которое сопровождает, как мы сказали, невозмутимость. Он говорит также, что воздержание от суждения в частных случаях — добро, а утверждение в частных случаях — зло. Разве только кто-нибудь может сказать, что мы высказываем это, смотря по тому, что нам кажется, и ничего не утверждая, он же — по отношению к самой природе вещей, говоря, например, что самое воздержание от суждения — добро, а утверждение — зло. Если же нужно верить тому, что о нем

234 говорят, то, как утверждают, он казался на первый взгляд пирроновцем, на самом же деле был догматиком; он испытывал своих товарищей посредством учения о нерешительности, способны ли они для восприятия догматов Платона, и поэтому казался нерешительным, а наиболее способным из товарищей передавал учение Платона. Отсюда Аристон<sup>63</sup> сказал о нем: «спереди Платон, сзади Пиррон, посередине Диодор», ибо он употреблял диалектику по способу Диодора, а был ясным платоником.

235 Приверженцы же Филона говорят, что, поскольку дело касается стоического критерия, т. е. постигающего представления, — вещи невосприимчивы; поскольку же дело касается природы вещей, они восприимчивы. Но и Антиох ввел Стою в Академию, так что о нем говорили, что он философствует, как стоик; в самом деле он доказывал, что у Платона находятся стоические



догматы. Отсюда вполне ясно отличие скептической школы от так называемых четвертой и пятой академий.

[34. ТОЖДЕСТВЕННА ЛИ СО СКЕПСИСОМ  
МЕДИЦИНСКАЯ ЭМПИРИЯ?]

Некоторые говорят, что скептическая философия <sup>236</sup> тождественна с эмпирией, т. е. с учением медицины; но нужно знать, что если эта эмпирия утверждает невосприимчивость невидимого, то она не одно и то же, что скепсис, и что скептику не может приличествовать принятие этого учения. Скорее, как мне кажется, он мог бы принять участие в так называемом методе, ибо <sup>237</sup> это — единственное из медицинских учений, которое, как кажется, не торопится чрезмерно в суждении о неочевидном, гордо заявляя, что восприимчиво и что невосприимчиво; но оно следует явлению и берет от него то, что кажется помогающим, по способу скептиков. Мы говорили в предыдущем <sup>64</sup>, что общая жизнь, в которой участвует и скептик, состоит из четырех частей; первая заключается в руководстве природы, вторая — в необходимости претерпеваний, третья — в том, что нам передано законами и обычаями, четвертая — в обучении искусствам. Благодаря необходимости ощущений скептик приводится каждой к питью и голодом — <sup>238</sup> к пище и подобным же образом — к чему-нибудь другому; точно так же врач-методик приводится болезненными состояниями к соответствующему им: например, сгущением к разрежению, подобно тому как кто-нибудь от сгущения в сильный холод бежит к теплу, а истечением — к его задержке, подобно тому как облитые сильным потом и истощенные в бане стремятся к прекращению этого состояния и в силу этого бегут на холодный воздух. То, что чуждое по природе принуждает стремиться к устранению его, вполне ясно; точно так же и собака, если ее колет заноза, стремится ее вынуть. И чтобы не говорить о каждом отдельно и не преступить <sup>239</sup> размеров, предположенных в этом труде, я думаю, что могу все, сказанное таким образом о методиках, подчинить принуждению (*ἀνάγκη*), [вытекающему] из ощущений, как естественных, так и противоестественных; кроме того, этим двум способам рассуждения общее — отсутствие мнения и безразличие в употреблении выра-

240 жений. В самом деле, скептик употребляет выражения: «ничего не определяю» и «ничего не воспринимаю» согласно тому, что мы сказали, точно так же методик без точного различения говорит про «общность» (κοινότης), и «распространение насквозь», и тому подобное. Таким образом, он употребляет, не высказывая мнения, выражение «указание» вместо приведения от видимых состояний, естественных и протiwоестественных, к тому, что кажется соответствующим, как я указал это в отношении голода, жажды и другого. Вследствие этого, 241 опираясь на данные и подобные им условия, нужно сказать, что способ рассуждения методиков в медицине имеет больше известного родства со скепсисом, чем другие медицинские учения, и не столько просто сам по себе, сколько по сравнению с ними.

Разобрав в таком объеме тех, кто, как кажется, близок способу рассуждения скептиков, мы заканчиваем этим общее рассуждение о скепсисе и первую книгу положений.

## КНИГА ВТОРАЯ

### [1. МОЖЕТ ЛИ СКЕПТИК ИССЛЕДОВАТЬ ЧТО-НИБУДЬ ИЗ ТОГО, О ЧЕМ ГОВОРЯТ ДОГМАТИКИ?]

Так как мы начали исследование против догматиков,<sup>1</sup> то разберем вкратце и в общем каждую часть так называемой философии, но прежде всего ответим тем, которые всегда болтают, будто скептик совершенно не способен ни к исследованию, ни к пониманию того, что они высказывают догматически, а именно: они говорят,<sup>2</sup> что скептик либо воспринимает то, что говорится догматиками, либо не воспринимает. Если воспринимает, то каким же образом он может сомневаться в том, что, по его словам, воспринял? Если же не воспринимает, то, конечно, он не умеет говорить о том, чего не воспринял. Ибо как тот, кто не знает, скажем, примерно, что<sup>3</sup> такое доказательство «частичного отнятия» или «при посредстве двух посылок»<sup>1</sup>, не может и говорить о них, точно так же тот, кто не знает каждого из того, о чем говорят догматики, не может опровергать их исследования того, чего не знает; поэтому скептик никоим образом не может исследовать то, что говорится у догматиков. Пусть говорящие так ответят нам, как они<sup>4</sup> теперь понимают восприимчивость: как простое мышление без того, чтобы утверждать что-нибудь о существовании тех вещей, о которых мы рассуждаем, или как установление наряду с мышлением также и существования того, о чем мы говорим? Если они говорят в своем рассуждении, что воспринимать — значит соглашаться с постигающим представлением, причем постигающее представление происходит от существующего и отпечаталось, и отчеканилось соответственно этому существующему, а от несуществующего оно не могло бы произойти, то они сами не захотят, вероятно, согласиться с невозможностью исследовать то, чего они не восприняли таким образом. Когда, например, стоик занимается исследованием против эпикурейца, говорящего, что «бытие разложимо» или «бог не заботится о том, что делается в мире», или «наслаждение — благо», то [воз-

никает вопрос: воспринял ли он это или не воспринял? Если воспринял, то, признавая это существующим, он совершенно уничтожает Стою; если же не воспринял, то не может ничего говорить об этом. Подобное следует сказать и тем, кто руководится другим образом мыслей, когда они хотят исследовать мнение думающих иначе, чем они. Вследствие этого они не могут ничего исследовать друг против друга. Мало того, говоря без шуток, вся их догматическая философия, так сказать, спутается и прочно установится скептическая, раз признано, что нельзя исследовать не воспринятое таким образом. Высказывающийся, и притом догматически, о каком-нибудь очевидном предмете либо будет говорить, что он высказывается, восприняв его либо не восприняв. Если не восприняв, то ему нельзя будет доверять; если же восприняв, то он скажет, что воспринял это либо как представившееся ему само по себе, само из себя и с очевидностью, либо при посредстве какого-либо изыскания и исследования. Если бы он говорил, что неочевидное представилось ему само из себя и с очевидностью и было так воспринято, то оно не было бы при таких условиях неочевидным, а было бы очевидным и признанным и не вызывающим возражений для всех в равной степени. О каждом же неочевидном у них существует бесконечное разногласие; поэтому догматик, высказывающийся и утверждающий что-либо о существовании неочевидного, никоим образом не может воспринять его как представляющееся само из себя и как очевидное. Если же оно представилось путем какого-нибудь исследования, то как же на основании предпосланного предположения был бы он в состоянии исследовать что-нибудь, прежде чем ясно его воспринять? Исследование ведь требует, чтобы то, что должно быть исследуемо, было раньше ясно воспринято и только таким образом исследуемо, а для восприятия исследуемой вещи нужно опять-таки, чтобы она была всячески исследована перед этим. Таким образом, согласно тропу сомнения во взаимодоказуемости, делается совершенно невозможным для них и исследование неочевидного и догматическое рассуждение о нем; если бы некоторые из них пожелали начать с восприятия, то мы привели бы их к тому, что перед восприятием вещь должна быть предварительно исследована, если же они пожелали бы начать с исследования, то — к тому, что перед исследе-

дованием все, что подлежит исследованию, должно быть воспринято. Вследствие этого они не могут ни воспринять что-нибудь из неочевидного, ни высказаться определенно о нем. Отсюда, думаю я, будет вытекать, что ловкая догматическая болтовня уничтожается и принимается философия, воздерживающаяся от суждения. Если же они будут говорить, что не считают необходи-<sup>10</sup>мым, чтобы исследованию предшествовало такое восприятие, а не просто мышление, то и для воздерживающихся от суждения не становится невозможным исследование о существовании неочевидного. Ведь и скептик, думаю я, не отказывается от способности мышления, вытекающей из того, что представляется для разума (λόγος) осязательным и явно видимым, но не ведет за собой непременно существования мыслимого. Мы мыслим не только существующее, как говорится, но также и несуществующее. Вследствие этого, исследуя и мысля, воздерживающийся от суждения остается в скептическом состоянии, ибо было выяснено<sup>2</sup>, что он соглашается в том, что ему представляется в ощути-<sup>11</sup>тельном представлении сообразно с тем, как оно ему представляется. Но смотри, как бы и догматики не были отстранены от исследования. Ведь не для тех, кто говорит, что не знает вещей, каковы они по природе, непоследовательно дальнейшее исследование их, а для тех, кто считает, что знает их точно. Для одних исследование дошло уже до предела, как они это приняли; для других же существует до сих пор то, на что опирается всякое исследование, а именно, мнение, что они не нашли этого.

Вследствие этого ныне нам нужно исследовать вкрат-<sup>12</sup>це каждую часть так называемой философии. Так как у догматиков существует большое разногласие о частях философии, именно, одни говорят об одной, другие — о двух, а иные — о трех, и об этом разногласии сейчас не нужно много говорить, то мы, изложив по справедливости мнение тех, кто, по-видимому, более досконально постиг ее, начнем речь в соответствии с ним.

## [2. ОТКУДА НАДО НАЧИНАТЬ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОТИВ ДОГМАТИКОВ?]

Стоики и некоторые другие говорят, что есть три<sup>13</sup> части философии: логическая, физическая и этическая<sup>3</sup>, — и начинают учение с логической, хотя и о том,

откуда нужно начинать, ведутся бесконечные споры. Мы следуем за ними, не высказывая определенного мнения, поскольку то, о чем говорится в трех частях, требует суждения и критерия, рассуждение же о критерии кажется заключенным в логической части, поэтому начнем с рассуждения о критерии и с логической части <sup>4</sup>.

### [3. О КРИТЕРИИ]

<sup>14</sup> Скажем наперед, что критерием называется то, с помощью чего, как говорят, мы судим о существовании и несуществовании и с чем мы считаемся в жизни; теперь же нам надлежит говорить о так называемом критерии истины; второго значения мы касались в рассуждении о скепсисе <sup>5</sup>.

<sup>15</sup> Критерий, о котором идет речь, употребляется в трех смыслах: общем, частном и наиболее частном; в общем смысле это — всякое мерило восприятия, в каком значении так, т. е. с помощью критерия, обозначаются и природные вещи, например зрение; в частном смысле это — всякое искусственное мерило восприятия, как стержень весов или безмен; в наиболее частном смысле это — всякое мерило восприятия неочевидной вещи, соответственно чему критерием называются не предметы обыденной жизни, а только то, что относится к логике, и то, что догматики привлекают

<sup>16</sup> для суждения об истине. Мы говорим, что предпочтительно обсуждаем логический критерий. Но и логический критерий можно употреблять в трех смыслах: «кем», «чем» и «сообразно с чем», как, например, «кем» — человек; «чем» — чувство или мышление; «сообразно с чем» — привлечение представления, сообразно с которым человек принимается судить, опираясь на что-либо из сказанного раньше.

<sup>17</sup> Все это, может быть, следовало оговорить, чтобы понимать то, о чем будет речь; дальше мы выступим с возражением против поспешно утверждающих, что они восприняли критерий истины, и начнем с разногласия.

### [4. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ?]

<sup>18</sup> Из тех, кто брался за вопрос о критерии, одни признали его существование, как стойки и некоторые другие, иные отрицали, как в числе других Ксениад из

Коринфа и Ксенофан из Колофона, говорящий: «Кажущееся (δῶκος) господствует над всеми»<sup>6</sup>. Мы же воздержались от суждения, есть ли он или нет. Об этом разногласии они скажут, или что оно разрешимо, или<sup>19</sup> что оно неразрешимо. Если оно неразрешимо, то они признают, что из этого вытекает необходимость воздержания от суждения; если же оно разрешимо, то пусть они скажут нам, чем его можно будет судить, пока мы не имеем признанного нами критерия и пока мы вообще не знаем, но еще ищем, есть ли он. И далее, чтобы разрешить разногласие, возникшее о критерии,<sup>20</sup> нам нужно иметь [уже] признанный критерий, с помощью которого мы сможем обсудить его; а чтобы иметь признанный критерий, нужно раньше разрешить разногласие о критерии. Таким образом, рассуждение приходит к тропу взаимодоказуемости, и нахождение критерия делается невозможным, так как мы не даем им взять критерий, основанный на недоказанном предположении (ἐξ ὑποθέσεως); если же они захотят судить критерий критерием, то мы ввергнем их в бесконечность. Но так как доказательство нуждается в доказанном критерии, а критерий — в обсужденном доказательстве, то они впадают в троп взаимодоказуемости.

Хотя мы считаем, что и этого достаточно, чтобы ука-<sup>21</sup>зать на опрометчивость догматиков в их рассуждении о критерии, но, чтобы иметь возможность опровергнуть их со многих сторон, не будет неуместным задержаться на этом месте. Мы не будем сражаться против каждого из мнений, о критерии в частности, ибо тут существует невыразимое разногласие, и, таким образом, придется по необходимости и нам впасть в неметодичное рассуждение; но поскольку кажется, что критерий, который мы исследуем, троичен: «кем», «чем» и «сообразно с чем», — то мы приступим к каждому из них постепенно и установим его невосприимчивость; таким образом, наше рассуждение будет вместе методичным и полным. Начнем же мы с критерия «кем»; кажется, что вместе с ним станут сомнительными и остальные.

#### [5. О КРИТЕРИИ «КЕМ»]

Мне кажется, что человек, судя по тому, что сказано<sup>22</sup> у догматиков, не только невосприимчив, но и немислим. Мы слышим, по крайней мере, как у Платона<sup>3</sup>

Сократ определенно признаётся, что он не знает, человек ли он или что-нибудь другое. Желаящие же пояснить это понятие прежде всего пребывают в разногласии друг с другом, а кроме того, выражаются нера-  
23 зумно. Так, Демокрит<sup>8</sup> говорит, что человек — то, что мы все знаем. Но так не узнаём человека, потому что мы знаем и собаку, а по такому [рассуждению] и собака будет человеком; некоторых же людей мы не знаем, поэтому они не будут людьми. Мало того, судя по этому пониманию, никто не будет человеком; раз Демокрит считает нужным, чтобы все знали человека, а ни одного человека не знают все люди, то никто, если следовать этому философу, не будет человеком. И что  
24 мы не рассуждаем об этом, как софисты, явствует из следующего согласного с его учением замечания. Этот человек говорит<sup>9</sup>, что истинно существуют одни только атомы и пустота, и, по его словам, они существуют не только в живых существах, но и во всех смешениях, так что, поскольку речь идет об атомах и пустоте, мы не узнаем частных особенностей людей, ибо они общи у всех. Но кроме того, нет в основе ничего другого; поэтому мы не будем знать, как отличать человека от других живых существ, и не сможем ясно постичь  
25 его. Эпикур<sup>10</sup> же говорит, что человек есть такая-то и такая-то одушевленная форма (μόρφωμα). И согласно его словам, раз человек определяется указанием, то неуказанный не есть человек. И если кто-нибудь указывает женщину, то мужчина не будет человеком, если же кто-то укажет мужчину, женщина не будет человеком. Это же самое мы докажем и из разницы обстоятельств, которые мы знаем из четвертого тропа воздер-  
26 жания от суждения<sup>11</sup>. Другие<sup>12</sup> говорили, что человек — разумное, смертное животное, способное к мышлению и знанию. Но так как было указано в первом тропе воздержания от суждения<sup>13</sup>, что нет ни одного бессмысленного животного, но что все они способны к мышлению и знанию, поскольку можно принимать во внимание сказанное догматиками, то мы не будем разуметь, что они говорят. При этом положенные в основу  
27 определения качества они понимают либо как осуществление (ἐνέργεια), либо как возможность (δύναμις). Если как осуществление, то не будет человеком тот, кто не владеет еще полным знанием, и не совершенен в разуме, и не стоит у порога смерти, ибо только это



есть осуществление смертности. Если же как возможность, то не будет человеком тот, кто уже совершенен в разуме и владеет мышлением и знанием; а это еще бессмысленнее прежнего. Значит, понятие человека оказалось несостоятельным и при таком подходе. И когда Платон <sup>14</sup> считает человека существом бескры- <sup>28</sup>лым, двуногим и с широкими ногтями, способным к государственному знанию, то и сам он не может установить этого твердо, ибо если человек, по его мнению <sup>15</sup>, одна из возникающих (γινόμενων), но никогда в действительности не существующих вещей, а о том, что никогда не существует, невозможно, по его мнению, твердо высказаться, то и Платон не захочет, чтобы казалось, что он твердо устанавливает определение, тогда как он, по своему обыкновению, говорит сообразно с вероятным (πιθανόν) <sup>16</sup>.

Но если бы мы путем уступки и признали, что чело- <sup>29</sup>век может быть мыслим, то он окажется все-таки невосприимчивым. Человек состоит из души и тела, но с вероятностью не может быть воспринято ни тело, ни душа, а значит, и весь человек. Что нельзя воспринять тело, ясно из следующего: принадлежащее к чему- <sup>30</sup>нибудь (συνβεβηκότα) есть нечто другое, нежели то, к чему оно принадлежит. Поэтому, когда нам представляется цвет или что-нибудь подобное, то, вероятно, нам представляется нечто принадлежащее к телу, но не само тело. А они говорят о теле, что оно протяженно в трех направлениях; значит, мы должны воспринять длину, ширину и глубину, чтобы воспринять тело. Если бы нам представлялось это [последнее, т. е. глубина], то мы бы узнавали серебряные вещи под позолотой. Значит, и тело невосприимчиво. Но даже если мы оста- <sup>31</sup>вим в стороне спор о теле, то все-таки человек снова окажется невосприимчивым, потому что невосприимчива его душа. А то, что она невосприимчива, ясно из следующего. Оставляя в стороне большую и бесконечную борьбу о душе, скажем, что из тех, кто брался за этот вопрос, одни, как последователи Дикейарха Мессенского, говорили, что душа не существует, другие — что существует, третьи воздержались от суждения. Если догматики скажут, что это разно- <sup>32</sup>гласие неразрешимо, то они признают вместе с этим невосприимчивость души; если же оно разрешимо, то пусть скажут, чем они его разрешат. Сделать это чув-

- ствами они не могут вследствие того, что душа признается ими мыслимой; если же они будут говорить, что разрешат его мышлением, то мы скажем, что раз мышление есть самое неясное в душе (как показывают
- <sup>33</sup> те, кто согласен между собой в существовании души, но расходятся в вопросе о мышлении), то они, желая мышлением воспринять душу и разрешить разногласие о ней, хотят меньшее искомое разрешить и утвердить бóльшим искомым, что бессмысленно. Значит, и мышлением не будет разрешено разногласие о душе, следовательно, ничем. Если же так, то она невоспринимаема. Вследствие этого не может быть воспринят и человек.
- <sup>34</sup> Но даже если бы мы признали, что человек воспринимаем, то отнюдь нельзя было бы показать, что им должны быть судимы вещи. Тот, кто говорит, что человек должен судить о вещах, скажет это либо без доказательств, либо с доказательством. Но, [очевидно], не с доказательством, ибо доказательство должно быть истинным и обсужденным, т. е. обсужденным кем-нибудь. Но так как мы не в состоянии согласно высказаться о том, кем может быть судимо само доказательство (ведь мы еще ищем критерий «кем»), то мы не сможем обсудить доказательства, а вследствие этого и объяснить критерий, о котором идет речь. Если же
- <sup>35</sup> будет сказано без доказательства, что вещи должны быть судимы человеком, то это будет недостоверным (*ἄπιστον*), так что мы не сможем установить, что критерий «кем» — человек. Да и кто будет обсуждать утверждение, что критерий «кем» — человек? Ибо те, кто говорит это без обсуждения, не будут внушать доверия. Если же это будет обсуждено человеком, то вместе с этим будет считаться принятым и искомое. Если же —
- <sup>36</sup> другим животным, то каким образом оно будет принято для обсуждения того, есть ли человек критерий «кем»? Если это будет принято без обсуждения, то мы не будем этому верить, если же — с обсуждением, то оно опять-таки должно быть обсуждено кем-нибудь. Если им самим, то остается та же самая бессмысленность (искомое судится искомым), если же человеком, то получается троп взаимодоказуемости. Если же кем-нибудь другим, кроме этого, то мы снова потребуем для него критерия «кем», и так до бесконечности. И вследствие этого мы не сможем сказать, что о вещах должен судить человек.

Но пусть будет так, и пусть будет удостоверено, что <sup>37</sup> о вещах должен судить человек. Однако коль скоро между людьми существует большая разница, то догматики должны сначала согласиться, что надлежит держаться мнения того или иного человека, а затем должны приказать и нам соглашаться с ним. Но если «пока вода течет и зеленеют высокие деревья», как говорится в пословице <sup>17</sup>, они все спорят об этом, то как же они заставят нас поспешно согласиться с кем-нибудь? Ибо если бы они сказали нам, что нужно доверять мудрецу, <sup>38</sup> то мы спросим их, какому мудрецу, последователю Эпикура или стоиков, или киренаику, или кинику? Они не смогут согласно ответить. Если же кто-нибудь <sup>39</sup> потребует от нас, чтобы, оставив вопрос о мудреце, мы просто доверились умнейшему из всех живущих, то прежде всего они разойдутся по вопросу, кто умнее остальных, а потом, если и признать, что они смогут согласиться, кто умнейший из живущих и живших, то и в таком случае он не будет достоин доверия. В самом деле, так как в уме происходит постоянное и почти <sup>40</sup> пескончаемое повышение и ослабление, то, как мы считаем, можно признать, что в будущем явится другой, умнее того человека, про которого мы сказали, что он умнее всех живших и живущих. И подобно тому как мы согласны доверять тому, про которого говорим, что он теперь по уму рассудительнее всех живших и живущих, точно так же и тому, кто будет после него умнее его, надо доверять больше. И когда он уже появится, снова надо надеяться, что будет другой умнее его, и после него еще другой умнее этого, и после него еще другой, и так до бесконечности. И не ясно, согласятся <sup>41</sup> ли эти мудрецы когда-нибудь друг с другом или будут говорить противоречивое. Поэтому если и признать кого-нибудь умнее всех живущих и живших, то раз мы не можем твердо сказать, что не будет никого с более острым умом, чем он (так как это не ясно), то всегда надо будет ожидать суждения того, кто будет умнее впоследствии, и никогда не соглашаться с превосходнейшим. Но если и согласиться, уступив, что никто не <sup>42</sup> есть, не был и не будет умнее того, кто предположительно умнее всех, то и в этом случае не следует ему доверять. Ибо как раз умные при обосновании вещей любят, присоединяясь к негодным вещам, выставлять их как здоровые и правдивые; поэтому когда такой

остроумный человек говорит что-нибудь, то мы не будем знать, говорит ли он так, как дело обстоит по природе, или же он выставляет его истинным, хотя оно ложно, убеждает нас мыслить о нем как об истинном, благодаря тому что он умнее всех людей и вследствие этого не может быть нами уличен. Отсюда мы не присоединимся к нему как к истинно судящему о вещах, поскольку можно думать, что он говорит истину, а можно думать и то, что он в своих словах желает от избытка остроумия выставить ложные вещи как истинные. Вследствие этого и тому, кто кажется остроумнейшим из всех, не следует доверять в обсуждении вещей.

<sup>43</sup> Если же кто-нибудь скажет, что нужно придерживаться согласия большинства, то мы скажем, что это бесцельно. Прежде всего, может быть, истинное есть редкость, и поэтому допустимо, что один будет рассудительнее многих. Далее, по отношению к каждому критерию спорящих больше, чем соглашающихся; тех, кто оставил все иные критерии, помимо признанного хотя бы некоторыми, гораздо меньше, чем тех, кто возражает даже и против последнего. Кроме того, согласив-

<sup>44</sup> шиеся находятся либо в различных состояниях, либо в одном. Но они отнюдь не находятся в различных состояниях, по крайней мере, по отношению к сказанному ими, ибо как бы иначе они говорили об одном одно и то же? Если же они находятся в одном состоянии, то, поскольку и один человек, говорящий другое, имеет одно состояние, и эти все согласившиеся — одно, не оказывается никакой разницы в отношении множества, поскольку речь идет о настроениях, в которых мы находимся. Поэтому не следует скорее придерживаться

<sup>45</sup> мнения многих, чем одного, не говоря уже про то, что, как мы упомянули в четвертом тропе скепсиса <sup>18</sup>, разница в суждениях по отношению к множеству невосприимчива, так как количество отдельных людей бесконечно, и мы не можем исследовать суждения их всех и высказать, как высказывается большинство всех людей и как — меньшинство. Вследствие этого бессмысленно и предпочтение судящих по множеству.

<sup>40</sup> Если же мы не можем держаться мнения даже и множества, то мы не найдем никого, кем вещи подвергались бы обсуждению, хотя мы и уступили столь многое; отсюда из всего этого получается, что критерий «кем будут судимы вещи» невосприимчив.

Так как в этот критерий включены и остальные, ибо <sup>47</sup> каждый из них есть либо часть, либо состояние, либо действие (ἐνέργημα) человека, то следовало бы, может быть, перейти в рассуждении к чему-нибудь из дальнейшего, потому что и о тех критериях уже достаточно сказано до сих пор. Но чтобы не казалось, что мы избегаем частного возражения против каждого отдельного критерия, то мы излишества ради немного скажем и об этом. Прежде же всего будем рассуждать о так называемом критерии «чем».

#### [8. О КРИТЕРИИ «ЧЕМ»]

Большое и почти бескопечное разногласие существует о нем у догматиков. Мы же, снова заботясь о правильном методе, говорим, что, по их мнению, человек есть тот, кем вещи подвергаются обсуждению, а он не может иметь ничего, чем бы он мог судить (с чем и они соглашаются), кроме чувств и мышления; следовательно, если мы докажем, что он не может судить ни одним чувством, ни одним мышлением, ни обоими вместе, то мы вкратце произнесем приговор против всех частичных мнений, ибо все они, как кажется, могут быть сведены к этим трем точкам зрения. Начнем <sup>48</sup> с чувств.

Итак, одни говорят, что чувства имеют пустые ощущения, так как в действительности нет ничего того, что они, видимо, воспринимают; другие говорят, что существует все то, чем, по их мнению, возбуждаются чувства; третьи — что одно существует, а другое нет <sup>49</sup>; таким образом, мы не будем знать, к кому присоединиться. Ведь нам не разрешить разногласия ни чувствами, так как по отношению к ним мы [еще] исследуем, имеют ли они пустые ощущения или воспринимают истинно, ни чем-либо другим, так как, согласно предыдущему предположению, нет никакого другого критерия, которым следовало бы судить.

Стало быть, вопрос о том, имеют ли чувства пустые <sup>50</sup> ощущения или воспринимают что-либо, неразрешим и невоспринимаем. Вместе с этим получается, что в суждении о вещах нам не надо следовать одним чувствам, о которых мы даже не можем сказать, воспринимают ли они вообще что-нибудь. Но предположим путем уступки, что чувства способны к восприятию; тем не <sup>51</sup> менее и в таком случае они окажутся недостоверными

для суждения о внешних вещах, а именно: чувства возбуждаются внешними вещами противоречивым образом, как, например, вкус одного и того же меда дает то горькое, то сладкое впечатление, и зрение, по-видимому, ощущает один и тот же цвет то как кроваво-красный, то как белый. Но и обоняние не согласно само с собой; по крайней мере страдающий головной болью говорит, что миро неприятно, не испытывающий же боли — что оно приятно. Одержимым богом и безумным кажется, что с ними говорит кто-то, кого мы не слышим. И одна и та же вода для больных воспалением кажется неприятной от избытка тепла, для других же — прохладной. Поэтому трудно сказать, можно ли признать все представления истинными, или одни истинными, а другие ложными, или же все ложными, раз у нас нет никакого общепризнанного критерия, которым мы могли бы судить то, что хотим предпочесть другому; и мы не обладаем также истинным и обсужденным доказательством, потому что до сих пор еще ищется критерий истины, путем которого надлежит обсудить истинное доказательство. Поэтому глуп будет тот, кто захочет доверять естественному и никоим образом не доверять противоестественному, ни доверия он не получит, говоря это без доказательств, ни доказательства истинного и обсужденного не найдет в силу сказанного выше. Мало того, если кто-нибудь и согласится, что естественные представления достоверны, а неестественные недостоверны, то и таким образом окажется невозможным суждение о внешних вещах по одним только чувствам. Зрение, хотя бы и естественное, высказывается об одной и той же башне то как о круглой, то как о четырехугольной; и вкус утверждает, что одни и те же блюда неприятны для насыщенных и приятны для голодных; и равным образом слух воспринимает один и тот же звук ночью как очень сильный, днем как слабый; и обоняние признает одни и те же вещи для большинства людей неприятными, для кожевников же — ничуть; и одно и то же осязание, когда мы входим в предбанник, дает впечатление тепла после предшествующего помещения, а когда мы выходим из бани — холода. Вследствие этого, поскольку и естественные чувства борются друг с другом, и разногласие неразрешимо, то, раз у нас нет общепризнанного критерия, которым можно было бы судить, необходимо следуют те же затрудне-

пия. Для разбора этого вопроса можно привести и очень многое другое из того, что мы раньше сказали о тропях воздержания от суждения. Итак, скорее всего, неверно, чтобы чувства одни могли судить о внешних вещах.

Поэтому перейдем в рассуждении к мышлению (*διά-<sup>57</sup>* νοια). Те, которые хотят придерживаться одного мышления в суждении о вещах, прежде всего не смогут показать нам как воспринимаемое то, что мышление существует. Если Горгий <sup>20</sup>, утверждая, что нет ничего, говорит, что нет и мышления, а некоторые указывают, что оно существует, то как они разрешают это разногласие? Не мышлением, так как в этом случае они наперед будут считать принятым то, что исследуется, ни другим чем-либо, ибо по выставленному теперь предположению они говорят, что нет ничего другого, с помощью чего можно было бы судить о вещах. Поэтому вопрос, есть ли мышление или его нет, неразрешим и невоспринимаем. Вместе с этим получается, что не следует в суждении о вещах придерживаться одного только мышления как еще невоспринятого. Но пусть будет воспринято мышление, и пусть предположительно будет <sup>58</sup> достигнуто соглашение по вопросу, что оно существует; я все же говорю, что оно не может судить о вещах. Если оно даже самого себя не видит точно, а произносит разноречивые свидетельства как о своей собственной сущности, так и о способе [своего] происхождения, и о месте, в котором оно находится, то как оно могло бы точно воспринять что-нибудь об остальных вещах? Но даже если признать, что мышление может судить о вещах, то мы не найдем, как судить сообразно с ним. <sup>59</sup> Ведь велико разногласие о мышлении, когда иное мышление у Горгия (сообразно с которым он говорит, что ничего не существует), и иное у Гераклита (сообразно с которым он говорит, что все существует), и иное у тех, которые говорят, что одно существует, а другое не существует; поэтому мы не будем знать, как разрешить разницу в мышлениях, и не сможем следовать мышлению другого. И если мы осмелимся судить каким-<sup>60</sup>нибудь мышлением, то, присоединяясь к части разногласия, будем наперед считать принятым исследуемое; если же чем-нибудь другим, то будем неправы, сказав, что должно судить вещи одним только мышлением. Наконец, мы сможем указать также из того, что мы

- <sup>61</sup> говорили о критерии «кем», а именно: что мы не можем найти мышление более острое, чем остальные, и что если бы мы и нашли мышление более острое, чем все бывшие и существующие, то все же не следует его придерживаться, потому что неясно, не будет ли еще
- <sup>62</sup> другого, более острого, чем это; мало того, если бы мы и предположили такое мышление, острее которого не может быть, то мы не последуем тому, кто судит им, из опасения, что, высказывая какую-нибудь ложную мысль, он, как одаренный остроумнейшим мышлением, может убедить нас в том, что она истинна. Вследствие этого не следует судить о вещах и одним только мышлением.
- <sup>63</sup> Остается сказать о способе судить обоими, т. е. чувствами и мышлением вместе. Это опять-таки невозможно, ибо чувства не только не ведут мышление к восприятию, но и препятствуют ему. Во всяком случае, из того, что одним мед кажется горьким, а другим — сладким, Демокрит <sup>21</sup> выводил, что нет ничего самого по себе сладкого или горького, Гераклит же — что есть и то, и другое. И то же самое надо сказать и об остальных чувствах и воспринимаемых ими вещах. Таким образом, мышление, исходящее из чувств, по необходимости высказывает разное и противоречивое, а это чуждо воспринимающему критерию. Кроме того, надо
- <sup>64</sup> сказать и следующее: вещи судятся либо всеми чувствами и мышлениями всех, либо некоторыми. Но если кто-нибудь скажет, что всеми, то он будет желать невозможного, так как обнаруживается столь большое противоречие в чувствах и мышлениях; особенно будет подлежать опровержению это рассуждение, если оно выражает мысль Горгия, что не надо придерживаться ни чувства, ни мышления. Если же кто-нибудь скажет, что некоторыми, то как они рассудят, каких чувств и какого мышления надо придерживаться и каких нет, если у них нет общепризнанного критерия, которым они будут судить различные чувства и мышления? Если
- <sup>65</sup> же они скажут, что мы будем судить чувства и мышления мышлением и чувствами, то они принимают исследуемое за признанное, ибо мы и исследуем именно это: может ли кто-нибудь судить ими. Кроме того, надо
- <sup>66</sup> сказать и следующее: либо они будут судить чувствами чувства и мышления, либо мышлениями — чувства и мышления, либо чувствами — чувства и мышле-



ниями — мышления, либо чувствами — мышления и мышлением — чувства. Если они захотят судить и то, и другое чувствами или мышлением, то они не будут судить чувствами и мышлением, но чем-либо одним, что они выберут; и за ними последуют высказанные прежде затруднения. Если же они будут судить чувствами чув-<sup>67</sup>ства и мышлением — мышления, то, в силу того что противоречат и чувства — чувствам и мышления — мышлениям, какое бы из противоречивых чувств они ни взяли для суждения об остальных чувствах, они возьмут наперед исследуемое за признанное, ибо примут как уже достоверное часть разногласия для разрешения того, что одинаково с ней подлежит исследованию. То же надо сказать и о мышлении. Если они будут су-<sup>68</sup>дить мышления чувствами, а мышлением — чувства, получится троп взаимодоказуемости, по которому, для того чтобы судить чувства, пужно предварительно обсудить мышления, а чтобы подвергнуть испытанию мышления, нужно предварительно обсудить чувства. Следовательно, если нельзя судить ни однородными<sup>69</sup> критериями об однородных, ни критерием одного рода — об обоих родах, ни разнородными попеременно, то мы не сможем предпочитать мышление мышлению или чувство — чувству. Поэтому у нас не будет ничего, чем мы будем судить, ибо если мы не сможем судить всеми чувствами и всеми мышлениями и не будем знать, какими следует судить и какими нет, то мы не будем знать, чем будем судить о вещах. Следовательно, и в силу этих причин критерий «чем» может быть признан несуществующим.

#### [7. О КРИТЕРИИ «СООБРАЗНО С ЧЕМ»]

Обратимся теперь по порядку к критерию «сооб-<sup>70</sup>разно с чем», которым, как говорят, судят о вещах. Прежде всего надо сказать о нем то, что представление (*phantasia*) немислимо. Они говорят, что представление есть отпечаток в ведущем начале. Так как душа и руководящее начало есть дуновение или нечто более тонкое, чем дуновение, как говорят они, то никто не сможет помыслить в нем отпечаток ни в смысле углубления и возвышения, как мы видим в печатях, ни вследствие чудесной меняющейся силы, ибо он не мог бы приять на себя память стольких зрелищ, которые вместе составляют целое искусство, так как при являющихся изме-

нениях уничтожались бы предыдущие. Если же пред-  
71 ставление и могло бы быть постигнуто умом, то оно будет  
невосприимчиво, ибо если оно — состояние руководя-  
щего начала, а это последнее не воспринимается, как мы  
72 указали <sup>23</sup>, то мы не воспримем и его состояния. А затем,  
даже если мы допустим, что представление воспринимается,  
то согласно с ним нельзя судить о вещах, ибо мышление не само  
по себе наталкивается на внешние предметы и получает, как  
говорят, представления, но путем чувств, чувства же не воспри-  
нимают внешние вещи, но только — если вообще [они воспри-  
нимают что-нибудь] — свои собственные состояния. Поэтому и  
представление будет относиться к состоянию чувства, а это  
отличается от внешнего предмета. В самом деле, мед не то же  
самое, что мое ощущение сладости, и полынь не то же самое,  
что ощущение горечи, но отличны  
73 от них. Если же это состояние отличается от внешнего предмета,  
то и представление будет представлением не внешнего предмета,  
а чего-то другого, отличного от него. Поэтому если мышление  
судит согласно с этим [представлением], то судит плохо и не  
согласно с предметом. Вследствие этого бессмысленно говорить,  
что можно судить внешнее согласно с представлением. Но  
74 нельзя сказать и то, что душа воспринимает внешние предметы  
через чувственные состояния, в силу того что состояния чувств  
подобны внешним предметам. Откуда мышление будет знать,  
подобны ли состояния чувств ощущаемому чувствами, когда оно  
само не соприкасалось с внешним, а чувства показывали ему  
не природу внешнего, а свои состояния, как я заключил из тропов  
75 воздержания от суждения? Ибо как не знающий Сократа и  
посмотревший на его изображение не знает, похоже ли изобра-  
жение на Сократа, точно так же и мышление, глядя на состоя-  
ние чувств, но не видя внешнего, не будет знать, подобны ли  
состояния чувств внешним предметам. Поэтому и в силу сходства  
оно не сможет судить об этом согласно с представлением. Но  
76 согласимся путем уступки, что представление, помимо того чтобы  
быть постигнуто умом, также и восприимчиво; согласимся также,  
что оно может взять на себя судить согласно с собой о вещах,  
хотя наше рассуждение указало на совершенно противное. В  
таком случае мы будем доверять или каждому представлению,  
согласно с которым будем судить, или некоторым; если

каждому, то будем доверять и представлению Ксепиада, который говорил, что все представления недо-  
стоверны, и наше рассуждение опрокинется тем, что не  
все представления таковы, чтобы можно было сообразно  
с ним судить о вещах. Если же мы будем доверять <sup>77</sup>  
некоторым, то как нам рассудить, что таким-то и таким-  
то представлениям следует доверять, а таким-то нет?  
Ибо если они будут судить без представления, то они  
признают, что суждению можно обойтись без пред-  
ставления, раз они скажут, что помимо представления  
можно судить о вещах. Если же должно будет судить  
о вещах при помощи представления, то как они полу-  
чат то представление, которое возьмут себе для сужде-  
ния об остальных представлениях? Или же им понадо-  
бится другое представление для суждения об остальных <sup>78</sup>  
представлениях, а для суждения об этом — снова дру-  
гое, и так до бесконечности? Разбирать же бесконечное  
невозможно. Поэтому невозможно найти, какими пред-  
ставлениями следует пользоваться как критериями,  
а какими нет. Таким образом, если мы и согласимся,  
что следует судить о вещах сообразно с пред-  
ставлениями, то рассуждение наше будет опрокинуто с обеих  
сторон: и со стороны того, чтобы доверять всяким пред-  
ставлениям, и со стороны того, чтобы доверять как  
критериям некоторым, а другим не доверять; вместе  
с этим выходит, что нельзя брать представления как  
критерии для суждения о вещах.

Этого пока достаточно, чтобы сказать в общем очерке <sup>79</sup>  
против критерия «сообразно с чем», которым, как гово-  
рилось, судятся вещи. Но нужно знать, что в нашу  
задачу не входило доказать, что не существует крите-  
рия истины (это догматично); а так как догматикам  
кажется, что они установили вероятным, что есть кри-  
терий истины, то мы им противопоставили рассуждения,  
которые кажутся тоже вероятными, однако мы не утвер-  
ждаем, что они истинны и вероятнее противоположных,  
но на основании того, что вероятность и этих рассуж-  
дений, и тех, которые встречаются у догматиков, ка-  
жется одинаковой, приходим к воздержанию от сужде-  
ния.

#### [8. ОБ ИСТИННОМ И ОБ ИСТИНЕ]

Но если бы мы и признали предположительно, что <sup>80</sup>  
есть какой-нибудь критерий истины, то он окажется  
бесполезным и пустым, если мы найдем, что, судя по

тому, что говорится у догматиков, истина есть небылица, а истинное беспочвенно. Напоминаем же мы это <sup>81</sup> таким образом. Говорят, что истинное отличается от истины трояко: сущностью (οὐσία), составом (συστάσει) и свойством (δυνάμει). Сущностью — потому, что истинное бестелесно, ибо оно суждение и выражается словом (ἄξιωμα καὶ λεκτόν), истина же — тело, ибо она знание, выясняющее все истинное; знание же — известным образом держащееся руководящее начало точно так же, как известным образом держащаяся рука — кулак; руководящее же начало телесно, ибо, по их мнению, оно <sup>82</sup> дыхание. Составом — потому, что истинное есть нечто простое, как, например, «я разговариваю», истина же состоит из знания многих истинных вещей. Свойством же — потому, что истина относится к знанию, истинное <sup>83</sup> же не вполне. Поэтому они говорят, что истина находится у одного только мудреца, истинное же — и у глупца, так как возможно, что и глупец скажет что-нибудь истинное. Вот что говорят догматики. Мы же, опять имея в виду план нашей работы, будем вести теперь <sup>84</sup> рассуждение только об истинном, так как вместе с этим будет включена и истина, считающаяся совокупностью (σύνστημα) знания об истинных вещах. Опять-таки если из рассуждений некоторые более общие и мы посягаем ими на самое основание истины, другие же — частные, которыми мы показываем, что истинного нет в слове или в сказанном, или в движении мышления, то в настоящее время мы считаем достаточным изложить только более общие [рассуждения]. Подобно тому как с падением основания стены падает вместе и все, расположенное наверху, точно так же стоит опрокинуть основание истины, как исключаются и отдельные измышления догматиков.

**[9. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-НИБУДЬ  
ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ ИСТИННОЕ?]**

<sup>85</sup> Итак, если у догматиков существует разногласие об истинном, причем одни говорят, что есть нечто истинное, другие же — что нет ничего истинного, то невозможно разрешить это разногласие; говорящий, будто есть что-то истинное, если говорит это без доказательств, не вызовет доверия в силу имеющихся разногласий; если же он и захочет привести доказательства, то, коль скоро он

согласится, что оно ложно, ему не будут доверять; если же он скажет, что доказательство истинно, то впадет в троп взаимодоказуемости, и у него потребуют доказательства, что [доказательство] истинно, и для этого доказательства потребуют снова другого, и так до бесконечности. Доказать же бесконечное невозможно; значит, невозможно узнать, есть ли что-нибудь истин-<sup>86</sup>ное. Далее, и само «нечто» (τὸ τί) <sup>24</sup>, которое они называют самым общим из всего, либо есть истинное, либо ложное, либо не истинно и не ложно, либо и ложно и истинно. Если они скажут, что оно ложно, то признают тем самым, что все ложно. Ибо, подобно тому как если животное одушевлено, одушевлены в отдельности и все животные, точно так же, если самое общее из всего, т. е. «нечто», ложно, ложным будет и все в отдельности, и ничто не будет истинно; вместе с этим получается, что ничто не ложно, ибо само положение «все ложно» или [положение] «есть нечто ложное» будет ложно как содержащееся во всем. Если же «нечто» истинно, то все <sup>87</sup>будет истинно; вместе с этим получается опять, что нет ничего истинного, так как выражение «ничто не истинно» при существовании этого «нечто» истинно. Если же «нечто» и ложно, и истинно, то каждое в отдельности будет и ложно, и истинно; из этого получается, что ничто не истинно по природе, ибо, имея такую природу, чтобы быть истинным, оно никоим образом не может быть ложным. Если же «нечто» и не ложно, и не истинно, то надо согласиться, что и все в отдельности, о котором говорится, что оно и не ложно, и не истинно, не будет истинным. И вследствие этого для нас будет не ясно, существует ли истинное. Кроме того, истинное есть только явление, или только неочевидное, или одно из <sup>88</sup>истинного неочевидно, а другое есть явление; но ничто из этого не истинно, как мы покажем; значит, ничто не истинно. Поэтому, если истинное — только явление, то они скажут, что либо всякое явление истинно, либо некоторые. Если всякое, то рассуждение опрокидывается, ибо некоторым кажется, что ничто не истинно; если же некоторые — то никто не может без обсуждения сказать, что одно истинно, а другое ложно; если же он употребит критерий, то скажет, либо что этот критерий — явление, либо что он — неочевидное. Что он — неочевидное, этого он не скажет никоим образом, ибо теперь предположено, что только явление истинно.

89 Если же критерий — явление, то, поскольку исследуется, какие явления истинны, какие ложны, явление, которое мы берем для суждения о явлениях, снова будет нуждаться в другом критерии — явлении, а это — в ином, и так до бесконечности. Но невозможно судить о бесконечном. Поэтому невозможно воспринять, есть ли истинное только явление. Точно так же тот, кто говорит, что только неочевидное — истинно, не скажет, что все истинно (например, он не скажет, что истинно то, что число звезд четное или что они нечетны). Если же только некоторое истинно, то чем нам судить, что одно неочевидное истинно, а другое ложно? Явлением — никоим образом; если же неочевидным, то, раз мы исследуем, что из неочевидного истинно и что ложно, это неочевидное также будет нуждаться в ином неочевидном для того, чтобы судить о нем, а это — еще в другом, и так до бесконечности. Поэтому истинно не только неочевидное. Остается сказать, что из истинного одно — явление, а другое — неочевидное, но и это бессмысленно. Либо все явления и все неочевидное истинно, либо — некоторые явления и некоторое неочевидное. Если все, то рассуждение снова опрокинется, так как приходится допустить, что истинным будет и то, что «ничто не истинно»; придется сказать, что истинно и то, что число звезд четно, и то, что они нечетны. Если же истинны некоторые из явлений и некоторое из неочевидного, то как мы рассудим, что одни из явлений истинны, а другие ложны? Если — явлением, то рассуждение впадает в бесконечность; если же — неочевидным, то, поскольку неочевидное пуждается в обсуждении, снова надо будет судить чем-нибудь и это неочевидное. Если — явлением, то получается троп взаимодоказуемости, если же — неочевидным, то впадающий в бесконечность. Равным образом надо сказать и о неочевидном: пробуя судить его чем-нибудь неочевидным впадает в бесконечность, а при попытке судить явлением — либо в бесконечность, если он будет все время брать явление, либо, если он обратится к неочевидному, — во взаимодоказуемость. Поэтому лживо говорить, что среди истинного одно — явление, а другое — неочевидное. Если же не истинны ни одни только явления, ни одно только неочевидное, ни некоторые явления, ни некоторое неочевидное, то ничто не истинно. Если же ничто не истинно, а для суждения об истинном,

по-видимому, употребляется критерий, то критерий бесполезен и пуст, даже если бы путем уступки мы признали, что он имеет какое-нибудь основание. И если нужно воздерживаться по вопросу, есть ли что-нибудь истинное, то, следовательно, утверждающие, что диалектика есть знание ложного и истинного и того, что не есть ни то, ни другое<sup>25</sup>, говорят необдуманно.

После того как выяснилось, что критерий истины<sup>95</sup> недоступен, оказывается невозможным утверждать более что-либо и о том, что кажется очевидным, как говорится у догматиков, и о неочевидном. Ведь догматики считают, что они воспринимают неочевидное, исходя из очевидного, но если мы принуждены воздержаться от суждения о так называемом очевидном, то как же можем мы дерзнуть высказываться о неочевидном? Но для вящего излишества доказательств мы обратимся к неочевидным вещам, в частности. И поскольку ка-<sup>90</sup>жется, что они воспринимаются и закрепляются путем знака (*σημεῖον*) и доказательства (*ἀπόδειξις*), то укажем вкратце, что и по поводу знака, и по поводу доказательства следует воздерживаться от суждения. Начнем со знака, ибо и доказательство, по-видимому, относится к роду знаков.

#### [10. О ЗНАКЕ]

По мнению догматиков, одни из вещей вполне оче-<sup>97</sup>видны, другие неочевидны, и из неочевидных одни неочевидны раз навсегда, другие временно (*πρὸς καιρὸν*), третьи по природе. Вполне очевидными они называют те, которые сами по себе входят в наше познание, как, например, то, что существует день; неочевидные раз навсегда — те, природа которых не такова, чтобы подлежать нашему восприятию, как, например, то, что число звезд четно; неочевидные временно — те, кото-<sup>98</sup>рые по природе ясны, но вследствие некоторых внешних обстоятельств временно неочевидны для нас, как, например, для меня теперь город Афины; неочевидные же по природе не подлежат по своей природе нашему живому представлению, как, например, мыслимые нами поры. Они никогда не видимы сами по себе, но если вообще воспринимаются, то можно подумать, что это происходит из другого, как, например, из выделения пота или тому подобного. Вполне очевидные вещи не<sup>99</sup> пуждаются, говорят они, в знаке; они воспринимаются

сами из себя. Точно так же — и неочевидные раз навсегда, ибо они вообще не воспринимаются, неочевидные же временно и неочевидные по природе воспринимаются путем знаков, причем не одних и тех же, но неочевидные временно — путем напоминающих, а неочевидные по природе — путем указывающих. Таким образом, по их мнению, одни знаки напоминающие, 100 другие указывающие. Напоминающим знаком они называют тот, который, наблюдаемый вместе с обозначаемым в живом представлении (*δι' ἐναρχείας*) одновременно со своим появлением перед нашими чувствами, хотя бы обозначаемое им было неочевидным, ведет нас к воспоминанию о том, что наблюдалось вместе с ним и теперь не представляется очевидным, как, например, обстоит дело с дымом и огнем. Указывающий же знак, 101 как говорят они, — тот, который не наблюдался вместе с обозначаемым в живом представлении, но по собственной природе и устройству обозначает то, знаком чего он служит, как, например, движения тела служат знаками души. Поэтому они и определяют этот знак таким образом: «знак есть указывающее суждение, руководящее 102 правильной связью и обнаруживающее заключение»<sup>26</sup>. Таким образом, раз есть, как мы сказали, двойное различие между знаками, то мы не спорим против всякого знака, но только против указывающего, который кажется выдумкой догматиков. Напоминающий же знак заверен жизнью, ибо всякий, кто видит дым, считает, что указан огонь, и посмотревший на рубец говорит, что была рана. Здесь мы не только не боремся против жизни, но сражаемся на ее стороне, без мудрствований присоединяясь к тому, что ею заверено, и борясь против того, что, в частности, выдуманно догматиками.

103 Все это нам, вероятно, следовало сказать ради ясности исследуемого. Дальше же мы перейдем к возражению, не столько стараясь вообще доказать несуществование указывающего знака, сколько излагая кажущееся нам равносилие рассуждений, говорящих о его существовании или несуществовании.

[11. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ УКАЗЫВАЮЩИЙ ЗНАК?]

104 Итак, этот знак, судя по тому, что о нем сказано у догматиков, немислим. По крайней мере, чтобы не ходить далеко, те, которые, как казалось, точно пони-



мали его, а именно стойки, желая установить понятие знака, говорят, что знак — «суждение, руководящее правильной связью и обнаруживающее заключение». «Суждение же, — говорят они, — есть нечто словесно выражаемое (λεχτὸν) и самозаключенное (αὐτοτελέες), высказываемое само по себе; правильная же связь есть то, что не начинается от истинного и кончается ложным»<sup>27</sup>. Ибо связь либо начинается от истинного и кон-<sup>105</sup>чается истинным, как, например, «если существует день, то существует свет», либо начинается от ложного и кончается ложным, как, например, «если земля летает, то она крылата», либо начинается от истинного и кончается ложным, как, например, «если есть земля, то она летает», либо начинается от ложного и кончается истинным, как, например, «если земля летает, то она есть». Из этого они считают ошибочным лишь тот [случай], когда связь начинается от истинного и кончается ложным, все же остальные случаи признают правильными. Руководящим они называют то, что предшеств-<sup>106</sup>ствует в связи, начатой от истинного и кончающейся истинным. Оно обнаруживает заключение, как, например, выражение: «эта [женщина] имеет молоко», псевдимоу, обнаруживает то, что «она зачала», в такой связи: «если эта женщина имеет молоко, то она зачала». Вот что говорят они; мы же говорим прежде<sup>107</sup> всего, что неочевидно, есть ли что-нибудь высказываемое словесно. Среди догматиков эпикурейцы говорят<sup>28</sup>, что нет ничего словесно высказываемого, стойки же — что есть; поэтому стойки, говоря, что есть что-нибудь высказываемое словесно, употребляют либо простое заявление, либо также доказательство. Если они употребляют заявление, то эпикурейцы противопоставят им другое заявление, гласящее, что нет ничего словесно высказываемого. Если же они возьмут доказательство, то, так как доказательство состоит из высказываемых суждений, оно не сможет, состоя из высказываемого словесно, быть взято для удостоверения того, что существует словесно высказываемое (ибо каким образом непризнающий существования словесно высказываемого признает существование сочетания (σύνστημα), высказываемого словесно); поэтому тот, кто решается<sup>108</sup> установить существование сочетания, словесно высказываемого, хочет удостоверить исследуемое исследуемым. Если же ни просто, ни с доказательством нельзя

установить, есть ли что-нибудь словесно высказываемое, то неочевидно, есть ли что-нибудь словесно высказываемое. Точно так же нельзя установить, есть ли суждение, ибо суждение есть словесно высказываемое. Но если бы путем предположения и было признано

109 существование словесно высказываемого, все-таки суждение оказывается несуществующим, так как оно состоит из несуществующего друг с другом высказываемого <sup>29</sup>. Так, например, в выражении «если существует день, то существует свет», когда я говорю «существует день», еще не заключается «существует свет», и, когда я говорю «существует свет», не заключается уже «существует день». Поэтому раз составленное из чего-нибудь не может существовать, если не сосуществуют друг с другом его части, а те части, из которых состоит суждение, не сосуществуют друг с другом, то суждение не будет существовать. Но если оставить и это в сто-

110 роне, окажется, что правильная связь невосприимчива. Филон <sup>30</sup> говорит, что правильная связь — та, которая не начинается от истинного, чтобы кончиться ложным, как, например, выражение «если существует день, то я разговариваю», при условии, что будет день и я буду разговаривать; Диодор <sup>31</sup> же считает правильным то, что не могло и не может, начавшись от истинного, кончаться ложным. По его мнению, только что высказанная связь кажется ложной, так как, если существует день, но я замолчал, она началась истинным и кончилась ложным; а следующая связь истинна: «если

111 нет неделимых основных частиц бытия, то существуют неделимые основные частицы бытия», так как всегда, начинаясь от ложного: «нет неделимых основных частиц бытия», — она будет заканчиваться, по его мнению, истинным: «существуют неделимые основные частицы бытия». Те же, которые вводят сочетание, считают связь правильной, когда противоположное ее заключение противоречит ее предыдущему. По их мнению, все высказанные связи будут ошибочными, а истинна следующая: «если существует день, то существует день». Судящие же по выразительности говорят,

112 что такая связь правильна, в которой конец, по значению, содержится в предыдущем. По их мнению, «если существует день, то существует день» и всякая удвоенная связь, может быть, будет ложной, так как невозможно, чтобы что-нибудь содержалось само в себе.

Разрешить такое разногласие покажется, вероятно, не-<sup>113</sup>возможным. В самом деле, мы не будем достойны доверия, предпочитая одно какое-нибудь из приведенных положений ни без доказательства, ни с доказательством. Ибо и доказательство кажется правильным, если его вывод следует за сочетанием, образованным его посылками, как конец за предшествующим, например, так: «если существует день, то существует свет; но день существует, значит, существует и свет». Если только существует день, существует свет; значит, существует и день, существует и свет. А так как производится изыскание, каким образом нам судить о следовании<sup>114</sup> заключения из руководящего, то получается троп взаимодоказуемости. Ибо для доказательства суждения о связи [нужно, чтобы] вывод следовал за посылками доказательства, как мы сказали раньше; а чтобы опять-таки это было заверено, необходимо произвести суждение о связи и следовании. Это же — бессмысленно. Поэтому правильная связь невосприимчива. Но и<sup>115</sup> руководящее затруднительно [для понимания]. Ибо «руководящее», как говорят они, «то, что предшествует в такой связи, которая начинается от истинного и кончается истинным». Если же знак есть нечто, обнаруживающее заключение, то заключение либо совершенно<sup>116</sup> очевидно, либо неочевидно. Если оно совершенно очевидно, то не будет нуждаться в обнаружении, но будет само воспринято вместе с ним и не явится его означаемым, поэтому и то не явится знаком его. Если же оно неочевидно, то, поскольку о неочевидных вещах существует неразрешимое разногласие, какие из них истинны и какие ложны, и вообще есть ли из них что-нибудь истинное, будет неочевидным, кончается ли связь истинным. Вместе с тем становится неочевидным, действительно ли предшествует в нем то, что стоит на месте предшествующего. Но если мы оставим и это<sup>117</sup> в стороне, все-таки знак не может быть обнаруживающим заключение, если только означенное существует по отношению к знаку и поэтому воспринимается вместе с ним. Ибо вещи, находящиеся в отношении к чему-нибудь, воспринимаются одна с другой. И как не может быть воспринято правое раньше левого как правое по отношению к левому, или наоборот (и что точно так же в других вещах по отношению к чему-нибудь), так же невозможно воспринять знак раньше означенного

- <sup>118</sup> как знак означенного. Если же знак не воспринимается раньше означенного, то он не может быть открывающим то, что воспринимается вместе с ним, а не после него. Но и судя по тому, что часто говорится разномыслящими с нами, знак немислим. Ибо они говорят, что он существует по отношению к чему-нибудь и открывает означенное, по отношению к которому, как они утверждают, он существует. Поэтому
- <sup>119</sup> если он существует по отношению к чему-нибудь и по отношению к означенному, то он непременно должен быть воспринят вместе с означенным, как левое с правым и верхнее с нижним, и остальное соотнositельное. Если же он может открыть означенное, то он непременно должен быть воспринятым перед ним для того, чтобы, познанный раньше, он привел нас к пониманию познаваемой из него вещи. А невозможно понять вещь,
- <sup>120</sup> которая не может быть познана перед тем, перед чем ей необходимо быть воспринятой; поэтому невозможно понять что-нибудь существующее по отношению к чему-нибудь и способное открыть то, по отношению к чему оно мыслится. Про знак же они говорят, что он и существует по отношению к чему-нибудь, и открывает означенное. Поэтому невозможно понять знак.
- <sup>121</sup> Сверх того надо сказать и следующее. У живших перед нами философов существовало разногласие по поводу того, что, по словам одних, существует какой-нибудь указывающий знак, а другие утверждали, что нет никакого указывающего знака <sup>32</sup>. Говорящий, что есть какой-нибудь указывающий знак, либо выскажется просто и без доказательств, употребляя голое утверждение, либо с доказательством. Если он будет употреблять одно только утверждение, то он не будет достоин доверия; если же захочет доказывать, то возьмет вместе
- <sup>122</sup> [для доказательства] и исследуемое. Если же, как говорят, доказательство относится к роду знаков, то для того, кто сомневается, есть ли знак или нет знака, будет также сомнительным и то, есть ли или нет доказательство, подобно тому, как, когда исследуют предположительно, существует ли животное, исследуют так же, есть ли человек, ибо человек — животное. А доказывать исследуемое равно исследуемым или самим собой — бессмысленно. Поэтому никто не сможет и путем доказательства утвердительно установить, что есть знак. Если
- <sup>123</sup> же ни просто, ни с доказательством невозможно выска-

зять утвердительно суждение о знаке, то невозможно высказаться о нем как о воспринятом по существу. Если же знак не воспринимается точно, то нельзя будет и сказать о нем, что он может указывать на что-нибудь, так как и относительно его самого не пришли к соглашению; поэтому не будет существовать и знака. Отсюда так же и по этому рассуждению знак будет несуществующим и немислимым.

Надо еще сказать и следующее. Знаки либо суть толь- 124  
ко явления, либо только неочевидны, или одни из знаков — явления, другие неочевидны. Но ничто из этого не правильно; значит, нет знака. То, что не все знаки неочевидны, обнаруживается из следующего. Неочевидное явствует не само из себя, как говорят догматики, но представляется из другого. Значит, и знак, если он неочевиден, будет нуждаться в другом неочевидном знаке, так как по высказанному ранее предположению никакое явление не будет знаком, а этот другой будет нуждаться в третьем, и так до бесконечности. Принимать же бесконечные знаки невозможно; значит, невозможно воспринять знак, раз он неочевиден. Поэтому же он будет и несуществующим, так как не может указывать на что-нибудь и быть знаком, не будучи воспринимаемым. Если же все знаки — явления, то, поскольку 125  
знак берется и по отношению к означенному, а все, что относится к чему-нибудь, воспринимается друг с другом, так называемое означенное, будучи воспринято вместе с явлением, будет явлением. В самом деле, если правое и левое представляются одновременно, то нельзя предпочтительнее сказать, что является правым или что является левым; точно так же, если воспринимаются вместе знак и означенное, нельзя предпочтительнее сказать, что является знаком, а что является означенным. Если же означенное — явление, то оно не будет озна- 126  
ченным, так как не нуждается в означающем его и в открывающем. Поэтому если мы уничтожим правое, то не будет и левого; точно так же, если уничтожится означенное, не может быть и знака; поэтому знак оказывается несуществующим, если кто-нибудь скажет, что знаки — только явления. Остается сказать, что из знаков одни — явления, другие — неочевидны; но и так остаются за- 127  
труднения. Если знаки — явления, тогда так называемое означенное будет явлением, как мы раньше говорили, и, не нуждаясь в означающем, означенное

вообще не будет существовать, вследствие чего и те не будут знаками, ничего не означая. Неочевидные же  
128 знаки требуют открывающего их; если же будут говорить, что они означаются неочевидным, то наше рассуждение впадет в бесконечность, и они окажутся невоспринимаемыми, а потому несуществующими, как мы сказали раньше. Если же они означаются явлениями, то они будут явлениями как воспринимаемые вместе со своими знаками-явлениями, а вследствие этого будут и несуществующими. Невозможно существование вещи, которая в одно и то же время неочевидна по природе и является; знаки же, о которых идет речь, когда мы предположили их неочевидными, оказались явлениями вследствие перестановки рассуждения. Поэтому если  
129 не оказываются ни все знаки явлениями, ни все — неочевидными, ни одни из знаков — явлениями, а другие — неочевидными, а кроме того, как утверждают и сами они, нет ничего, то так называемые знаки будут несуществующими.

130 Достаточно сейчас высказать это немногое из многого для напоминания о том, что нет указывающего знака; дальше по порядку мы изложим указания, что есть какой-нибудь знак, чтобы установить равносильие противоположаемых суждений. Те речи, которые направлены против знака, либо означают что-нибудь, либо ничего не означают. Если же они незначащи (*ἄσημοι*), то как они могут потрясти существование знака? Если же они означают что-нибудь, то знак существует. Кроме  
131 того, речи, направленные против знака, либо доказательны, либо недоказательны. Если они недоказательны, то они не доказывают, что нет знака, если же доказательны, то знак будет существовать, так как доказательство принадлежит к роду знаков, обнаруживая вместе с тем вывод. Отсюда выводится и следующее рассуждение: если существует какой-нибудь знак, то существует знак, и если не существует знак, то знак существует, ибо то, что нет знака, указывается доказательством, которое есть знак. Поэтому либо существует  
132 знак, либо не существует знака; значит, знак существует. Этому же рассуждению противостоит такое рассуждение: если не существует какого-нибудь знака, то не существует знака, и если существует знак, про который догматики говорят, что он знак, то не существует знака. Ибо знак, о котором идет речь, согласно с тем,

как его понимают и признают относящимся к чему-нибудь и обнаруживающим означенное, оказывается несуществующим, как мы установили. Поэтому либо 133 существует знак, либо не существует знака; значит, не существует знака. И пусть сами догматики ответят по поводу своих речей о знаке: означают ли они что-нибудь или ничего не означают? Если они ничего не означают, то существование знака не заверено; если же означают, то за ними последует означенное. А это было то [положение], что какой-нибудь знак есть. Но за этим следует, что знака нет, как мы упомянули вследствие перестановки рассуждения.

Итак, раз приведены такие убедительные рассуждения и в пользу того, что есть знак, и за то, что его нет, нельзя предпочтительнее говорить, что есть знак или что его нет.

#### [12. О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ]

Из этого ясно, что и доказательство не есть общепри- 134 нятая вещь. Если мы воздерживаемся от суждения о знаке, а доказательство есть некоторый знак, то необходимо воздерживаться от суждения и о доказательстве. И мы увидим, что все рассуждения, высказанные о знаке, могут подойти и к доказательству, так как и оно, по видимому, существует по отношению к чему-нибудь и обнаруживает вывод, а из этого следовало почти все, что мы говорили по поводу знака. Если же нужно ска- 135 зать и о доказательстве, в частности, то я обращаюсь к рассуждению о нем, попытавшись прежде вкратце выяснить, что они называют доказательством<sup>33</sup>.

Итак, доказательство, как говорят они, есть рассуждение, которое обнаруживает неочевидное заключение выведением его через признанные посылки. То, что они говорят, будет яснее следующим образом. Рассуждение есть соединение посылок и заключения. Посылками 136 же рассуждения мы называем суждения, согласно взятые для утверждения вывода, заключением же — суждение, утвержденное из посылок. Так, например, в следующем рассуждении: «если существует день, то существует свет, но день существует; значит, существует свет» — суждение «значит, существует свет» есть вывод, а остальное — посылки. Из рассуждений же 137 одни последовательны, а другие непоследовательны;

последовательны они тогда, когда связь, которая начинается от сплетения посылок рассуждения и кончается его заключением, оказывается правильной; так, например, только что приведенное рассуждение последовательно, потому что за таким сплетением его посылок: «существует день, и если существует день, то существует свет» — следует «существует свет» в такой связи: «существует день, и если существует день, то существует свет». 138 Непоследовательные же те рассуждения, которые не таковы. Из последовательных же одни истинны, а другие не истинны; истинны они тогда, когда не только правильна связь, состоящая из сплетения посылок и заключения, как мы раньше сказали, но и вывод, и сплетенное его посылками, которое является в связи с предшествующим, истинно существует. Истинное же сплетение такое, в котором все истинно, как, например, «существует день, и если существует день, то существует свет». 139 Не истинны же те рассуждения, которые не таковы. Например, следующее рассуждение, высказанное днем: «если существует ночь, то существует мрак; но ночь существует; значит, существует мрак», — будет последовательным, так как связь в нем правильна: «существует ночь, и если существует ночь, то существует мрак; стало быть, существует мрак», — но не будет истинным, ибо предшествующее сплетение ложно, а именно: «существует [теперь] ночь, и если существует ночь, то существует мрак», — так как ложно в нем самом «существует ночь», потому что сплетение, имеющее в себе самом нечто ложное, ложно. Вследствие этого они и говорят, что истинное рассуждение такое, в котором из истинных посылок вытекает истинный вывод. 140 Опять-таки из истинных рассуждений одни суть доказывающие; другие — не доказывающие; доказывающие — те, которые выводят нечто неочевидное из вполне очевидного; недоказывающие же — те, которые не таковы. Так, например, следующее рассуждение: «если существует день, то существует свет; но день существует; значит, свет существует» — не является доказывающим, так как то, что «существует свет», которое является его выводом, вполне ясно само по себе. Следующее же рассуждение: «если пот течет по видимой поверхности, существуют мыслимые поры; но пот течет по видимой поверхности; значит, существуют мыслимые поры» — является доказывающим, так как имеет неоче-



видный вывод «значит, существуют мыслимые поры». Из рассуждений же, выводящих нечто неочевидное, одни <sup>141</sup> ведут нас посылками к выводу, только указывая путь, другие же — указывая путь и вместе с тем обнаруживая. Например, указывая путь, ведут те, которые кажутся зависящими от веры и памяти, как, например, следующее: «если кто-нибудь тебе сказал, что этот человек будет богат, то он будет богат; но вот этот бог — я указываю предположительно на Зевса — сказал тебе, что он будет богат; значит, он будет богат»; мы согласимся с выводом, не столько вынужденные посылками, сколько веря указанию бога. Другие же рассуждения ведут нас к выводу, не только указывая путь, но и открывая, как, <sup>142</sup> например, следующее: «если по видимой поверхности течет пот, существуют мыслимые поры; первое налицо; значит, есть и второе», — ибо течение пота может открыть существование пор, так как раньше было принято, что влага не может проходить сквозь плотное тело. Таким образом, доказательство должно быть рассужде- <sup>143</sup> нием, и последовательным, и истинным, и имеющим неочевидный вывод, обнаруживаемый в силу свойств посылок; и вследствие этого говорят, что доказательство есть рассуждение, путем выведения через признанные посылки обнаруживающее неочевидное заключение. Вот чем они обыкновенно выясняют понятие доказательства.

### [13. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО?]

Но то, что доказательство не существует, возможно <sup>144</sup> вывести из самих их слов, опрокинув по отдельности все то, что объемлется в понятии. Так, например, рассуждение состоит из суждений, а соединенные вещи не могут существовать, если то, из чего они состоят, не сосуществует друг с другом, что вполне очевидно на примере ложка и тому подобного; части же рассуждения не сосуществуют друг с другом. В самом деле, когда мы высказываем первую посылку, то еще не существует ни второй, ни заключения; когда же говорим вторую, уже не существует первой посылки, и нет еще заключения; когда же мы высказываем заключение, то уже не существует его посылок. Таким образом, части рассуждения не сосуществуют друг с другом; вследствие этого, как окажется, не существует и рассуждения. Кроме того,

<sup>145</sup> последовательное рассуждение невоспринимаемо, ибо если будут судить его на основании последовательности связи, а последовательность в отношении связи подлечит неразрешенному разногласию и, вероятно, невоспринимаема, как мы упомянули в рассуждении о знаке, то окажется невоспринимаемым и последовательное рассуждение. Сверх того, диалектики говорят, что непоследовательное рассуждение происходит либо от отсутствия связи, либо от пропуска, либо от следования в негодной форме, либо от излишка. Например, от отсутствия связи — когда посылки не находятся в последовательности друг с другом и с заключением, как, например, «если существует день, то существует свет; но теперь на рынке продается пшеница; значит, Дион гуляет». От излишка — когда одна посылка оказывается лишней для связи рассуждения, как, например, «если существует день, то существует свет; но день существует, но и Дион гуляет; значит, существует свет». От следования в негодной форме — когда форма рассуждения непоследовательна. Например, в то время как силлогизмы, по их словам, будут следующие: «если существует день, то существует свет; но день существует; значит, существует свет» или «если существует день, то существует свет; но дня нет; значит, нет света», — непоследовательным рассуждением будет следующее: «если существует день, то существует свет; но свет существует; значит, существует день». Ибо если <sup>148</sup> связь обещает, что в ее предыдущем находится и ее заключение, то, вероятно, когда берется предыдущее, вводится вместе с этим и заключение, а с уничтожением заключения уничтожается и предыдущее, ибо если бы было предыдущее, то было бы и заключение. Когда же берется заключение, то не всегда устанавливается и предыдущее, ибо связь не обещала, чтобы предыдущее следовало за заключением, а только заключение — за <sup>149</sup> предыдущим. Вследствие этого говорят, что рассуждение, выводящее заключение из связи и из предыдущего, силлогистично, равно как выводящее из связи и из противоположного заключению противоположное предыдущему; выводящее же предыдущее из связи и заключения непоследовательно, как, например, только что приведенное, поскольку оно, даже если его посылки правильны, выводит ложное, если оно высказывается ночью и при свете лампы. Ибо связь «если существует день,

то существует свет» оказывается истинной так же, как и прибавка «но свет существует»; заключение же «значит, существует день» оказывается ложным. От про-<sup>150</sup>пуска же оказывается негодным такое рассуждение, в котором пропускается что-нибудь из служащего для выведения вывода. Например, правильным будет, как они считают, следующее рассуждение: «богатство либо хорошо, либо дурно, либо безразлично; но оно не дурно и не безразлично; значит, оно хорошо», ошибочным же от пропуска будет следующее рассуждение: «богатство либо хорошо, либо дурно; но оно не дурно; значит, оно хорошо». Поэтому если я покажу, что, следуя им, ни-<sup>151</sup>какой разницы между непоследовательными рассуждениями и последовательными установить не удастся, то я покажу, что последовательное рассуждение невоспринимается, так что вся бесконечная их болтовня по поводу диалектики совершенно излишня. Показываю я это таким образом.

Рассуждение, непоследовательное от отсутствия<sup>152</sup> связи, узнается, как сказано, тем, что его послышки не находятся в последовательности как друг с другом, так и с заключением. Если же необходимо, чтобы познание этой последовательности предшествовало суждению о связи, а связь неразличима, как я выяснил, то и непоследовательное рассуждение, основанное на отсутствии связи, будет неразрешимо. И тот, кто говорит, что какое-нибудь рассуждение непоследовательно вследствие отсутствия связи, встретит, если он высказывается просто, противоположное ему высказывание, противопоставленное высказанному им; если же он станет доказывать это рассуждение, то услышит, что это рассуждение должно раньше быть последовательным, и тогда только доказывать, что послышки рассуждения, считающегося не основанным на последовательной связи, не связаны между собой последовательно. Но мы не будем знать, доказательно оно или нет, не имея общепризнанного суждения о связи, которым мы могли бы судить о том, следует ли вывод из сплетения посылок рассуждения. Отсюда и на этом основании мы не сможем различить среди последовательных рассуждений то, которое считается негодным вследствие отсутствия связи. То же самое мы выскажем против говорящего, что какое-<sup>154</sup>нибудь рассуждение негодно вследствие того, что оно было предложено в ошибочной форме, ибо утверждаю-

щий, что какая-нибудь форма негодна, не будет иметь общепризнанного последовательного рассуждения, через которое он сможет вывести то, что говорит. Далее, по смыслу этим самым будет сделано возражение и против тех, кто пробует показать, что бывают рассуждения, непоследовательные вследствие пропуска. Ибо если полное и совершенное рассуждение не может быть различаемо, то неочевидным будет и то, в котором заключается пропуск. Кроме того, если кто-нибудь захочет доказать рассуждением, что какое-либо рассуждение страдает пропуском, то, не имея общепризнанного суждения о связи, которым он сможет судить о последовательности в высказываемом им рассуждении, он не сможет на основании обсуждения также правильно сказать, что рассуждение страдает пропуском. Но и то рассуждение, которое считается негодным от излишка, не может быть отличено от доказывающих. Что касается излишка, то и не требующие доказательства рассуждения, о которых болтают стоики, окажутся непоследовательными, а с уничтожением их опрокидывается вся диалектика. Эти рассуждения — те, которые, как они говорят, не нуждаются в доказательстве для своего состава, но оказываются доказательными, через это и остальные рассуждения становятся последовательными. А то, что они страдают излишком, станет ясным, когда мы разберем не нуждающиеся в доказательстве рассуждения и таким образом утвердим то, что говорим.

Итак, многие не нуждающиеся в доказательстве рассуждения сняты им, но главным образом они излагают следующие пять, к которым сводятся, по-видимому, все остальные <sup>34</sup>. Первое — то, которое выводит заключение из связи и предыдущего, как, например, «если существует день, то существует свет; но день существует; следовательно, существует свет». Второе — то, которое из связи и противоположного заключения выводит противоположное предыдущему, как, например, «если существует день, то существует свет; но света нет; значит, нет дня». Третье — то, которое из отрицания сплетения и одной из частей сплетения выводит противоположное остальному, как, например, «нет [одновременно] дня и ночи; но существует день; значит, нет ночи». Четвертое — то, которое из разделенного и одного из соединенных выводит нечто противоположное остальному, как, например, «существует либо день,

либо ночь; но существует день; значит, нет ночи». Пятое же — то, которое из разделенного и противоположного одному из соединенных выводит остальное, как, например, «существует либо день, либо ночь; но ночи нет; значит, существует день».

Таковы прославленные «не требующие доказатель- 159 ства» рассуждения; мне, однако, кажется, что они все непоследовательны вследствие излишка. А именно, начиная сряду с первого рассуждения, надо согласиться, что положение «существует свет» либо следует за положением «существует день», которое является предыдущим в связи «если существует день, то существует свет», либо, что оно неочевидно. Но если оно неочевидно, то мы не признаем связь общепризнанной; если же вполне очевидно, что раз при наличии [положения] «существует день», по необходимости следует и «существует свет», то, как только мы скажем «существует день», последует и «существует свет», и связь «если существует день, то существует свет» излишня. То же самое мы говорим и по поводу второго не требующего доказа- 160 тельства рассуждения. Либо возможно, что при отсутствии конечного существует предыдущее, либо невозможно. Но если возможно, то связь не будет правильной; если же невозможно, то вместе с установлением «нет конечного» устанавливается и «нет предыдущего», и опять-таки оказывается излишней связь, поскольку соединение будет таким: «нет света; значит, нет дня». То же самое может быть приведено и по поводу третьего 161 не требующего доказательств рассуждения. Либо вполне очевидно, что невозможно в сплетении сосуществование положений друг с другом, либо неочевидно. И если неочевидно, то мы не признаем отрицания сплетения. Если же вполне очевидно, то вместе с установлением одного уничтожается остальное, и отрицание сплетения оказывается излишним, причем мы выводим таким образом: «существует день; значит, нет ночи». Подобное тому 162 мы говорим и о четвертом и пятом рассуждениях, не требующих доказательства. Либо вполне очевидно, что в разделенном одно истинно, а другое ложно, находясь в полной борьбе друг с другом, — а это и обещает разделенное, — либо неочевидно. И если это неочевидно, то мы не признаем разделенного; если же вполне очевидно, то, как только будет установлено одно из них, становится очевидным, что остального нет, и, как только

будет уничтожено одно, становится очевидным, что остальное существует; так что достаточно вывести таким образом: «существует день; значит, нет ночи»; «дня нет; значит, существует ночь» — и разделенное будет излишним.

- 163 Подобное этому можно сказать и о так называемых категорических силлогизмах, которыми больше всего пользуются философы, получившие название от прогулки<sup>35</sup>. Так, например, при следующем рассуждении: «справедливое прекрасно; прекрасное же — благо; значит, справедливое — благо» — либо надо согласиться с ним, и будет вполне очевидно, что прекрасное — благо, либо оно будет спорно и неочевидно. Но если оно неочевидно, то оно не будет признано в силу соединения в рассуждении, и вследствие этого силлогизм не будет последовательным. Если же вполне очевидно, что все, что прекрасно, непременно всегда и благо, и если, когда говорится, что что-нибудь прекрасно, то вместе следует и то, что оно благо, в таком случае будет достаточно такого соединения: «справедливое прекрасно; значит, справедливое — благо», — и та из посылок, в которой говорилось, что «прекрасное — благо», окажется излишней. Точно так же и в следующем рассуждении:
- 164 «Сократ — человек; всякий человек — животное; значит, Сократ — животное», — если не вполне очевидно само по себе, что все, что является человеком, является и животным, то не будет признана первая посылка
- 165 в общем, и мы не признаем ее и в [этом] соединении. Если же за мыслью, что что-нибудь является человеком, следует и то, что он животное, и вследствие этого, по общему признанию, будет истинной посылка «всякий человек животное», то, когда говорится, что Сократ — человек, выводится вместе с этим и то, что он животное, так что достаточно такого соединения: «Сократ — человек; значит, Сократ — животное», — и посылка «всякий человек — животное» оказывается излишней. По-
- 166 добными же методами можно пользоваться и касательно остальных первых категорических рассуждений, чтобы нам теперь на них не задерживаться.

Одним словом, если эти рассуждения, в которых диалектики полагают основу силлогизмов, страдают излишком, то, поскольку речь идет об излишке, опрокпывается вся диалектика, так как мы не можем отличить страдающие излишком и вследствие этого непосле

довательные рассуждения от так называемых последовательных силлогизмов. Если же некоторым не нравится, <sup>167</sup> что существуют рассуждения с одной посылкой, то они не более достойны доверия, чем Антипатр <sup>38</sup>, который не отвергает и этих рассуждений.

Вследствие этого так называемое у диалектиков <sup>168</sup> последовательное рассуждение неразрешимо. Но истинного рассуждения тоже нельзя найти как вследствие сказанного раньше, так и вследствие того, что оно непременно будет кончаться истинным. Ибо вывод, считающийся истинным, либо будет явлением, либо неочевидным. Но явлением он не может быть никоим образом; тогда он не нуждался бы в открытии посылками как бросающийся в глаза сам и являющийся очевидным не менее, чем его посылки. Если же он неочевиден, то, поскольку о неочевидном существует неразрешимое разногласие (как мы раньше указали), вследствие чего оно и невоспринимаемо, невоспринимаемым окажется и вывод так называемого истинного рассуждения. Если же и оно невоспринимаемо, то мы не будем знать, окажется ли последствие истинным или ложью. Поэтому мы не будем знать, истинно ли рассуждение или ложно, и истинное рассуждение не сможет быть найдено. Но оставим и это в стороне; рассуждение, выводящее не- <sup>169</sup> очевидное из вполне очевидного, не сможет быть найдено. Ибо если за сплетением его посылок следует заключение, а следствие и заключение существуют по отношению к чему-нибудь, а именно, по отношению к предыдущему, все же, что существует по отношению к чему-нибудь, воспринимается друг с другом вместе, как мы установили, то если вывод неочевиден, неочевидны будут и посылки; если же посылки вполне очевидны, то вполне очевидным будет и вывод как воспринятый вместе с вполне очевидными посылками; так что нельзя более выводить неочевидное из вполне очевидного. Вследствие этого заключение не открывается посылками, так как <sup>170</sup> оно либо неочевидно и невоспринимаемо, либо вполне очевидно и не нуждается в обнаружении в будущем. Если же говорят, что доказательство есть рассуждение при помощи выведения, т. е. последовательное, которое через что-нибудь общепризнанное истинное открывает неочевидное заключение, а мы установили, что вообще нет никакого рассуждения: ни последовательного, ни истинного, ни выводящего неочевидное из чего-нибудь

вполне очевидного, ни обнаруживающего вывод, — то очевидно, что доказательства не существует.

- 171 Но и в силу следующего нападения мы найдем доказательство несуществующим или даже немислимым. Говорящий, что доказательство существует, предполагает либо общее (γενικήν) доказательство, либо какое-нибудь частное (εἰδικήν). Но, как мы покажем, нельзя устанавливать ни общего, ни частного доказательства, а кроме этих, невозможно мыслить никакого другого; поэтому никто не может принять доказательство как
- 172 существующее. Общее доказательство не существует в силу следующего. Оно либо имеет какие-нибудь посылки и какое-нибудь заключение, либо не имеет. Если не имеет, то оно не является доказательством; если же имеет какие-нибудь посылки и какое-нибудь заключение, то оно будет частным доказательством, так как все доказываемое и доказывающее, таким образом, является частичным (ἐπὶ μέρους). Поэтому не существует никакого
- 173 общего доказательства. Но нет также и частного. В самом деле, доказательством будут называть либо сочетание из посылок и заключения, либо только сочетание посылок; но ни то, ни другое из этого не будет доказательством, как я покажу; значит, не существует частного доказательства. Сочетание из посылок и заключе-
- 174 ния не есть доказательство прежде всего потому, что, имея одну неочевидную составную часть, а именно, заключение, оно будет неочевидным, что бессмысленно, ибо если это доказательство неочевидно, то оно само будет больше нуждаться в доказывающем его, чем дока-
- 175 зывать другое. Затем также доказательство, как они говорят, должно существовать по отношению к чему-нибудь, а именно, по отношению к заключению; все же, что существует по отношению к чему-нибудь, мыслится по отношению к другому, как они сами говорят, и поэтому доказываемое должно быть чем-то иным, нежели доказательство. Если же вывод является доказываемым, то доказательство не будет мыслиться вместе с выводом. В самом деле, вывод либо приносит что-нибудь для собственного доказательства, либо нет; но если приносит, то он сам обнаруживает себя; если же не приносит, но основывается на излишке, то он не будет частью доказательства, раз и это последнее мы вслед-
- 176 ствие излишка признаем ошибочным. Но доказательство не может быть и сочетанием одних посылок, ибо кто бы



призпал, что высказанное таким образом: «если существует день, то существует свет; но день существует» является рассуждением или вообще вполне представляет собой мысль? Таким образом, и сочетание одних посылок не будет доказательством. Поэтому не существует частного доказательства. Если же нет ни частного доказательства, ни общего, а кроме этих, других доказательств нельзя мыслить, то доказательство оказывается несуществующим.

Несуществование доказательства возможно показать еще из следующего. Если существует доказательство, то оно обнаруживает либо явление, будучи явлением, либо неочевидное, будучи неочевидным, либо явление, будучи неочевидным, либо неочевидное, будучи явлением. Но оно не может быть мыслимо обнаруживающим что-либо из этого; следовательно, оно немислимо. В самом деле, если оно, будучи явлением, обнаруживает явление, то обнаруживаемое будет одновременно и явлением, и неочевидным: явлением — потому, что мы таковым его предположили, неочевидным — потому, что оно нуждается в обнаруживающем в будущем и не представляется нам ясным само по себе. Если же, будучи неочевидным, оно обнаруживает неочевидное, то оно само будет нуждаться в обнаруживающем его в будущем и не будет обнаруживать другого, а это далеко от понятия доказательства. Вследствие этого же оно не может, будучи неочевидным, быть доказательством вполне очевидного, а равно и неочевидного, будучи вполне очевидным, ибо, раз оно существует по отношению к чему-нибудь (а то, что существует по отношению к чему-нибудь, воспринимается друг с другом вместе), в таком случае то, про что говорят, что оно доказательство, воспринимаемое вместе с вполне очевидным доказательством, будет вполне очевидным, так что рассуждение опрокидывается, и то, что доказывает неочевидное, не оказывается вполне очевидным. Если, таким образом, нет доказательства ни явления явлением, ни неочевидного неочевидным, ни неочевидного вполне очевидным, ни вполне очевидного неочевидным, а кроме того, как они говорят, нет ничего, то надо сказать, что доказательство есть ничто.

Сверх этого надо сказать и следующее. О доказательстве существует разногласие: одни говорят, что оно не существует (а именно те, которые утверждают, что

вообще ничего не существует<sup>37)</sup>, другие же — что существует (к этим последним относится большинство догматиков). Мы же говорим, что оно не более существует, чем не существует. Кроме того, доказательство

181 непременно содержит в себе учение (идогму), о каждой же догме существует разногласие, так что и о каждом доказательстве по необходимости существует разногласие. Ибо, как только, например, будет признано доказательство существования пустоты<sup>38)</sup>, тем самым признаётся и существование пустоты; отсюда ясно, что сомневающиеся в существовании пустоты будут сомневаться и в доказательстве ее; и о других догмах, к которым относятся доказательства, рассуждение то же. Таким образом, каждое доказательство подвержено

182 сомнению и разногласию. Если поэтому доказательство неочевидно вследствие разногласия о нем (ибо находящееся в разногласии, поскольку оно состоит в разногласии, неочевидно), то оно неочевидно само из себя, но должно проистекать для нас из доказательства. Доказательство же, на котором основывается доказательство, не будет общепризнанным и очевидным (мы ведь исследуем сейчас, есть ли вообще доказательство); будучи же подверженным разногласию и неочевидным, оно будет нуждаться в другом доказательстве, а другое — в третьем, и так до бесконечности. Доказать же бесконечное невозможно; поэтому невозможно установить, что существует доказательство. Но оно не может быть

183 обнаружено и знаком. Так как еще исследуется, есть ли знак, а доказательство нуждается в знаке для собственного существования, то получается троп взаимодоказуемости: доказательство будет нуждаться в знаке, а знак — опять-таки в доказательстве, а это бессмысленно. Вследствие этого же невозможно рассудить разногласие о доказательстве, так как суждение нуждается в критерии, а вопрос, есть ли критерий, еще составляет предмет искания, как мы установили; вследствие этого критерий нуждается в доказательстве, указывающем, что есть критерий, и снова получают троп

184 взаимодоказуемости и затруднения. Если же ни доказательством, ни знаком, ни критерием нельзя установить, что есть доказательство, и оно не является, с другой стороны, вполне очевидным само из себя, как мы указали, то вопрос о существовании доказательства будет невоспринят. Вследствие же этого доказательство бу-

дет и несуществующим, ибо оно было мыслимо вместе с доказыванием, а невоспринимаемое оно не могло бы доказывать. Поэтому и не будет доказательства. 185

Этого будет достаточно, чтобы в общем очерке сказать против доказательства. Догматики же, устанавливая противоположное, говорят, что приведенные для доказательства рассуждения бывают либо доказывающими, либо не доказывающими. Если они не доказывающие, то они не могут доказать, что нет доказательства; если же они доказывающие, то они сами вводят существование доказательства путем поворота рассуждения. 186

Вследствие этого они выводят и такое рассуждение: «если есть доказательство, то есть доказательство; если нет доказательства, то есть доказательство; либо есть доказательство, либо нет доказательства; значит, есть доказательство». Из этого свойства они выводят и такое рассуждение: «следующее из противоположного не только истинно, но и необходимо; противоположными же друг другу являются такие: «есть доказательство — нет доказательства»; из каждого здесь следует, что есть доказательство; значит, есть доказательство». Против 187

этого можно возразить, например, следующее: так как мы не считаем, что какое-нибудь рассуждение бывает доказывающим, то мы никогда не называем доказывающими и те рассуждения, которые направлены против доказательства, но говорим, что они кажутся нам вероятными; вероятные же не непременно являются доказывающими. Если же они и доказывающие, чего мы не утверждаем, то они непременно также истинны. Истинны же те рассуждения, которые выводят истинное из истинного, значит, их заключение истинно. А оно было следующее: «значит, нет доказательства»; значит, вследствие поворота [рассуждения] истинно то, что «нет доказательства». Но как очистительные лекарства 188

выгоняют сами себя вместе с находящейся в теле материей, точно так же и эти рассуждения опровергают сами себя вместе с остальными рассуждениями, которые считаются доказывающими. И это не будет нелепым, так как и выражение «нет ничего истинного» не только уничтожает каждое из остального, но вместе с ними опрокидывает и само себя. Точно так же может быть указана непоследовательность такого рассуждения: «если есть доказательство, то есть доказательство; если нет доказательства, то есть доказательство; либо оно есть,

либо нет; значит, оно есть», — и притом очень многими доказательствами, но сейчас достаточно следующего  
189 умозаключения (ἐπιχειρήμα). Если правильна такая связь: «если есть доказательство, то есть доказательство», — то противоположное ее конечному, т. е. «нет доказательства», непременно будет противоречить тому, что «есть доказательство», ибо это последнее является предыдущим в связи. А по мнению догматиков, невозможно, чтобы была правильной связь, состоящая из противоречащих суждений. Ибо связь обещает, что если есть ее предыдущее, то непременно будет и заключение; противоречивое же, наоборот, и невозможно, чтобы при наличии какой-нибудь одной из его частей не существовало остального. Если, таким образом, правильной является такая связь: «если есть доказательство, то есть доказательство», — то не может быть правильной такая  
190 связь: «если нет доказательства, то есть доказательство». Опять-таки если мы предположительно признаем правильной такую связь: «если нет доказательства, то есть доказательство», — то положение «если есть доказательство» может сосуществовать с положением «нет доказательства». Если же оно может сосуществовать с ним, то не противоречит ему. Поэтому в первой связи: «если есть доказательство, то есть доказательство» —  
191 противоположное ее конечному не противоречит ее предыдущему, так что опять-таки эта связь не будет правильной, если только мы путем уступки признаем правильной вторую связь, и [мысль] «нет доказательства» не будет противоречить тому, что «есть доказательство». Точно так же не будет правильным разделенное: «либо есть доказательство, либо нет доказательства», — ибо правильное разделение обещает, что правильна одна из его частей, а остальная или остальные ложна или ложны и в противоречии [с первой]. Или если правильно разделенное, то опять-таки окажется негодной связь: «если нет доказательства, есть доказательство» — как состоящая из противоречивых частей. Таким образом, посылки в предыдущем рассуждении и не согласуются  
192 друг с другом, и уничтожаются взаимно, поэтому рассуждение не будет правильно. Но они не могут доказать и того, что следует что-нибудь из противоположного, потому что у них нет критерия следования, как мы это вывели.

Но все это мы говорим уже как лишнее. Если веро-

ятны рассуждения о доказательстве (а пусть они будут таковыми), а также вероятны и высказанные нападения на доказательство, то необходимо воздерживаться от суждения и о доказательстве, говоря, что доказательство не более существует, чем не существует.

#### [14. О СИЛЛОГИЗМАХ]

Поэтому, пожалуй, будет лишним рассуждать и <sup>193</sup> о прославленных силлогизмах, так как, с одной стороны, они опрокидываются вместе с существованием доказательства (ясно, что если его не существует, то не может иметь место и доказывающее рассуждение), а с другой стороны, мы по смыслу возражаем против них тем, что говорили раньше <sup>39</sup>, когда, рассуждая об излишке, высказывались об известном методе, которым можно доказать, что все доказывающие рассуждения стойков и перипатетиков оказываются непоследовательными. Для полноты, однако, может быть не лишне заняться ими и в частности, так как те более всего ими <sup>194</sup> гордятся. Многое можно сказать, указывая на их несуществование, в кратком же очерке достаточно прибегнуть против них к следующему методу. Я буду и теперь говорить о рассуждениях, не требующих доказательства; с их уничтожением опрокидываются и все остальные рассуждения, так как они имеют от первых доказательство своей последовательности.

Итак, эта предпосылка «всякий человек — живот- <sup>195</sup> ное» упрочивается путем индукции (ἐπαγωγικῶς — эпaгoгичeски) <sup>40</sup> из частного; из того, что Сократ, будучи человеком, есть и животное, и Платон — точно так же, и Дион, и каждый отдельный [человек]; кажется возможным утверждать и то, что всякий человек есть животное, но причем, если только один из отдельных людей окажется противоположным остальным, предпосылка в общем не будет правильной. Точно так же, например, если большинство животных двигает нижней челюстью, а только крокодил — верхней, не будет истинной предпосылка «каждое животное двигает верх- <sup>196</sup> ней челюстью». Поэтому, говоря «всякий человек — животное; Сократ — человек; значит, Сократ — животное» и желая вывести из общей предпосылки «всякий человек — животное» частную предпосылку «значит, Сократ — животное», которая укрепляет общую предпосылку эпaгoгичeски, как мы указали, они при-

ходят, таким образом, к рассуждению, основанному на взаимной доказуемости, так как общую предпосылку они выводят из каждой частной [эпагогическим способом, а каждую частную] из общей силлогистическим.

197 Подобно тому и в таком рассуждении: «Сократ — человек, а ни один человек не бывает четвероногим; значит, Сократ — не четвероногий» — они хотят укрепить предпосылку «ни один человек не бывает четвероногим» частным эпагогическим способом, что «ни один человек не бывает четвероногим»; таким образом, получается

198 затруднение взаимодоказуемости. Точно так же надо приступить и к остальным перипатетическим рассуждениям, не требующим доказательства, равно и к таким: «если существует день, то существует свет». Ибо положение «если существует день, то существует свет» является последовательным, как они говорят, для положения «существует свет», а положение «существует свет» вместе с положением «существует день» является укрепляющим для положения «если существует день, то существует свет». Ибо только что высказанная связь не считалась бы правильной, если бы не выяснилось раньше, что положение «существует свет» всегда сосуществует

199 с положением «есть день». Таким образом, предварительно надо воспринять, что при существовании дня непременно существует и свет, чтобы составить связь: «если существует день, то существует свет», и из этой связи выводится, что при существовании дня существует свет, так как, с одной стороны, сосуществование того, что «существует день и существует свет», выводится из положения «если существует день, то существует свет», поскольку речь идет о предположенном, не требующем доказательства, а с другой стороны, связь укреплена сосуществованием вышеназванного; вследствие этого суть рассуждения опровергается затрудне-

200 нием тропа взаимодоказуемости. Точно так же и в таком рассуждении: «если существует день, то существует свет; света нет; значит, нет дня» — из того, что без света не видно дня, должна бы считаться правильной связь «если существует день, то существует свет», поскольку, если бы предположительно показался когда-нибудь день, а свет нет, надо было бы признать эту связь ложью. Согласно же вышеназванному не требующему доказательства рассуждению, то, что день не бывает при отсутствии света, выводится из того, что «если су-

шествует день, то существует свет», так что каждое из них для собственного укрепления нуждается в том, чтобы другое было твердо установлено, дабы стать таким образом достоверным по тропу взаимодоказуемости. Но и из того, что многое не может сосуществовать друг с другом, как, например, если угодно, день и ночь, надо бы считать правильным и отрицательное в сплетении, как: «нет дня и существует ночь [одновременно]», и разделенное, как: «либо существует день, либо существует ночь». Но то, что оно не сосуществует, укрепляется, по их мнению, как отрицательным, так и разделенным в сплетении, когда они говорят: «нет [одновременно] дня и ночи; однако ночь существует; значит, нет дня» и «либо существует день, либо существует ночь; по существует ночь; значит, нет дня» или «нет ночи; значит, существует день». Отсюда мы опять-таки заключаем, что для укрепления разделенного и отрицательного в сплетении мы нуждаемся в том, чтобы заранее воспринять, что заключенные в них суждения не сосуществуют, а это несуществование их они, как кажется, выводят из разделенного и отрицательного в сплетении, почему получается троп взаимодоказуемости, так как мы не можем ни доверять вышеназванным способам рассуждения (без того, чтобы воспринять несуществование заключенных в них суждений), ни установить их несуществование раньше заключения силлогизмов этими способами. Поэтому, не зная, чему в этом круговороте проявить свое доверие, прежде всего мы скажем, что ни третье, ни четвертое, ни пятое из не требующих доказательства рассуждений, судя по словам догматиков, не имеют существования.

Сказанного в данное время о силлогизмах будет достаточно.

#### [15. об индукции]

Я полагаю, что можно легко отбросить и троп об индукции. Так как они хотят путем ее вывести из частного достоверность общего, то они это сделают, взяв либо все частное, либо некоторое; но если некоторое, то индукция не будет установлена, ибо возможно, что нечто из оставленного в стороне частного будет противоречить общему в индукции, если же все, то они будут трудиться над невозможным, так как частные вещи бесконечны и неограниченны. Вследствие этого, думаю я, получается, что индукция распатывается с двух сторон.

205 Но догматики гордятся и искусством в определениях (ἔροι), причисляя его к логической части так называемой философии. Поэтому скажем сейчас немного и об определениях.

Догматики считают, что определения пригодны для многого. Но ты, может быть, найдешь две главнейшие стороны, обнимающие всю их необходимость, о которой 206 они говорят, а именно: они указывают, что определения необходимы во всех вещах для восприятия или для изучения <sup>41</sup>. Итак, если мы докажем, что ни для одного из этого они не пригодны, то мы опрокинем, я думаю, все 207 тщетные усилия догматиков. Прежде всего, не знающий определяемого не может определить неизвестного ему, а знающий и потом определяющий воспринял определяемое не из определения, но составил определение на основании этого воспринятого раньше; в таком случае определение не является необходимым для воспринимания вещей. Ибо и желая определить все, мы вовсе ничего не определяем, вследствие того что впадаем в бесконечность; если же мы согласимся, что нечто может быть воспринято и без определения, то признаем, что определения не необходимы для воспринимания, ибо тем путем, которым было воспринято неопределенное, 208 мы можем воспринять все и вне определений; таким образом, мы либо вовсе ничего не определим (вследствие того что впадем в бесконечность), либо признаем определения не необходимыми. Поэтому же мы найдем, что они не являются необходимыми и для изучения, ибо как первый, познавший вещь, познал ее без определения, так равным образом и изучающий может изучить 209 ее без определения. Далее, они судят об определениях, исходя из определяемого, и считают ошибочными те определения, которые заключают в себе что-нибудь не принадлежащее к определяемому — либо всякому, либо какому-нибудь. Вследствие этого, когда кто-нибудь говорит, что человек есть разумное (λογικόν) бессмертное животное или разумное, смертное и знающее грамматику животное, то они считают рассуждение ошибочным как потому, что нет человека бессмертного, так и потому, что некоторые не знают грамматики. Вероятно, 210 определения неразрешимы и вследствие бесконечности частных вещей, на основании которых их должно судить; кроме того, они не могут быть воспринимаю-



щими и изучающими то, на основании чего их судят, так как ясно, что оно должно быть раньше познано, если вообще может быть познано, и раньше воспринято. И как не смешно говорить, что определения пригодны для восприятия, или изучения, или выяснения вообще, когда они приносят нам такую неясность! Так, например (скажем что-нибудь и ради шутки), если бы кто-<sup>211</sup>нибудь, желая узнать от другого, не встретился ли ему человек, едущий на лошади и влекущий за собой собаку, поставил ему вопрос так: «о разумное, смертное животное, способное к мышлению и знанию, не встретилось ли тебе животное, одаренное смехом, с широкими когтями, способное к государственной науке, поместившее закругление зада на смертное животное, способное ржать, и влекущее за собой четвероногое животное, способное лаять?» — неужели он не был бы осмелен из-за определений, поставив в тупик человека, хорошо знакомого с этим предметом?

Таким образом, надо сказать, что, судя по мнению <sup>212</sup> догматиков, определение не нужно, будет ли так названо рассуждение, кратким указанием приводящее нас к пониманию тех вещей, которые заключены в словах (*φωναί*), как это выяснилось (разве это не ясно?) из сказанного нами недавно, или рассуждение, выясняющее, «что такое было бытие» (*τὸ τί ἦν εἶναι*)<sup>42</sup>, или кто что пожелает. И, желая установить, что такое определение, они впадают в бесконечное противоречие, которое я теперь оставляю в стороне вследствие предположенного плана работ, хотя оно, как кажется, и опровергает определение, устанавливая его бесполезность в том, что мы говорили об определениях. Вот что в данное время, мне кажется, достаточно сказать об определениях.

#### [17. О РАЗЛОЖЕНИИ]

Так как некоторые из догматиков говорят, что диа-<sup>213</sup>лектика есть наука силлогистическая, индуктивная, определяющая и разлагающая (*διαλεκτική*), а мы после рассуждений о критерии, о знаке и о доказательстве уже высказались о силлогизмах, индукции и определениях, то считаем поэтому не бессмысленным вкратце разделиться и с разложением. Они говорят, что разложение бывает четырех родов: одно разлагает слово (*ὄνομα*) на то, что им обозначается, второе — целое на части,

третье — род на виды, четвертое — вид на отдельные вещи. Я думаю, легко обосновать, что ни в чем из этого нет разлагающего знания.

[18. О РАЗЛОЖЕНИИ СЛОВА НА ТО, ЧТО ИМ ОБОЗНАЧАЕТСЯ]

214 Прежде всего, по их мнению, науки бывают о вещах природных, но никоим образом не об установленных<sup>43</sup>. И это понятно: наука хочет быть твердой и неизменной, а все установленное легко подвержено изменению и перемещению, так как оно делается другим через смену установлений, которые в нашей власти. Раз слова имеют значение по установлению, а не по природе (иначе все одинаково — как эллины, так и варвары — понимали бы все, означаемое звуками, а кроме того, в нашей власти выяснять и обозначать обозначаемое какими угодно словами, и притом различными), то как же было бы возможно, чтобы существовала наука, разлагающая слово на то, что им обозначается? Или каким образом могла бы существовать диалектика — наука об обозначаемом и обозначаемом, как думают некоторые?

[19. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

215 О целом же и части мы будем говорить и в так называемой физике<sup>44</sup>, сейчас же о так называемом разложении целого на его части надо сказать следующее. Если бы кто-нибудь сказал, что десяток разлагается на один, два, три и четыре, то десяток (по моему мнению) не разлагается на это, ибо вместе с отнятием первой его части (допустим это теперь путем уступки), как, например, единицы, уже будет налицо не десять, а девять и вообще нечто другое, чем десять. Отнятие и разложение остального происходит уже не от десятка, но от чего-то другого, 216 изменяющегося с каждым отнятием. Таким образом, вероятно, невозможно разложить целое на так называемые его части, ибо если целое разлагается на части, то части обычно заключаются в целом до разложения; но, может быть, и не заключаются. Так, например, если мы в нашем рассуждении вернемся к десятку, то частью десятка, как они говорят, непременно является девять, поскольку [десяток] разлагается на один и девять, но точно так же и восемь, ибо [десяток] разлагается на 217 восемь и два. И подобно тому и семь, и шесть, и пять, и четыре, и три, и два, и один. Если теперь все это за-

ключается в десятке и при сложении с ним образует пятьдесят пять, то в десяти заключается пятьдесят пять, а это бессмысленно. Поэтому в десятке не заключаются его так называемые части, и десяток не может разлагаться на них, как целое на части, которых <sup>218</sup> в нем вообще нельзя усмотреть. То же самое встретится и в величинах, когда кто-нибудь, например, пожелает разложить десятилоктевую величину. Таким образом, кажется, невозможно разложить целое на части.

[20. О родах и видах]

Итак, остается рассуждение о родах и видах, о чем <sup>219</sup> мы будем говорить подробнее в другом месте; кратко же скажем теперь следующее. Если они говорят <sup>45</sup>, что роды и виды являются мыслями, то нападки на ведущее начало и на представления опровергают их; если же они оставляют им собственную сущность, то что скажут они про следующее? Если существуют роды, то либо их <sup>220</sup> столько же, сколько видов, либо есть один общий род для всех его так называемых видов. Если, таким образом, столько же родов, сколько их видов, то не может быть еще общего рода, который будет разложен на них. Если же было бы сказано, что есть один род во всех его видах, то каждый его вид участвует в нем во всем или в его части. Но во всем ведь он не участвует никоим образом: невозможно, чтобы нечто существующее как одно одновременно обнималось и тем, и другим таким образом, чтобы оно все было видно в том, в чем, как говорят, оно есть. Если же он участвует в части, то прежде всего весь род не будет следовать за видом, как они принимают, и человек будет не животным, а частью животного, например сущностью, но не одушевленной и не чувствующей. Кроме того, надо было бы сказать, <sup>221</sup> что все виды участвуют либо в одной и той же части их рода, либо в той или другой. Но в одной и той же невозможно вследствие только что сказанного. Если же в той или другой, то, во-первых, виды не будут сходны друг с другом по отношению к роду (этого догматики не допустят), а, во-вторых, каждый род будет бесконечным и разделенным на бесконечное — не только на виды, но и на отдельные части, в которых и в самих он усматривается вместе со своими видами, ибо Дион, как говорят, — не только человек, но и животное. Если

же это бессмысленно, то виды не участвуют и по частям в своем роде, так как он один. Если же каждый вид <sup>222</sup> не участвует ни в целом роде, ни в его части, то как можно говорить, что существует один род во всех его видах, так что он может даже разлагаться на них? Вероятно, никто не мог бы говорить это, не сочиняя разных выдумок, которые будут опрокинуты скептическими доводами в силу их, [т. е. догматиков], же собственного неразрешимого разногласия.

<sup>223</sup> Сверх того надо сказать и следующее. Виды бывают такими или другими; их роды либо такие и другие, либо такие, а не другие, либо не такие и не другие. Так, например, если среди отдельных вещей одни телесны, другие бестелесны, одни истинны, другие ложны, одни, например, белы, другие черны, и одни очень велики, другие очень малы, и так далее, то, например, «нечто», которое иные считают наивысшим родовым понятием, будет либо всем этим, либо некоторым, либо ничем.

<sup>224</sup> Но если «нечто» есть ничто, то оно также не есть и род, и исследование вообще кончается. Если же сказать, что оно все, то, не говоря уже о том, что сказанное невозможно, нужно будет, чтобы все виды и все отдельные вещи, в которых оно есть, были бы всем; так, например, если животное, как они говорят, является сущностью одушевленной и чувствующей, то и каждый вид его может быть назван сущностью одушевленной и чувствующей; таким образом, если род является и телом, и бестелесным, и ложным, и истинным, и черным, например, и белым, и очень маленьким, и очень большим, и всем остальным, то каждый вид и отдельная вещь будет тоже всем; а это не усматривается. Значит, и это

<sup>225</sup> ложно. Если же оно только некоторое, то род этого не будет родом остального, как, например, если «нечто» — тело, оно не будет родом бестелесного, и если животное разумно, оно не будет родом неразумного, так что и бестелесное не будет «нечто», и неразумное не будет животное, и в других случаях так же. А это бессмысленно. Итак, род не может быть и такой, и другой, или такой, а не другой, или не такой и не другой. Если же так, то рода вообще нет. Если же кто-нибудь скажет, что род может быть всем «в возможности» (*δυναμει*), то мы скажем так: то, что является чем-нибудь в возможности, должно быть таковым и в осуществлении (*ἐνεργεία*), как, например, никто не может быть грамматиком иначе,

как и в осуществлении. Точно так же если род является всем в возможности, то мы спросим их, чем он является в осуществлении, и, таким образом, остаются те же затруднения. Ибо всеми противоположностями в осуществлении он быть не может. Но он так же не может быть <sup>226</sup> одним в осуществлении, а другим в возможности, как, например, телом в осуществлении, а бестелесным в возможности. Ведь находится в возможности то, что способно существовать в осуществлении; то, что есть тело в осуществлении, не может становиться бестелесным по осуществлению, так что если, слова ради, что-нибудь является телом в осуществлении, то оно не может быть бестелесным в возможности, и обратно. Поэтому невозможно, чтобы род был одним в осуществлении, а другим только в возможности. Если же он вообще является ничем в осуществлении, то он и не существует. Поэтому род, который, как они говорят, разлагается на части, есть ничто. Далее следует обратить внимание и <sup>227</sup> вот на что. Если Александр и Парис — одно и то же лицо <sup>46</sup>, то невозможно, чтобы было истинным, что «Александр гуляет», и ложным, что «Парис гуляет», точно так же если Феону и Диону — одинаково как тому, так и другому — присуще быть человеком, то название человека, взятое для составления суждения, образует суждение либо истинное, либо ложное по отношению к обоим. Но на деле этого не выходит: в самом деле, если Дион сидит, а Феон гуляет, то суждение «человек гуляет», сказанное по отношению к одному, будет истинным, а по отношению к другому — ложным. Поэтому название человека не будет общим для того и другого и тем же самым для обоих, но если существует вообще, то будет особенным для каждого.

#### [21. ОБ ОБЩИХ КАЧЕСТВАХ]

Подобное этому можно сказать и об общих качествах, <sup>228</sup> [об общем «присущем» — *συμβεβηκότα*]. Если зрение принадлежит Диону и Феону как одно и то же [зрение] и если, предположим, Дион погибнет, а Феон останется жить и будет видеть, то [догматики] либо скажут, что зрение погибшего Диона остается непогибшим, что противоречит очевидности, либо признают, что одно и то же зрение погибло и не погибло, что бессмысленно. Поэтому невозможно, чтобы зрение у Феона было тем же самым,

что и у Диона, но если оно существует вообще, то оно собственное у каждого. И если Диону и Феону принадлежит одно и то же дыхание, то невозможно, чтобы у Феона было дыхание, а у Диона нет; это возможно, как только один погиб, а другой остался жить. Поэтому оно не одно и то же.

Обо всем этом теперь достаточно будет того, что было изложено.

## [22. О СОФИЗМАХ]

- 229 Пожалуй, не бессмысленно, однако, остановиться ненадолго в нашем рассуждении и на софизмах, так как почитатели диалектики говорят, что она необходима и для их опровержения. Если она, по их мнению, может различать истинные и ложные рассуждения, а ложными рассуждениями являются и софизмы, то она могла бы различать и их, которые затемняют истину кажущимися вероятностями. Вследствие этого диалектики, помогая колеблющейся жизни, старательно пробуют уяснить нам и понятия, и различия, и разъяснения софизмов, говоря, что софизм — убеждающее и хитрое рассуждение, могущее принять такой вывод, который либо ложен, либо похож на ложный, либо неочевиден, либо как-нибудь иначе неприемлем; например, ложен он в таком софизме: «никто не дает пить выражение; питье полыни есть выражение; значит, никто не дает пить полынь». Далее, подобный ложному софизм примерно такой: «то, что было и есть невозможно, еще не бессмысленно; было и есть невозможно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал (значит, не бессмысленно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал)». Следующее же неочевидно: «я и ничего не спрашивал у тебя раньше, и звезды нечетны по числу; но я тебя раньше спрашивал о чем-то; значит, звезды четны». Следующее же неприемлемо по другой причине, например, так называемые солецизирующие <sup>47</sup> рассуждения такого рода: «то, что ты видишь, есть; ты видишь безумного; значит, «есть» является безумным», или: «то, что ты видишь, есть; ты видишь пылающее место; значит, «есть» является пылающим местом». Далее, они пробуют установить и разъяснения их, говоря при первом софизме, что одно дается в посылках, а другое в выводе, а именно: признано, что «пельзя пить» есть выражение и что «питье полыни» есть выражение, а не сама полынь. Поэтому нужно за-
- 230
- 231
- 232

ключить: «значит, никто не пьет питье полыни», что истинно, а мы заключили: «поэтому никто не пьет полыни», что представляется ложным, потому что выведено не из данных посылок. При втором софизме они <sup>233</sup> говорят, что по видимости он приводит ко лжи, так что невнимательные люди не решаются согласиться с ним, но он приводит к истинному, а именно к тому, что «значит, не бессмысленно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал», ибо ни одно суждение не бессмысленно, а «врач, поскольку он врач, убивает» — суждение; следовательно, и оно не бессмысленно. Приведение же к неясному <sup>234</sup> относится, по их словам, к роду изменяющегося. Если, по предположению, раньше не было сделано никакого вопроса, то оказывается истинным отрицание в сплетении, так как сплетение было ложью вследствие вплетения в него лжи, а именно: «я у тебя раньше спросил нечто». Но как только будет сделан вопрос об отрицательном в сплетении, вторая посылка «но я у тебя раньше спросил нечто» делается истинной, потому что перед второй посылкой сделан был вопрос об отрицательном в сплетении, и предпосылка отрицательного в сплетении делается ложной, а то, что было ложным в сплетении, делается истинным. Поэтому вывод никогда не может следовать, если отрицательное в сплетении не сосуществует со второй посылкой. О последних же рассужде- <sup>235</sup> ниях — солецизмах — они говорят, что они бессмысленно выводятся против обычной речи.

Вот что некоторые диалектики говорят о софизмах (другие говорят и другое): пожалуй, это может щекотать слух у более легкомысленных; но все это лишний и напрасный труд. Мы можем, вероятно, усматривать это уже из сказанного, ибо мы показали разными путями, что истинное и ложное не может, как думают диалектики, подвергаться восприятию в особенности ввиду того, что мы опровергли свидетельство их силлогистической силы — доказательство — и не требующие доказательства рассуждения. Об этом вопросе можно <sup>236</sup> сказать, в частности, и многое другое, вкратце же скажем теперь следующее. Для всех тех софизмов, которые диалектика может, по-видимому, опровергнуть сама, разъяснение оказывается ненужным; те же, для которых разъяснение нужно, диалектик не может разъяснить, но это могут сделать те, кто в каждом отдельном искусстве уловляет смысл вещей. В самом деле, прежде

237 всего возьмем тот или иной пример. Положим, врачу предложен такой софизм: «при спаде болезней надо давать разнообразную пищу и вино; в начале же каждой болезни через первые три дня происходит спад; значит, необходимо через первые три дня употреблять разнообразную пищу и по большей части вино». Диалектик ничего не мог бы сказать для разрешения этого хотя бы и полезного рассуждения, врач же разрешит

238 софизм, зная, что «спад» употребляется в двойном смысле: это либо окончательное, либо частичное улучшение, наступающее после высшего напряжения болезни, и что через первые три дня большей частью происходит спад частичного напряжения, но разнообразную пищу мы даем не тогда, а при спаде всей болезни. Вследствие этого он скажет, что посылки рассуждения лишены связи между собой и что в первой посылке взят один спад, а именно всей болезни, а во второй — другой,

239 а именно частичный. Опять-таки, если по поводу какого-нибудь человека, тяжело больного лихорадкой, происшедшей вследствие сгущения, предложить следующее рассуждение: «противоположное лечится противоположным<sup>74</sup>; противоположное данной лихорадке — холодное; значит, холодное пригодно для лечения данной лихорадки», — диалектик будет спокоен; врач же,

240 зная, что одни состояния главные и длительные, а другие — случайные при них [симптомы], скажет, что нельзя основывать рассуждения на случайностях (ибо, конечно, в случае притока холодного лихорадка обычно увеличивается), но лишь — на длительных состояниях; здесь же длительным является стяжение, которое требует не сгущения, а размягчающего способа лечения; состояние же сопутствующего жара не является главным и длительным, вследствие чего и холодное не считается подходящим для него лечением. Точно так же и

241 о тех софизмах, которые имеют смысл лишь вместе с разъяснением, диалектик ничего не сможет сказать; предположим, что он предложил нам такие рассуждения: «если ты и не имеешь красивых рогов, имея рога, то ты имеешь рога; но ты не имеешь красивых рогов, имея рога; значит, ты имеешь рога»<sup>48</sup>. «Если что-нибудь

242 движется, то движется либо в том месте, в котором оно есть, либо в котором его нет, но не в том, в котором оно есть, ибо оно тогда там оставалось бы, и не в том, в котором его нет, ибо как может что-нибудь действовать



там, где его искони нет; значит, ничто не движется»<sup>49</sup>. «Возникает либо сущее, либо не-сущее; но сущее не воз-<sup>243</sup>никает, потому что оно есть; но также не возникает не-сущее, ибо возникающее испытывает что-нибудь, не-сущее же не испытывает; значит, ничто не возникает»<sup>50</sup>. «Снег — затвердевшая вода; вода черна; значит, и снег черен»<sup>51</sup>. И, нагромоздив такие пустяки,<sup>244</sup> диалектик хмурит брови, берется за диалектику и чрезвычайно торжественно пытается установить нам путем силлогистических доказательств и то, что нечто возникает, и что нечто движется, и что снег бел, и что мы не имеем рогов, тогда как достаточно, может быть, противопоставить им живую видимость, чтобы разбить их утверждающее положение равносильным противоположным свидетельством из самих явлений. Поэтому некий философ, которому приводили рассуждения против движения, молча стал гулять<sup>52</sup>, и люди в жизни предпринимают путешествия пешком и морем и строят корабли и дома, и рожают детей, не обращая внимания на рассуждения против движения и возникновения. Рассказывают про одно шутовское выражение врача<sup>245</sup> Герофила; он был современником Диодора, который, занятый диалектической безвкусной болтовней, употреблял софистические рассуждения против многого, и [особенно] против движения. Вот однажды, вывихнув плечо, Диодор пришел на излечение к Герофилу, а тот сказал ему шутя: «Плечо либо вывихнулось в том месте, где оно было, либо, в котором не было; но не в том, в котором было, и не в том, в котором не было; значит, оно не вывихнулось»; софист же стал убедительно просить бросить такие рассуждения и применить к нему лечение, полагающееся по врачебному искусству. Ибо достаточно, думаю я, жить по опыту и без мнений, на основании<sup>246</sup> общих наблюдений и предположений, воздерживаясь от суждения о том, что разбирают в излишнем усердии догматики, и особенно о том, что находится вне жизненной потребности. Если, таким образом, диалектика не может разъяснить тех софизмов, которые могут быть разъяснены с большой пользой, а разъяснение тех, которые разъясняются ею, может быть, приходится признать бесполезным, то диалектика является бесполезной для разрешения софизмов.

Но если бы кто-нибудь даже исходил из доводов,<sup>247</sup> приводимых диалектиками, то он мог бы и в таком слу-

чае кратко указать, что все искусные рассуждения о софизмах излишни. Диалектики говорят, что приступили к диалектическому искусству не для того, чтобы просто знать, что из чего выводится, а главным образом для того, чтобы уметь судить истинное и ложное с помощью доказывающих рассуждений. Поэтому они говорят, что диалектика есть наука об истинном и ложном и о том, что не является ни тем и ни другим. Поскольку они сами говорят, что истинное рассуждение есть такое, которое из истинных посылок составляет истинный вывод, то, как только нам будет предложено рассуждение, имеющее ложный вывод, мы будем знать, что оно ложно, и не согласимся с ним. Ибо по необходимости и само это рассуждение либо не будет последовательным, либо не будет даже иметь истинных посылок. И это ясно из следующего. Ложный вывод рассуждения либо следует за сплетением его посылок, либо не следует. Но если не следует, то рассуждение не будет даже последовательным. Ибо они говорят<sup>53</sup>, что последовательным рассуждение бывает тогда, когда его вывод следует за сплетением его посылок. Если же он следует, то по необходимости и сплетение его посылок будет ложным, судя по их же ухищрениям, ибо они говорят, что ложное следует за ложным, но никоим образом не за истинным<sup>54</sup>. А то, что непоследовательное или неистинное рассуждение, согласно их утверждению, не будет и доказывающим, ясно из сказанного раньше<sup>55</sup>. Итак, если будет предложено рассуждение, в котором вывод ложен, то мы отсюда будем знать, что рассуждение не истинно и не последовательно, а именно, из того, что оно имеет ложный вывод, и не согласимся с ним, даже если бы мы не знали, в каком отношении оно обманчиво. Ибо, как мы не соглашаемся, чтобы истинным было то, что делают фокусники, но знаем, что они обманывают, — даже если не знаем, как они обманывают, — точно так же мы не верим ложным рассуждениям, которые кажутся вероятными, даже если мы не знаем, каким образом они приходят к ложным выводам. Или если, по словам догматиков, они ведут не только к ложному путем софизмов, но и к другим бессмыслицам, то нужно в более общем смысле рассуждать против них так: предложенное рассуждение ведет нас к чему-нибудь неприемлемому либо к такому, что его нужно принять. Но если есть второе, то мы согласимся с ним не без основания. Если же оно

ведет к неприемлемому, то не нам придется опрометчиво согласиться с бессмысленностью вследствие ее вероятности, а им надо будет отказаться от рассуждения, при- нуждающего соглашаться с бессмысленным, если только они решили не болтать детских пустяков, но искать истину, как обещают. Подобно тому как если дорога <sup>252</sup> ведет нас к какой-нибудь пропасти, то мы не станем толкать себя в эту пропасть из-за того, что есть дорога, ведущая к ней, но уйдем в сторону от дороги, [не желая упасть в] пропасть; точно так же если бы предложено было рассуждение, ведущее нас к общепризнанной бес- смысленности, то мы не согласимся с бессмысленностью вследствие рассуждения, но откажемся от рассуждения вследствие бессмысленности. Поэтому когда нам пред- ложат такое рассуждение, то мы будем воздерживаться <sup>253</sup> от суждений о каждой посылке, а потом, когда все рас- суждение будет высказано, выведем, что [нам] кажется. Ведь и догматики, следующие за Хрисиппом <sup>56</sup>, счита- ют, что когда приводится «сорит» <sup>57</sup> и рассуждение движется вперед, то следует остановиться и воздер- жаться от суждения, чтобы не прийти к бессмыслен- ности, и уж гораздо более уместно было бы для нас, скептиков, коль скоро мы подозреваем бессмысленность, не бросаться вперед к заключению из посылок, но воз- держиваться от суждения о каждой из них, прежде чем рассуждение не будет высказано вполне. И мы исходим <sup>254</sup> из жизненного наблюдения, избегая догм, и отклоняем, таким образом, обманчивые рассуждения, догматики же будут не в состоянии отличить софизма от рассужде- ния, которое, кажется, должно быть предложено, раз необходимо судить догматически о них и о том, что форма рассуждения последовательна и что посылки истинны или что это не так, ибо мы показали раньше, что они не могут воспринимать последовательные рассуждения <sup>255</sup> и не в состоянии судить, что нечто истинно, так как не имеют общепризнанного критерия и доказательства, и показали мы это из того, что говорится ими же са- мими. Судя по этому, оказываются излишними прослав- ленные у диалектиков искусные приемы обработки со- физмов.

Подобное этому мы говорим и по поводу различения <sup>256</sup> амфиболий (двусмысленностей). Если амфиболией назы- вается такое выражение, которое имеет два или больше значений, и выражения имеют значение по установле-

нию, то все амфиболии, которые полезно разъяснить, а именно, те, которые относятся к какому-нибудь из опытов, будут разрешены опытными людьми, испытанными в каждом искусстве, так как они имеют опыт в созданном ими, установленном употреблении названий по отношению к обозначенному: но никоим образом не может сделать этого диалектик, как, например, в такой амфиболии: «при спаде болезней надо давать разнообразную пищу и вино». Но и в жизни мы видим даже детей, различающих те амфиболии, различение которых им кажется полезным. Предположим, что кто-нибудь, имеющий рабов с одинаковыми именами, велит мальчику позвать ему Манеса, например (предположим, что общее имя у рабов такое), тогда мальчик спросит: «которого?» И если имеющий много различных вин скажет мальчику: «дай-ка мне выпить вина», — то мальчик также спросит: «которого?» Точно так же в каждом отдельном случае опыт полезного приводит к различению. Что же касается тех амфиболий, которые находятся в какой-нибудь из областей жизненного опыта, но покоятся в догматических предположениях и являются, возможно, бесполезными для того, кто хочет жить без догм, то хотя по поводу их диалектик и будет иметь особое мнение, однако и в них он точно так же будет принужден воздерживаться от суждения на основании скептических доводов, поскольку эти амфиболии связаны с неочевидными, невоспринимаемыми и даже, пожалуй, несуществующими вещами. Но об этом мы еще будем говорить. Если же какой-нибудь догматик попытается возражать против чего-нибудь из этого, то он сам упрочит скептическое рассуждение, поскольку ведение доказательства с обеих сторон и неразрешимое противоречие только подтвердят правоту тех, кто воздерживается от суждения об исследуемом.

Вот что мы хотели сказать об амфиболиях и здесь заканчиваем вторую часть положений.

---

## КНИГА ТРЕТЬЯ

О логической части так называемой философии для 1 краткого очерка сказано, пожалуй, достаточно.

### [1. О ФИЗИЧЕСКОЙ ЧАСТИ]

Приходя таким же способом изложения и к физической ее части, мы не будем возражать каждый раз против каждого ими сказанного, но постараемся пошатнуть более общее, вместе с чем опровергается и остальное. Мы начнем с рассуждения о началах (*ἀρχαί*).

### [2. О ДЕЯТЕЛЬНЫХ НАЧАЛАХ]

Так как огромное большинство согласно в том, что из начал одни материальны (*ὕλικαί*), а другие деятельны (*δραστικαί*), то мы положим начало речи с деятельных; они, по их словам, важнее материальных.

### [3. О БОГЕ]

Итак, раз большинство признало, что бог есть 2 наиболее деятельная причина (*αἴτιον*), то мы прежде всего исследуем вопрос о боге, оговорившись заранее, что, следуя жизни без догм, мы высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения (*προνοεῖν*), но против опрометчивости догматиков говорим следующее.

Среди мыслимых нами вещей мы должны мыслить их сущности, как, например, телесны они или бестелесны. Но так же обстоит дело и с образами, ибо никто не мог бы мыслить о лошади, не узнав раньше образа лошади. А кроме того, мыслимое должно быть мыслимо как где-либо существующее. Теперь, раз одни из догматиков говорят, что бог — тело, другие — что он бес- 3

телесен, одни — что он человекообразен, другие — что нет, одни — что он в каком-то месте, другие — что нет, и среди говорящих, что он — в каком-то месте, одни — что он внутри мира, другие — что вне<sup>1</sup>, то каким же образом мы сможем воспринять понятия (ἔννοια) бога, не имея ни его общепризнанной сущности, ни образа, ни места, в котором он находится? Пусть они раньше признают и согласятся, что бог такой-то, и только потом, представив нам его общее очертание, пусть они требуют от нас, чтобы мы восприняли понятие бога. До тех же пор, пока они находятся в неразрешимом разногласии между собой, у нас нет<sup>4</sup> ничего от них, о чем мы будем думать признанным образом. «Но», говорят они, «помысли о чем-нибудь бессмертном и блаженном и считай, что это бог!» Да ведь это глупо, ибо, кто не знает Диона, тот не может мыслить и качеств его как качеств Диона; точно так же если мы не знаем сущности бога, то мы не сможем знать и мыслить качеств бога. Кроме того, пусть они скажут<sup>5</sup> нам, что такое «блаженный»; будет ли это то, что действует сообразно добродетели и заботится о подчиненных ему вещах, или это будет бездеятельное, не имеющее само забот и не доставляющее другому? Так как они и по поводу этого находятся в неразрешимом разногласии, то они сделали непостижимым для нас «блаженное», а вследствие этого и бога.

<sup>6</sup> Но допустим, что бог может быть мыслим, все же от суждения о том, есть ли он или нет, если судить по учению догматиков, необходимо воздерживаться. То, что бог существует, не является вполне очевидным. Ибо если бы это бросалось в глаза само по себе, то догматики согласились бы в том, кто он, откуда и где. Неразрешимое же разногласие происходит оттого, что он кажется нам не очевидным и нуждающимся в доказательстве. Но тот, кто доказывает, что бог есть, доказывает это либо чем-нибудь вполне очевидным, либо неочевидным. Но вполне очевидным нельзя доказать никоим образом; если бы доказывающее, что бог есть, было вполне очевидным, то, раз доказываемое мыслится по отношению к доказывающему — почему и воспринимается вместе с ним, как мы и установили — будет вполне очевидным и существование бога, как воспринятое вместе с доказывающим его, вполне очевидным. Но, как мы указали, оно не вполне очевидно; значит, и не

доказывается вполне очевидным. Но также не доказывается это и неочевидным, ибо если бы сказали, что не- 8  
очевидное, доказывающее существование бога и тре-  
бующее доказательства, доказывается вполне очевид-  
ным, то существование бога не будет уже неочевидным,  
а вполне очевидным. Значит, доказывающее его неоче-  
видное не доказывается вполне очевидным. Но также  
не доказывается это и неочевидным, ибо говорящий  
это впадет в бесконечность, так как мы всегда будем  
требовать доказательства неочевидного, приводимого  
для доказательства предложенного вопроса. Значит,  
из чего-то другого нельзя доказать существование бога.  
Если же оно неочевидно само по себе и не доказывается 9  
ничем другим, то, есть ли бог, будет невосприемлемо.

Надо еще сказать и следующее. Говорящий, что есть  
бог, признаёт либо, что он заботится о мире, либо —  
что не заботится, и если заботится, то либо обо всем,  
либо о некотором. Но если бы он заботился обо всем,  
то в мире не было бы ничего злого и никакого зла;  
по они говорят, что все полно зла; значит, нельзя  
сказать про бога, что он заботится обо всем. Если же  
он заботится о некотором, то почему он об одном забо- 10  
тится, а о другом нет? Ибо он либо и хочет, и может  
заботиться обо всем, либо хочет, но не может, либо  
может, но не хочет, либо не может и не хочет. Но если  
бы он и хотел, и мог, то он и заботился бы обо всем;  
судя же по сказанному выше, он не заботится обо всем;  
значит, он не хочет и не может заботиться обо всем.  
Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины,  
по которой он не может заботиться о том, о чем не забо-  
тится, а понятию бога противоречит то, что он сла- 11  
бее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всем,  
но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же  
он и не хочет, и не может, то он и завистлив, и слаб;  
а говорить это про бога пристало только нечестивцам.  
Значит, бог не заботится о том, что в мире. Если же  
он не имеет забот ни о чем и у него нет никакого дела  
и действия, то никто не сможет сказать, откуда он вос-  
принимает существование бога, если оно не очевидно  
само по себе и не воспринимается из каких-нибудь  
действий. И вследствие этого, значит, невосприемлемо, 12  
есть ли бог. Из этого же мы заключаем, что те, кто опре-  
деленно утверждает, что бог есть, пожалуй, будут  
принуждены к нечестию. Ибо, говоря, что он заботится

обо всем, они признают, что бог — причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чем, они будут принуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым.

#### [4. О ПРИЧИНЕ]

- 13 Однако, чтобы догматики не пробовали поносить и нас, затрудняясь возражать нам по существу, мы займемся в более общем виде деятельной причиной, попытавшись раньше остановиться на понятии причины. По тому, что говорится у догматиков, никто не мог бы и мыслить причины как вследствие указания разноречивых и необыкновенных понятий причины, так и оттого, что они делают ее суть непостижимой вследствие
- 14 разногласия о ней. Одни говорят, что причина есть тело, другие — что она бестелесна <sup>2</sup>. Но большей частью кажется, судя по их мнению, что причина — то, благодаря чему, когда она действует, происходит действие; например, солнце или солнечное тепло — причина того, что воск растопляется, или растапливания воска, ибо и здесь их голоса расходятся, причем одни говорят, что причина есть причина поименованного действия, как, например, «растапливания», а другие — что причина глагольного действия, как, например, «растапливаться». Поэтому, как я сказал, большей частью, по их мнению, причиной может быть то, благодаря чему, когда она действует, происходит действие. Из этих причин, по мнению большинства, одни — сопридержающие
- 15 (συνεχτικά), другие — сопричинные (συναίτια), третьи содействующие (συνεργά); сопридержающие — те, при существовании которых существует и действие и с уничтожением которых уничтожается, а с уменьшением уменьшается (так, например, затягивание веревкой, по их словам, — причина удушения); сопричинно то, что вносит для существования действия равную с другим сопричинным силу (так, например, каждый из влекущих плуг быков они называют причиной движения плуга); содействующее же то, что вносит малую силу и именно для того, чтобы действие легче произошло, как, например, когда двое с трудом тащат ношу, подо-
- 16 шедший третий облегчает ее. Некоторые, однако, говорили, что имеющееся в настоящем есть также причина



наступающего в будущем как предваряющее; например, сильный жар — причина лихорадки. Но некоторые это отрицали, так как причина существует при чем-то, а именно, при совершении чего-то, и не может как причина ему предшествовать. Излагая же сомнения по поводу этого, мы говорим следующее.

#### [5. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПРИЧИНА ЧЕГО-НИБУДЬ?]

Вероятно, что существует причина, ибо иначе как <sup>17</sup> происходило бы увеличение, уменьшение, происхождение и исчезновение, вообще движение, каждое из событий, естественных или духовных, распорядок всего мира и все остальное, если не по какой-нибудь причине? Ибо если и ничего из этого не существует в природе, то мы скажем, что по какой-нибудь причине оно кажется нам именно таким, каким оно не есть на самом деле. Но, если бы не было причины, все происходило бы из <sup>18</sup> всего и как придется. Так, например, лошади, может быть, родились бы от мышей, а слоны — от муравьев, и в египетских Фивах пошел бы, пожалуй, обильный дождь и снег, а южные области были бы лишены дождя, если бы не было какой-нибудь причины, по которой южные области подвержены бурной погоде, а лежащие к востоку — сухой <sup>3</sup>. Кроме того, говорящий, что нет <sup>19</sup> никакой причины, опровергает сам себя, ибо если он скажет, что говорит это просто и без какой-нибудь причины, то он не будет достоин доверия; если же он говорит это по какой-нибудь причине, то, желая уничтожить причинность, он ее утверждает, выдвигая и причины, по которым нет причинности.

Вот это и убеждает нас в существовании причин. <sup>20</sup> Но и то, что нет никакой причинности, можно будет сказать с не меньшей убедительностью, что станет ясно, как только мы приведем сейчас некоторые из возможных соображений, чтобы показать это. Так, например, невозможно помыслить причину, прежде чем воспринять ее действие как ее действие; мы тогда узнаём, что она — причина действия, когда воспринимаем его как действие. Но мы также не можем воспринять действие <sup>21</sup> причины как ее действие, если не воспримем причины действия как его причины, ибо мы только тогда, по видимому, знаем, что оно его действие, когда воспри-

22 мем его причину как его причину. Таким образом, чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно, как я сказал, раньше знать причину; тогда затруднение тропа взаимодоказуемости показывает, что и то, и другое немислимо, так как нельзя мыслить причину как причину, и действие как действие, а каждое из них требует удостоверения через другое, и мы не будем знать, с которого из них нам начать понятие. Вследствие этого мы не можем и сказать, что есть какая-нибудь причина чего-  
23 нибудь. Но если бы кто-нибудь и согласился, что можно помыслить причину, то она может быть признана невозпринимаемой благодаря разногласию. Ибо одни говорят, что существует какая-нибудь причина чего-нибудь, другие — что не существует, а третьи воздержались; тот же, кто говорит, что есть какая-нибудь причина чего-нибудь, утверждает что он говорит это просто, не исходя ни из какой разумной причины, либо скажет, что он приходит к этому утверждению по какой-нибудь причине; но если — просто, то он будет достоин доверия не более, чем тот, кто просто говорит, что нет никакой причины ничего; если же он назовет причины, по которым он считает, что есть какая-нибудь причина чего-нибудь, то он будет пробовать доказать исследуемое исследуемым, ибо, в то время как мы исследуем, есть ли какая-нибудь причина чего-нибудь, он говорит, что есть причина, так как есть причина того, что есть  
24 причина. Кроме того, если мы спрашиваем о существовании причины, то будет непременно необходимо, чтобы он и для причины того, что есть какая-нибудь причина, дал причину, а для нее другую, и так до бесконечности. Невозможно же приводить бесконечные причины; значит, невозможно и определенно установить, что есть  
25 какая-нибудь причина чего-нибудь. Кроме того, причина производит действие, либо уже будучи и состоя причиной, либо не будучи ею. Но не будучи, она не производит его никоим образом, если же будучи, то нужно, чтобы она сама раньше существовала и раньше сделалась причиной, а потом, таким образом, произвела действие, которое, как говорится, производится ею, когда уже существует причина. Но если причина существует по отношению к чему-нибудь, и именно, по отношению к действию, то ясно, что она не может существовать до него как его причина; значит, причина не

может, будучи причиной, производить то, причиной чего она является. Если же она не производит ничего,<sup>26</sup> ни будучи причиной, ни не будучи ею, то она вообще ничего не производит. Поэтому она и не будет причиной, ибо без того, чтобы производить что-нибудь, причина не может быть мыслима как причина. Вследствие этого некоторые говорят и следующее: причина должна либо сосуществовать с действием, либо существовать раньше его, либо быть после того, как происходит действие. Говорить, что причина начинает существование после происхождения своего действия, вряд ли не будет смешно. Но также она не может существовать и раньше его, ибо говорят, что она мыслится по отношению к нему; а все мыслимое по отношению к чему-нибудь,<sup>27</sup> утверждают они, поскольку оно взято по отношению к чему-нибудь, сосуществует и мыслится друг с другом. Но она не может и сосуществовать, ибо если она его производит, а происходящее должно происходить от уже сущего, то нужно сперва, чтобы причина сделалась причиной, а потом, таким образом, производить свое действие. Если, стало быть, причина и не существует раньше ее действия, и не существует с ним, и не происходит после него, то она вообще не имеет существования. Ясно, вероятно, что вследствие этого опять-таки опро-<sup>28</sup>кидывается и понятие причины. Ибо причина как существующая по отношению к чему-нибудь не может быть мыслима раньше своего действия, а для того, чтобы быть мыслимой как причина своего действия, нужно, чтобы она была мыслима раньше своего действия; невозможно же мыслить что-нибудь раньше того, раньше чего оно не может быть мыслимо, поэтому невозможно мыслить причину.

Из этого мы заключаем наконец, что если вероятны<sup>29</sup> рассуждения, по которым, как мы указали, нужно признать существование причины, то так же вероятны и те, которые показывают, что не следует говорить, что есть причина, и предпочесть одни другим невозможно, поскольку у нас нет как общепризнанных ни знака, ни критерия, ни доказательства, что мы установили раньше; поэтому необходимо воздерживаться и от суждения о существовании причины, одинаково признавая как то, что есть причина, так и то, что ее нет, поскольку это касается того, что говорится догматиками.

- 30 Сказанного здесь о деятельном начале достаточно; но нужно также сказать вкратце и о так называемых материальных началах. Что они невосприимчивы, легко увидеть из разногласия о них, царящего среди догматиков. Ферекид Сирский признает началом всю землю; Фалес Милетский — воду; Анаксимандр, слушатель его, — беспредельное; Анаксимен и Диоген из Аполлонии — воздух; Гиппас Метапонтский — огонь; Ксенофан Колофонский — землю и воду; Ойнопид Хиосский — огонь и воздух; Гиппон Регийский —
- 31 огонь и воду; Ономакрит в орфическом учении — огонь, воду и землю; ученики Эмпедокла и стоики — огонь, воздух, воду и землю; а об удивительно придуманной некоторыми бескачественной материи, восприятие которой они не утверждают и сами, что и говорить! Ученики же перипатетика Аристотеля признают началом огонь, воздух, воду, землю и круговращающееся тело;
- 32 Демокрит и Эпикур — атомы; Анаксагор Клазоменский — гомеомерии; Диодор, прозванный Кроном, — самые маленькие и несложные тела; Гераклид Понтийский и Асклепиад Вифинский — несвязанные массы; пифагорейцы — числа; математики — границы тел;
- 33 физик Стратон — качества<sup>4</sup>. Раз среди них царит столь сильное и еще большее разногласие по поводу материальных начал, а перечислено не все, то мы согласимся или со всеми положениями (как с приведенными, так и с оставшимися), или с некоторыми. Но со всеми невозможно; мы не можем, конечно, согласиться и с последователями Асклепиада, говорящими, что элементы подвержены ломке и качественны, и с последователями Демокрита, говорящими, что они неделимы и бескачественны, и с последователями Анаксагора, допускающими у гомеомерий всякое ощущаемое каче-
- 34 ство. Если же мы предпочтем одно из этих противоречивых мнений другим, то предпочтем либо просто и без доказательства, либо с доказательством. Но без доказательства мы не согласимся; если же с доказательством, то доказательство должно быть истинно. Но истинным оно не может быть признано, если его не обсудить с помощью истинного критерия, а то, что критерий истинен, доказывается обсужденным доказательством.
- 35 Значит, для того чтобы доказать, что доказательство, предпочитающее какое-нибудь из этих противоречивых

мнений, истинно, нужно, чтобы был доказан его критерий, а чтобы доказать критерий, нужно раньше обсудить его доказательство; таким образом, получается тупик взаимодоказуемости, который не даст движения рассуждению, ибо доказательство всегда нуждается в доказанном критерии, а критерий — в обсужденном доказательстве. Если же кто-либо пожелал бы всегда судить критерий критерием и доказывать доказательство <sup>36</sup> доказательством, то он впадет в бесконечность. Если, таким образом, мы не можем согласиться ни со всеми противоречивыми мнениями об элементах, ни с некоторыми из них, то надлежит воздерживаться от суждения о них.

Возможно, пожалуй, и одним этим указать на невоз- <sup>37</sup> приемлемость элементов и материальных начал; но, чтобы иметь возможность полнее опровергнуть догматиков, мы займемся этим как следует на этом месте. А поскольку мнения об элементах многочисленны и почти бесконечны, как мы указали, то мы откажемся говорить, в частности, против каждого по самому характеру своей работы, но выскажемся по существу против всех. Какое бы кто ни выставил положение об элементах, оно будет сведено либо к телесному, либо к бестелесному; поэтому мы считаем достаточным показать, что невосприемлемо как телесное, так и бестелесное; из этого ясно будет, что невосприемлемы и элементы.

#### [7. ВОСПРИЕМЛЕМЫ ЛИ ТЕЛА?]

Тело, как говорят некоторые, — то, что способно <sup>38</sup> к действию или претерпеванию. Судя по этому понятию, оно невосприемлемо. В самом деле, причины, как мы показали, невосприемлемы; если же мы не можем сказать, есть ли причина, то также не можем сказать, есть ли что-нибудь претерпевающее, ибо претерпевающее претерпевает непременно от какой-нибудь причины. Если же невосприемлемы и причины, и претерпевающее, <sup>39</sup> то через это будет невосприемлемо и тело. Некоторые же говорят, что тело есть нечто тройко протяженное и обладающее сопротивлением <sup>5</sup>. Точка, говорят они, — то, что не имеет никакой части; линия — длина без ширины; плоскость — длина с шириной; если же к плоскости присоединить глубину и сопротивление, то получается тело, о котором и идет теперь у нас речь,

<sup>40</sup> состоящее из длины, ширины, глубины и сопротивления. Но разумеется, рассуждение против этих философов легко. Ибо они скажут, что тело — или ничто кроме этого, или нечто другое помимо связи только что названного. И вне длины, ширины, глубины и сопротивления тело было бы ничто; если же тело состоит из них, то, коль скоро кто-нибудь покажет, что они не существуют, этим может уничтожиться и тело, ибо целое уничтожается вместе со всеми своими частями. Опровергнуть же их можно разнообразным способом; ныне достаточно будет сказать, что если существуют границы, то они либо линии, либо плоскости, либо тела. Если же кто-  
<sup>41</sup>нибудь сказал бы, что существует какая-нибудь плоскость или линия, то надо будет сказать о каждой из названных, что она может существовать или отдельно, или быть видимой только в так называемых телах. Но грезить о линии или плоскости, существующей самой по себе, пожалуй, глупо. Если же сказать, что каждая из них видна только в телах и не существует сама по себе, то прежде всего отсюда признано будет, что не из них происходит тело, иначе было бы необходимо, думаю я, чтобы они имели раньше сами по себе сущность и, так соединившись, создали тела. Кроме того, они не  
<sup>42</sup>заканчиваются в так называемых телах. Это можно доказать различными способами. Сейчас же достаточно будет высказать затруднения, происходящие из соприкосновения. Если рядом лежащие тела прикасаются друг к другу, то они дотрагиваются друг до друга своими границами, например плоскостями. Плоскости же через соприкосновение не соединятся друг с другом вплотную и совершенно, так как тогда прикосновение будет слиянием и разделение дотронувшихся друг до  
<sup>43</sup>друга — разрывом. А этого не видно. Если же плоскость касается плоскости рядом лежащего с ней тела одними частями, а другими частями соединена с телом, которому она служит границей, то, значит, никто не может увидеть в теле ни длины, ни ширины без глубины, а следовательно, и плоскости. Точно так же, если, предположим, две плоскости лежат рядом друг с другом вдоль своих границ, которыми они кончаются, судя по сказанному, вдоль длины их, т. е. вдоль линий, — эти линии, которыми, как сказано, соприкасаются друг с другом плоскости, не будут соединены друг с другом, ибо они слились бы; если же каждая из них сопри-

касается с прилежащей к ней линией одними частями, именно ширины, а другими соединена с плоскостью, которой она служит границей, то она не будет лишена ширины, а отсюда не будет линией. Если же в теле нет ни линии, ни плоскости, то в теле не будет ни длины, ни ширины, ни глубины. Если же кто-нибудь скажет, <sup>44</sup> что границы суть тела, то ответ ему будет краток. Если длина есть тело, то нужно будет, чтобы она распадалась на его три измерения, каждое из которых, будучи телом, снова будет разлагаться на три других измерения, которые будут телами, и эти точно так же — на другие, и так до бесконечности, так что тело как бесконечно делимое окажется бесконечно великим, а это бессмысленно. Значит, вышеназванные измерения не суть тела. Если же они не суть ни тела, ни линии, ни плоскости, то они не будут считаться и существующими.

Невосприимлемым является и сопротивление. Ибо <sup>45</sup> если только оно восприимлемо, то могло бы восприниматься прикосновением. Если же мы докажем, что прикосновение невосприимлемо, то станет ясно, что невозможно воспринять сопротивление. То же, что прикосновение невосприимлемо, мы заключаем таким образом. Соприкасающиеся друг с другом соприкасаются друг с другом либо частями, либо как целое с целым. Но как целое с целым оно не соприкасается никоим образом, ибо в таком случае оно соединится, а не будет [только] соприкасаться друг с другом. Но оно также не прикасается и частями к частям, ибо части его являются частями по отношению к целому, а по отношению к своим собственным частям — целыми. Таким образом, эти целые, будучи частями других, не будут <sup>46</sup> вследствие вышесказанного соприкасаться друг с другом, как целое с целым, но также не будут соприкасаться и как части с частями, ибо и части этих частей, будучи целыми по отношению к своим частям, не будут соприкасаться ни как целое с целым, ни как части с частями. Если же мы не воспринимаем прикосновения, ни происшедшего в целом, ни происшедшего частями, то прикосновение будет невосприимлемо, а вследствие этого и сопротивление, а отсюда и тело, ибо если оно ничто вне трех измерений и сопротивления, а мы доказали, что каждое из этого невосприимлемо, то невосприимлемым будет и тело.

Таким образом, поскольку речь идет о понятии тела, <sup>47</sup> оказывается невосприимлемым, есть ли тело. Об этом вопросе надо сказать и следующее. Среди сущего, говорят они, одно ощущаемо, другое мыслимо; одно воспринимается мышлением, другое чувствами; чувства передают простые состояния (*ἀπλαθεῖς*), а мышление идет от восприятия чувственного к восприятию мыслимого. Если, таким образом, существует тело, то оно либо чувственно, либо мыслимо. Но оно не чувственно, ибо кажется, что оно воспринимается вследствие соединения длины, глубины, ширины, сопротивления, цвета и некоторого другого, вместе с чем оно видимо; но чувства, говорят они, передают простые состояния. Если же <sup>48</sup> говорить, что тело мыслимо, то нужно, чтобы непременно существовало что-нибудь чувственное в природе вещей, из которого будет исходить мышление о телах, которые мыслимы. Но нет ничего, кроме тела и бестелесного, как мы показали. Итак, если в природе вещей нет ничего чувственного, из которого будет исходить мышление о теле, то и тело не будет мыслимым. Если же оно не чувственно и не мыслимо, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, судя по этому рассуждению, что вообще нет тела. Поэтому-то мы, противопоставляя <sup>49</sup> рассуждения против тела кажущемуся существованию тела, выводим из них воздержание от суждения о теле.

Вместе с невосприимлемостью тела выводится и то, что невосприимлемо и бестелесное. Ибо отсутствия (*στερήσεις*) мыслятся, как отсутствия какого-нибудь состояния (*ἔστις*), как, например, слепота — отсутствие зрения, глухота — отсутствие слуха, равным образом и в остальном. Вследствие этого, чтобы воспринять отсутствие, нам раньше нужно воспринять то состояние, отсутствием чего считается отсутствие; тот, кто не мог бы мыслить зрение, не мог бы и сказать, что кто-нибудь не имеет зрения, а это и значит быть слепым. <sup>50</sup> Если, таким образом, бестелесное есть отсутствие тела, а не восприняв состояний, невозможно воспринять и их отсутствие, и если доказано, что тело невосприимлемо, то невосприимлемо будет и бестелесное. В самом деле, оно либо ощущаемо, либо мыслимо. Если ощущаемо, то оно невосприимлемо вследствие разницы между животными, людьми, чувствами и обстоятельствами, и вследствие примесей и всего остального из сказанного нами в рассуждении о десяти тропах <sup>6</sup>; если же оно



мыслимо, то, раз восприятие чувств не дается само из себя, а исходя из него, мы думаем схватить мыслимое, нам не будет дано само из себя восприятие мыслимого, а вследствие этого и бестелесного. Так же и тот, кто говорит, что воспринимает бестелесное, будет считать<sup>51</sup> это восприятием либо через чувство, либо через рассуждение. Но через чувство — никоим образом, ибо чувства, как кажется, овладевают ощущаемым через наталкивание и накалывание; так, например, зрение<sup>7</sup>, происходит ли оно от устанавливания конуса, или от разделения и смешения малых обликов, или от истечения лучей и красок, и так же слух<sup>8</sup>, будь это пораженный воздух или частицы звука, которые колеблются у наших ушей и поражают слуховой дух (*ἀκουστικὸν πνεῦμα*), производя восприятие звука. Но и запахи доносятся до носа, и, со своей стороны, вкусовые ощущения — до языка, и равным образом то, что вызывает осязание, — до осязания. Бестелесное же не способно взять на себя такое наталкивание, вследствие чего оно<sup>52</sup> и не может восприниматься чувством, а также и рассуждением. Если рассуждение есть нечто словесно высказываемое и бестелесное, как говорят стоики<sup>9</sup>, то говорящий, что бестелесное воспринимается рассуждением (*διὰ λόγου*), берет для доказательства вместе и само исследуемое. Ибо, в то время как мы исследуем, может ли восприниматься что-либо бестелесное, он хочет установить восприятие бестелесного тем, что просто взял что-нибудь бестелесное. Но само рассуж-<sup>53</sup>дение, если оно бестелесно, является частью исследуемого. Каким же образом кто-нибудь докажет, что раньше воспринимается это бестелесное (я подразумеваю рассуждение)? Если оно воспринимается другим бестелесным, то и для него мы будем искать доказательства восприимания, и так до бесконечности; если же — телом, то ведь и восприимание тела стоит под вопросом; чем же мы докажем, что воспринимается тело, которое берется для доказательства восприимания бестелесного рассуждения? Если телом, то впадем в бесконечность; если же бестелесным, то в троп взаимодоказуемости. Таким образом, раз рассуждение остается невозприимлемым, если оно бестелесно, то никто не может сказать, что им воспринимается бестелесное. Если же<sup>54</sup> рассуждение — тело, то я напомним, что и по поводу тел существует разногласие, воспринимаются они или

пет, вследствие их так называемой непрерывной (συνεχῆ) текучести<sup>10</sup>, в силу чего они не допускают указания и не могут даже считаться существующими, откуда и Платон<sup>11</sup> называет тела становящимися, но никогда не называет сущими; поэтому я затрудняюсь, как будет разрешено разногласие о теле, не видя ни тела, ни бестелесного, которыми оно могло бы быть разрешено, вследствие указанных незадолго перед этим бессмысленностей. Поэтому-то и рассуждением<sup>55</sup> невозможно воспринять бестелесное. Если же оно не подпадает чувству и не воспринимается рассуждением, то оно вообще не может восприниматься.

Если, таким образом, невозможно высказываться определенно ни о существовании тела, ни о бестелесном, то нужно воздерживаться от суждения и об элементах, а может быть, также и о том, что находится за элементами<sup>12</sup>, если только это последнее либо телесно, либо бестелесно и по поводу того и другого возникло затруднение. Впрочем, поскольку вследствие этого и деятельные, и материальные начала подлежат воздержанию от суждения, то затруднительным будет и рассуждение о началах.

#### [8. О СМЕШЕНИИ]

<sup>56</sup> Но предположим, кто-нибудь оставит и это в стороне; каким образом могут, по их словам, возникнуть слияния (συγκρίματα) из первых элементов, если не существует ни дотрагивания, ни прикосновения, ни смешения, ни вообще соединения? То, что прикосновение вообще ничто, я указал уже незадолго перед этим<sup>13</sup>, когда рассуждал о существовании тела; теперь я изложу вкратце, что и способ смешения, судя по сказанному ими, невозможен. Много говорится о смешении, и почти бесконечны споры догматиков о предложенном вопросе<sup>24</sup>, из этого тотчас же вместе с неразрешимым разногласием может быть выведена и невосприимчивость вопроса. Мы же теперь, отказавшись от возражения против каждого из них соответственно с задачей работы, считаем достаточным в данное время сказать следующее.

<sup>57</sup> Подвергающиеся слиянию вещи, говорят они<sup>14</sup>, состоят из сущности и качеств. При этом кто-нибудь скажет, что смешиваются или их сущности, а качества пикоим образом, или что смешиваются качества, но

не сущности, или что ни одно из этого не смешивается с другим, или что соединяется друг с другом и то, и другое. Но если ни качества, ни сущности не смешиваются друг с другом, то смешение будет немислимим; в самом деле, каким образом будет происходить одно чувственное ощущение от подвергающихся слиянию вещей, если они не смешиваются друг с другом ни по одному из вышеуказанных способов? Если же сказать, что качества просто лежат рядом друг с другом,<sup>58</sup> а сущности смешиваются, то и таким образом сказанное было бы бессмысленным, ибо мы воспринимаем качества в смешениях не обособленными, но ощущаем так, будто из подвергающихся слиянию предметов создается единое качество. Если же кто-нибудь скажет, что смешиваются качества, а сущности никоим образом, то он скажет невозможное; существование качеств находится в сущностях, поэтому смешно было бы говорить, что качества отделяются от сущностей и как-нибудь отдельно смешиваются друг с другом, а бескачественные сущности остаются в стороне. Остается сказать, что и качества подвергающихся слиянию ве-<sup>59</sup> щей, и сущности переходят друг в друга и, соединяясь, производят смешение. Но это бессмысленнее всего того, что было сказано, ибо смешение такого рода невозможно. Так, например, если к десяти котилам<sup>15</sup> воды примешать один котил сока цикуты, то можно сказать, что цикута подверглась слиянию со всей водой, ибо если взять и самую маленькую часть смеси, то она окажется насыщенной свойством цикуты. Значит, цикута<sup>60</sup> смешивается с каждой частью воды и располагается рядом с ней как целое с целым в силу проникновения их качеств и сущностей друг в друга, чтобы таким образом произошло перемешение, а располагающееся друг с другом рядом каждой частью занимает одинаковое пространство; поэтому оно будет равно друг другу, и один котил цикуты будет равен десяти котилам воды, так что смесь должна будет состоять из двадцати или только двух котиллов, судя по предположению способа смешения; и если только снова прибавить, судя по рассуждению предположения, один котил воды к двадцати, то мера должна будет состоять из сорока котиллов или опять-таки только из двух, так как можно мыслить и один котил как двадцать котиллов, рядом с которыми он располагается, и двадцать котиллов как один, с кото-

<sup>61</sup> рыми они сравниваются. Возможно, таким образом прибавляя все по одному котилу, равным образом считать и выводить, что двадцать видимых в смеси котилос должны составлять две тысячи и свыше того, судя по предположению способа перемещения, но они же составляют только два, а это уже верх несообразности. Поэтому и данное предположение о смешении бессмысленно. Если же из смешивания друг с другом сущностей отдельно, или качеств отдельно, или того и другого вместе, или ни того, ни другого не может произойти смешения, а кроме того, невозможно помыслить ничего, то способ смешения и вообще соединения будет невысказанным. Поэтому если так называемые элементы не могут производить слитых в одно целое вещей, ни будучи поставлены в слияние друг с другом, ни смешанные, ни соединенные, то, судя и по этому рассуждению, учение о природе (*φυσιολογία*), согласное с догматиками, будет невысказанным.

#### [9. О движении]

<sup>63</sup> Кроме сказанного можно бы обратиться и к рассуждению о движениях, и тогда учение догматиков о природе, пожалуй, окажется невозможным. Ибо слияния должны происходить непременно в силу какого-нибудь движения элементов и деятельной причины. Если мы, таким образом, станем учить, что нет никакого признанного вида движения, то будет ясно, что, даже если признать предположительно все сказанное раньше, то и тогда так называемое рассуждение о природе будет тщетно предприниматься догматиками.

#### [10. О переходном движении]

<sup>64</sup> Итак, те, которые, как считается, полнее всего разбирали вопрос о движении, говорят, что существует шесть видов его: перемещение, физическое изменение, увеличение, уменьшение, происхождение и уничтожение<sup>16</sup>. Поэтому мы разберем отдельно каждый из названных видов движения, начав с перемещения. Итак, это последнее, по мнению догматиков, есть то, благодаря чему движущееся переходит с места на место, либо в целостности, либо по частям; в целостности, например, у гуляющих, по частям — у шара, враща-

ющегося вокруг центра; в то время как весь он остается на том же месте, части меняют места. О движении существуют, думаю я, три главных мнения. Жизненный опыт и некоторые из философов признают, что движение <sup>65</sup> существует. Парменид, Мелисс и некоторые другие полагают, что его не существует <sup>17</sup>. Скептики же высказались так, что движение не более существует, чем не существует; судя по явлениям, кажется, что есть движение, а судя по философскому рассуждению — что оно не существует. Мы, таким образом, примем возражение и тех, кто полагает, что есть движение, и тех, кто утверждает, что движение есть ничто; и если мы найдем, что разногласие равносильно, то принуждены будем сказать, что движение не более существует, чем не существует, судя по сказанному. Начнем с говорящих, что оно существует. 66

Они опираются более всего на живую видимость; если нет движения, говорят они, то каким образом солнце переходит от восхода к закату, и каким образом оно производит времена года, возникающие в связи с приближением его к нам и удалением от нас? Или каким образом корабль, уходя из одних гаваней, приходит в другие гавани, очень далеко отстоящие от первых? Каким способом тот, кто отрицает движение, уходит из дому и снова в него возвращается? Все это трудно согласовать одно с другим. Вследствие этого один из кишиков на вопрос, что он думает о рассуждениях против движения, ничего не ответил, но встал и пошел, доказывая делом и живой видимостью, что движение существует <sup>18</sup>.

Таким образом они пытаются смутить тех, кто имеет противоположную им точку зрения. Отрицающие же <sup>67</sup> существование движения предпринимают это такими рассуждениями. Если что-нибудь движется, то оно движется либо посредством самого себя, либо посредством другого. Но если посредством другого, то движения не будет, ибо предположительно движимое посредством другого будет двигаться либо беспричинно, либо по какой-нибудь причине. Но без причины, как они говорят, ничего не происходит; если же оно движется по какой-нибудь причине, то причина, по которой оно движется, сделается его двигателем, вследствие чего [рассуждение] впадет в бесконечность на основании немного раньше высказанного способа рассуждения.

- 68 Кроме того, если движущее действует, а действующее движется, то и оно будет нуждаться в другом движущем, а другое — в третьем, и так до бесконечности, так что движение оказывается безначальным, а это бессмысленно. Значит, все движимое не движется посредством другого, но оно также не движется и посредством самого себя. Ибо если все движущее двигает, либо толкая вперед, либо таща за собой, либо толкая вверх, либо надавливая, то и движущееся само собой должно двигать себя по одному из этих способов.
- 69 Но если оно движет себя, толкая вперед, то оно будет находиться позади самого себя; если таща за собой, то спереди; если толкая вверх, то снизу, если надавливая, то сверху. Но невозможно, чтобы что-нибудь было само поверх себя или спереди, или снизу, или сзади; значит, невозможно, чтобы что-нибудь двигалось само собой. Если же ничто не движется ни посредством самого себя, ни посредством другого, то ничто вообще
- 70 не движется. И если кто-нибудь будет прибегать к порыву и предпочтительному выбору (*προαίρεσις*), то ему надо припомнить неразрешимые разногласия по вопросу о том, «что есть от нас?», поскольку до сих пор мы не нашли критерия истины.
- 71 Надо сказать еще и следующее. Если что-нибудь движется, то либо в том месте, в котором оно находится, либо в том, в котором его нет. Но, конечно, не в том, в котором оно находится; если оно находится в нем, то и остается в нем; но и не в том, в котором его нет; там, где что-нибудь не находится, оно не может ни действовать, ни претерпевать; значит, ничто не движется. Это рассуждение принадлежит Диодору Крону<sup>19</sup>, и оно встретило много возражений; из них мы разберем наиболее меткие, согласно способу изложения,
- 72 решая вопрос так, как он нам кажется. Итак, некоторые говорят, будто что-нибудь может двигаться в том месте, в котором оно находится<sup>32</sup>; например, шары, вращающиеся вокруг своих центров, движутся, оставаясь на том же самом месте. Возражая против них, следует перенести рассуждение на каждую часть шара, показать, что, судя по этому рассуждению, он не движется по частям, и вывести, что ничто не может двигаться в том месте, в котором оно находится. То же самое
- 73 мы сделаем и по отношению к тем, кто говорит, что движимое занимает два места: то, в котором оно нахо-

дится, и то, в которое оно переносится. Мы, таким образом, спросим их: когда движимое переносится из того места, в котором оно находится, в другое — тогда же, когда оно находится в первом, или тогда, когда во втором? Но тогда, когда оно находится в первом месте, оно не переходит во второе, ибо оно еще находится в первом; тогда же, когда оно не находится в нем, оно не переходит из него. Мы не говорим уже о том, что тут <sup>74</sup> исследуемое берется вместе для доказательства; там, где что-нибудь не находится, оно не может и действовать, ибо никто, конечно, не согласится просто, что переносится на какое-нибудь место то, по поводу чего он не признает, что оно движется. Некоторые же говорят и следующее: «место» употребляется в двух значе- <sup>75</sup> ниях: одно — в широком смысле, как, например, «мой дом», другое — в точном, как, для примера, воздух, облегающий поверхность моего тела. О месте, в котором движется движимое, говорится, таким образом, не в точном смысле, но в широком. Поделив это место в широком смысле на части, можно возразить, что тело, о котором говорится, что оно движется, находится по существу в одной части этого места, а именно в своем точном месте, в другой же не находится, а именно в остальных частях своего «места» в широком смысле; далее, мы выводим, что ничто не может двигаться ни в том месте, в котором оно находится, ни в том, в котором его нет, и заключаем, что ничто не может двигаться в месте, брать которое в широком смысле здесь неправомерно, ибо оно составлено из тех мест в точном смысле, которое тело это занимает и которое оно не занимает, а то, что оно не может двигаться ни в одном из них, доказано.

Нужно высказать и следующие соображения. Если <sup>76</sup> что-нибудь движется, то некоторое определенное расстояние оно проходит либо по порядку, часть за частью, либо все сразу. Но, как мы докажем, оно не может проходить ни часть за частью, ни сразу все расстояние; значит, ничто не движется. То, что ничто не может проходить расстояние часть за частью, ясно из следующего. Если тела, места и времена, в которых, как говорится, движутся тела, делятся до бесконечности, то движения не произойдет, потому что невозможно в бесконечном найти то первичное, от которого впервые будет двигаться так называемое движущееся. Если же <sup>77</sup>

вышеупомянутые вещи кончаются неделимым и каждое из движимого точно так же пробегает первое неделимое место своим первым неделимым в первое неделимое время, то все окажется движущимся с равной скоростью, как, например, быстреешая лошадь или черепаха <sup>20</sup>, а это бессмысленнее прежнего. Стало быть, расстояние не проходит часть за частью. Но также не проходит <sup>78</sup> оно все сразу. Нужно, как говорят они, свидетельствовать явлениями о неочевидном; и вот, подобно тому как всякий, чтобы пройти пространство целого стадия, должен, во-первых, отмерить первую часть стадия и, во-вторых, вторую и подобно тому остальные, — так же и всему движимому следует по порядку пройти часть за частью; если же говорить, что движимое пробегает сразу все части места, в котором, как говорят, оно движется, то оно будет одновременно во всех его частях; и если одна часть места, через которое оно движется, холодна, другая тепла или одна, например, черна, другая бела, так что они могут и окрашивать попадающее в них, то движимое будет одновременно и теплым, и холодным, и черным, и белым, а это бессмысленно. Кроме того, пусть они скажут, какое по величине место сразу пробегает движимое. Если они скажут, что оно безгранично, то признают, что нечто движется сразу по всей земле; если же они уклоняются от этого, то пусть ограничат нам величину места. Но попытка ограничить точно место так, чтобы движимое не смогло сразу пройти расстояние, большее его на самую малость, приведет к истончению затруднению, помимо уже того, что она будет гадательной, опрометчивой и, может быть, смешной, ибо все вещи будут равной скорости, если только каждая из них одинаковым образом делает переходы движений в ограниченных местах. Если же <sup>79</sup> они скажут, что движимое движется сразу по маленькому, но не ограниченному точно месту, то нам будет возможно в силу затруднений «сорита» всегда прибавлять крошечную величину места к предположенной величине. Если же, пока мы будем делать такое заключение, они где-нибудь остановятся, то придут опять-таки к точному ограничению и к тем же выдумкам; если же они допустят увеличение, то мы принудим их согласиться, что нечто может двигаться по величине всей земли сразу. Вследствие этого так называемое движимое не может двигаться и по всему определен-



пому расстоянию сразу. Если же ничто не движется <sup>81</sup> ни по всему определенному расстоянию сразу, ни по порядку часть за частью, то вообще ничто не движется.

Все это и еще более того высказывают те, кто опровергает переходное движение. Мы же не можем опрокинуть ни этих рассуждений, ни явления, следуя которому другие утверждают существование движения, и в силу противопоставления явлений и рассуждений воздерживаемся от суждений о том, существует ли движение или нет.

#### [11. ОБ УВЕЛИЧЕНИИ И УМЕНЬШЕНИИ]

Рассуждая таким же образом, мы воздерживаемся <sup>82</sup> и от суждения как об увеличении, так и об уменьшении. Видимость как будто утверждает их существование, рассуждения же как будто опровергают. Или рассмотрим по крайней мере следующее: увеличиваемое, будучи сущим и существующим (*ὄν καὶ ὑφεστώς*), должно прибавить нечто к величине, и тот, кто скажет, что одно получило прибавление, а увеличилось другое, солжет. Но если сущность никогда не стоит на месте, а всегда течет и одна становится на место другой, то признанное увеличенным не имеет прежней сущности и, вместе с ней, другой, прибавленной, но имеет совершенно иную. Так, например, если к трехлоктевому бревну кто-нибудь приложит другое, десятилоктевое, <sup>83</sup> и скажет, что трехлоктевое увеличилось, то он солжет, так как это второе является совершенно другим, чем первое; точно так же надо рассуждать по отношению ко всему, что признается увеличиваемым; когда прибавляется то, что признается прибавляемым, никто не может сказать, что это является увеличением, по это есть полное изменение, так как прежняя материя утекает и появляется другая. То же рассуждение пригодно <sup>84</sup> и для уменьшения; как можно говорить об уменьшении того, что вообще не существует? Кроме того, если уменьшение происходит вследствие отнимания, а увеличение — вследствие прибавления, отнимание же и прибавление не существуют, то и уменьшение, и увеличение являются ничем.

#### [12. ОБ ОТНИМАНИИ И ПРИБАВЛЕНИИ]

Что отнимания не существует, заключают следующим <sup>85</sup> образом. Если что-нибудь отнимается от другого, то либо равное от равного, либо большее от меньшего, либо

меньшее от большего. Но, как мы установим, отнимание не происходит ни по одному из этих способов; значит, отнимание невозможно. То же, что отнимание невозможно ни по одному из указанных способов, ясно из следующего. То, что отнимается от чего-нибудь, должно перед отниманием заключаться в том, от чего <sup>86</sup> оно отнимается. Но даже и равное не заключается в равном (например, шесть не заключается в шести), ибо заключающее должно быть больше заключаемого, и то, от чего отнимают что-нибудь, — [больше] отнимаемого, чтобы после отнимания что-нибудь осталось, ибо этим, как кажется, отличается отнимание от полного изъятия; также большее не заключается в меньшем, как, например, шесть не заключается в пяти, ибо <sup>87</sup> это несообразно. Вследствие этого и меньшее не [заключается] в большем. Ибо если в шести заключается пять, как в большем меньшее, то и в пяти будет заключаться четыре, и в четырех — три, и в трех — два, и в двух — один. Значит, шесть будет содержать пять, четыре, три, два, один, из сложения которых получается число пятнадцать, которое оказывается заключенным в шести, как только будет предположено, что меньшее заключено в большем. Точно так же в пятнадцати, заключенном в шести, заключается число тридцать пять, и в дальнейшем счете бесчисленные числа. Но бессмысленно говорить, что в числе шесть заключаются бесчисленные числа; значит, и бессмысленно говорить, что меньшее <sup>88</sup> заключается в большем. Итак, если требуется, чтобы отнимаемое от чего-нибудь заключалось в том, от чего оно должно быть отнимаемо, и при этом ни равное не заключается в равном, ни большее в меньшем, ни меньшее в большем, то ничто не может отниматься от чего-нибудь.

И если что-нибудь и отнимается от другого, то либо целое от целого, либо часть от части, либо целое от части, <sup>89</sup> либо часть от целого. Говорить, что целое отнимается от целого или от части, является вполне ясной несообразностью; остается говорить о том, когда часть отнимается от целого или от части. Но это бессмысленно. Так, для ясности остановимся в рассуждении на примере числа: пусть это будет десяток, и пусть будет сказано, что от него отнимается единица. Эта единица не может отниматься ни от всего десятка, ни от остающейся части десятка, т. е. девятки, как я установлю;

значит, она и не отнимается. В самом деле, единица <sup>90</sup> отнимается от всего десятка, и так как весь десяток есть не что иное, как десять единиц, и не одна из этих единиц, но связь всех единиц, то нужно единицу отнимать от каждой единицы, чтобы отнять ее от всего десятка. Но от единицы самой по себе ничто не может быть отнято, ибо единицы неделимы, и поэтому единица не будет отниматься от десятка таким способом. Если же кто-нибудь и согласится, что единица отнимается <sup>91</sup> от каждой единицы, то единица будет иметь десять частей и, имея десять частей, [все же] будет единицей. Но кроме того, раз остались десять других частей, от которых отняты десять частей так называемой единицы, то десять станут двадцатью. А говорить, что единица есть десять, а десять — двадцать, а неделимое, по мнению тех же догматиков, делится, бессмысленно. Значит, бессмысленно и говорить, что единица отнимается от всего десятка. Но и от оставшейся девятки не отнимается единица, ибо то, от чего что-нибудь <sup>92</sup> отнимается, не остается целостным, а девятка остается целостной после отнимания этой единицы. И далее, девятка — не что иное, как девять единиц; если говорить, что единица отнимается от всей девятки, то будет отнятие девятки; если же отнятие будет от части девятки, например от восьми, то последуют те же бессмысленности; если же от последней единицы, то они признают единицу делимой, а это бессмысленно. Значит, и от девятки не отнимается еди- <sup>93</sup> ница. Если же она не отнимается ни от всего десятка, ни от его части, то и вообще часть не может отниматься ни от целого, ни от части. Если же не отнимается что-нибудь целое от целого, или часть от целого, или целое от части, или часть от части, то вообще ничто не отнимается от чего-нибудь.

Но и прибавление у них получается невозможным, <sup>94</sup> ибо прибавляемое, говорят они, прибавляется либо к самому себе, либо к предшествовавшему, либо к составленному из этих обоих, но из этого ничто не правильно; значит, ничто не прибавляется ни к чему. Предположим, например, что дана какая-нибудь величина в четыре котила, и прибавляется один котил. Я спрашиваю: к чему он прибавляется? К самому себе? — невозможно, так как прибавляемое — нечто отличное от того, к чему оно прибавляется, а ничто не является

отличным от самого себя. Но оно не прибавляется и  
95 к составленному из обоих, т. е. четырехкотильной  
величины и котила, ибо каким образом прибавить что-  
нибудь к тому, что еще не существует? И кроме того,  
если прибавляемый котил соединяется с четырех-  
котильной величиной и с котилом, то получится шести-  
котильная величина, составленная из четырехкотиль-  
ной величины и котила и прибавленного котила. Если  
96 же котил прибавляется к одной только четырехкотиль-  
ной величине, то расположившийся вдоль четырех-  
котильной величины котил удвоит ее, в силу того что  
всякое располагающееся вдоль чего-нибудь будет равно  
тому, вдоль чего оно располагается; поэтому вся вели-  
чина будет равна восьми котилам, но этого не видно.  
Если, таким образом, то, про что мы говорим, что оно  
прибавляется, не прибавляется ни к самому себе, ни  
к предшествующему, ни к составленному из этих двух,  
а кроме этого нет ничего, то вообще ничто не прибав-  
ляется ни к чему.

#### [13. О ПЕРЕМЕЩЕНИИ]

97 Вместе с существованием прибавления, отнимания  
и движения в пространстве опровергается и перемеще-  
ние, ибо оно является и отниманием от чего-нибудь,  
и прибавлением к чему-нибудь путем перехода.

#### [14. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

98 Но то же [следует сказать] по поводу целого и части,  
ибо целое, как кажется, происходит путем стечения и  
прибавления частей и перестает быть целым путем отни-  
мания какой-нибудь одной или нескольких [частей].  
Кроме того, если есть какое-нибудь целое, то оно яв-  
ляется либо иным, нежели его части, либо сами части  
его составляют целое. Но целое, отличное от своих  
99 частей, по-видимому, ничто, ибо, конечно, при уничто-  
жении частей не остается ничего, так что мы не можем  
заключить, что целое будет чем-нибудь другим кроме  
этого. Если сами части составляют целое, то целое  
будет только именем и пустым выражением и не будет  
иметь собственного существования, точно так же как  
расстояние не является ничем, кроме отстоящих друг  
от друга вещей, и бревенчатое сооружение ничем, кроме

соединенных бревен. Значит, целого не существует. <sup>100</sup> Но не существует и частей, ибо если существуют части, то они либо части целого, либо части друг друга, либо каждая — часть самой себя. Но конечно, они не части целого, поскольку, кроме частей, нет ничего, и, кроме того, таким образом, части будут частями самих себя, ибо говорится, что каждая часть способствует заполнению целого; но также части не являются частями друг друга, если, как кажется, часть заключается в том, частью чего она является, и бессмысленно говорить, например, что рука заключается в ноге. Но каждая часть не будет также частью самой себя, ибо тогда <sup>101</sup> вследствие заключения ее в самой себе нечто будет больше или меньше самого себя. Поэтому, если так называемые части не являются частями ни целого, ни самих себя, ни друг друга, то нет частей ни в чем. Если же ни в чем нет частей, то вообще нет частей, ибо находящееся в соотношении уничтожается вместе друг с другом. Все это пусть будет сказано в виде отступления, раз нам пришлось упомянуть о целом в частях.

#### [15. О ФИЗИЧЕСКОМ ИЗМЕНЕНИИ]

Некоторые же говорят, что не существует и так <sup>102</sup> называемого физического изменения, и доказывают это следующими рассуждениями. Если что-нибудь изменяется, то изменяющееся является либо телом, либо бестелесным, но и то, и другое подвержено сомнению; значит, и рассуждение об изменении будет сомнительно. Если что-нибудь изменяется, то изменяется в <sup>103</sup> силу некоторых причинных действий или претерпевааний. Но существование причинного опровергается, а вместе с ним уничтожается и претерпевающее, ибо нет того, из-за чего оно претерпевает. Значит, ничто <sup>104</sup> не изменяется. Далее, если что-нибудь изменяется, то изменяется либо сущее, либо не-сущее. Не-сущее же не имеет существования и не может ни претерпевать, ни действовать, так что оно не подлежит и изменению. Если же изменяется сущее, то оно изменяется, либо поскольку оно является сущим, либо поскольку не является сущим. Но поскольку оно не является <sup>105</sup> сущим, оно и не изменяется, ибо оно даже не является сущим; если же оно изменяется, поскольку оно является



дит девятка путем отнятия единицы, и десяток происходит из уничтожающейся девятки путем прибавления единицы, и ржавчина путем изменения из уничтожающейся меди. Поэтому, пожалуй, необходимо вместе с опровержением указанных раньше движений опровергнуть также происхождение и уничтожение. Тем не менее некоторые говорят и следующее. Если Сократ 110 родился, то Сократ появился либо тогда, когда не было Сократа, либо когда уже был Сократ. Но если сказать, что он появился тогда, когда уже был, то он был бы происшедшим дважды. Если же тогда, когда не был, то одновременно и был Сократ, и не был, ибо он был вследствие происхождения, но не был по предположению. И если умер Сократ, то он умер или когда жил, 111 или когда умер. Если когда жил, то он не умер, так как один и тот же человек и жил бы, и был бы мертв; но и не тогда, когда умер, ибо он был бы дважды мертвым. Стало быть, Сократ не умер. Применяя это рассуждение к каждой вещи, о которой говорят, что она происходит или уничтожается, можно опровергнуть происхождение и уничтожение.

Некоторые заключают и таким образом<sup>24</sup>. Если 112 что-нибудь происходит, то происходит либо существующее, либо несуществующее. Но несуществующее не происходит, ибо с несуществующим ничего не может случиться, значит, также и происхождение. Но также и существующее, ибо если происходит существующее, то либо поскольку оно является существующим, либо несуществующим. Поскольку оно является несуществующим, оно не происходит. Если же оно происходит, поскольку является существующим, а они говорят, что происходящее из другого делается другим, то происходящее будет иным, нежели существующее, а это есть несуществующее. Значит, происходящее будет несуществующим, а это несообразно. Если, таким обра- 113 зом, не происходит ни несуществующего, ни существующего, то ничего не происходит. Вследствие того же ничто и не уничтожается, ибо если что-нибудь уничтожается, то уничтожается либо существующее, либо несуществующее. Несуществующее, однако, не уничтожается, ибо уничтожающееся должно претерпевать что-нибудь. Но и существующее [не уничтожается], ибо оно уничтожается, либо оставаясь в существующем, либо не оставаясь. И если оставаясь в существующем,

то одно и то же будет одновременно и существующим, <sup>114</sup> и несуществующим, ибо если оно уничтожается, не поскольку оно не существует, но поскольку существует, то, поскольку о нем говорится, что оно уничтожилось, оно будет иным, нежели существующее, и поэтому несуществующим; поскольку же говорится, что оно уничтожается, оставаясь в существующем, оно будет существующим. Но бессмысленно говорить, что то же самое будет и существующим, и несуществующим. Значит, оставаясь в существующем, существующее не уничтожается. Если же существующее уничтожается, не оставаясь в существующем, но переходит сначала в небытие, а потом, таким образом, уничтожается, то уничтожается уже не существующее, а несуществующее, а мы установили, что это бессмысленно. Если, таким образом, не уничтожается ни существующее, ни несуществующее, а кроме этого нет ничего, то ничто не уничтожается.

Для краткого очерка достаточно будет сказанного о движениях. Из этого следует, что учение догматиков о природе и не существует, и немислимо.

#### [17. О ПРЕБЫВАНИИ]

<sup>115</sup> В последовательной связи с этим некоторые затруднялись по вопросу о естественном пребывании, говоря, будто то, что движется, не пребывает, а всякое тело постоянно движется, по предположениям догматиков, говорящих, что сущность текуча и всегда производит раздробления и прибавления; поэтому Платон <sup>25</sup> не говорит о телах как существующих, но скорее называет их происходящими, а Гераклит сравнивает подвижность нашей материи с быстрым течением реки. Никакое, <sup>116</sup> значит, тело не пребывает. Но то, что называется пребывающим, сдерживается, по-видимому, окружающим его, а то, что сдерживается, претерпевает, но ничто не претерпевает, коль скоро нет и причины, как мы указали; значит, ничто не пребывает. Некоторые приводят и следующее рассуждение. Пребывающее претерпевает, претерпевающее же движется; следовательно, так называемое пребывающее движется; если же оно движется, то не пребывает. Из этого же ясно, <sup>117</sup> что и бестелесное не может пребывать, ибо пребывающее претерпевает, а претерпевание, если оно есть вообще, есть особенность тел, а не бестелесного, но



никакое бестелесное не может претерпевать и пребывать; значит, ничто не пребывает.

Вот что пусть будет сказано по вопросу о пребывании. Но поскольку каждое из разобранных не мыслится вне места и времени, то нужно перейти к исследованию их, ибо если кто-нибудь докажет, что они недействительны, то недействительной будет в силу этого и каждая из тех вещей. Начнем с места.

#### [18. О МЕСТЕ]

«Место» (τόπος) имеет два значения: собственное и побочное; побочное — это в широком смысле, как, например, «мой город», собственное же в точном смысле — это непосредственно объемлющее место, в котором мы заключены<sup>26</sup>. Мы подвергаем исследованию место в точном смысле. Его одни признавали, другие отрицали, третьи воздерживались от суждения о нем. Из них те, которые говорят, что оно существует, обращаются к видимости. Кто же, говорят они, может сказать, что нет места, видя части места, как, например, правое и левое, верх и низ, переднее и заднее, и находясь в разное время в разных местах, и видя, что я, [например], разговариваю теперь на том месте, где разговаривал мой руководитель, и воспринимая разное местонахождение вещей легких по природе и тяжелых по природе, и, далее, слыша, как древние говорят: «прежде всего произошел хаос»<sup>27</sup>? Ибо они говорят, что место называется «хаосом» оттого, что оно охватывает (χωρητικός) то, что в нем происходит. И если существует какое-нибудь тело, говорят они, то существует и место, ибо без этого не может быть тела. И если существуют критерии «кем» и «из чего», то существует и «где» [«в чем?»], а это и есть место; первое же есть в каждом из двух; значит, и второе есть и в том, и в другом. Но те, кто отрицает место, не допускают и существования его частей, ибо место есть не что иное, как его части, и старающийся вывести существование места из того, что принимает существующими его части, хочет доказать искомое им самим. Равным образом болтают пустяки и те, кто говорит, будто что-нибудь происходит или произошло в каком-нибудь месте, в то время как место вообще не признано. Кроме того, они

берут для доказательства и существование тела, не допускаемое само из себя; так же «откуда» и «кем» могут быть доказаны как несуществующие наравне с местом. Гесиод же — ненадежный судья в вопросах философии. И, отражая таким образом то, что собирается для доказательства существования места, они даже еще находчивее доказывают, что оно не существует, пользуясь теми мнениями догматиков о месте, которые кажутся наиболее вескими, а также мнением стойков и перипатетиков следующим образом.

124 Стойки говорят<sup>28</sup>, что «пустое» (*κενόν*) есть то, что способно быть занято существующим, но не занято, или расстояние, лишённое (*διάστημα ἔρημον*) тела, или расстояние, не занятое телом, а «место» — расстояние, занятое существующим и равное тому, что его занимает, причем они теперь существующим называют тело, «областью» же (*χώρα*) — расстояние, частью заполненное телом, частью же не занятое, причем некоторые называют областью место большого тела, так что между местом и областью есть разница в величине. Но [противники] говорят: если стойки называют место расстоянием, занятым телом, то как они говорят, что оно — расстояние? Является ли оно только длиной тела или шириной, или глубиной, или всеми тремя измерениями? Если одним измерением, то место не равняется тому, чьим местом оно является, не говоря уже о том, что заключающее является частью заключаемого, что вполне

126 несообразно. Если же тремя измерениями, то раз в так называемом месте не находится ни нечто пустое, ни другое тело, имеющее измерение, тело же, которое, как говорится, находится в месте, состоит из измерений (ибо оно является длиной, шириной, глубиной и сопротивлением, которое, как говорится, относится к названным раньше измерениям), — тело будет само своим местом, и само заключающее и заключенное, а это бессмысленно. Значит, нет измерения у какого-нибудь данного места. Поэтому место есть ничто.

127 Высказывается и следующее рассуждение. Если у каждой вещи, о которой говорится, что она находится в месте, не видно двойных измерений, но одна длина, одна ширина и одна глубина, то принадлежат ли эти измерения только телу или только месту, или обоим? Но если только месту, то тело не будет иметь ни собственной длины, ни ширины, ни глубины, так что тело

не будет и телом, что бессмысленно. Если же обоим, то [мы напомним], что пустота не имеет существования <sup>128</sup> помимо измерений; если же измерения пустоты лежат в основе тела как составные части самого тела, то составные части пустоты будут составными частями и тела. О существовании же сопротивления нельзя ничего утверждать, как мы раньше показали <sup>29</sup>. Если же в так называемом теле видимы только измерения, которые принадлежат пустоте, и являются тем же, что и пустота, то тело будет пустотой. А это бессмысленно. Если же измерения принадлежат только телу, то не будет никакого измерения места, а значит, и никакого места. Если, таким образом, ни одним из раньше на- <sup>129</sup> званных способов не находится измерение места, то нет и места. Кроме того, говорят, что когда тело входит в пустоту и образуется место, то пустота либо остается, либо отходит в сторону, либо уничтожается. Но если остается, то заполненность ( $\kappa\lambda\eta\rho\epsilon\varsigma$ ) и пустота будут одним и тем же; если же она отходит в сторону, двигаясь по способу изменения места, или уничтожается, изменяясь, то пустота будет телом, ибо эти состояния присущи телу. А бессмысленно говорить, что пустота и заполненность — одно и то же или что пустота является телом. Значит, бессмысленно говорить, что пустота может быть занятой телом и стать местом. Вследствие этого и пустота оказывается несуществующей, <sup>130</sup> если невозможно, чтобы она занята была телом и образовалось место, ибо было сказано, что пустота — то, что может быть занято телом. Вместе с этим отвергается и область, ибо если большое место есть область, то она опровергается вместе с местом, если же она протяженность, частью занятая телом, частью пустая, то она уничтожается вместе с обоими.

Все это и еще другое приводится против мнения сто- <sup>131</sup> иков о месте. Перипатетики же говорят <sup>30</sup>, что место есть граница окружающего, поскольку оно окружает; так, например, «мое место» — та сторона поверхности воздуха, которая облегает мое тело. Но если место [именно] это, то одно и то же и будет, и не будет, ибо если тело должно находиться в каком-нибудь месте, то, раз ничто не может находиться в несуществующем, место должно раньше существовать, чтобы таким образом в нем находилось тело, и поэтому место будет существовать раньше, чем в нем окажется находящееся

в месте тело. Поскольку же оно образуется путем прилегающей поверхности окружающего к окруженному, место не может существовать раньше, чем в нем будет находиться тело, и поэтому оно тогда не будет существовать. Но бессмысленно говорить про одно и то же, что оно и существует, и не существует; значит место не есть граница окружающего, поскольку оно окружает. Кроме того, если место и есть что-нибудь, <sup>132</sup> то либо происшедшее, либо непроизшедшее. Но непроизшедшим оно не может быть, ибо, говорят они, оно образуется, облегая находящееся в нем тело. Но и быть происшедшим оно тоже не может. Ибо если оно происшедшее, то место, в котором уже, как говорят, есть находящееся в месте, происходит или тогда, когда тело находится в месте, или тогда, когда тело еще не находится в нем. Но оно не [может происходить] <sup>133</sup> ни тогда, когда в нем уже находится [тело] (ибо оно уже есть тогда место находящегося в нем тела), ни тогда, когда тело еще не находится в нем, если только, как говорят они, окружающее прилегает к окружаемому, и, таким образом, происходит место; а ничто не может прилегать к тому, что не находится в нем. Если же место не происходит ни тогда, когда тело уже находится в месте, ни тогда, когда еще не находится, а кроме того, ничто не мыслимо, то место не является происшедшим. Если же оно не будет ни происшедшим, ни непроизшедшим, <sup>134</sup> то оно вообще не существует. Более общим образом можно сказать и следующее. Если место является чем-нибудь, то либо телом, либо бестелесным; но и то, и другое подлежит затруднению, как мы показали; значит, и существование места затруднительно. Место мыслится по отношению к телу, местом которого оно является; рассуждение о существовании тела затруднительно; значит, таково и рассуждение о месте. Место каждой вещи не вечно; если же сказать, что оно происходит, то оно оказывается несуществующим, так как не существует происхождения.

<sup>135</sup> Можно сказать еще очень многое другое, но, чтобы не удлинять рассуждения, надо добавить то, что эти рассуждения убеждают скептиков, очевидность же смущает их. Поэтому мы не присоединяемся ни к тому, ни к другому, поскольку речь идет о том, что говорят догматики, но воздерживаемся от суждения о месте.

То же мы испытываем и в исследовании о времени. Судя <sup>136</sup> по явлениям, время кажется чем-то существующим; судя же по тому, что говорится о нем, оно кажется несуществующим. Одни говорят, что время — протяжение движения целого (целым я называю мир), другие же говорят, что оно — само движение мира <sup>31</sup>. Аристотель или, как считают некоторые, Платон признают время числом того, что в движении раньше и что позже. Стратон же или, как говорят некоторые, Аристотель <sup>137</sup> признают его мерой движения и пребывания; Эпикур, как передает Димитрий Лаконский, считает его свойством свойств (*συμπτώματα*), сопровождающим и дни, и ночи, и часы, и претерпевания, и отсутствие претерпеваний, и движения, и пребывания; другие, как последователи Энесидема, говорят, что по существу время — <sup>138</sup> тело (ибо оно ничем не отличается от существующего и от первого тела), другие — что оно бестелесно. Либо все такие мнения истинны, либо все ложны, либо некоторые истинны, а некоторые ложны; но все не могут быть истинными (ибо большинство противоречит друг другу), так же и всем им быть ложными не позволяют догматики. И кроме того, если признать ложью, что время является телом, а также ложью и то, что оно <sup>139</sup> бестелесно, то будет признано само собой несуществование времени, ибо, кроме этого, не может быть ничего другого. Но невозможно также воспринять, какие [мнения] истинны, а какие ложны, вследствие равносильного разногласия и затруднения по поводу критерия и доказательства. Стало быть, в силу этого мы не сможем <sup>140</sup> ничего утверждать о времени. Кроме того, раз время не может существовать и без движения, и без пребывания, то с опровержением движения так же, как и пребывания, опровергается и время. Тем не менее некоторые говорят против времени и следующее. Если есть время, то оно либо ограничено, либо безгранично. Но если <sup>141</sup> оно ограничено, то началось в какое-нибудь время и каким-нибудь временем кончится; вследствие этого было когда-то время, когда не было времени (перед тем, как оно началось), и будет когда-нибудь время, когда не будет времени (именно после его окончания), а это бессмысленно <sup>32</sup>. Значит, время не ограничено. Если же <sup>142</sup> оно не ограничено, то, раз одна часть его называется прошедшим, одна — настоящим и одна — будущим,

будущее и прошедшее либо существуют, либо не существуют. Но если они не существуют, то остается только настоящее, которое чрезвычайно коротко; тогда время будет ограничено, и последуют исконные затруднения. Если же есть прошедшее и есть будущее, тогда и то, и другое из них будет настоящим. Но бессмысленно говорить, что прошедшее и будущее являются настоящим; поэтому время не будет и безграничным. Если же оно не ограничено и не безгранично, то времени вообще не существует. Кроме того, если есть время, то оно <sup>143</sup> либо делимо, либо неделимо. Но неделимым оно не является, ибо, как они сами говорят, оно распадается на настоящее, прошедшее и будущее. Но [оно не является] и делимым, ибо каждое делимое измеряется какой-нибудь своей частью, причем в каждой части измеряемого является мера, как, например, когда мы измеряем пальцем локоть. Время же не может быть измерено какой-нибудь своей частью, ибо если, слова ради, настоящим измерять прошедшее, то оно будет в прошедшем и поэтому прошедшим, и равным образом в будущем будущим. И если бы будущее измеряло остальные времена, то оно будет настоящим и прошедшим, и равным образом прошедшее будет будущим и настоящим, а это нелепо. Поэтому время не будет и делимым. Если же оно ни делимо, ни неделимо, то его [вообще] не существует. Время, как говорят, имеет три деления: <sup>144</sup> прошедшее, настоящее и будущее. Из них прошедшее и будущее не существуют, ибо если существует теперь прошедшее и будущее время, то каждое из них обоих будет настоящим. Но нет и настоящего, ибо если есть настоящее время, то оно либо неделимо, либо делимо. Но оно не является неделимым, ибо говорится, что то, что изменяется, изменяется в настоящее время, а ничто не изменяется в неделимом времени <sup>33</sup>, как, например, <sup>145</sup> железо, [переходя] в мягкое состояние, и разное остальное. Поэтому настоящее время не будет неделимым. Но оно не будет и делимым: ведь оно не может делиться на настоящие [времена], ибо говорится, что вследствие быстрого течения мировых вещей настоящее неощутимо изменяется в прошедшее. Но так же оно не может делиться ни на прошедшее, ни на будущее, ибо тогда оно будет несуществующим, имея одну свою часть уже несуществующей, другую же еще несуществующей. <sup>146</sup> Вследствие этого настоящее не может быть ни концом

прошедшего, ни началом будущего, ибо тогда оно и будет, и не будет существовать. Оно будет как настоящее и не будет, поскольку не будут существовать его части. Значит, оно не является и делимым. Если же настоящее время не будет ни неделимым, ни делимым, то оно и не существует. Если же нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего, то и время — ничто, ибо состоящее из несуществующего не существует.

Приводится и следующее рассуждение против времени. Если есть время, то либо происшедшее и преходящее, либо непроизшедшее и непреходящее<sup>34</sup>. Но оно не является непроизшедшим и непреходящим, если, как говорят, одна его часть прошла и уже не существует, другая будет и еще не существует. Но оно не является также происшедшим и преходящим, ибо происходящее должно происходить из чего-нибудь существующего, и преходящее переходит во что-нибудь существующее, по предположениям самих догматиков<sup>35</sup>. Если же оно переходит в прошедшее, то переходит в несуществующее, и если происходит из будущего, то происходит из несуществующего, ибо не существует ни то, ни другое. Но говорить, будто что-нибудь происходит из несуществующего и переходит в несуществующее, бессмысленно. Значит, время не является происшедшим и преходящим. Если же оно не является ни непроизшедшим и непреходящим, ни происшедшим и преходящим, то оно вообще не существует.

Кроме того, если все происходящее, по-видимому, происходит во времени, то время, если оно происходит, происходит во времени. Поэтому оно либо происходит само в себе, либо как другое в другом. Но если само в себе, то одно и то же и будет, и не будет, ибо если то, в чем что-либо происходит, должно существовать раньше того, что в нем происходит, то происходящее в самом себе время, если оно происходит, еще не существует; если же оно происходит само в себе, то уже существует. Поэтому оно не происходит само в себе. Но так же оно не происходит как другое в другом, ибо если настоящее происходит в будущем, то настоящее будет будущим, и если в прошедшем — прошедшим. То же самое надо сказать и об остальных временах. Таким образом, оно не происходит и как другое время в другом времени. Если же оно не происходит ни само в себе, ни как другое в другом, то время не будет происшедшим. А то,

что оно не будет происшедшим, было доказано. Если, таким образом, оно не будет ни происшедшим, ни непроизшедшим, то оно вообще не существует, ибо каждое из существующего должно быть либо происшедшим, либо непроизшедшим.

[20. О ЧИСЛЕ]

- 151 Так как время, по-видимому, не усматривается без числа, то не будет, пожалуй, бессмысленно вкратце сказать и о числе <sup>36</sup>. В общезжитии и, не гоняясь за догмами, мы говорим, что ведем счет, и слышим, что число есть нечто. Но усердие догматиков вызвало рассуждение и против этого. Ибо прежде всего пифагорейцы
- 152 считают числа даже элементами мира. Они говорят, что явления состоят из чего-нибудь, а элементы должны быть простыми; значит, элементы неочевидны. Из неочевидных же вещей одни телесны, как испарения и сгущения, другие бестелесны, как очертания (*σχήματα*), идеи и числа. Из них тела являются составными, состоящими из длины, ширины, глубины, сопротивления и тяжести <sup>37</sup>. Значит, элементы не только неочевидны,
- 153 но и бестелесны. Но и каждое бестелесное усматривается как имеющее число, поскольку оно либо одно, либо два, либо больше. Из этого вытекает, что и элементы существующего суть как раз неочевидные, и бестелесные, и при всякой вещи усматриваемые числа. И не просто числа, но как единица, так и происходящая через прибавление единицы неопределенная двойка, через причастность которой отдельные двойки делаются двойками. Из этих, говорят они, происходят и остальные
- 154 числа, которые усматриваются вместе с исчисляемым, а из них создается мир. Ибо точка заключает в себе отношение (*λόγος*) единицы, линия же — двойки (ибо она созерцается между двумя точками); плоскость — тройки (ибо они говорят, что она есть течение линии в ширину к другой точке, лежащей в стороне); тело — четверки, ибо оно возникает как возвышение плоскости к вышележащей точке. И таким образом они изображают
- 155 нам тела и весь мир, который, как они говорят, и управляется гармоническими отношениями <sup>38</sup>, например: отношение «через четыре», которое содержит четыре трети, как восемь относится к шести, и отношение «через пять», которое есть полуторное, как девять относится к шести.



и отношение «через все», которое является двойным, как двенадцать относится к шести. Все это грезится им, а также они утверждают, что число есть нечто иное, <sup>156</sup> нежели числимое, и говорят, что если животное по своему отношению является, например, единицей, то растение, не будучи животным, не будет единицей; но и растение может быть единицей; тогда животное не будет единицей как животное, но в силу чего-нибудь другого, которое усматривается вне его и через причастность которому каждое само по себе становится единицей. И если числимое есть число, то, раз, например, числимые будут и людьми, и быками, и лошадьми, число будет и людьми, и быками, и лошадьми, и будет белое число, и черное, и бородастое, если случится, что измеряемые [вещи] будут такими. Но это бессмысленно; значит, <sup>157</sup> число не есть числимое, но имеет, кроме того, собственное существо (*ὑπόστασις*), в соответствии с которым оно усматривается вместе с числимым, будучи при том элементом.

Таким образом, когда они выводят, что числимое не есть число, то возникает затруднение по поводу числа. Говорят ведь, что если есть число, то оно является либо самим числимым, либо чем-нибудь другим, кроме него, лежащим вне его. Но число не является самим числимым, как доказали пифагорейцы, и ничем другим, кроме него, как мы укажем. Значит, число есть ничто. То же, что число не является ничем иным вне числи- <sup>158</sup> мого, мы установим, придерживаясь в рассуждении примера единицы, ради ясности объяснения. В самом деле, если единица есть что-нибудь сама по себе и через причастность которой каждое причастное делается одним (*ἓν*), то либо единица будет одна единица (*μία μονάς*), либо столько единиц, сколько есть причастных ей. Но если она одна, то причастно ли ей целой каждое из так называемых причастных ей или же только ее части? Если, например, один человек имеет всю единицу, то уже не будет единицы, которой была бы причастна одна лошадь или одна собака, или каждое из остального, о чем мы говорим, что оно одно; также предположим многих <sup>159</sup> голых людей, причем имеется один гиматий, и один его наденет; тогда остальные остаются голыми и без гиматия. Если же каждое причастно части единицы, то, во-первых, единица будет иметь какую-нибудь часть и даже будет иметь бесконечные части, на которые

она будет делиться, что бессмысленно. Далее, как часть десятка, например, двойка, не будет десятком, так и часть единицы не будет единицей, вследствие чего ничто не будет причастно единице. Поэтому единица, которой, как говорится, причастны отдельные вещи, не будет единой.

- 160 Если же единицы, через причастие которым каждая отдельная вещь считается за одно, равны по числу числимым, в которых выражается число «единица», то единицы, причастность которым можно предполагать, будут бесконечны. И эти единицы либо причастны одной, стоящей над ними, единице<sup>39</sup>, или же единице, равной им по числу, и являются благодаря этому единицами; либо они не причастны ничему, но без всякой причастности суть единицы, но это невозможно. Если
- 161 же они могут быть единицами без причастности, то каждая ощущаемая вещь сможет быть единой без причастности единице, и единица, о которой говорится, что она усматривается сама по себе, опровергается сама из себя. Если же и эти единицы являются единицами в силу некоторой причастности, то либо все они причастны одной единице, либо каждая одна причастна отдельной единице. И если все причастны одной, то скажут, что каждая причастна либо одной ее части, либо целой единице и остаются изначальные бессмысленности; если же каждая причастна собственной еди-
- 162 нице, то нужно, чтобы в каждой из этих единиц усматривалась вместе с ней единица, а в этих усматривались бы другие, и так до бесконечности. Таким образом, для того чтобы воспринять, что есть некоторые единицы сами по себе, через причастность которым каждое существующее бывает одно, нужно воспринять бесконечное число раз бесконечные мыслимые единицы; но воспринять бесконечное число раз бесконечные мыслимые единицы невозможно; значит, невозможно сказать, что есть какие-нибудь мыслимые единицы и что каждое существующее бывает одно, делаясь одним через причастность собственной единице. Значит, бессмысленно
- 163 говорить, что единиц столько, сколько есть причастных им. Если же так называемая сама по себе единица не есть ни одна, ни столько, сколько причастных ей, то вообще не существует единицы самой по себе. Равным образом и всякое прочее число не будет существовать само по себе, ибо по поводу всех чисел можно применить

то же рассуждение, приведенное теперь как пример для единицы. Но если число не существует само по себе, как мы показали, и если число не есть то же, что и числимое, как установили пифагорейцы, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, что числа не существуют.

И каким образом те, кто считает, что число есть нечто <sup>164</sup> помимо числимого, говорят о происхождении двойки из единицы? Ибо когда мы соединяем единицу с другой единицей, то либо к единицам присоединяется что-нибудь извне, либо от них что-нибудь отнимается, либо и не присоединяется, и не отнимается. Но если ничто не присоединяется и не отнимается, то не будет двойки. Ибо ни бывшие отделенными друг от друга единицы не содержали двойки, усматриваемой вместе с ними в силу их собственного отношения, ни теперь к ним по предположению не присоединилось ничего извне, а также и не отнялось. Поэтому соединение единицы с единицей не будет <sup>165</sup> двойкой, если не происходит ни отнимания, ни присоединения извне. Если же происходит отнимание, то не только не будет двойки, но уменьшатся и единицы. Если же к ним присоединяется извне двойка, чтобы из единиц произошла двойка, то кажущаяся двойка будет четверкой, ибо в основе лежат единица и другая единица, и если к ним извне присоединена двойка, то может получиться число «четыре». То же самое рассуждение <sup>166</sup> применимо и к остальным числам, о которых говорят, что они получились от соединения. Таким образом, если числа, о которых говорят, что они составляются из стоящих над ними, не образуются ни через отнимание, ни через присоединение, ни без отнимания и присоединения, то не существует происхождения числа, являющегося, как говорят, само по себе и вне числимого. Но то, что происшедшие путем соединений числа существуют не без возникновения, выясняют они сами, говоря, что числа соединяются и происходят из стоящих над ними, как, например, из единицы и неопределенной двойки. Таким образом, числа самого по себе не существуют. А коль скоро число не созерцаемо само по себе <sup>167</sup> и не имеет существования в числимом, то число есть ничто, если судить по излишне усердным доводам, приводимым догматиками. Для краткого очерка пусть будет достаточно сказано о так называемой физической части философии.

168 Остается этическая часть, которая, видимо, занимается различением прекрасного, дурного и безразличного. Чтобы заняться и этим в главных чертах, мы будем исследовать вопрос о существовании хороших, дурных и безразличных вещей, установив наперед понятие каждых из них.

## [22. О ХОРОШИХ, ДУРНЫХ И БЕЗРАЗЛИЧНЫХ ВЕЩАХ]

169 Итак, стойки утверждают <sup>40</sup>, что благо (ἀγαθόν) есть польза (ὠφέλεια) или не иное, чем польза, называя «пользой» и добродетель (ἀρετήν), и добросовестную (σπουδαίαν) деятельность, а «не иным, чем польза» добросовестного человека и друга. Ибо добродетель, будучи руководящим началом, направленным известным образом, и добросовестная деятельность, будучи деятельностью, направленной на добродетель, являются прямо пользой; а добросовестный человек и друг — не иным, чем польза. Ибо польза есть часть добросовестного человека, являясь его руководящим началом; в самом деле, говорят они <sup>41</sup>, целое не есть то же самое, что части, как, например, человек не есть рука; но также целое не есть другое, чем части, ибо оно не существует без частей. Вследствие этого они утверждают, что целое не есть другое, чем части. Поэтому, говорят они, добросовестный человек, будучи целым по отношению к своему руководящему началу, которое они называли пользой, будет не иным, чем польза. Вследствие этого, по их словам, благо употребляется в речи в трех смыслах.

171 В одном смысле, говорят они, благо есть то, от чего можно получить пользу, и это есть самое начальное и [именно] добродетель; во втором смысле оно есть то, от чего случается (συμβαίνει) получать пользу, как добродетель и добросовестные поступки, в третьем же смысле это есть то, что в состоянии приносить пользу, а это есть как добродетель, добросовестные поступки, так и добросовестный человек, и друг, и боги, и благодетельные демоны; таким образом, второе значение блага обнимает первое значение, а третье — и второе, и первое. Некоторые же говорят, что благо есть нечто желательное само по себе <sup>42</sup>, а другие — что оно содействует счастью или заполняет его; счастье же, как говорят стойки, есть прекрасное течение жизни <sup>43</sup>.

Вот приблизительно то, что говорится для понима-<sup>173</sup>  
ния блага. Но если бы кто-нибудь назвал благо либо  
полезным, либо желательным само по себе, либо дей-  
ствующим для счастья, то он не определил бы, что такое  
благо, но назвал бы какое-нибудь из его качеств. А это  
самонадеянно, ибо названное принадлежит либо одному  
благу, либо также и другим. Но если также и другим, то  
оно не отличительно для блага, будучи общим, если же  
одному только благу, то невозможно, чтобы мы через  
это мыслили благо, как, например, тот, кто не имеет<sup>174</sup>  
понятия лошади, не знает, что такое ржание, и не может  
через него прийти к понятию лошади, если он раньше  
не встречал ржущей лошади; точно так же тот, кто  
по незнанию блага исследует, что такое благо, не может  
познать того, что присуще ему одному, и притом исклю-  
чительно, чтобы через это иметь возможность помыслить  
и само благо. Ибо нужно раньше изучить природу самого  
блага и потом уже сознать, что оно приносит пользу,  
что оно желательно само по себе и что оно способно  
создать счастье. То, что названные выше качества  
не способны выяснить понятие и природу блага, пока-<sup>175</sup>  
зывают в действительности догматики. А что благо при-  
носит пользу, что оно желательно, вследствие чего бла-  
гом названо и достойное удивления (*ἀγαστόν*)<sup>44</sup>, и что  
оно достойно создать счастье (*εὐδαιμονίαν*), в этом,  
пожалуй, согласны все; но спроси их, что такое то, чему  
все это принадлежит как качества, и они затеют непри-  
миримую войну, и одни скажут, что это добродетель,  
другие — что удовольствие (*ἡδονήν*), третьи — что бес-  
печальность (*ἀλοπίαν*), четвертые — что что-нибудь  
другое<sup>45</sup>. А если бы из приведенных раньше определен-  
ний было доказано, что такое само благо, то они не спо-  
рили бы, как те, кто не знает его природы.

Таким-то образом самые, как кажется, замечательные<sup>176</sup>  
из догматиков расходятся в понятии блага; точно так же  
о зле одни говорят, что зло — вред<sup>46</sup>, или не иное,  
чем вред, другие — что оно избегаемо само по себе,  
третьи — что оно способно создать несчастье. Поэтому,  
определяя не сущность зла, но, может быть, какие-  
нибудь из присущих ему качеств, они впадают в изло-  
женное раньше затруднение.

Безразличное же, говорят они<sup>47</sup>, употребляется<sup>177</sup>  
в речи в трех смыслах: в одном — это то, по отношению  
к чему не возникает ни стремления, ни отталкивания,

как, например, то, что звезды и волосы на голове четны, в другом смысле — то, по отношению к чему хотя и возникают стремление и отталкивание, но к одному не больше, чем к другому, например: если перед нами две одинаковые тетрадрахмы <sup>48</sup> и нужно выбрать одну из них, то стремление выбрать одну из них возникает, но по отношению к одной не более, чем к другой. В третьем же смысле безразличное, по их мнению, — то, что не приводит ни к счастью, ни к несчастью, как здоровье и богатство, ибо то, чем можно воспользоваться иногда хорошо, иногда дурно, они называют безразличным <sup>49</sup>. И этот вопрос они, как говорят, разбирают более всего в этической части философии. Но из сказанного раньше <sup>178</sup> о благе и зле ясно, что надо мыслить об этом понятии.

Таким образом, очевидно, что они не привели нас к понятию каждой из названных раньше вещей; по, обманувшись в несуществующих, может быть, вещах, они не испытали ничего необыкновенного. Ибо о том, что ничто не является по природе благим, злым или безразличным, некоторые заключают из следующего.

[23. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-НИБУДЬ  
ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ ХОРОШЕЕ, ДУРНОЕ И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ?]

<sup>179</sup> Огонь, будучи по природе горячим, кажется всем согревающим; снег, будучи по природе охлаждающим, кажется всем холодящим; и все, что по природе движет, равным образом движет всех, живущих по природе, как говорят они. Но ничто из названных благ не движет всех, говорят они, в качестве блага, как мы покажем; значит, нет природного блага. Но то, что ничто из названных благ не движет одинаково всех, они признают <sup>180</sup> ясным. Не будем говорить о необразованных, из которых одни считают благом хорошее самочувствие тела, другие — удовлетворение похоти, третьи — обжорство, четвертые — пьянство, пятые — игру в кости, шестые — большие владения, некоторые же — еще худшее, чем это; среди же самих философов некоторые говорят о трех родах блага <sup>50</sup>, как, например, перипатетики; из них одни блага относятся к душе, как добродетели, другие — к телу, как здоровье и тому подобное, третьи — внешние, как друзья, богатство и прочее в этом роде. Но <sup>181</sup> и стоики также считают, что есть три рода блага <sup>51</sup>; из них одни относятся к душе, как добродетели, дру-

гие — внешние, как добросовестный человек и друг, третьи не относятся к душе и не внешние, как добросовестный человек сам по отношению к себе; относящееся же к телу, которое перипатетики называют благом, они благом не называют. Некоторые же приняли наслаждение за благо, а некоторые, наоборот, считают его злом, так что один из философов даже воскликнул: «я бы охотнее <sup>52</sup> безумствовал, чем наслаждался удовольствием!» Если же то, что движет по природе, движет всех <sup>182</sup> равным образом, а от так называемых благ мы движемся все равным образом, то нет блага по природе. И нельзя верить ни всем предложенным мнениям вследствие их разногласия, ни какому-нибудь одному. Говорящий, что надо доверять одному мнению, а другому никоим образом, становится сам частью разногласия, имея против себя рассуждения противников, и будет поэтому сам вместе с другими нуждаться в судящем его, а не судить других. Но так как нет ни общепризнанного критерия, ни доказательства, то вследствие неразрешимого разногласия и об этом он придет к воздержанию от суждения и вследствие этого не сможет установить, чем является благо по природе.

Далее, некоторые говорят и то, что благо есть либо <sup>183</sup> само стремление, либо то, к чему мы стремимся <sup>53</sup>. Но стремление по собственному смыслу не есть благо, ибо тогда мы не торопились бы достигнуть того, к чему мы стремимся, чтобы не выйти из состояния стремления; так, например, если бы было благом стремиться к питью, то мы не торопились бы достигнуть питья, ибо, насладившись им, мы избавляемся от стремления к нему. И то же самое можно сказать по поводу голода, любви и остального. Значит, стремление само по себе не вызывает стремления, а является скорее беспокойством, ибо и голодающий торопится достать пищу, чтобы избавиться от беспокойства голода, а также и любящий, и <sup>184</sup> жаждущий. Но благо не есть и предмет стремления, ибо оно либо вне нас, либо в нас. Если же оно вне нас, то либо оно производит на нас приятное действие и [вызывает] желанное ощущение и отрадное чувство, либо оно никак нас не настраивает. И если оно не вызывает в нас отрадного чувства, то оно не будет благом, не заставит нас стремиться к нему и не будет вообще предметом стремления. Если же в нас происходит благоприятное ощущение и радостное состояние от внележащего, то

внележащее не будет предметом стремления само по себе, но вследствие создаваемого им настроения. Поэтому  
185 то, что является само по себе предметом стремления, не может лежать вне нас. Но оно не может лежать и в нас. Ибо говорят, что оно относится либо только к телу, либо только к душе, либо и к тому, и к другому. Но если только к телу, то оно скроется от нашего познания, ибо познание, как говорят, принадлежит душе, тело же считают неразумным, поскольку оно предоставлено само себе. Если же можно было бы сказать, что предмет стремления простирается вплоть до души, то он, по-видимому, явился бы предметом стремления по причине его воздействия на душу и ее отрадного состояния, ибо то, что судят как предмет стремления, судят, по их мнению, мышлением, а не неразумным  
186 телом. Остается сказать, что благо относится только к душе. Но и это невозможно, судя по тому, что говорят догматики. Ибо душа, может быть, даже не существует; если же и существует, то, судя по тому, что они говорят, она не воспринимается, как я заметил в рассуждении  
187 о критерии <sup>54</sup>. Но как же может кто-нибудь решиться сказать, будто нечто происходит в том, чего он не воспринимает? Обойдем, однако, молчанием, и это; каким образом, говорят они также, что благо возникает в душе? Именно, если Эпикур полагает, совершенство (τέλος) в удовольствии и говорит, что душа, как и все, состоит из атомов <sup>55</sup>, то невозможно сказать, каким образом в куче атомов может возникнуть удовольствие, признание [чего-нибудь] или суждение о том, что одно является предметом стремления и благом, а другое — избегаемым и злом.

#### [24. В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ

#### ТАК НАЗЫВАЕМОЕ ИСКУССТВО ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

188 Опять-таки стоики <sup>56</sup> говорят, что душевные блага являются некоторыми искусствами (τέχναι), а именно, добродетелями; искусством же они называют систему отточенных восприятий <sup>57</sup>, восприятия же возникают в руководящем начале. Но невозможно себе представить, каким образом в руководящем духе (так они его определяют) происходит оседание восприятий и столь великое нагромождение их, что складывается особое искусство: ведь появляющийся отпечаток всегда стирает предыдущий, поскольку говорят, что дух текуч



и весь движется в ответ на каждый отпечаток. Совер-<sup>189</sup>шенную болтовню представляет утверждение, что творение образов у Платона <sup>58</sup> — я подразумеваю смешение неделимой и делимой сущности и природы «другого» и «того же самого» — или числа могут принять на себя (ἐπιδεικτικῆν εἶναι) благо. Поэтому благо не может быть и в душе. Если же ни само стремление не <sup>190</sup> есть благо, ни то, что является само по себе предметом стремления, не находится вне [нас] и не относится ни к телу, ни к душе, как я выяснил, то вообще не существует природного блага.

Вследствие сказанного раньше нет и природного зла, ибо то, что одним кажется злым, другие преследуют как благо, вроде, например, распутства, несправедливости, корыстолюбия, невоздержности и тому подобного. Отсюда, если все природное таково, чтобы одинаково двигать (возбуждать) всех, а так называемое зло движет не всех одинаково, то ничто не является злым по природе.

Точно так же нет ничего по природе безразличного <sup>191</sup> вследствие разногласия о безразличном. Стойки, например, говорят, что из безразличных вещей одни «выдвигаются вперед», другие «отодвинуты назад», третьи «и не выдвинуты, и не отодвинуты» <sup>59</sup>; выдвинуты те, которые имеют достаточную ценность, как здоровье или богатство; отодвинуты те, которые не имеют достаточной ценности, как бедность или болезнь; не выдвинуты и не отодвинуты такие, как, например, протягивание и сгибание пальца. Некоторые же считают, <sup>192</sup> что среди безразличных от природы вещей ничто не выдвигается и не отодвигается; каждая из безразличных вещей в различных обстоятельствах кажется то выдвинутой, то отодвинутой. Если, например, говорят они, тиранны нападали бы на богатых, а бедных оставляли бы в покое, то всякий предпочел бы быть скорее бедным, чем богатым, так что богатство оказалось бы отодвинутым назад. Значит, о каждой из так называемых безраз- <sup>193</sup>личных вещей одни говорят, что она — благо, другие — что зло; а если бы она была безразлична по природе, то все бы одинаково считали ее безразличной; поэтому ничто не является безразличным по природе.

Таким образом, если кто назовет храбрость предметом, по природе заслуживающим стремления из-за того, что львы по природе, видимо, склонны к храбрости,

и также быки, например, и некоторые люди, и петухи, то мы говорим, что если основываться на этом, то и трусость будет предметом, заслуживающим по природе стремления, так как олени, зайцы и очень многие другие животные по природе склонны к ней. И огромное большинство людей оказываются трусливыми: ведь редко кто предает себя смерти за родину (так как удерживается слабостью) или же, увлеченный духовным порывом, решается совершить другой пылкий поступок, огромная толпа людей уклоняется от всего подобного. Вследствие этого и эпикурейцы считают, будто они доказали, что наслаждение заслуживает по природе стремления<sup>60</sup>; они говорят, что животные с минуты рождения, будучи еще не извращенными, стремятся к наслаждению и уклоняются от боли. Но и против них можно сказать, что способное создать зло не может быть по природе благом. Наслаждение же способно создать зло, ибо к каждому наслаждению прикреплена боль, которая, по их мнению, есть зло по природе<sup>61</sup>. Так, например, наслаждается и пьяница, насыщаясь вином, и обжора, насыщаясь пищей, и сластолюбец, переходя меру в служении Афродите; но эти вещи способны создать также бедность и болезни, которые, по их мнению, являются болью и злом. Значит, наслаждение по своей природе не есть благо. Точно так же то, что способно создать благо, не может быть по природе злом; боли же создают наслаждение; мы ведь и знания воспринимаем с трудом, и таким же образом некоторые овладевают и богатством, и возлюбленной, и боли ведут к здоровью. Значит, труд не зло по природе. Ибо, если бы наслаждение и было по природе благом, а труд — злом, то все бы одинаково относились к ним, как мы говорили; но мы видим, что многие философы выбирают труд и выносливость и презирают наслаждение. Равным образом и тех, которые считают природным благом добродетельную жизнь, можно опровергнуть тем, что некоторые мудрецы выбирают жизнь в наслаждении<sup>62</sup>, так что из их разногласия опровергается утверждение, что то или иное является благом по природе.

198 Может быть, не будет неуместным, кроме этого, установить вкратце и в частности предположение о [вещах] постыдных и непостыдных, запрещенных и не таковых, а также о законах, обычаях, благочестии по отношению к богам, почитании умерших и тому подобном. Ибо и

в таком случае мы найдем большое разногласие о том, что надо делать и чего нет <sup>63</sup>. Например, у нас считается постыдным и даже, более того, противозаконным <sup>199</sup> мужеложство; у германцев же, говорят, оно не постыдно, но считается одной из обычных вещей. Говорят, однако, что и у фивян оно в древности не считалось постыдным, и Мерийон Критский <sup>64</sup> был назван так для обозначения критского обычая, и некоторые сводят к этому пламенную дружбу Ахилла с Патроком <sup>65</sup>. И что же удивительного, если и кинические философы, и ученики <sup>200</sup> Зенона Китийского, и Клеанфа, и Хрисиппа <sup>66</sup> признают это безразличным? И открытое совокупление с женщиной у нас считается постыдным, а у некоторых из индийцев признается непостыдным; по крайней мере они безразлично производят такие совокупления открыто, что мы знаем и о философе Кратете. Но и блуд женщин у нас постыден и порицаем, у многих же из египтян <sup>201</sup> прославляется; говорят, что те женщины, которые имеют сношения с очень многими мужчинами, носят и украшение на щиколотке как знак своей гордости <sup>67</sup>. У некоторых же из них девушки выходят замуж, собрав до брака приданое блудом. И мы видим, что стойки не признают неуместным сходиться с гетерой или жить от доходов гетеры <sup>68</sup>. Также у нас считается позором и <sup>202</sup> бесчестьем разрисовывать тела, многие же египтяне и сарматы <sup>69</sup> разрисовывают и новорожденных. У нас постыдно для мужчины носить серьги; у некоторых же <sup>203</sup> варваров, как, например, и у сирийцев, — это признак благородства; некоторые же, распространяя признак благородства, прокалывают ноздри детей и привешивают к ним серебряные или золотые кольца, чего у нас никто не сделал бы; также здесь никто не надел бы пестро <sup>204</sup> окрашенного и длинного до ног платья, хотя это, постыдное для нас, считается у персов весьма благопристойным. И когда у сицилийского тирана Дионисия философам Платону и Аристиппу прислали такое платье, Платон вернул его обратно, сказав:

Не мог бы я надеть женскую одежду,  
Я, родившийся мужчиной,

А Аристипп принял платье, говоря:

Ведь и в вакхических плясках  
Не развратится разумная жена <sup>70</sup>.

Таким образом, и среди мудрецов одному казалось  
205 одно и то же непостыдным, а другому постыдным. У нас  
считается непозволительным жениться на родной матери  
или сестре. Персы же, и более всего те из них, которые,  
как кажется, упражняются в мудрости, именно маги,  
женятся на матерях. И египтяне берут в жены сестер;  
так же говорит и поэт:

Зевс на Олимпе воззвал к златотронной сестре  
и супруге <sup>71</sup>.

Но и Зенон Китийский говорит, что нет ничего недо-  
пустимого в том, чтобы тереться телом о тело матери,  
так же как не скажут, что позорно тереть рукой какую-  
нибудь другую часть ее тела <sup>72</sup>. И Хрисипп в сочине-  
нии «О государстве» учит, что и отец может порождать  
детей от дочери, и мать от сына, и брат от сестры <sup>73</sup>.  
Платон же вообще объявил, что женщины должны быть  
206 общими <sup>74</sup>. Также и проклятый разврат самооскверне-  
ния Зенон <sup>75</sup> не отвергает, да и другие, как мы видим,  
прибегают к этому злу, как к известного рода благу.  
207 Также у нас запрещено вкушать человеческое мясо,  
у всех же варварских народов это безразлично. Но зачем  
нам говорить о варварах, когда и Тидей <sup>76</sup>, как расска-  
зывают, съел мозг врага, и стойки не считают недопус-  
тимым есть мясо как других людей, так и свое собствен-  
ное? <sup>77</sup> И осквернять человеческой кровью алтарь бога  
у большинства из нас запрещено; лаконяне же под-  
вергаются мучительному бичеванию у алтаря Орфо-  
сийской Артемиды ради того, чтобы широкая струя  
крови текла на алтарь богини. Но некоторые и Кроносу  
приносят в жертву человека так же, как скифы Арте-  
миде чужеземцев <sup>78</sup>; нам же кажется, что мы пятнаем  
209 святыню убийством человека. Прелюбодеев у нас  
карает закон, для некоторых же народов безразлично  
сходиться с чужими женами <sup>79</sup>. И некоторые из фило-  
софов считают безразличной связь с чужой женой <sup>80</sup>. У  
нас закон велит, чтобы отцы пользовались заботой  
210 детей, скифы же убивают тех отцов, кто перешел за  
шестидесятилетний возраст. Да и что тут удивительного,  
если Кронос серпом оскопил отца, а Зевс сверг Кроноса  
в Тартар, Афина же с Герой и Посейдоном попытались  
211 связать отца? <sup>81</sup> Но и Кронос решил уничтожить своих  
собственных детей, и Солон дал афинянам закон «о  
неосуждаемых», по которому он разрешил каждому

убивать своего собственного ребенка. У нас же законы запрещают убивать детей. И римские законодатели повелевают, чтобы дети были подчиненными и рабами отцов и чтобы имущество детей принадлежало не детям, а отцам, пока дети не достигнут свободы, наподобие купленных за деньги [рабов]; у других же это отвергнуто как нечто тираническое. Существует закон, чтобы карать убийц; борцы же, убивая, часто достигают <sup>212</sup> даже почета. Но законы запрещают также ударять свободных людей, атлеты же, ударяя свободных мужей, а часто и убивая, удостаиваются почестей и венков. Закон у нас велит каждому жить с одной женщиной, у фракийцев же и гетулов (это ливийский народ) <sup>82</sup> <sup>213</sup> каждый живет со многими женщинами. Также разбойничество у нас незаконно и несправедливо, а у большинства варваров оно не считается недопустимым. Говорят, киликийцы <sup>83</sup> считали его даже славным, так что погибшие в разбое у них считаются достойными почести. И Нестор, у поэта, ласково приняв друзей Телемаха, говорит им:

...Иль без дела скитаетесь всюду  
Взад и вперед, как разбойники вольные? <sup>84</sup>

А если бы грабеж считался позорным, то Нестор не принял бы их так ласково из подозрения, как бы они не оказались приблизительно таковыми. Но и воровство у нас считается несправедливым и противозаконным; те <sup>215</sup> же, которые называют Гермеса самым вороватым богом, достигают того, что оно не считается несправедливым, ибо как бог мог бы быть дурным? Некоторые же говорят, что и лаконяне наказывали воров не за то, что они украли, а за то, что были пойманы с поличным. Но у многих по закону наказывается также и трус, и бро- <sup>216</sup> сивший щит; поэтому и лаконянка, давая щит идущему на войну сыну, сказала: «либо с ним, дитя, либо на нем». Архилох же, как бы хвастаясь перед нами тем, что он бежал, бросив щит, говорит в стихотворениях о самом себе: «Какой-нибудь житель Саоса хвастливо украшается теперь щитом, который я оставил, невольно, непорочным, в кустарнике; сам же я избежал смертного конца» <sup>85</sup>.

А амазонки <sup>86</sup> даже делали хромыми родившихся <sup>217</sup> у них мальчиков, чтобы они не могли сделать ничего мужественного, войной же они занимались сами, тогда

как у нас считается прекрасным противоположное. И Матерь богов <sup>87</sup> допускает к себе оскопленных; а богиня не судила бы так, если бы по природе было дурно не быть мужественным. Таким образом, вопросы <sup>218</sup> справедливого, несправедливого и прекрасного в мужественности содержат в себе большое разноречие.

Но большими разногласиями наполнен и вопрос о благочестии и почитании богов. Многие говорят, что боги существуют; другие, как последователи Диагора Мелийского, Феодора и Крития Афинского <sup>88</sup>, говорят, что они не существуют. Из тех, кто высказывается за существование богов, одни признают отечественных богов, другие — приобретенных в догматических учениях; Аристотель, например, говорил <sup>89</sup>, что бог — нечто бестелесное и граница неба; по учению стоиков, он — дух, проникающий и через уродливое <sup>90</sup>; по Эпикуру, он — человекообразен <sup>91</sup>; по Ксенофану, он — шар, ничего не испытывающий <sup>92</sup>. Далее, одни говорят, что бог заботится о нас; другие — что нет. Эпикур, <sup>219</sup> например, утверждает, что божество счастливо и нетленно, не имеет само забот и не доставляет другим <sup>93</sup>. Поэтому и в общежитии одни признают одного бога, другие же многих и различных по виду, так что они подходят даже к воззрениям египтян, почитающих богов с песьими мордами и в виде ястребов, быков, крокодилов и мало ли чего другого <sup>94</sup>. Поэтому и вопросы <sup>220</sup> о жертвах и почитании богов заключает в себе вообще большое разноречие; то, что в одних священнодействиях признается святым, в других таковым не считается. Если бы было что-нибудь по природе святое или несвятое, то этого разногласия нельзя было бы допустить. Так, например, Серапису никто не может принести в жертву поросенка, Гераклу же и Асклепию приносят. Изиде непозволительно приносить в жертву барана, а для так называемой Матери богов и для других богов он является приятной жертвой. Кроносу <sup>221</sup> приносят в жертву человека, что у огромного большинства людей считается нечестивым. В Александрии Гору приносят в жертву кошку, а Фетиде — таракана; у нас этого никто бы не сделал. Лошадь — приятная жертва Посейдону, а для Аполлона, особенно Дидимейского, это — ненавистное животное. Коз благочестиво приносят в жертву Артемиде, но не Асклепию <sup>95</sup>. <sup>222</sup> Я мог бы сказать и об очень многом другом, подобном

этому, но оставляю, стремясь к краткости. Если бы, таким образом, какая-нибудь жертва была бы по природе святой и несвятой, то она одинаково признавалась бы таковой у всех.

Подобное тому можно найти в богопочитании и применительно к образу жизни людей. В самом деле, иудей <sup>223</sup> или египетский жрец <sup>96</sup> предпочел бы умереть, чем съесть свинину, ливиец же считает среди самых недозволенных вещей вкушение бараньего мяса, некоторые же из сирийцев — голубя, другие — жертвенных животных. Рыбу в некоторых священнодействиях позволительно есть, в других — запрещено. Среди тех, кто считается мудрецами у египтян, одни считают нечестивым есть голову животного <sup>97</sup>, другие — лопатку, третьи — ногу, четвертые — еще что-нибудь. Никто из тех, кто приносит в Пелусии <sup>98</sup> жертву Касийскому <sup>224</sup> Зевсу, не взял бы себе луковицы, точно так же как жрец ливийской Афродиты не стал бы есть чеснок. В некоторых священнодействиях воздерживаются от обыкновенной мяты, в других — от душистой мяты, в третьих — от сельдерея. Некоторые же говорят, что они скорее могут есть головы отцов, чем бобы <sup>99</sup>. Но для других это безразлично. Мы считаем нечестивым есть собачье мясо, у <sup>225</sup> фракийцев же некоторые, как говорят, едят собак. Может быть, и у эллинов это было обычным; почему и Диокл, исходя из правил Асклепиадов, велит давать некоторым больным мясо щенят <sup>100</sup>. Некоторые же, как я сказал, безразлично едят и человеческое мясо, что у нас признается нечестивым. Но если бы вопросы почитания богов и недозволенного были бы природными, <sup>226</sup> то мнение о них было бы одинаково у всех.

Подобное этому надо сказать и о почитании усопших. Одни прячут мертвых в землю и сплошь покрывают их, считая нечестивым показывать их солнцу; египтяне же бальзамируют их, вынув внутренности, и держат у себя над землей. У эфиопов те, которые едят рыбу, <sup>227</sup> бросают их в озера, чтобы их пожрали рыбы; гирканцы <sup>101</sup> же дают их в пищу собакам, а некоторые из индийцев — коршунам. Троглодиты <sup>102</sup>, говорят, выносят умершего на какой-нибудь холм и, привязав ему голову к ногам, бросают в него со смехом камни; потом, когда засыпят его брошенными камнями, уходят. Некоторые же варвары поедают перешедших за шестидесятилетний <sup>228</sup> возраст, принеся их в жертву, умерших же в молодости

прячут в землю. Некоторые же сжигают умерших; среди этих одни берут и хранят кости <sup>103</sup>; другие, не заботясь, оставляют их брошенными. Персы <sup>104</sup>, говорят, сажают на кол умерших и бальзамируют содой, а потом стягивают ремнями. Мы также видим, как сильно иные <sup>229</sup> скорбят по умершим. И саму смерть одни признают страшной и избегаемой, другие же нет. Еврипид, например, говорит <sup>105</sup>:

Кто знает, не есть ли жизнь смерть?  
И не называется ли смертью жизнь там внизу?

Также и Эпикур говорит <sup>106</sup>: «смерть ничто для нас, ибо разрушенное бесчувственно; то же, что бесчувственно, ничто для нас». Говорят и то, что если мы состоим из души и тела, а смерть есть разрушение души и тела, то, когда мы существуем, нет смерти (ибо мы не разрушаемся); когда же есть смерть, мы не существуем, ибо от того, что нет состава души и тела, не существуем и мы. Гераклит же говорит <sup>107</sup>, что и жизнь, и смерть <sup>230</sup> существуют и тогда, когда мы живем, и тогда, когда мы умерли, ибо, когда мы живем, мертвы наши души и схоронены в нас; когда же мы умираем, оживают и живут души. Некоторые же полагают, что для нас лучше умереть, чем жить. Например, Еврипид говорит: «Нам надлежало бы собраться и плакать вокруг новорожденного, который идет навстречу стольким бедствиям, и радоваться над тем, кто умер, успокоившись от печалей, и провожать его радостными словами» <sup>108</sup>.

<sup>231</sup> То же мнение высказано и в следующем: «Самое лучшее прежде всего для жителей земли не быть рожденными, никогда не видеть лучей горячего солнца, для рожденного же как можно скорее бежать к вратам Аида и лежать обильно покрытым землей» <sup>109</sup>. Мы знаем и рассказ о Клеобисе и Битоне, который упоминает <sup>232</sup> Геродот в рассуждении об Аргивской жрице <sup>110</sup>. Рассказывают также, что некоторые среди фракийцев плачут, сидя вокруг новорожденного <sup>111</sup>. Таким образом, и смерть не может быть причислена к страшному по природе, как и жизнь — к прекрасному по природе. И из упомянутого раньше ничто не является по природе таким или иным, а все лишь признано таковым, и притом по отношению к чему-нибудь.

<sup>233</sup> Тот же способ доказательств можно перенести и на каждое из остального, чего мы не излагали теперь



ради краткости рассуждения. Если же мы по поводу некоторых вещей не можем сразу указать противоречие, то надо сказать, что у некоторых не известных нам народов может существовать разногласие и по поводу них. Так, если бы мы не знали, например, египетского обы-<sup>231</sup>чая жениться на сестрах, то мы бы неправильно утверждали, что у всех общепризнано, что не должно жениться на сестрах; точно так же и по поводу тех вещей, в которых противоречия не бросаются нам в глаза, не следует утверждать, что в них нет разногласия, ибо возможно, как я сказал, что у некоторых народов, из неизвестных нам, разногласие о них существует.

Таким образом, скептик, видя такое большое проти-<sup>235</sup>воречие в вещах, воздерживается от суждения о том, что является по природе благом и злом и что вообще надо делать или не делать; он устраняется и тут от опрометчивости догматиков, но следует жизненному наблюдению, не выдвигая догм, и поэтому остается невозмутимым в вещах, требующих мнения; а испытывая принуждение, он умеряет свои страсти, ибо к претерпеваниям он так же чувствителен, как любой чело-<sup>236</sup>век, но он соблюдает меру, так как не высказывает мнения, что испытываемое им дурно по природе. В самом деле, высказывать нечто такое, как мнение, хуже даже, чем само испытывание; так, иногда те, кто находится под ножом [у врача] или испытывает что-либо другое подобное<sup>112</sup>, переносят это, а стоящие вокруг теряют сознание, составив себе о происходящем мнение, что это — страдание. Кто же предположил, будто что-<sup>237</sup>нибудь по природе является благом или злом или таким вообще, что его надо делать или не делать, тот испытывает разного рода смущение. Когда с ним случается то, что он признает по природе дурным, он воображает, что мучается; а как только он овладеет тем, что ему кажется благом, он впадает в необычное смущение вследствие гордости и страха потерять его, остерегаясь, как бы не очутиться опять в том, что он признает по природе злым, ибо тех, кто говорит, что благо нетеряемо<sup>113</sup>, мы заставим замолчать, поскольку разногла-<sup>238</sup>сия здесь создают затруднения. Вследствие этого мы заключаем: если то, что способно причинить зло, есть зло и должно быть избегаемо, а убеждение, что одно по природе благо, а другое — зло, причиняет смущение, то дурным и избегаемым является предположение и

убеждение, что что-нибудь по природе является дурным или хорошим.

Этого достаточно сказать в настоящее время о благе, зле и безразличном.

[25. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

239 Из сказанного раньше ясно, что не может быть и  
никакого искусства по отношению к жизни <sup>114</sup>. Ибо  
если есть такое искусство, то оно занимается рассмот-  
рением блага, зла и безразличного. Стало быть, если  
всего этого не существует, то не существует и искусства  
по отношению к жизни. И, кроме того, если все догма-  
тики не признают согласно одного искусства по отно-  
шению к жизни, но одни предполагают одно, другие —  
другое, то они впадают в противоречие и подходят под  
рассуждение о противоречии, которое я исследовал  
240 в том, что было нами сказано о благе <sup>115</sup>. Допустим  
даже, что все признали бы предположительно одно  
жизненное искусство, как, например, прославленную  
рассудительность (*φρόνησις*), которая хотя и грезится  
стойкам, да все же кажется много убедительнее других;  
но и в этом случае тем не менее последуют бессмысленно-  
сти. Ибо если рассудительность — добродетель, а добро-  
детелью обладает только мудрец, то стойки, не будучи  
мудрыми <sup>116</sup>, не будут иметь искусства в отношении  
к жизни. Вообще, судя по их учению, искусство не может  
241 существовать, и поэтому не будет и искусства по отно-  
шению к жизни, поскольку дело идет о том, что они  
говорят. Ведь они считают <sup>117</sup>, что искусство есть си-  
стема восприятий, восприятие же есть согласие с пости-  
гающим представлением. Но постигающее представле-  
ние ненаходимо, ибо и каждое представление невоспри-  
нимаемо, и нельзя узнать, каково постигающее представ-  
ление среди представлений, поскольку мы не можем  
судить просто каждым представлением, какое из них  
является постигающим, а какое нет; а с другой стороны,  
мы нуждаемся в постигающем представлении, для того  
чтобы узнать, каково постигающее представление,  
и впадаем, таким образом, в бесконечность, требуя  
для узнавания представления, принятого как постига-  
ющее, другого постигающего представления. Поэтому-то  
и стойки поступают неправильно в изложении понятия

постигающего представления <sup>118</sup>; они называют постига- <sup>242</sup>  
ющим представлением то, которое произошло от суще-  
ствующего, а существующим они называют то, что  
способно возбуждать постигающее представление, и,  
таким образом, они впадают в затруднительный троп  
взаимной доказуемости. Итак, для того, чтобы было  
искусство по отношению к жизни, нужно, чтобы раньше  
было [вообще] искусство, а для того, чтобы существо-  
вало искусство, нужно, чтобы раньше существовало  
восприятие, а чтобы существовало восприятие, нужно  
воспринять согласие с постигающим представлением;  
постигающее же представление нельзя найти, нельзя  
найти поэтому и искусство по отношению к  
жизни.

Говорят еще и следующее. Каждое искусство кажется <sup>243</sup>  
воспринимаемым из представленных им собственных  
творений; в искусстве же по отношению к жизни нет  
никакого собственного творения, ибо то, что кто-нибудь  
мог бы назвать его творением, оказывается общим и  
для необразованных людей, как, например, почитание  
родителей, возвращение залога и все остальное. Значит,  
не существует искусства по отношению к жизни. Также  
и из того, что то или иное кажется сказанным или сде-  
ланным рассудительным [человеком] в рассудительном  
настроении (как говорят некоторые), мы не узнаем,  
что это дело рассудительности. Ибо само рассудительное  
настроение невосприемлемо, не являясь ни само по <sup>244</sup>  
себе просто, ни в своих делах, ибо последние являются  
общими и для необразованных. Говорить же, что мы  
воспринимаем того, кто обладает искусством по отно-  
шению к жизни, по размеренному постоянству его  
поступков, могут те, которые крикливо возносят чело-  
веческую природу и больше хвастают, чем говорят  
истинное: «Таков ведь разум людей, обитателей земли,  
каков децъ, посылаемый отцом богов и людей» <sup>119</sup>.

Остается сказать о том, будто искусство по отно- <sup>245</sup>  
шению к жизни воспринимается из тех творений, кото-  
рые пишутся в книгах. Из них я для примера приведу  
немного, так как они многочисленны и похожи друг  
на друга. Так, например, глава их учения, Зенон <sup>120</sup>, в  
рассуждениях о воспитании детей говорит много подоб-  
ного и, между прочим, следующее: «Входить в любовную  
связь с детьми нужно не больше и не меньше, чем с не  
детьми, и с женщинами не меньше, чем с мужчинами.

Ибо детям приличествует и подобает не другое, чем не детям, и женщинам [не другое], чем мужчинам, но одно и то же». По поводу же почитания родителей <sup>246</sup> тот же человек говорит применительно к жизни Иокасты и Эдипа, что нет ничего страшного в том, чтобы сойтись с матерью <sup>121</sup>. «Если бы она была больна и он помог бы ей, растирая руками ту или иную часть ее тела, то не было бы ничего постыдного; если же он радуется ей, врачуя другую часть тела, и успокаивает этим ее страдания, и порождает от матери благородных детей, то неужели это постыдно?» С этим соглашается и Хрисипп; он говорит в «Государстве»: «Мне кажется, что эти вещи должны быть совершены, так как и теперь они не считаются дурными по обычаю многих, а именно чтобы и мать рождала детей от сына, и отец от дочери, и единого <sup>247</sup> утробный брат от единогоутробной сестры» <sup>122</sup>. И в той же книге вслед за тем он предлагает нам и людоедство, говоря: «Если от живого человека отрежут какую-нибудь часть, годную для пищи, то ее не надо ни погребать, ни бросать попусту, но издержать так, чтобы из наших частей произошла другая часть» <sup>123</sup>. В рассуждении же о нравственной обязанности он определенно <sup>248</sup> говорит по поводу погребения родителей: «Когда умирают родители, то нужно делать самые простые похороны, так как нам нет никакого дела до тела, как и до ногтей или зубов, или волос, и мы не нуждаемся ни в какой такой заботе и внимании. Поэтому, если мясо годно, [пусть] употребят его в пищу; точно так же, если отрезаны собственные части, например нога, следует употребить в пищу ее и тому подобное; а то, что негодно, либо [пусть] оставят, похоронив, либо сожгут и развеют пепел, или, бросив подальше, не будут заботиться о нем так же, как о ногте или волосах» <sup>124</sup>. Весьма много <sup>249</sup> есть и подобного этому, о чем говорят философы, но чего они не посмели бы провести [в жизни], разве только если жили бы в государстве киклопов или лестригонов <sup>125</sup>. Если же ничего из этого они не проводят [в жизни], а то, что они делают, у них общее с необразованными, то в таком случае нет никакого собственного творения у тех, кто подозревается как владеющий искусством по отношению к жизни. Если, таким образом, искусства непременно должны быть восприняты из собственных творений, а мы не видим никакого собственного творения у так называемого искусства по

отношению к жизни, то это последнее не воспринимается. Поэтому никто и не может утверждать о нем, что оно существует.

[26. ВОЗНИКАЕТ ЛИ У ЛЮДЕЙ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

Если же искусство по отношению к жизни возникает в людях, то возникает либо по природе, либо через изучение и обучение. Если по природе, то искусство по отношению к жизни возникает в них либо поскольку они люди, либо поскольку они не-люди. Но поскольку они не-люди, оно не возникает никоим образом: они ведь не существуют как не-люди. Если же поскольку они люди, то рассудительность принадлежала бы всем людям, так что все были бы разумными, добродетельными и мудрыми. А говорят, что люди в огромном большинстве дурны. Значит, и поскольку они люди, у них не существует искусства по отношению к жизни. Значит, оно не существует по природе. И далее, если они хотят, чтобы искусство было системой восприятий, вместе заученных <sup>126</sup>, то они показывают, что и остальные искусства, и то, о котором идет речь, постигаются больше путем некоторого испытания и изучения.

[27. ДОСТУПНО ЛИ ИЗУЧЕНИЮ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

Но оно не постигается также ни обучением, ни изучением. Чтобы имели существование эти последние, нужно предварительно признать следующие вещи: изучаемое, обучающего и учащегося, способ изучения. Но ничто из этого не существует; значит, не существует и обучения.

[28. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИЗУЧАЕМОЕ?]

Изучаемое, например, является либо истинным, либо ложью; если ложью, то оно не может быть изучено, ибо говорят, что лжи не существует, а изучения несуществующего не может быть. Но если бы и сказали, что оно истинно, [то оно не могло бы быть изучено], ибо то, что истинного не существует, мы показали в рассуждениях о критерии <sup>127</sup>. Таким образом, не изу-

чается ни ложь, ни истинное, а кроме этого ничто не может быть изучаемым (никто ведь, конечно, не скажет, что если это неизучаемо, то он изучает одно сомнительное); поэтому ничто не изучается. Кроме того, изучаемое будет либо явлением, либо неочевидным. Если оно будет явлением, то оно не будет нуждаться в изучении; то, что является всем людям, является одинаково. Если же оно будет неочевидным, то оно не будет изучаемо, ибо неочевидное невосприемлемо вследствие неразрешимого разногласия о нем, как мы часто указывали. Каким же образом то, чего нельзя никому воспринять, может быть [предметом] изучения и обучения? Если же не изучается ни явление, ни неочевидное, то ничто не изучается. Далее, изучаемое является либо телом, либо бестелесным, а каждое из них, будучи либо явлением, либо неочевидным, не может быть изучено вследствие недавно перед этим высказанного рассуждения. Значит, ничто не изучается. Кроме того, изучается либо существующее, либо несуществующее. Несуществующее не изучается, ибо если изучается несуществующее, а изучение, как кажется, занимается истинным, то несуществующее будет истинным. Но, будучи истинным, оно будет и существовать, ибо истинным называют то, что существует и противопоставляется чему-нибудь. Но бессмысленно говорить, что существует несуществующее; значит, несуществующее не изучается. Но так же и существующее. Ибо если изучается существующее, то изучается либо поскольку оно существующее, либо по отношению к чему-нибудь другому. Но если оно изучаемо, поскольку оно существующее, то оно будет принадлежать к существующим вещам, а в силу этого не будет изучимым, ибо учение должно проистекать из чего-нибудь бесспорного и заученного<sup>128</sup>. Значит, существующее, поскольку оно существующее, не является изучаемым. Но также и по отношению к чему-нибудь другому. Существующее не имеет в качестве присущего ему чего-нибудь другого, что является несуществующим; поэтому если не изучается существующее, поскольку оно существующее, то оно не будет изучаться и по отношению к чему-нибудь другому, ибо то, что является для него когда-нибудь присущим, является существующим. И кроме того, это существующее, о котором скажут, что оно изучается, будет либо явлением, либо неочевидным и, подпадая под

высказанные раньше затруднения, окажется неизучаемым. Если же не изучается ни существующее, ни несуществующее, то изучаемое будет ничто.

[29. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ОБУЧАЮЩИЙ И УЧАЩИЙСЯ]

Вместе с этим, таким образом, опровергаются и <sup>259</sup> обучающий, и учащийся, тем не менее они вызывают и свои особые затруднения. Ведь либо искушенный будет обучать искушенного, либо неискушенный — неискушенного. Но искушенный не обучает искушенного: ни один из них, поскольку он искушен, не нуждается в обучении. Но так же неискушенный [не обучает] неискушенного, как и слепой не может указывать дорогу слепому. [Не обучает] и неискушенный искушенного; это было бы смешно. Остается сказать, что искушенный обучает неискушенного; но и это принадлежит <sup>260</sup> к области невозможного. Вообще считается невозможным, чтобы существовал искушенный, так как никто не оказывается искушенным по собственной природе и вместе с рождением, равным образом из неискушенного никто не делается искушенным. В самом деле, одно воззрение (*θεωρημα*) и одно восприятие либо могут сделать неискушенного искушенным, либо нет. Но если одно восприятие творит неискушенного искушен- <sup>261</sup> ным, то прежде всего можно будет сказать, что искусство не есть сочетание восприятий, ибо в таком случае тот, кто вообще ничего не знает, считался бы искушенным, выучив одно воззрение искусства. Далее, кто-нибудь может сказать, что если воспринявший некоторые воззрения искусства и нуждающийся еще в одном, будучи вследствие этого неискушенным, приобретает и это одно, то станет искушенным из неискушенного в силу одного восприятия; но это еще как сказать. Ибо он не смог бы указать среди отдельных людей ни <sup>262</sup> одного еще неискушенного, который будет искушенным, если приобретет одно какое-нибудь воззрение; ведь никто, конечно, не умеет высчитать количество воззрений в каждом искусстве так, чтобы он мог сказать, высчитав постигнутые воззрения, сколько остается до полного числа воззрений [этого] искусства. Отсюда познание одного воззрения не делает неискушенного искушенным. Предположим, что это истинно, так как <sup>263</sup> никто не воспринимает сразу все воззрения искусств,

но если [воспринимает] вообще, то порознь — допустим предположительно и это, — в таком случае тот, о котором говорят, что он постигает воззрения искусства одно за другим, не может быть искушенным, мы ведь указывали, что знание одного воззрения не может сделать неискушенного искушенным. А поэтому, стало быть, никто не делается искушенным из неискушенного, следовательно, и на этом основании искушенный оказывается несуществующим, а поэтому также [оказывается несуществующим] и обучающий. Но и тот, кто считается учащимся, будучи неискушенным, не может изучать и воспринимать воззрения искусства, в котором он неискушен. Ведь не может родившийся слепым, поскольку он слеп, получить восприятие цветов, а также родившийся глухим — звука, точно таким же образом и неискушенный не может воспринять воззрения искусства, в котором он неискушен. Ибо, таким образом, один и тот же был бы искушен и неискушен в том же самом, неискушен — потому, что он таковым предполагается, искушен — потому, что он имеет восприятие воззрений искусства. Таким образом, и искушенный не обучает неискушенного. Если же не обучают ни искушенный искушенного, ни неискушенный неискушенного, ни неискушенный искушенного, ни искушенный неискушенного, а кроме того, нет ничего, то не существует ни обучающего, ни обучаемого.

[30. существует ли какой-нибудь способ изучения?]

Если же не существует ни учащегося, ни обучающего, то лишним оказывается и способ изучения. Тем не менее он подвергается сомнению и в силу следующего рассуждения. Способ изучения состоит либо в очевидности, либо в слове, но, как мы покажем, он не состоит ни в очевидности, ни в слове, значит, и способ изучения невозможен. В очевидности не получается изучение, ибо очевидность относится к тому, что показывается, показывающееся же является всем; явление же, поскольку оно явно, воспринимается всеми; воспринимаемое же всеми — неизучаемо; значит, ничто не изучается из очевидности. Но ничто не изучается и в слове. В самом деле, это последнее либо обозначает что-нибудь, либо не обозначает ничего. Но ничего не обозначающее не будет и обучающим чему-нибудь. Если же оно обо-



значает что-нибудь, то обозначает либо по природе, либо по установлению. Но по природе оно не обозначает, ибо не все, слушая, понимают всех, как, например, эллины — варваров, а варвары — эллинов. Если же оно имеет значение по установлению, то ясно, что те, <sup>288</sup> кто раньше воспринял те вещи, в соответствии с которыми установлены слова, воспримут их, участь не из них тому, чего они не знали, но вспоминая и возобновляя в себе то, что знали; те же, кто желает изучить неизвестные вещи, не зная [тех вещей], в соответствии с которыми установлены слова, не получают ниоткуда восприятия. Поэтому не может существовать и способа изучения. <sup>289</sup> Ибо и обучающий должен внушить учащемуся восприятие воззрений изучаемого искусства, чтобы тот, таким образом, восприняв их сочетание, сделался искушенным. Но восприятие есть ничто, как мы показали в предыдущем <sup>129</sup>, поэтому не может существовать способ изучения. Если же нет ни изучаемого, ни обучающего, ни учащегося, ни способа изучения, то нет ни изучения, ни обучения.

Вот что я выставляю более общим образом против <sup>270</sup> изучения и обучения; но относительно так называемого искусства по отношению к жизни может возникнуть и такое сомнение. Мы, например, в предыдущем <sup>130</sup> доказали, что не существует изучаемого предмета, в данном случае рассудительности; несуществующим является также обучающий и учащийся. Ведь либо рассудительный будет обучать рассудительного искусства по отношению к жизни, либо нерассудительный — нерассудительного, либо нерассудительный — рассудительного, либо рассудительный — нерассудительного. Но никто из этих никого не учит; значит, не изучается так называемое искусство по отношению к жизни. Об остальном же, может быть, излишне и говорить; <sup>271</sup> если же рассудительный учит нерассудительного рассудительности, а рассудительность — это наука о благе, о зле и о том, что не есть ни то, ни другое, то нерассудительный, не имея рассудительности, не знает и того, что есть благо, зло или что не есть ни то, ни другое; не зная же этого, он во всяком случае будет только слушать то, что говорит рассудительный, учащий его благу, злу и тому, что не есть ни то, ни другое, но не будет их познавать. Ведь если бы он воспринимал их тогда, когда находился в состоянии нерассудительности, то нерассу-

дительность оказалась бы способной рассматривать благо, зло и то, что не есть ни то, ни другое. Но, по их  
272 взглядам, нерассудительность не в состоянии рассматривать это, ибо в таком случае нерассудительный будет рассудительным. Значит, нерассудительный не постигает того, что говорит или делает рассудительный в соответствии со смыслом обучения. Но если не постигает, то не может и обучаться им, не говоря уже о том, что он не может обучаться ни через наглядность, ни через слово, как мы раньше сказали. Короче говоря, если так называемое искусство по отношению к жизни не возникает ни через обучение, ни через изучение, ни по природе, то столь прославленное у философов искусство по отношению к жизни вообще ненаходимо.

273 Если же быть снисходительным и признать, что у кого-нибудь и возникает это пригрезившееся жизненное искусство, то оно окажется для обладающих им более вредным и причиняющим смущение, чем полезным.

[31. ПРИНОСИТ ЛИ ИСКУССТВО ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ ПОЛЬЗУ ОБЛАДАЮЩЕМУ ИМ?]

А именно, если взять сряду для примера немногое из многого, может казаться, что жизненное искусство полезно для мудрого, давая ему самообладание в стремлении к прекрасному и в уклонении от злого<sup>131</sup>. Но мудрый, который, по их мнению, владеет собой, называется, согласно с этим, «владеющим собой», либо  
274 поскольку он не имеет никакого стремления к прекрасному и уклонения от злого, либо поскольку он имел дурные стремления и уклонения, но осиливает их разумом. Но поскольку он не одержим дурными решениями,  
275 он не может оказаться владеющим собой, ибо он не будет овладевать тем, чего не имеет. Кто бы, например, сказал, что евнух владеет собой в отношении любовных вожделений или больной желудком в воздержании от еды (ибо у них вообще не возникает желания таких вещей, чтобы противопоставить самообладание этим желаниям)? Точно таким же образом нельзя назвать и мудрого владеющим собой, ибо в нем не будет и рождаться страсть, которой он будет владеть. Если  
276 же его будут считать владеющим собой, поскольку он подвержен дурным решениям, но осиливает их разумом, то [этим] прежде всего признают, что ему совсем не

помогла рассудительность, так как он все еще находится в беспокойстве и нуждается в помощи, а кроме того, он оказывается даже несчастнее тех, кто считается дурным. Ибо если он стремится к чему-нибудь, то во всяком случае беспокоится, если же осиливает [это] рассуждением, то сохраняет в себе зло и в силу этого беспокоится больше, чем тот дурной, который уже этого не испытывает, ибо тот, кто стремится, беспокоится, кто же достигает предмета желаний, тот успокаивается. 277

Поэтому мудрый не владеет собой, поскольку дело касается рассудительности; а если владеет, то он несчастнейший из всех людей, так что жизненное искусство принесло ему не пользу, но величайшее беспокойство. А мы уже показали в предыдущем, что тот, кто думает, будто владеет жизненным искусством, и в силу его знает, что по природе благо и что дурно, сильно беспокоится, когда ему предстоят и благие вещи, и злые. Итак, надо сказать, что если существование блага, 278

зла и безразличного не общепризнано, то жизненное искусство, пожалуй, даже не существует, а если и признать его предположительно существующим, то оно не приносит владеющим им никакой пользы, а наоборот, внушает им величайшее беспокойство; поэтому догматики, как кажется, напрасно так важно насупливают брови, [говоря] о названной ими этической части так называемой философии.

Таким образом, мы в достаточной для общего очерка 279

мере разобрали этический отдел и этим заканчиваем третью часть и всю обработку Пирроновых положений, добавив следующее.

[32. ПОЧЕМУ СКЕПТИК ИНОГДА УМЫШЛЕННО  
ВОЗБУЖДАЕТ РАССУЖДЕНИЯ,  
СЛАБЫЕ В ОТНОШЕНИИ ДОСТОВЕРНОСТИ?]

Скептик в силу любви к людям хочет по возможности 280

исцелить рассуждением гордыню и опрометчивость догматиков. Как врачи телесных страданий имеют различные по силе лекарства и для сильно страдающих употребляют сильные, для слабо страдающих — слабые, так же и скептик приводит различные по силе рассуждения: для тех людей, которые сильно подвержены опрометчивости, он прибегает к полновесным 281

рассуждениям и таким, которые могут основательно разрушить гордое состояние догматиков; к более легким

он прибегает для тех, чья гордыня не так глубока и легко исцелима и может быть опровергнута более легкими доводами вероятности. Поэтому исходящий из скепсиса не боится нарочно приводить то полновесные по вероятности рассуждения, то кажущиеся более слабыми, так как даже их ему часто достаточно, чтобы совершить предназначенное.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРОТИВ УЧЕНЫХ

#### КНИГА XI

#### ПРОТИВ ЭТИКОВ

- <sup>1</sup> *Тимон*, фр. 67, изд. Дильса. См. т. I настоящего издания стр. 380—381. — 7.
- <sup>2</sup> *Гомер*. Одиссея, IV, 392. Ср. «Против логиков», I, 21. — 7.
- <sup>3</sup> Подробнее о Ксенократе см. «Против логиков», I, 147—149. Фрагменты Ксенократа собраны в издании: *R. Heitze*. Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Hildesheim, 1965. (с изд. 1892 года). — 7.
- <sup>4</sup> «Фрагменты стоиков», II, 224, изд. Арнима (см. т. I настоящего издания, стр. 381). — 8.
- <sup>5</sup> *Хрисипп*, фр. II, 224, изд. Арнима. — 9.
- <sup>6</sup> *Тимон*, фр. 68, изд. Дильса. — 10.
- <sup>7</sup> *Эпикур*, фр. 255, изд. Узенера. См. т. I наст. изд., стр. 381. — 10.
- <sup>8</sup> «Фрагменты стоиков», III, 75, изд. Арнима. — 11.
- <sup>9</sup> «Собакой» назывался у греков, по-видимому, тюлень. От этого же слова происходит и название кинической школы философов. Кроме того, «Собакой» именовалось созвездие Большого Пса (а иногда лишь одна из его звезд — Сириус). — 12.
- <sup>10</sup> «Фрагменты стоиков», III, 73, изд. Арнима. — 12.
- <sup>11</sup> Там же, фр. 184. — 12.
- <sup>12</sup> См. *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1. — 12.
- <sup>13</sup> Ср. *Платон*. Кратил, 412 С. — 13.
- <sup>14</sup> *Гомер*. Одиссея, XIV, 228, перевод В. А. Жуковского. — 14.
- <sup>15</sup> См. «Эллинические поэты в переводах В. В. Вересаева». М., 1963, стр. 218, фр. 62. — 14.
- <sup>16</sup> См. *Аристотель*. Никомахова этика, I, 8. — 15.
- <sup>17</sup> Фр. III, 96, изд. Арнима. — 15.
- <sup>18</sup> *Симонид* — греческий поэт второй половины VI — начала V в. до н. э. — 15.
- <sup>19</sup> *Ликимний* — греческий лирик и ритор, живший около 400 г. до н. э. — 15.

<sup>20</sup> *Герофия из Халкедона* (ок. 300 г. до н. э.) — выдающийся александрийский врач и философ. См. «Против логиков», II, 188, 220. — 16.

<sup>21</sup> *Крактор* (ок. 300 г. до н. э.) — академик, ученик Ксенократа. — 16.

<sup>22</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 216, перевод Н. И. Гнедича. — 16.

<sup>23</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 558; Электра, 944, перевод И. Анненского. — 16.

<sup>24</sup> Эти божества — Асклепий, Панацея, Афина Гигия, алтарь последней был установлен в Афинах при Перикле. — 17.

<sup>25</sup> Фрагмент неизвестной трагедии Еврипида. — 17.

<sup>26</sup> Фр. III, 122, изд. Арнима. — 17.

<sup>27</sup> *Аристон*, фр. 361, изд. Арнима. См. т. I наст. изд., стр. 381. — 18.

<sup>28</sup> См. *Платон*. Государство, II, 379 A слл. п 335 D. — 19.

<sup>29</sup> Имеется в виду киник Антистен — ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 180—181. — 19.

<sup>30</sup> *Клеанф*, фр. 547, изд. Арнима. — 19.

<sup>31</sup> *Архедем*, фр. 22, изд. Арнима. *Архедем из Тарса* (II в. до н. э.) — ученик Диогена Вавилонского, философ-стоик. — 19.

<sup>32</sup> *Панэций Родосский* (ок. 185—110 г. до н. э.) — философ, представитель Средней Стои, положивший начало римскому стоицизму, учитель Цицерона. Фрагменты сочинений Панэция и свидетельства античных авторов о нем собраны в издании: *Ranaetii Rhodii Fragmenta*, ed. M. van Straaten. Leiden, 1962<sup>3</sup>. — 19.

<sup>33</sup> См. «Против этиков», 77. — 22.

<sup>34</sup> Фр. III, 79, изд. Арнима. — 22.

<sup>35</sup> Фр. 389, изд. Узенера. — 23.

<sup>36</sup> Здесь подразумеваются стоики — см. фр. III, 99, изд. Арнима. — 23.

<sup>37</sup> *Гомер*. Илиада, XXII, 62 — 64, перевод Н. И. Гнедича. — 25.

<sup>38</sup> *Гомер*. Одиссея, IV, 565, перевод В. А. Жуковского. — 25.

<sup>39</sup> Полуцитата из Гомера — см. «Илиада», XIV, 507. — 26.

<sup>40</sup> Фрагмент неизвестной комедии. — 27.

<sup>41</sup> Фрагмент трагедии Еврипида. — 27.

<sup>42</sup> *Тимон*, фр. 70, изд. Дильса. — 30.

<sup>43</sup> Там же, фр. 63. — 30.

<sup>44</sup> Там же, фр. 64. — 30.

<sup>45</sup> *Гомер*. Илиада, III, 66. — 31.

<sup>46</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 25—30. — 31.

<sup>47</sup> «Против этиков», 110 — 140. — 31.

<sup>48</sup> *Еврипид*, фрагмент несохранившейся трагедии. — 32.

<sup>49</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 529, перевод В. А. Жуковского. — 33.

<sup>50</sup> Там же, XIX, 163 — 164; последняя строка — добавление Секста Эмпирика. — 33.

<sup>51</sup> *Тимон*, фр. 72, изд. Дильса. — 34.

<sup>52</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 25 — 30. — 34.

<sup>53</sup> *Гомер*. Одиссея, XII, 453, перевод В. А. Жуковского, —

34.

<sup>54</sup> Фр. 219, изд. Узенера. — 34.

<sup>55</sup> Фр. III, 598, изд. Арнима. — 35.

<sup>56</sup> *Тимон*, фр. 65, изд. Дильса. — 35.

<sup>57</sup> Там же, фр. 66, — 35.

37. <sup>58</sup> Стоическое определение — см. фр. I, 73, изд. Арнима. —

<sup>59</sup> Фр. II, 97, изд. Арнима. — 37.

<sup>60</sup> См. «Против этиков», 42—109. — 37.

<sup>61</sup> Подразумеваются стойки — см. фр. II, 123, изд. Арнима. — 38.

<sup>62</sup> *Зенон*, фр. 250, изд. Арнима. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 200 слл. — 38.

<sup>63</sup> *Зенон*, фр. 251, изд. Арнима. — 38.

<sup>64</sup> Там же, фр. 256. — 38.

<sup>65</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 39.

<sup>66</sup> Там же, фр. 748. — 39.

<sup>67</sup> Там же, фр. 752. — 39.

<sup>68</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 297, перевод В. А. Жуковского. — 39.

<sup>69</sup> Подобные рассуждения см. в I книге цикла «Против ученых» (9—38, стр. 53—59 наст. тома). — 43.

<sup>70</sup> Фр. II, 195, изд. Арнима. — 44.

<sup>71</sup> См. фр. II, 170, изд. Арнима. — 45.

<sup>72</sup> См. «Против физиков», I, 437—439. — 45.

<sup>73</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 45.

<sup>74</sup> *Амеры* — буквально «бесчастные» — так, по сообщению Секста, именовал элементы сущего философ Диодор Кроп. Подробнее о названных концепциях см. «Против физиков», I, 359—364; «Три книги Пирроновых положений», III, 30—32. — 46.

<sup>75</sup> См. «Против логиков», II, 15 слл. — 46.

<sup>76</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. Ср. «Против логиков», II, 59; «Против физиков», I, 45, 395. — 45.

<sup>77</sup> См. «Против этиков», 197—203. — 50.

## ПРОТИВ УЧЕНЫХ

### КНИГИ I—VI

### ПРОТИВ РАЗНЫХ НАУК

#### КНИГА I

#### ВСТУПЛЕНИЕ

<sup>1</sup> Первые сорок параграфов этой книги представляют собой общее вступление к шести книгам «Против разных наук». — 51.

<sup>2</sup> Фр. 227, изд. Узенера. — 51.

<sup>3</sup> Там же, стр. 89. — 51.

<sup>4</sup> *Навсифан* (IV в. до н. э.) — философ, последователь Демокрита, склонявшийся к скептицизму. См. *Навсифан*, фр. A 7, изд. Дильса. — 51.

<sup>5</sup> Фр. 114, изд. Узенера. — 51.

<sup>6</sup> Имеются в виду астрономия, геометрия, музыка, грамматика и риторика, составлявшие круг общеобразовательных предметов. — 52.

<sup>7</sup> Ср. «Против этиков», 218—243. — 53.

<sup>8</sup> Фр. II, 330, изд. Арнима. — 54.

<sup>9</sup> Там же, фр. II, 170. — 55.

<sup>10</sup> Относительно «словесного» см. т. I настоящего издания, стр. 382, — 55.

<sup>11</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 55.

<sup>12</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 38 слл., «Против физиков», I, 359 слл. — 56.

<sup>13</sup> Строка из эпиграммы «На гробницу Мидаса», приписываемой Гомеру:

Медная дева, я здесь возлежу, на гробнице Мидаса,  
И до тех пор, пока воды текут и леса зеленеют,  
На орешном слезами кургане его пребывая,  
Я возвещая прохожим, что это Мидаса могила.

Перевод Л. Блуменау.

См. «Греческая эпиграмма». М., 1960, стр. 23. Ср. Платон. Федр, 264D. — 57.

<sup>14</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 253. — 57.

<sup>15</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 259. — 57.

<sup>16</sup> См. «Против физиков», I, 195 и II, 310. — 58.

<sup>17</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», II, 214. — 58.

<sup>18</sup> «Против физиков», I, 2. — 59.

## КНИГА I (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

### ПРОТИВ ГРАММАТИКОВ

<sup>1</sup> Нумерация параграфов этого трактата есть продолжение нумерации предшествующей части, направленной против ученых вообще. — 60.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея, XII, 184—191, перевод В. А. Жуковско-го. — 60.

<sup>3</sup> Аристарх Самофракийский (ок. 217—143 гг. до н. э.) — самый знаменитый из «грамматиков», глава Александрийской библиотеки, был учеником и преемником Аристофана Византийского (ок. 257—180 гг. до н. э.). Кратет Маллотский был современником Аристарха и возглавил противостоявшую александрийской пергамскую школу грамматиков, а впоследствии заложил основы грамматической науки в Риме. — 61.

<sup>4</sup> Асклепиад Мирлейский (II—I вв. до н. э.) — греческий грамматик, работавший сначала в Александрии, а затем в Риме. — 61.

<sup>5</sup> Ср. «Греческая эпиграмма». М., 1960, стр. 98, 101. Креофил Самосский — древний эпический поэт. Ему приписывается упомянутая в первой эпиграмме поэма «Взятие Эхалии», где рассказывалось о состязании Геракла с сыновьями царя Еврита в стрельбе из лука и о последовавшем за этим походе против Эхалии. Иола — дочь Еврита. «Грамоты Платона о душе» — диалог «Федон». — 61—62.

<sup>6</sup> См. фр. 227, изд. Узенера. — 62.

<sup>7</sup> Там же, фр. 22. — 62.

<sup>8</sup> Тимон, фр. 61, изд. Дильса. Финикийский царевич Кадм, мифический основатель Фив, по преданию, ввел в Греции финикийское письмо. — 63.

<sup>9</sup> Эпикур, фр. 255, изд. Узенера. Ср. «Против этиков», 21. — 63.

<sup>10</sup> Дионисий Фракийский (ок. 170—90 гг. до н. э.) — ученик и последователь Аристарха Самофракийского, автор первой нормативной грамматики греческого языка. — 63.

<sup>11</sup> Фукидид. История, VI, 4, 5. — 64.



<sup>13</sup> *Демосфен*. О венке, 122. — 64.

<sup>13</sup> ἦδος — вместо ἦδ'ος («он же сказал»). — 64.

<sup>14</sup> Упоминание о грамматике *Птолемея* (по прозвищу Перипатетик) встречается в схолиях (античные комментарии) к сочинениям Дионисия Фракийского. Сведений о времени жизни и о произведениях его нет. — 64.

<sup>15</sup> Сочинение не сохранилось. — 64.

<sup>16</sup> *Метродор Лампсакский* (330—277 до н. э.) — друг Эпикура, теоретик и пропагандист эпикуризма. — 64.

<sup>17</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 528 слл. — 64.

<sup>18</sup> *Апория «кучи», или «сорит»,* — один из мегарских парадоксов; см. т. I наст. изд., стр. 387. — 66.

<sup>19</sup> См. «Фрагменты стоиков», I, 72, изд. Арнимы. — 67.

<sup>20</sup> *Харес* (Харит) — античный грамматик, ученик Аполлония Родосского (ученого и поэта III в. до н. э.). — 67.

<sup>21</sup> *Гомер*. Илиада, X, 190. — 68.

<sup>22</sup> Фр. II, 166, изд. Арнимы; см. «Против логиков», II, 12. — 68.

<sup>23</sup> См. «Против грамматиков», 44. — 68.

<sup>24</sup> Ср. *Аристотель*. Метафизика, 981 а 13. — 68.

<sup>25</sup> *Глоссы* — слова в сочинениях древних авторов, малоопытные уже античным читателям. — 68.

<sup>26</sup> *Просодия* — характеристика произнесения гласного звука, включающая долготу, ударение и придыхание. См. «Против грамматиков», 113. — 68.

<sup>27</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», II, 78, 89. — 68.

<sup>28</sup> Ср. *Гораций*. Послание к Пизонам («Об искусстве поэзии»), 60—72:

Словно леса меняют листву, обновляясь с годами,  
Так и слова: что раньше взросло, то и раньше погибнет,  
А молодые ростки расцветут и наполнятся силой...  
...Вечно ли будет язык одинаково жив и прекрасен?  
Нет, возродятся слова, которые ныне забыты,  
И позабудутся те, что в чести, — коль захочет обычай,  
Тот, что диктует и меру, и вкус, и закон нашей речи.

Перевод М. Л. Гаспарова. — 69.

<sup>29</sup> *Димитрий Хлор* — античный грамматик, сведений о жизни и сочинениях которого мы не имеем; имя его упоминается также в схолиях к поэмам Никандра Колофонского (II в. до н. э.). — 69.

<sup>30</sup> Секст Эмпирик выделяет в грамматической науке три части: *историческую* — от слова ἱστορία, означавшего разнообразные «истории», полные всевозможных сведений, часто мифических (см. статью А. А. Тахо-Годи «Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним» в сборнике «Вопросы классической филологии», II, МГУ, 1969, стр. 107—157), *техническую* — от слова τέχνη, означавшего собственно сумму навыков и произведений любого ремесла, и *специфическую* — от слова ἰδιότης, означавшего все относящееся к особи (ее собственное, ей свойственное и ее особенное). — 70.

<sup>31</sup> *Буква* обозначалась по-гречески словом στοιχεῖον, которое в натурфилософских контекстах переводится как «элемент».

Именно так, т. е. как элемент, понимает букву и Секст Эмпирик, а поскольку грамматическая наука его времени не различала принципиально букву и звук, то, говоря о буквах, на самом деле Секст ведет речь об элементах устной, а не письменной речи. Обнаруживая случаи несоответствия письменных обозначений (букв) реально произносимым элементам (звукам), Секст Эмпирик подвергает сомнению все грамматическое учение о буквах. В переводе приходится передавать слово *στοιχεῖον* то как букву, то как звук, ибо для современного языка словосочетания «долгая буква», «краткая буква» или «двадцать четыре звука письменной речи» оказались бы и недопустимыми, и не вполне понятными. Ср. перевод данного фрагмента в сборнике «Античные теории языка и стиля». М.—Л., 1936 (стр. 112—115), где во всех контекстах слово *στοιχεῖον* передается как «элемент». — 72.

<sup>32</sup> Гомер. Илиада, V, 31. — 73.

<sup>33</sup> Там же, VII, 20. — 73.

<sup>34</sup> Пентаметр из неизвестного произведения, по некоторым предположениям, Каллимаха. Примечательно, что для подтверждения тезиса о долготе и краткости звуков Секст приводит примеры из стихотворных сочинений, где долгота и краткость слогов фиксировалась системой стиха. Возможно, что в нестихотворной речи это различие не выступало столь бесспорно и очевидно. — 73.

<sup>35</sup> См. прим. 31. — 73.

<sup>36</sup> В данном случае *просодия* обозначает просто произношение; в специально грамматическом смысле *просодия* рассматривается ниже — см. «Против грамматиков», 113. — 74.

<sup>37</sup> См. «Против музыкантов», 62. — 78.

<sup>38</sup> «Совместное припоминание» — термин стоической гносеологии — см. «Три книги Пирроновых положений», III, 108. — 79.

<sup>39</sup> См. «Против грамматиков», 123. — 80.

<sup>40</sup> Гомер. Илиада, I, 1. Ср. «Против физиков», I, 338—351. — 80.

<sup>41</sup> См. «Против грамматиков», 195 слл. — 85.

<sup>42</sup> Стоическую концепцию бестелесной словесности (*λεχτῆ*) Секст критикует, отсылаясь от эпикурейского тезиса: «все есть тела и пустота» — см. Эпикур, стр. 6, изд. Узенера, ср. Лукреций. О природе вещей, I, 419—432:

Кроме того, привести ничего ты не мог бы такого,  
Что и не тело и что пустоте вместе с тем не причастно  
И оказаться могло б какой-нибудь третьей природы.

Перевод Ф. А. Петровского. — 85.

<sup>43</sup> См. «Против музыкантов», 60—67. — 86.

<sup>44</sup> Элизия — выпадение конечного гласного перед словом, начинающимся также с гласного звука. — 86.

<sup>45</sup> Гомер. Илиада, XV, 11. — 86.

<sup>46</sup> Там же, I, 34. — 86.

<sup>47</sup> Ср. «Против физиков», I, 308—311, 318—327. — 87.

<sup>48</sup> См. «Против грамматиков», I, 210. — 90.

<sup>49</sup> Александрийская школа грамматиков начала разработку учения об «аналогии» — единообразии словоизменения при склонении, спряжении и словообразовании, в противополож-

пость «аналогистам» пергамская школа, указывая на многочисленные исключения из правил грамматической аналогии (а среди этих исключений встречаются слова чрезвычайно употребительные), утверждала, что в языке господствует «аномалия». Длительный спор между аналогистами и аномалистами послужил стимулом к уточнению аргументации обеих сторон и тем самым к развитию античной грамматической науки. См. «Античные теории языка и стиля». М.—Л., 1936, стр. 27—28, 80—104. — 90.

<sup>50</sup> Пиндарион — грамматик из школы аналогистов. — 95.

<sup>51</sup> Под именем Гесиода до нас дошли две крупные поэмы: «Труды и дни» и «Теогония» (вряд ли созданные одним автором) — и несколько малых поэм, принадлежность которых Гесподу ставилась под сомнение еще античными учеными. Историко-литературная традиция относит творчество Гесиода к рубежу VIII—VII вв. до н. э. и в хронологическом ряду ставит его после Гомера. Однако в связи с общим пересмотром концепции начального периода греческой литературы (см. *Fr. Dornseiff. Antike und alter Orient, Leipzig, 1959<sup>a</sup>*, стр. 35—95) в новейшей науке больше доверия получает и представленная, в частности, здесь у Секста версия о более раннем происхождении Гесиода. — 95.

<sup>52</sup> Лири — мифический музыкант, по одним версиям — сын, по другим — соперник Аполлона в музыкальном искусстве. — 95.

<sup>53</sup> Орфей — полумифический певец; см. т. I наст. изд., стр. 392. — 95.

<sup>54</sup> Музей — по преданию, друг, или ученик, или даже сын Орфея (или Лири), поэт, прорицатель, музыкант. — 95.

<sup>55</sup> Гомер. Одиссея, I, 351, перевод В. В. Вересаева. — 95.

<sup>56</sup> Приведенные выражения могли бы считаться солицизмами на том основании, что здесь нет согласования в числе (Афины — город, Совет — шестьсот) или в роде (Орест — трагедия). — 97.

<sup>57</sup> Отрывок из несохранившейся комедии. — 100.

<sup>58</sup> *παράσιος* — слово латинского происхождения. Примечательно, что Секст Эмпирик даже латинский язык относит к варварским, хотя в его эпоху варварскими назывались уже не все неэллинские, как прежде, но лишь народы, не затронутые греко-римской культурной и политической экспансией. Ср. т. I наст. изд., стр. 38—39. — 101.

<sup>59</sup> Этимологизирование, отыскание смысла слова в значениях составляющих его корней, было общим увлечением античных грамматиков и философов. Отдал дань ему и сам Секст Эмпирик («Против логиков», II, 8, «Против этиков», 35), несмотря на высказанные здесь отрицательные суждения о пользе этимологий. Приемы и результаты античной этимологии отличаются от современных, и в первую очередь тем, что античного этимолога в происхождении и составе слова интересовала не столько эмпирическая сторона (с точки зрения новейшей науки в этом отношении античная этимология чудовищно неразвита и наивна), сколько культурно-исторический смысл, что сближало этимологию с мифологической этимологией или даже генеалогией. Захватывающую драму подобного этимологизирования представил Платон в диалоге «Кратил», См. также «Против грамматиков», 314. — 103.

<sup>60</sup> *Тавриск*, ученик грамматика Кратета Маллотского, известен только по этому сообщению Секста. — 104.

<sup>61</sup> Логическая часть — от слова *λόγος*, означающего в данном случае только речь с присущими ей грамматическими особенностями, практически наблюдательная — от слова *τρεψή*, что значит «упражнение», «навык», относительно исторической части см. «Против грамматиков», 91—93. — 104.

<sup>62</sup> *Гомер*. Илиада, I, 106. — 105.

<sup>63</sup> По распространенным версиям, Арес был в числе богов, не вкушивших пищи в доме сыноубийцы Тантала, а Геракл расправился с чудовищем, которое Посейдон наслал на Троию в наказание за вероломство и скупость отца Гесионы Лаомедонта. — 106.

<sup>64</sup> По этому сообщению получается, что Ксенофан жил около 620 г. до н. э.; по другим данным, признанным более надежными, годы жизни Ксенофана приходятся на рубеж VI—V вв. до н. э. Ср. *Диоген Лаэртский*, IX, 20. — 106.

<sup>65</sup> См. *Диоген Лаэртский*, V, 1, 9. — 107.

<sup>66</sup> См. *Вергилий*. Энеида, VII, 770. *Асклепий* (Эскулап), сын Аполлона и беотийской царевны Коронида, считался покровителем медицины, поэтому врач Секст называет его «основоположником нашей науки». — 107.

<sup>67</sup> *Стезихор* — лирический поэт VI в. до н. э. — 107.

<sup>68</sup> *Полианф* (по другим сообщениям Полиарх) *Киринейский* — эпический поэт, считавшийся отцом *Паниасида* — см. ниже прим. 69. *Прет* — мифический царь Арголиды. — 107.

<sup>69</sup> *Паниасид Галикарнасский* — эпический поэт V в. до н. э.; *Тиндарей* — спартанский царь, супруг Леды, матери Елены и Клитемнестры, Кастора и Полидевка. — 107.

<sup>70</sup> *Стафил* — историк эллинистической эпохи. Об исцелении Ипполита Асклеием см. *Овидий*. Фасты, VI, 733 слл. — 107.

<sup>71</sup> *Филарх* (III в. до н. э.) — автор истории Эллады. По более распространенной версии, *Клеопатра*, жена фракийского царя Фивея, была дочерью Борея (северный ветер), се братья, *Бореады*, *Калаид* и *Зет*, участники похода Аргонавтов, прогнали терзавших слепого Финея гарпий. *Эреxfей* — хтоническое божество Аттики. — 107.

<sup>72</sup> *Телесарх* (по другим сообщениям, *Телесарг*) — эпический поэт. *Орион* — беотийский охотник, герой разноречивых сказаний, после смерти превращен богами в созвездие. — 107.

<sup>73</sup> Об этом писал Никандр Колофонский (поэт II в. до н. э.) в поэме «О действии животных ядов» (7 слл.). *Титаны* — дети Урана (Неба) и Гея (Земли), боги старшего поколения, восставшие против власти Зевса и нового поколения Олимпийцев. Олимпийцы победили титанов и ввергли их в Тартар. См. *Я. Голосовкер*. Сказания о титанах. М., 1957. — 108.

<sup>74</sup> См. *Гесиод*. Теогония, 280 слл., *Овидий*. Фасты, III, 449 слл. По другим версиям, Пегас был сыном Горгоны Медузы и Посейдона. О Горгонах см. *Я. Голосовкер*. Ук. соч., стр. 59—86. — 108.

<sup>75</sup> Знаменитый герой «Илиады», ранивший в битве богиппо Афродиту, *Диомед* после падения Трои много страствовал и, по преданию, основал несколько колоний в Италии. О превращении товарищей Диомеда в птиц пишет *Плиний Старший* («Есто-

ственная история», 10, 44) и *Афиней* (IX, 373а). Ср. *Овидий. Метаморфозы*, XIV, 511. — 108.

<sup>78</sup> По некоторым версиям, служанка Кирки (Цирцеи) с помощью колдовского зелья превратила Одиссея в лошадь, так он и оставался, пока не умер от старости. — 108.

<sup>79</sup> См. *Еврипид*. Гекуба, 1265; *Цицерон*. Тускуланские беседы, III, 26; *Плавт*. Менехмы, V, 714—718. — 108.

<sup>78</sup> Телегон, сын Одиссея и Кирки, по некоторым версиям, разыскивая отца, оказался на острове, где паслись стада Одиссея, и по неведению случайно убил отца во время охоты (см. *Оппиан*. Рыбная ловля, II, 498; ср. *Овидий*. Ибис, 569). — 108.

<sup>79</sup> Ср. *Гомер*. Одиссея, XI, 134, где тень фиванского прорицателя Тиресия предсказывает Одиссею «смерть от моря», которая достигнет его, однако, в глубокой старости, среди всеобщего счастья и благополучия (в русских переводах принято иное чтение этого эпизода). — 108.

<sup>80</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 109.

<sup>81</sup> Фрагмент также приписывается Еврипиду; см. ниже «Против грамматиков», 279. — 110.

<sup>82</sup> Также фрагмент несохранившейся трагедии. — 110.

<sup>83</sup> *Гомер*. Илиада, I, 469. Секст Эмпирик сопоставляет изречение Эпикура («Главные мысли», III, стр. 72, изд. Узенера) и стих из «Илиады» на том основании, что в обоих текстах употребляется слово *ἄρος* — «граница», «предел». — 110.

<sup>84</sup> *Эпикур*. Главные мысли, II, стр. 71, изд. Узенера. См. *Диоген Лаэртский*, X, 124; *Лукреций*, III, 830. Ср. «Против грамматиков», 284, где эта мысль возводится к Софрону, а не к Эпихарму. — 110.

<sup>85</sup> *Эпихарм* — сицилийский комедиограф конца VI — начала V в. до н. э. Цицерон в «Тускуланских беседах» (I, 8, 15) приводит эту сентенцию Эпихарма, однако в ином виде: «умирать не хочу, но быть мертвым — для меня ничего не значит». См. *Эпихарм*, фр. В 11, изд. Дильса, где восстановлен греческий текст Эпихарма, отвечающий свидетельству Цицерона. В переводе это можно выразить так:

Прочь, смерть! — А что по смерти, то уж все равно. — 110.

<sup>86</sup> *Гомер*. Илиада, XXIV, 54, перевод Н. И. Гнедича. — 110.

<sup>87</sup> Трагедия не сохранилась. — 110.

<sup>88</sup> *Лебедос* — небольшой городок в береговой Лидии. — 111.

<sup>89</sup> Гипсионакт из Эфеса (VI в. до н. э.) — ямбический поэт; см. ниже «Против грамматиков», 298. — 111.

<sup>90</sup> Имеется в виду *Сострат Книдский*, создатель Фаросского Маяка. — 111.

<sup>91</sup> *Гомер*. Илиада, XV, 201—203, перевод Н. И. Гнедича. — 111.

<sup>92</sup> *Гномология* — совокупность поэтических изречений, имевших хождение в качестве примеров житейской мудрости (так называемые гномы), образцы их приведены у Секста выше. — 111.

<sup>93</sup> Отрывок из несохранившейся трагедии Еврипида. — 111.

<sup>94</sup> Этот фрагмент также числится среди наследия Еврипида (предположительно, из трагедии «Даная»). — 112,

<sup>95</sup> *Еврипид*, Финикиянки, 406. — 112.

<sup>96</sup> Орывок из трагедии неизвестного автора. — 112.

<sup>97</sup> См. «Против грамматиков», 272. — 112.

<sup>98</sup> О поэтическом творчестве Пиррона других сообщений нет. Большинство свидетельств сводится к тому, что Пиррон не оставил после себя ни строчки (см. *Диоген Лаэртций*. Введение, 16 сл., IX, 402). — 113.

<sup>99</sup> В сохранившейся редакции трактата «Три книги Пирроновых положений» сообщение об этих причинах отсутствует. — 113.

<sup>100</sup> См. «Против грамматиков», 273. — 113.

<sup>101</sup> *Софрон Сиракузский* — сицилийский поэт V в. до н. э., автор комедийных диалогов («мимов»), в которых почти все время говорит лишь один персонаж, а другой молчит или изредка подает несложные реплики. Платон восхищался искусством Софрона и даже привез его сочинения в Афины (см. *Диоген Лаэртций*, III, 13). Ср. «Против грамматиков», 273, где указанная сентенция Софрона приписывается его соотечественнику Эпихарму. — 113.

<sup>102</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 95, перевод В. А. Жуковского (говорит тень Тиресия). — 113.

<sup>103</sup> См. там же, 576 сл. — 114.

<sup>104</sup> Классический образец так называемой «гномы» (см. прим. 92). Ср. *Плутарх*. Моральные сочинения, 549D. — 114.

<sup>105</sup> *Метр* — синоним стихотворного размера в античном (метрическом) стихосложении. — 114.

<sup>106</sup> *Еврипид* («сценический философ»). Троянки, 884 сл., перевод С. Шервинского. — 114.

<sup>107</sup> *Ксенофан*, фр. В 12, изд. Дильса. — 114.

<sup>108</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 204, перевод Н. И. Гнедича. — 114.

<sup>109</sup> Там же, I, 399. — 114.

<sup>110</sup> Там же, XV, 18 сл. — 115.

<sup>111</sup> Там же, I, 593. — 115.

<sup>112</sup> Там же, XX, 65. Имеется в виду Аид, бог подземного царства. — 115.

<sup>113</sup> Там же, XIV, 347. — 115.

<sup>114</sup> См. «Против грамматиков», 275. — 115.

<sup>115</sup> Победный «танец свободы» был учрежден еще со времен Персидских войн. *Приена* — ионийский город севернее Милета. — 115.

<sup>116</sup> *Демад* (IV в. до н. э.) — греческий оратор, соперник Демосфена. *Диоген Лаэртций* (IV, 9) рассказывает подобную историю о Ксенократе. — 116.

<sup>117</sup> *Гомер*. Одиссея, X, 383 сл., перевод В. А. Жуковского. — 116.

<sup>118</sup> *Плутарх* («Моральные сочинения», 51) также приводит этот стих внутри небольшого фрагмента:

Приятна старческая речь для старика,  
Младенцу — детский лепет, женский люб жене,  
Больной с больным готов болтать без умолку,  
А бедняка поймет лишь тот, кто сам в нужде. — 116.

<sup>119</sup> *Алкей* (конец VII — начало VI в. до н. э.) и *Анакреонт* (559—478 гг. до н. э.) — лирические поэты Древней Греции, прославлявшие любовь и вино, — 116.

<sup>120</sup> *Архилох* (VII в. до н. э.) и *Гиппонакт* (VI в. до н. э.) упомянуты здесь как авторы «сердитых» ямбов, в которых они сетовали на житейские горести и сводили счеты с обидчиками. См. «Античная лирика». М., 1968. — 116.

<sup>121</sup> Ср. диалог Платона «Ион», где дискредитируются подобные же претензии рапсодов (исполнители и первые толкователи гомеровских поэм). — 117.

<sup>122</sup> *Платон*. Тимей, 35 А. — 117.

<sup>123</sup> *Евдокс Книдский* (406—353 гг. до н. э.) — математик, географ и астроном, принадлежавший к Древней Академии. — 117.

<sup>124</sup> *Эмпедокл*, фр. В 112 и 113, изд. Дильса. — 117.

<sup>125</sup> См. «Против логиков», I, 92. Ср. *Аристотель*. О душе, 404b, 11 сл., 427b 28. — 118.

<sup>126</sup> *Платон*. Тимей, 35 А и 45 В. — 118.

<sup>127</sup> *Эмпедокл*, фр. В 109, изд. Дильса. — 118.

<sup>128</sup> *Арат*. Небесные явления, 541 сл. — 118.

<sup>129</sup> *Тимон*, фр. В 67, 5 сл., изд. Дильса. Ср. *Лукреций*, III, 1043, где с солнцем сравнивается Эпикур. — 118.

<sup>130</sup> *Гомер*. Иллиада, IV, 383. — 119.

<sup>131</sup> *Ликомед*, царь долопов, предоставил приют Фетиде и уклонявшемуся от троянского похода Ахиллу. У Ахилла и царевны *Деидамии* родился сын Неоптолем. — 119.

<sup>132</sup> *Диодор Крон* (V в. до н. э.) — философ мегарской школы. — 119.

<sup>133</sup> См. «Против физиков», II, 48 сл. — 119.

<sup>134</sup> Цитата из несохранившейся трагедии Софокла. Ср. *Эсхил*, *Персы*, 658. — 120.

<sup>135</sup> Пример этимологического опыта древних: созвучия слов «спринга» и «сирпек» самого по себе уже достаточно для их смыслового отождествления. — 120.

<sup>136</sup> Тем самым Секст Эмпирик предостерегает нас от попыток понять смысл аристотелевских терминов, исходя из их грамматического истолкования; однако оба термина изобретены Аристотелем и чтобы представить не только концепцию Аристотеля, но и его изобретение, приходится обращаться все-таки к грамматике. Слово «эн-тел-ехия» включает в себе три этимологических компонента. Первый — это приставка ἐν-, ее значение — «в», «внутри». Второй восходит к слову τέλος, которое обозначает цель и конец, совершенство, цельность и завершенность всякого дела и вещи. Третий — к глаголу ἔχειν, который в переходном значении (в присутствии прямого дополнения) переводится как «иметь» или «держат», а в непереходном может быть передан выражениями: «быть в том или ином состоянии», «так или иначе себя чувствовать» и просто «так или иначе быть». Тот же глагол ἔχειν в соединении с вышеупомянутой приставкой ἐν- (ἐνέχειν) означает уже приверженность, одержимость и неотвязное следование. Предположим, что в слове ἐντελέχεια субстантивировалось словосочетание τέλει ἐνέχειν («неотвязно преследовать цель», «постоянно устремляться к конечному совершенству»), и тогда русское слово «целеустремленность» оказывается неожиданно удивительно созвучным загадочному термину Аристотеля, так что может служить для него «подстрочным», «буквальным» переводом. Может ли оно стать для него «точным» переводом — этот вопрос (и здесь Секст совершенно прав) грамматика решить не

в состоянии, философия же до сих пор не разгадала загадки этого термина. Что же касается субстантивированного не морфологически (с помощью аффиксов), но синтаксически (путем подстановки артикля) выражения τὸ τί ἦν εἶναι — буквально: «некоторое быть, причем быть тем, чем было», то по-латыни оно в свое время было передано словом quidditas (отсюда и «чтойность»), в котором центр тяжести с компонента «быть» переместился на компонент «чем» быть (трудность в том, что латынь, как и русский язык, не имеет субстантивирующего артикля); то же приходится, за неимением лучшего, повторить и в русском переводе. См. «Три книги Пирроновых положений», II, 212. — 120.

<sup>137</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 188, 191. — 120.

<sup>138</sup> Замысловатое стихотворение в духе эллинистической ученой поэзии. Имя автора установить не удалось. Можно предположить, что здесь разрабатывается сюжет брака Кадма (см. выше прим. 8) и Гармонии (дочери Афродиты и Ареса), превращенных впоследствии в змей. — 121.

## КНИГА II ПРОТИВ РИТОРОВ

<sup>1</sup> См. «Против грамматиков», 57; «Против этиков», 21. — 122.

<sup>2</sup> Платон. Горгий, 451D, 454 A, E. — 122.

<sup>3</sup> Гомер. Илиада, III, 156—7. Перевод Н. И. Гнедича. — 122.

<sup>4</sup> Фрина — прославленная в древности гетера. Гиперид — знаменитый греческий оратор (IV в. до н. э.), современник и сподвижник Демосфена. — 123.

<sup>5</sup> Фр. 13, изд. Гейнце. — 123.

<sup>6</sup> Фр. II, 294, изд. Арнима. — 123.

<sup>7</sup> Зенон, фр. I, 75, изд. Арнима. Ср. Цицерон. Оратор, 32. — 123.

<sup>8</sup> Аристотель. Риторика, 1354 a 12. — 123.

<sup>9</sup> Стоическое определение, см. фр. I, 73, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», I, 373. — 124.

<sup>10</sup> Критолай (II в. до н. э.) — один из руководителей перипатетической школы. — 124.

<sup>11</sup> Демад — см. «Против грамматиков», 295. — 125.

<sup>12</sup> О Клитомaxe см. «Против физиков», I, 1. Хармид — ученик Карнеада, представитель Новой Академии. — 126.

<sup>13</sup> См. Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т. I. М., 1961, стр. 55 (Ликург, IV). Фалес (Фалет) Критский — по выражению Плутарха, продолжая слыть лирическим поэтом, исподволь сделался на родине негласным законодателем. — 126.

<sup>14</sup> Тиссаферн — сатрап персидского царя Дария. Рассказанный эпизод относится ко времени Пелопоннесской войны. Ср. Фукидид, 8, 5. — 126.

<sup>15</sup> Ср. Геродот, III, 46. — 126.

<sup>16</sup> Ион Хиосский (V в. до н. э.) — греческий поэт, автор лирических стихотворений и трагедий. — 127.

<sup>17</sup> Авл Геллий. Аттические ночи, XV, 11; Афиней. Пирующе мудрецы, 12, 547. — 127.

<sup>18</sup> См. «Против физиков», I, 15. — 128.

<sup>19</sup> Гесиод. Труды и дни, 275 слл. — 128.



<sup>20</sup> Деметра и Персефона, почитавшиеся в Греции как законодательницы (Фесмофоры). — 128.

<sup>21</sup> Комедиограф Платон жил и работал в Афинах на рубеже V—IV вв. до н. э. — 129.

<sup>22</sup> Эсхин. Против Ктезифонта, 193. Процесс Ктезифонта, начавшийся ок. 336 г. до н. э., стал на несколько лет ареной борьбы патриотической партии, возглавлявшейся Демосфеном, и промакедонской, от лица которой выступал Эсхин. См. Демосфен. Речи. М., 1954. — 129.

<sup>23</sup> Панкратиаст — «всеборец»; «всеборье» совмещало борьбу и кулачный бой. См. Платон. Горгий, 456D. — 130.

<sup>24</sup> «Против грамматиков», 98, 131 слл. — 131.

<sup>25</sup> «Против раторов», 41 слл. — 131.

<sup>26</sup> Ср. «Против раторов», 8. — 131.

<sup>27</sup> «Против грамматиков», 189 слл. — 132.

<sup>28</sup> Там же, 179 слл. — 133.

<sup>29</sup> Ксенократ, фр. 14, изд. Гейнце. Ср. «Против раторов», 6. — 133.

<sup>30</sup> Аристотель. Риторика, I, 2, 1355 b 26. — 133.

<sup>31</sup> Аристон из Александрии (I в. до н. э.) — философ перипатетической школы. — 133.

<sup>32</sup> Гермагор из Темны (I в. до н. э.) — знаменитый греческий оратор, учитель красноречия. — 134.

<sup>33</sup> Афиней (ок. 200 г. н. э.) — греческий писатель, в своем сочинении «Пирующие мудрецы» сохранивший для нас ценнейшие свидетельства о древних авторах. — 134.

<sup>34</sup> Исократ (436—338 гг. до н. э.) — выдающийся греческий оратор; — 134.

<sup>35</sup> См. «Против логииков», I, 174. — 134.

<sup>36</sup> Предполагается, что из двух противоречивых посылок хотя бы одна истинна. — 135.

<sup>37</sup> Платон и Эпикур. Ср. Квинтилиан, II, 17, 22. — 136.

<sup>38</sup> «Против раторов», 2, 5. — 136.

<sup>39</sup> Период — важная категория античной стилистической теории; по определению Аристотеля, это — «фраза, которая сама по себе имеет начало и конец и размеры которой легко обозреть» («Риторика», III, 9). См. «Античные теории языка и стиля», стр. 163. Энтимемой в риторике именовался силлогизм (см. Исократ, XIII, 16). — 136.

<sup>40</sup> См. «Против логииков», I, 29, слл. — 137.

<sup>41</sup> См. «Против раторов», 73. — 138.

<sup>42</sup> Ср. «Против раторов», 79. — 138.

<sup>43</sup> См. «Против раторов», 48 слл. — 138.

<sup>44</sup> См. «Против раторов», 60 слл. — 138.

<sup>45</sup> Коракас (V в. до н. э.) — известный греческий оратор из Сиракуз. Подобную историю Диоген Лаэртций рассказывает о Протагоре (IX, 56). — 140.

<sup>46</sup> Греческая пословица, в данном случае отягощенная игрой слов: имя учителя Коракас означает по-гречески «ворон». — 141.

<sup>47</sup> Имена Бусирида и Антея известны из сказаний о подвигах Геракла, Амик упоминается в связи с походом Аргонавтов. — 142.

<sup>48</sup> Согласно преданию, многочадную Ниобу (число ее детей колеблется от двенадцати до двадцати) боги наказали за неразумную кичливость. — 142.

<sup>49</sup> Гомер. Одиссея, IV, 244 слл. — 142.

<sup>50</sup> *Персей* и его отдаленный потомок *Геракл* — излюбленные герои греческих сказаний, где они прославились как богатыри, воплощение мужества, силы и благородства. — 142.

<sup>51</sup> См. «Против логиков», II, 299 слл.; «Три книги Пирроновых положений», II, 134 слл. — 142.

<sup>52</sup> См. «Против грамматиков», 135 слл. — 142.

<sup>53</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 166. — 142.

<sup>54</sup> См. «Против логиков», II, 340—347. — 142.

### КНИГА III ПРОТИВ ГЕОМЕТРОВ

<sup>1</sup> О предпосылке (или гипотезе) см. «Против логиков», II, 370. — 144.

<sup>2</sup> *Тимон*, фр. В 75, изд. Дильса. — 144.

<sup>3</sup> *Дикеарх* (347—287 гг. до н. э.) — один из первых аристотеликов, географ, историк, ритор и философ; здесь имеется в виду его сочинение «О мифах, лежащих в основе трагедий Софокла и Еврипида». — 144.

<sup>4</sup> *Асклепиад Вифинский* (120—56 гг. до н. э.) — выдающийся греческий врач и мыслитель. — 144.

<sup>5</sup> См. *Евклид*. Начала, XI, опр. 1, 2, 3. — 147.

<sup>6</sup> См. «Против физиков», I, 377—378. — 148.

<sup>7</sup> См. *Анаксагор*, фр. В 21а, изд. Дильса. — 148.

<sup>8</sup> *Эратосфен Киренский* (III—II вв. до н. э.) — один из первых стоиков, глава Александрийской библиотеки после Аполлония Родосского, филолог, математик, географ, ученик Аристана Хносского. — 149.

<sup>9</sup> См. «Против физиков», I, 380 слл. — 149.

<sup>10</sup> См. «Против логиков», II, 56; «Против физиков», I, 393—394. — 151.

<sup>11</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. — 152.

<sup>12</sup> См. «Против физиков», I, 403. — 153.

<sup>13</sup> См. «Против геометров», 39. — 153.

<sup>14</sup> *Аристотель*, фр. 29, изд. Розе. См. «Против физиков», I, 412. — 154.

<sup>15</sup> См. «Против физиков», 414 слл. — 155.

<sup>16</sup> «Против геометров», 26. — 156.

<sup>17</sup> См. «Против физиков», I, 429 слл. — 158.

<sup>18</sup> Там же, 430. — 159.

<sup>19</sup> Там же, 435 слл. — 159.

<sup>20</sup> Там же, 373 слл. — 161.

<sup>21</sup> См. «Против геометров», 86. — 161.

<sup>22</sup> «Против геометров», 37 слл. — 162.

<sup>23</sup> См. *Евклид*. Начала, I, опр. 4. — 162.

<sup>24</sup> *Эпикур*, фр. 273 а, стр. 351, изд. Узенера. — 163.

<sup>25</sup> См. «Против логиков», I, 341. — 163.

<sup>26</sup> Ср. *Евклид*. Начала, I, опр. 8. — 163.

<sup>27</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 469. — 164.

<sup>28</sup> Ср. «Против физиков», I, 284; *Евклид*. Начала, I, опр. 15. — 164.

<sup>29</sup> См. «Против геометров», 98. — 165.

<sup>30</sup> См. «Против физиков», I, 282; *Евклид*. Начала, I, опр. 10. — 165.

<sup>31</sup> См. «Против физиков», I, 283—289. — 165.

<sup>32</sup> Там же, I, 284. — 165.

<sup>33</sup> «Против геометров», III слл. — 166.

<sup>34</sup> «Против грамматиков», 162. — 166.

<sup>35</sup> «Против физиков», I, 279 и 294. — 166.

#### КНИГА IV

##### ПРОТИВ АРИФМЕТИКОВ

<sup>1</sup> См. «Против логиков», I, 94, 109; ср. «Против физиков», II, 248. — 167.

<sup>2</sup> Ср. фр. 58 В 15, изд. Дильса. — 167.

<sup>3</sup> См. «Против логиков», I, 99. — 168.

<sup>4</sup> См. «Против логиков», I, 95—96. — 168.

<sup>5</sup> См. «Против физиков», II, 284 слл. Ср. высказывание Дипсгена Лаэртца о Платоне (III, 8): «... ибо о чувственном он философствовал по Гераклиту, об умственном — по Пифагору, об общественном — по Сократу» (перевод М. Л. Гаспарова). — 169.

<sup>6</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», II, 26. — 170.

<sup>7</sup> См. «Против физиков», II, 293. — 170.

<sup>8</sup> См. Платон. Федон, 97 А; ср. «Против физиков», II, 302 слл. — 171.

<sup>9</sup> См. «Против физиков», I, 312 слл. — 171.

#### КНИГА V

##### ПРОТИВ АСТРОЛОГОВ

<sup>1</sup> О Евдоксе см. «Против грамматиков», 301. Гиппарх — (II в. до н. э.) — выдающийся греческий астроном. — 174.

<sup>2</sup> Учение о генитурах — γενεθλιαλογία — наука составления гороскопов. — 174.

<sup>3</sup> См. «Против физиков», I, 79 слл. — 174.

<sup>4</sup> Гомер. Одиссея, XVIII, 136, перевод П. И. Гнедича. — 174.

<sup>5</sup> Солнце, Луна, Марс, Юпитер, Венера, Сатурн, Меркурий. — 175.

<sup>6</sup> См. Аристотель. Метафизика, I, 5. — 175.

<sup>7</sup> См. схему, помещенную ниже. — 176.

<sup>8</sup> Подобные сообщения содержатся в астрономической поэме Манилия, римского поэта I в. н. э. (II, 456 слл.; IV, 702 слл.). — 177.

<sup>9</sup> Т. е. «семи звезд», о которых речь шла выше (прим. 5). — 178.

<sup>10</sup> См. «Против астрологов», 12 слл. Помещенные ниже схемы изображают «семь звезд» в их «жилищах», а также их «вершины» и «низины». — 179.

<sup>11</sup> Например, Фаворин, ритор и философ начала II в. н. э. — см. Авл Геллий. Аттические ночи, I, 1—13. — 180.

<sup>12</sup> Ср. «Против астрологов», 14 слл., 73 слл. — 182.

<sup>13</sup> См. Гиппократ, VII, 468L. — 183.

<sup>14</sup> «Против астрологов», 65 слл. — 184.

<sup>15</sup> Там же, 52—54. — 185.

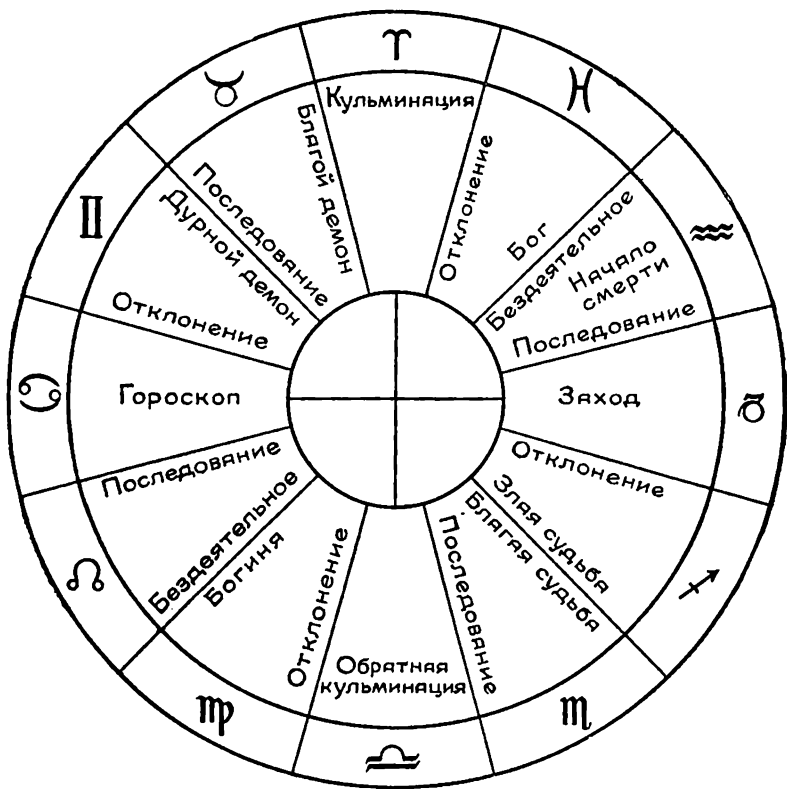
<sup>16</sup> Там же, 24. — 185.

<sup>17</sup> См. «Против астрологов», 14, 18. — 187.

<sup>18</sup> Там же, 27. — 187.

<sup>19</sup> Там же, 53. — 188.

<sup>20</sup> Еврипид. Елена, 1126 слл. — 188.



Т Овен

♎ Весы

♉ Телец

♏ Скорпион

♊ Близнецы

♐ Стрелец

♋ Рак

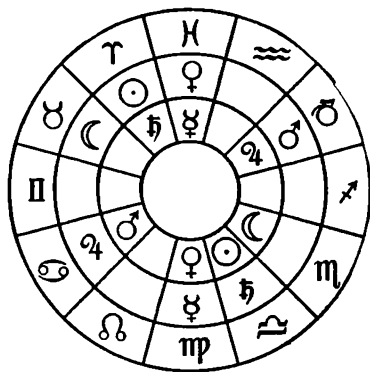
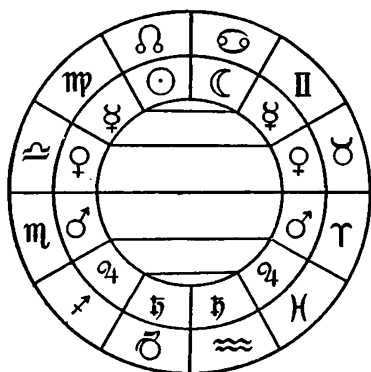
♑ Козерог

♌ Лев

♒ Водолей

♍ Дева

♓ Рыбы



☾ Луна  
 ☉ Солнце  
 ♀ Венера  
 ☿ Меркурий

♂ Марс  
 ♃ Юпитер  
 ♄ Сатурн

<sup>21</sup> Манилий (VI, 202) утверждает, напротив, что «родившийся под знаком Девы будет, как это ни странно, плодовитым». — 189.

<sup>22</sup> Арат. Небесные явления, 56 слл. — 189.

<sup>23</sup> «Против астрологов», 89 слл. — 189.

<sup>24</sup> Там же, 5. — 190.

<sup>25</sup> Там же, 64 слл. — 190.

<sup>26</sup> Там же, 95. — 190.

<sup>27</sup> Ср. Платон. Тимей, 38С — D; Государство, VIII, 546 В. — 191.

## КНИГА VI ПРОТИВ МУЗЫКАНТОВ

<sup>1</sup> Аристоксен (IV в. до п. э.) — ученик Аристотеля, разработавший в сочинении «Гармоника» технические проблемы музыки; отец его Спинтар также был музыкантом. — 192.

<sup>2</sup> О специфическом понимании смысла и назначения музыки в античном мире см. сборник «Античная музыкальная эстетика» (Вступительный очерк и собрание текстов профессора А. Ф. Лосева). М., 1960, где вместе с настоящим трактатом Секста Эмпирика (стр. 209—224) помещен (с небольшими сокращениями) перевод важного и во многом его дополняющего сочинения Плутарха «О музыке». — 192.

<sup>3</sup> Сходные сообщения мы находим у Ямвлиха и Плутарха — см. «Античная музыкальная эстетика», стр. 130, 292. Спондаический размер (стопы которого составлялись из двух долгих слогов) в античной метрике считался наиболее торжественным (см. ук. изд., стр. 94—96). — 193.

<sup>4</sup> Ср. Плутарх. Ук. изд., стр. 278. — 193.

<sup>5</sup> Гомер. Илиада, IX, 186—189, перевод В. В. Вересаева. — 193.

<sup>6</sup> Гомер. Одиссея, III, 270, перевод В. А. Жуковского. — 194.

<sup>7</sup> См. Платон. Государство, 410 E, Тимей, 43 A. — 194.

<sup>8</sup> См. Платон. Менексен, 236 A; Эвтидем, 272 B. — 194.

<sup>9</sup> Следующие ниже стихи взяты из комедий Телеклида (комеднограф V в. до н. э.) и Аристофана («Облака», 963—964, перевод А. Пиотровского под ред. С. К. Апта). — 194.

<sup>10</sup> Ср. Плутарх. Ук. изд., стр. 269 (15). — 194.

<sup>11</sup> См. «Против грамматиков», 272 слл. — 194.

<sup>12</sup> Имеется в виду так называемая мелика — вид греческой лирической поэзии, тесно связанный с музыкальным исполнением и отличавшийся большим разнообразием стихотворных размеров. См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 94—104. — 194.

<sup>13</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. Стасимы — хоровые партии, отмечавшие деление античной трагедии на большие части, соответствующие актам современной драмы. «Физический смысл» следует понимать как относящийся к «физике», т. е. к постижению природы сущего. — 195.

<sup>14</sup> В соответствии с народными поверьями в театральных представлениях боги появлялись на сцене под грохот, изображавший громовые раскаты — см. Федр. Басни, V, 7, 23—24. — 195.

<sup>15</sup> Ср. Лукреций, IV, 96 слл. — 195.

<sup>16</sup> См. выше, стр. 193 (8—9). — 196.

<sup>17</sup> Полуцитата из Гомера (см. «Одиссея», XI, 411). — 196.

<sup>18</sup> См. выше, стр. 193—194 (11). — 197.

<sup>19</sup> См. выше, стр. 194 (13). — 197.

<sup>20</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 197.

<sup>21</sup> «Против грамматиков», 277 слл., 297 слл. — 197.

<sup>22</sup> «Против грамматиков», 300. — 197.

<sup>23</sup> См. «Против арифметиков», 3. — 197.

<sup>24</sup> Ср. Еврипид. Электра, 435. — 198.

<sup>25</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 198.

<sup>26</sup> См. выше, стр. 193 (30). — 198.

<sup>27</sup> Там же, 28. — 198.

<sup>28</sup> См. выше, стр. 192 (4—5). — 198.

<sup>29</sup> Ср. Лукреций, IV, 524—546. — 199.

<sup>30</sup> См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 207—208, где приводится фрагмент сочинения Аристоксена, касающийся интервалов и их значения. — 200.

<sup>31</sup> См. «Против арифметиков», 6—9. Ср. «Античная музыкальная эстетика», стр. 68 слл. — 200.

<sup>32</sup> Гомер. Илиада, VII, 479. — 201.

<sup>33</sup> Гиппократ. Афоризмы, 3, 5. — 201.

<sup>34</sup> См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 69, 226, 232, 265. — 201.

<sup>35</sup> См. «Против логиков», II, 131. — 201.

<sup>36</sup> См. «Против логиков», I, 191; «Три книги Пирроновых положений», I, 215. — 201.

<sup>37</sup> См. «Против грамматиков», 155. — 202.

<sup>38</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», II, 31, III, 186. — 202.

<sup>39</sup> «Против грамматиков», 124 слл. — 202.

<sup>40</sup> Ср. «Против логиков», II, 131. — 202.

<sup>41</sup> Комментарий Секста к «Пирроновым положениям» не сохранились. — 202.

<sup>42</sup> См. выше, стр. 200 (42). — 202.

<sup>43</sup> См. выше, стр. 201 (50). — 202.

<sup>44</sup> См. выше, стр. 198 (38). — 202.

<sup>45</sup> *Арзис* («подъем», сильная часть стопы) и *тезис* («опускание», слабая часть стопы) — термины, указывающие на изначальную связь в едином произведении поэзии, музыки и танца. Ср. «Против грамматиков», 159 слл. — 203.

<sup>46</sup> «Три книги Пирроновых положений», III, 136 слл.; ср. «Против физиков», II, 169 слл.; см. также *Платон*. Тимей, 38 В; *Аристотель*. Физика, IV, 10. — 203.

<sup>47</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 144; «Против физиков», II, 197 слл. — 204.

<sup>48</sup> *Тимон*, фр. В 76, изд. Дильса. — 204.

## ТРИ КНИГИ ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> По матерпалу изложения трактат «Три книги Пирроновых положений» во многом повторяет книги «Против логиков», «Против физиков» и «Против этиков» из большого сочинения «Против ученых»; здесь обсуждаются зачастую одни и те же проблемы, упоминаются одни и те же имена, цитируются одни и те же фрагменты античных авторов, ввиду чего было бы излишне в примечаниях повторять те пояснения, что уже были сделаны к соответствующим местам ранее напечатанных книг. Указатель имен и предметный указатель помогут определить, где то или иное имя, та или иная проблема встречаются у Секста Эмпирика и где в настоящем издании помещаются необходимые комментарии. — 207.

<sup>2</sup> См. вступительную статью А. Ф. Лосева, т. I наст. изд., стр. 22—27. — 208.

<sup>3</sup> Философская терминология Секста Эмпирика не представляет собой жесткой и хорошо обозримой конструкции; значения приводимых терминов мыслятся часто чрезвычайно широко и не слишком четко, поэтому и в переводах на русский язык целесообразно сохранить эту подвижность и расплывчатость профессионального языка Секста, не вполне обычную для философа позднеантичной эпохи. Проследить изменчивость значения того или иного термина поможет предметный указатель, помещенный в предлагаемом томе. Так, в связи с термином «способность» (*δύναμις*) интересно проследить употребление того же слова в значении «возможность», «потенция», «сила» и пр. — 208.

<sup>4</sup> Противопоставление явления мыслимому для Секста Эмпирика есть противопоставление непосредственного житейского опыта интеллектуальному мудрствованию. — 208.

<sup>5</sup> См. т. I наст. изд., стр. 49—50. — 208.

<sup>6</sup> См. ниже, стр. 212—213 (25—30). — 209.

<sup>7</sup> См. ниже, стр. 244 (187 слл.). — 210.

<sup>8</sup> В три слова «заниматься изучением природы» здесь переводится один греческий глагол *φυσιολογεῖν*, означающий деятельность ученых-естествоиспытателей, которых Секст именует «физиками», — 211,

- <sup>9</sup> См. ниже, стр. 262 (14 слл.). — 212.
- <sup>10</sup> Например, Тимон и Энесидем — ср. *Диоген Лаэртский*, IX, 107. — 213.
- <sup>11</sup> Ср. «Против логиков», II, 246. — 214.
- <sup>12</sup> *Анаксагор*, фр. А 97, изд. Дильса. — 214.
- <sup>13</sup> См. т. I наст. изд., стр. 34—38. — 215.
- <sup>14</sup> Характерное для античности представление. Ср. *Вергилий*. *Георгики*, IV, 281 слл. — 216.
- <sup>15</sup> Подобные сообщения встречаются у Лукреция (IV, 633—721). В комментариях оксфордского издания поэмы «О природе вещей» (1947 г.) рассказывается о новейшем эксперименте по проверке этих сведений: в клетку ко льву был посажен петух, которого лев не затруднился тут же сожрать. — 218.
- <sup>16</sup> Стоицкая теория. См. «Против логиков», II, 275, 287. — 220.
- <sup>17</sup> *Гомер*. *Одиссея*, XVII, 300. — 220.
- <sup>18</sup> Диалектика — в данном случае стоицкая логика. См. фр. II, 727, изд. Арнима. — 221.
- <sup>19</sup> Имеется в виду киническая школа. См. выше, стр. 12. — 221.
- <sup>20</sup> Подразумевается пифагорейская школа; ср. *Диоген Лаэртский*, VIII, 10. — 221.
- <sup>21</sup> *Псиллы* — народ в Северной Африке, см. *Геродот*, IV, 173. — 223.
- <sup>22</sup> См. «Метеорология», 373 b 4. — 224.
- <sup>23</sup> Фрагмент несохранившегося сочинения, широко известный в переложении Горация — см. «Оды», I, 1, 3 слл. — 224.
- <sup>24</sup> *Гомер*. *Одиссея*, XIV, 228. — 224.
- <sup>25</sup> *Еврипид*. *Фивикянки*, 499. — 224.
- <sup>26</sup> Фрагмент неизвестной трагедии. — 224.
- <sup>27</sup> *Эвфорбий* — вид колючего кустарника в Африке — см. *Плиний*. *Естественная история*, 25, 7. — 226.
- <sup>28</sup> Фрагмент несохранившейся комедии. — 229.
- <sup>29</sup> См. т. I наст. изд., стр. 382. — 233.
- <sup>30</sup> *Тенар* — южный мыс Пелопоннеса; *тенарийский камень* — местный мрамор желтовато-зеленого цвета. — 233.
- <sup>31</sup> См. выше, стр. 215 (38 слл.). — 235.
- <sup>32</sup> *Анаксагор*, фр. В 21, изд. Дильса. — 235.
- <sup>33</sup> Ср. *Платон*. *Эвтидем*, 304 В. — 236.
- <sup>34</sup> *Гомер*. *Илиада*, XIV, 201. *Диоген* — философ-киник, *Аристипп* — основатель киренской школы философов. — 237.
- <sup>35</sup> *Массагеты* — группа народностей, живших в северной части урало-каспийских степей — см. *Геродот*, I, 201—216. — 238.
- <sup>36</sup> *Кратет* (или *Кратес*, ок. 320 г. до н. э.) и его подруга *Гиппархия* — философы кинической школы. — 238.
- <sup>37</sup> См. *Гомер*. *Одиссея*, X, 423. — 238.
- <sup>38</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 239.
- <sup>39</sup> *Гомер*. *Илиада*, XVI, 459 (ср. *Овидий*. *Фасты*, IV, 521). — 239.
- <sup>40</sup> См. т. I наст. изд., стр. 36—38. — 239.
- <sup>41</sup> Первой точки зрения придерживались, например, Протагор и Эпикур, второй — Платон и Демокрит, третьей — перипатетики и стоики. — 240.
- <sup>42</sup> См. ниже, стр. 279 (96 слл.). — 242.



<sup>43</sup> См. т. I, стр. 34—36. — 243.

<sup>44</sup> *Еврипид*. Бешеный Геракл, 1. — 244.

<sup>45</sup> *Аристофан*. Лягушки, 1008. — 245.

<sup>46</sup> Фрагмент несохранившейся комедии. — 245.

<sup>47</sup> См. выше, стр. 197 (29). — 249.

<sup>48</sup> Ср. «Против логиков», I, 349—350; II, 8; «Против физиков», I, 337; II, 216, 233. Об отношениях Гераклита и скепсиса см. т. I, стр. 8—9, 85—87. — 250.

<sup>49</sup> *Демокрит*, фр. А 134, изд. Дильса. См. также т. I, стр. 10—11, 87—89. — 251.

<sup>50</sup> *Демокрит*, фр. В 9, изд. Дильса. — 251.

<sup>51</sup> Ср. «Против логиков», I, 191 слл. — 251.

<sup>52</sup> См. выше, стр. 212—213 (25—30). — 252.

<sup>53</sup> *Протагор*, фр. А 14, изд. Дильса. См. также т. I, стр. 11—12, 72—73. — 252.

<sup>54</sup> См. т. I, стр. 28—34. *Полемон* — преемник Ксенократа в руководстве Академией с 314 по 269 г. до н. э., *Филон из Лариссы* (II—I вв. до н. э.) — преемник Клитотомаха, *Хармид* — ученик Карнеада, *Антиох из Аскалона* — ученик Филона. — 254.

<sup>55</sup> См. *Диоген Лаэртский*, III, 49 слл. — 254.

<sup>56</sup> Имеются в виду пять книг против догматиков: две «Против логиков», две «Против физиков» и одна «Против этиков». См. т. I, стр. 40—42. — 254.

<sup>57</sup> *Менодот* — один из руководителей скептической школы после Энесидема. — 254.

<sup>58</sup> См. выше, стр. 248. — 254.

<sup>59</sup> *Ксенофан*, фр. А 35, изд. Дильса; *Тимон*, фр. 59, 60, изд. Дильса. — 254.

<sup>60</sup> Имеются в виду все четыре после-платоновские Академии. — 254.

<sup>61</sup> См. т. I, стр. 30—32. — 255.

<sup>62</sup> См. т. I, стр. 112, 385. — 255.

<sup>63</sup> *Аристотель* (стоик) пародирует известный стих Гомера («Илиада», VI, 181), где описывается химера:

Лев головою, задом дракон и коза серединой.

Перевод Н. И. Гнедича. — 256.

<sup>64</sup> См. выше, стр. 212. — 257.

## КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> См. ниже рассуждения, приведенные на стр. 286 (131) и на стр. 299 (186). — 259.

<sup>2</sup> См. выше, стр. 211 (19). — 261.

<sup>3</sup> См. «Против логиков», I, 16, где упоминаются Платон, Ксенократ, перипатетики и эпикурейцы. — 261.

<sup>4</sup> См. «Против логиков», I, 29—342. — 262.

<sup>5</sup> См. выше, стр. 211—212 (21 слл.). — 262.

<sup>6</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса, ср. т. I, стр. 69. — 263.

<sup>7</sup> *Платон*. Федр, 229 Е слл., Теэтет, 174 В. — 263.

<sup>8</sup> *Демокрит*, фр. В 165, изд. Дильса. — 264.

<sup>9</sup> Там же, фр. 125. — 264.

<sup>10</sup> *Эпикур*, фр. 210, изд. Узенера. — 264.

<sup>11</sup> См. выше, стр. 227—231 (100—117). — 264.

<sup>12</sup> *Аристотель*. Тошьяка, 133 в 2. — 264.

- <sup>13</sup> См. выше, стр. 215—222 (40—78). — 264.
- <sup>14</sup> Ср. «Против логиков», I, 281; *Диоген Лаэртций*, VI, 40. — 265.
- <sup>15</sup> См. *Платон*. *Тезетет*, 152 D; *Тимей*, 27D. — 265.
- <sup>16</sup> См. т. I, стр. 13—15. — 265.
- <sup>17</sup> См. выше, стр. 56—57 (28). — 267.
- <sup>18</sup> См. выше, прим. II. — 268.
- <sup>19</sup> Имеются в виду перипатетики, стоики и академики; ср. «Против логиков», I, 369, 388. — 269.
- <sup>20</sup> См. «Против логиков», I, 65. — 271.
- <sup>21</sup> *Демокрит*, фр. А 134, изд. Дильса. — 272.
- <sup>22</sup> Имеется в виду стоическая доктрина — см. «Против логиков», I, 35, 370. — 273.
- <sup>23</sup> См. выше, стр. 265 (31). — 274.
- <sup>24</sup> Ср. «Против логиков», II, 32 слл. — 277.
- <sup>25</sup> См. ниже, стр. 310 (229), 313—314 (247), а также «Против этиков», 187. *Диоген Лаэртций* приписывает это определение Посидонию (VII, 62). — 279.
- <sup>26</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 221, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», II, 143—159. — 280.
- <sup>27</sup> «Фрагменты стоиков», II, 193, изд. Арнима. — 281.
- <sup>28</sup> Фр. 259, изд. Узенера. — 281.
- <sup>29</sup> См. «Против логиков», II, 80 слл. — 282.
- <sup>30</sup> Ср. «Против логиков», II, 113—114. — 282.
- <sup>31</sup> Там же, II, 115. — 282.
- <sup>32</sup> См. выше, стр. 280 (99). Другие — некоторые из академиков и врачи-эмпирики. — 284.
- <sup>33</sup> См. «Против логиков», II, 299—481. — 287.
- <sup>34</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 232, изд. Арнима. — 292.
- <sup>35</sup> Имеется в виду перипатетическая школа. — 294.
- <sup>36</sup> *Антипатр*, фр. III, 167, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», II, 443. — 295.
- <sup>37</sup> См. выше, стр. 262—263 (18). — 298.
- <sup>38</sup> См. ниже, стр. 313 (245); ср. «Против логиков», II, 329 слл. — 298.
- <sup>39</sup> См. выше, стр. 290 (146 слл.). — 301.
- <sup>40</sup> См. *Аристотель*. *Первая аналитика*, II, 23. — 301.
- <sup>41</sup> Ср. *Диоген Лаэртций*, VII, 42 слл. — 304.
- <sup>42</sup> См. «Против грамматиков», 315. — 305.
- <sup>43</sup> Имеется в виду древнее противопоставление вещей, существующих «по природе» (φύσει) и «по установлению» (θεσει). См. фр. 68 (55) В 26, изд. Дильса; *Платон*. *Кратил*, 384 С—Е, 291 А—В. Ср. «Против грамматиков», 144—145, 189—190; см. также стр. 47, 58, 376—377. — 306.
- <sup>44</sup> См. ниже, стр. 337 (82 слл.); ср. «Против физиков», I, 297 слл., 330 слл., II, 304. — 306.
- <sup>45</sup> Имеются в виду стоики — см. выше, стр. 265 (29 слл.) и 273 (70 слл.). Ср. «Против логиков», I, 370. — 307.
- <sup>46</sup> *Александр* (буквально «Мужеборец») — прозвище троянского царевича *Париса*, виновника Троянской войны. — 309.
- <sup>47</sup> О солезизме см. «Против грамматиков», 210. — 310.
- <sup>48</sup> Один из парадоксов мегарской школы, так называемый рогатый силлогизм; ср. *Диоген Лаэртций*, II, 111; VI, 39. Более простая его форма такова: «Если ты не потерял чего-нибудь, то

это у тебя есть; ты не потерял рогов, значит, у тебя есть рога». В приведенной у Секста Эмпирика форме его можно перевести еще и так: «Если не[правда], что ты имеешь красивые рога, а [к тому же] ты имеешь рога, то ты имеешь рога; но [ведь] не[правда], что ты имеешь красивые рога, а [к тому же] ты имеешь рога; значит, ты имеешь рога». — 312.

<sup>49</sup> См. «Против грамматиков», 311, где этот аргумент приписывается мегарику Диодору. — 313.

<sup>50</sup> См. «Против логиков», I, 71, где это рассуждение приписывается Горгию. — 313.

<sup>51</sup> Замечание Анаксагора — см. выше, стр. 214 (33). — 313.

<sup>52</sup> См. «Против физиков», II, 68—69, а также стр. 333 ниже. Ср. Диоген Лаэртский, VI, 39. — 313.

<sup>53</sup> «Фрагменты стоиков», II, 239, изд. Арнима. — 314.

<sup>54</sup> Ср. Аристотель. Первая аналитика, II, 2; Диоген Лаэртский, VII, 81. — 314.

<sup>55</sup> См. выше, стр. 288 (139). — 314.

<sup>56</sup> Хрисипп, фр. II, 275, изд. Арнима. — 315.

<sup>57</sup> См. т. I, стр. 387. — 315.

#### КНИГА ТРЕТЬЯ

<sup>1</sup> См. «Против физиков», I, 13 слл. Стоики учили о телесной и человекообразной природе божества, помещая его внутри мира; эпикурейские боги были телесны и человекообразны, населяли между мирами и не заботились о людях. — 318.

<sup>2</sup> Ср. «Против физиков», I, 364. — 320.

<sup>3</sup> Ср. Лукреций, I, 159 слл. — 321.

<sup>4</sup> См. «Против физиков», I, 360—364, II, 310—319. *Бескачественная материя* — понятие стоической школы; *Гераклид Понтийский* (встречающееся иногда написание Гераклит Понтийский — ошибка) — философ IV в. до н. э., ученик Платона. — 324.

<sup>5</sup> См. выше, стр. 265 (30); ср. «Против физиков», I, 367, II, 12. — 325.

<sup>6</sup> См. выше, стр. 214—239. — 328.

<sup>7</sup> Первая теория зрения принадлежит Хрисиппу, вторая — Демокриту и Эпикуру, третья — Эммедоклу, Пифагору, Платону (см. «Тимей», 45 В) и Аристотелю. — 329.

<sup>8</sup> Ср. Платон. Тимей, 67 В; Диоген Лаэртский, VII, 158. *Слуховой дух* — стоическое выражение, обозначающее воздух внутри уха; ср. выше, стр. 273 (70). — 329.

<sup>9</sup> Фр. II, 166, изд. Арнима. — 329.

<sup>10</sup> Учение Гераклита; см. стр. 250 (210 слл.) выше и стр. 337 (82), 344 (115) ниже. — 330.

<sup>11</sup> Платон. Теэтет, 152 Е, ср. 265 (28) выше. — 330.

<sup>12</sup> См. выше, стр. 324. — 330.

<sup>13</sup> См. стр. 327 (45—46), 217, 226 выше. — 330.

<sup>14</sup> Стоики различали термины  $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  — смешение,  $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$  — соединение вещей, но изменяющихся при этом,  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$  — соприкосновение поверхностей и  $\sigma\beta\upsilon\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$  — соединение накаливанием (прим. переводчика). — 330.

<sup>15</sup> Древняя мера объема для жидкостей. — 331.

<sup>16</sup> См. «Против физиков», II, 37, 41, 50 слл.; ср. Аристотель. Физика, VII, 2; Категории, 15 а 13; Платон. Законы, X, 894. — 332.

- <sup>17</sup> *Некоторые другие* — например, Зевон Элейский или Днодор Крон; ср. выше, стр. 312 (242). — 333.
- <sup>18</sup> См. выше, стр. 313 (244). — 333.
- <sup>19</sup> Ср. «Против физиков», II, 93, 103. — 334.
- <sup>20</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, VI, 9. — 336.
- <sup>21</sup> См. ниже, стр. 350 (144 сл.); ср. *Аристотель*. Физика, VI, 6. — 342.
- <sup>22</sup> Ср. «Против физиков», I, 353, II, 64. — 342.
- <sup>23</sup> См. стр. 240 (170) и 271 (57 сл.). — 342.
- <sup>24</sup> См. «Против физиков», II, 326 сл.; ср. *Аристотель*. Физика, I, 8. — 343.
- <sup>25</sup> См. выше, стр. 330 (54). — 344.
- <sup>26</sup> См. выше, стр. 335 (75). — 345.
- <sup>27</sup> *Гесиод*. Теогония, 115. — 345.
- <sup>28</sup> Фр. II, 505, изд. Арнима. — 346.
- <sup>29</sup> См. выше, стр. 327 (45 сл.). — 347.
- <sup>30</sup> *Аристотель*. Физика, IV, 4; О небе, IV, 3. Ср. «Против физиков», II, 30 сл. — 347.
- <sup>31</sup> См. «Против физиков», II, 170, 176, 216, 219, 228. — 349.
- <sup>32</sup> Ср. *Аристотель*. Метафизика, XII, 6. — 349.
- <sup>33</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, VI, 6. — 350.
- <sup>34</sup> См. *Платон*. Тимей, 38 В; ср. *Аристотель*. Метафизика, XII, 6. — 351.
- <sup>35</sup> Ср. *Лукреций*, I, 151. — 351.
- <sup>36</sup> Ср. «Против физиков», II, 248—309; «Против логиков», I, 92—109; «Против арифметиков», 2—22. — 352.
- <sup>37</sup> *Эпикур*, фр. 276, изд. Узенера. — 352.
- <sup>38</sup> Ср. *Платон*. Тимей, 36 А; см. «Против арифметиков», 6—9, «Против музыкантов», 46. — 352.
- <sup>39</sup> Ср. выше, стр. 215 (38). — 354.
- <sup>40</sup> Фр. III, 75, изд. Арнима. — 356.
- <sup>41</sup> См. выше, стр. 233 (128) и 276 (81). — 356.
- <sup>42</sup> См. *Аристотель*. Риторика, I, 6. — 356.
- <sup>43</sup> «Фрагменты стоиков», III, 73, изд. Арнима. — 356.
- <sup>44</sup> См. «Против этиков», 35. — 357.
- <sup>45</sup> Первая концепция — стоическая, вторая — эпикурейская, третья — перипатетическая; ср. *Аристотель*. Риторика, I, 7. — 357.
- <sup>46</sup> «Фрагменты стоиков», III, 77, изд. Арнима. — 357.
- <sup>47</sup> Там же, фр. 122. — 357.
- <sup>48</sup> Греческая монета. — 358.
- <sup>49</sup> Ср. «Против этиков», 61. — 358.
- <sup>50</sup> См. *Платон*. Законы, III, 697; *Аристотель*. Никомахова этика, I, 8. — 358.
- <sup>51</sup> Фр. III, 96, изд. Арнима. — 358.
- <sup>52</sup> Кирик Антистен (прим. переводчика). — 359.
- <sup>53</sup> См. «Против этиков», 79—95. — 359.
- <sup>54</sup> См. выше, стр. 265—266 (31—33). — 360.
- <sup>55</sup> См. *Лукреций*, III, 177 сл. — 360.
- <sup>56</sup> Фр. II, 96, изд. Арнима. — 360.
- <sup>57</sup> Фр. I, 73, изд. Арнима. — 360.
- <sup>58</sup> *Платон*. Тимей, 35 сл. — 361.
- <sup>59</sup> Фр. III, 122, изд. Арнима. — 361.
- <sup>60</sup> Фр. 398, изд. Узенера (стр. 274, 25). — 362.

- <sup>61</sup> Фр. 401, изд. Узенера (стр. 276, 23). — 362.
- <sup>62</sup> Имеется в виду Киренская школа. — 362.
- <sup>63</sup> См. выше, стр. 236 слл. (145 слл.). — 363.
- <sup>64</sup> *Мерион Критский* — один из героев «Илиады» (см. XIII, 239—344), друг (или сводный брат) критского царя Идомея, в этимологии его имени (производя его от греческого названия бедра — *μηρίς*) Секст видит указание на критский обычай педерастии; ср. *Страбон*, 483 слл. — 363.
- <sup>65</sup> См. *Платон*. Пир, 180 А. — 363.
- <sup>66</sup> См. фр. I, 256, изд. Арнима. — 363.
- <sup>67</sup> См. *Геродот*, IV, 176. — 363.
- <sup>68</sup> Фр. III, 755, изд. Арнима. — 363.
- <sup>69</sup> *Сарматы* (или савроматы) — родственные скифам племена, жившие между современным Доном и Волгой; см. *Геродот*, IV, 21. — 363.
- <sup>70</sup> Ср. *Диоген Лаэртий*, II, 78; см. стр. 238 (155). Обе цитаты из трагедии Еврипида «Вакханки» (ст. 836 и 317). — 363.
- <sup>71</sup> *Гомер*. Илиада, XVIII, 356. — 364.
- <sup>72</sup> *Зенон*, фр. I, 256, изд. Арнима. — 364.
- <sup>73</sup> Фр. III, 745, изд. Арнима; см. стр. 239 (160) выше и стр. 372 (246) ниже. — 364.
- <sup>74</sup> *Платон*. Государство, IV, 423 E, 457. — 364.
- <sup>75</sup> *Зенон*, фр. I, 255, изд. Арнима. — 364.
- <sup>76</sup> *Тидей* — отец Диомеда, см. *Гомер*. Илиада, XIV, 114. — 364.
- <sup>77</sup> «Фрагменты стоиков», I, 254; III, 278, изд. Арнима. — 364.
- <sup>78</sup> См. стр. 237 (149) выше, ср. *Еврипид*. Ифигения в Тавриде. — 364.
- <sup>79</sup> См. *Геродот*, IV, 180; *Аристотель*. Политика, II, 3. — 364.
- <sup>80</sup> Например, киник Диоген — см. *Диоген Лаэртий*, VI, 72. — 364.
- <sup>81</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 204, I, 399. — 364.
- <sup>82</sup> Ср. *Саллюстий*. Война с Югуртой, 21, 82. — 365.
- <sup>83</sup> *Киликия* — область на юго-востоке Малой Азии. — 365.
- <sup>84</sup> *Гомер*. Одиссея, III, 79, ср. также *Фукидид*, I, 5. — 365.
- <sup>85</sup> Ср. «Эллинические поэты в переводах В. В. Вересаева». М., 1963, стр. 206, фр. 5. — 365.
- <sup>86</sup> См. *Геродот*, IV, 114. — 365.
- <sup>87</sup> *Матерь богов*, или Кибела, или Великая Матерь — малоазиатское божество; о культе Кибелы — см. *Лукреций*, II, 598—643; *Катулл*, 63. — 366.
- <sup>88</sup> См. «Против физиков», I, 51—59. — 366.
- <sup>89</sup> *Аристотель*. О небе, I, 9, 279 а 16. — 366.
- <sup>90</sup> Фр. I, 159; II, 103, изд. Арнима. — 366.
- <sup>91</sup> *Эпикур*, фр. 355 (стр. 355, 7), изд. Узенера. — 366.
- <sup>92</sup> *Ксенофан*, фр. А 33, изд. Дильса. — 366.
- <sup>93</sup> *Эпикур*. Главные мысли, I (стр. 71, 3), изд. Узенера. — 366.
- <sup>94</sup> См. *Геродот*, II, 41; *Ювенал*, XV, 2 слл. — 366.
- <sup>95</sup> *Гор* — египетское божество (отождествлялся с Аполлоном), сын Осириса и Изиды. *Дидимы* — местность вблизи Милета, где было прорицалище Аполлона. — 366.
- <sup>96</sup> См. *Геродот*, II, 47. — 367.
- <sup>97</sup> Там же, 39. — 367.
- <sup>98</sup> *Пелусий* — город в Нижнем Египте. Ср. *Ювенал*, XV, 9. — 367.

- <sup>99</sup> Ср. *Эмпедокл*, фр. В 141, изд. Дильса. — 367.
- <sup>100</sup> *Диокл из Кариста* (IV в. до н. э.) — врач догматической школы, первый в Аттике автор медицинских сочинений. — 367.
- <sup>101</sup> *Гирканцы* — жители области на юго-восточном побережье Каспийского моря, см. *Геродот*, III, 117; VII, 62. — 367.
- <sup>102</sup> *Троглодиты* — пещерные эфпопы, жители западного побережья Красного моря, см. *Геродот*, IV, 183. — 367.
- <sup>103</sup> Ср. *Тибул*, III, 2, 17. — 368.
- <sup>104</sup> См. *Геродот*, I, 140. — 368.
- <sup>105</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии. — 368.
- <sup>106</sup> *Эпикур*, стр. 61, 6; стр. 71, 6, изд. Узенера. Ср. *Лукреций*, III, 830. — 368.
- <sup>107</sup> *Гераклит*, фр. В 88, изд. Дильса. — 368.
- <sup>108</sup> *Еврипид*, фрагмент неизвестной трагедии, — ср. *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 48; *Лукреций*, V, 222 слл. — 368.
- <sup>109</sup> Так называемая «Силенова мудрость» — см. *Феогнид*, 425 слл. — 368.
- <sup>110</sup> См. *Геродот*, I, 31; ср. *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 47. Жрица Аргивской Геры молилась о даровании ее почтительным сыновьям, Клеобису и Битону, высшего блага, и боги вознаградили юношей тихим смертным сном. — 368.
- <sup>111</sup> См. *Геродот*, V, 4. — 368.
- <sup>112</sup> Ср. «Против этиков», 158—162. — 369.
- <sup>113</sup> Ср. *Диоген Лаэртский*, VI, 105; VII, 127. — 369.
- <sup>114</sup> См. «Против этиков», 167 слл. — 370.
- <sup>115</sup> См. выше, стр. 356 (169). — 370.
- <sup>116</sup> Ср. «Против физиков», I, 133. — 370.
- <sup>117</sup> «Фрагменты стоиков», I, 73, изд. Арнима. — 370.
- <sup>118</sup> Фр. II, 97, изд. Арнима. — 371.
- <sup>119</sup> *Гомер*. Одиссея, XVIII, 136 слл. — 371.
- <sup>120</sup> *Зенон*, фр. I, 250, изд. Арнима. — 371.
- <sup>121</sup> Там же, фр. I, 256. — 372.
- <sup>122</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 372.
- <sup>123</sup> Фр. I, 254, изд. Арнима. — 372.
- <sup>124</sup> Фр. III, 752, изд. Арнима. — 372.
- <sup>125</sup> См. *Гомер*. Одиссея, I, 69; X, 81. — 372.
- <sup>126</sup> «Фрагменты стоиков», I, 73, изд. Арнима. — 373.
- <sup>127</sup> См. выше, стр. 275 слл. (80 слл.). — 373.
- <sup>128</sup> Ср. *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 1. — 374.
- <sup>129</sup> См. выше, стр. 370 (241). — 377.
- <sup>130</sup> Там же, III, 240. — 377.
- <sup>131</sup> Ср. «Против физиков», I, 153. — 378.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Агамемнон II, 194, 196.  
Адмет I, 112; II, 255.  
Аид (Апdoneй) I, 256—257, 275, 303, 371; II, 255; (преисподняя) I, 246.  
Александр Македонский II, 108, 113, 188, 223.  
Александр (Парис) — см. Парис.  
Александр Этолийский I, 189.  
Александрия I, 318, 333.  
Алексин I, 63, 263.  
Алкей II, 116.  
Алкеста (Алкестида) I, 112, II, 255.  
Алкмена I, 250.  
Амазонки II, 365.  
Амик II, 141.  
Амфитриоп I, 250.  
Анакреонт II, 116.  
Анаксагор I, 78, 88, 245, 303, 324, 371; II, 214, 324.  
Анаксарх I, 69, 77.  
Анаксимандр I, 61, 303; II, 324.  
Анаксимен I, 61, 303, 370; II, 324.  
Анахарсис I, 69, 71.  
Антей II, 141.  
Антигон II, 111.  
Антиох (академик) I, 93, 101; II, 253, 256.  
Антиох (царь) II, 115.  
Антипатр (стойк) I, 236; II, 295.  
Апеллес II, 213.  
Аполлон II, 366.  
Арат I, 189; II, 118, 189.  
Арго I, 249.  
Арес (Марс) II, 73, 74, 78, 102, 106, 178—179.  
Аристарх (математик) I, 347.  
Аристарх (грамматик) II, 61.  
Аристипп II, 237—238, 363.  
Аристокл (см. Платон) II, 107.  
Аристоксен II, 192.  
Аристон (перипатетик) II, 133.  
Аристон (стойк) I, 63; II, 18, 256.  
Аристотель I, 61—62, 105, 126, 245, 247, 255, 310, 321, 323—324, 348, 356, 371; II, 51, 107, 120, 123, 133, 154—155, 207, 324, 349, 366.  
Аристофан (комеднограф) II, 100.  
Аристофан (грамматик) II, 61.  
Аркесилай I, 91—92; II, 253, 256.  
Артемиды I, 275.  
Архелай I, 63, 303.

- Архилох I, 86, 263; II, 14, 116, 365.  
 Архимед I, 264; II, 117.  
 Асклепиад (грамматик) II, 61, 67, 105.  
 Асклепиад (врач) I, 78, 101, 124, 137, 152, 187, 192, 303, 371; II, 144, 324.  
 Асклепий II, 107, 366.  
 Атропос I, 91.  
 Атика II, 106.  
 Афина II, 114, 364.  
 Афиной II, 134.  
 Афины I, 253, 331; II, 85, 97.  
 Афродита (Венера) I, 275; II, 178—179.  
 Ахелой I, 275.  
 Ахилл I, 247, 302; II, 80, 193, 196, 363.  
  
 Брисон I, 63.  
 Бусирис II, 141.  
  
 Вавилон II, 108.  
 Василид I, 200.  
  
 Гекуба II, 108.  
 Гектор I, 247.  
 Гера I, 303, 371; II, 107, 364.  
 Геракл I, 111—112, 142, 162, 250; II, 106, 142, 238, 255, 366.  
 Гераклид I, 371; II, 324.  
 Гераклит I, 61—62, 85—87, 130, 152, 206, 299, 303, 354, 357, 370; II, 117, 250—251, 271—272, 344, 368.  
 Гермагор II, 134.  
 Гермотим I, 245.  
 Гермес (Меркурий) II, 178—179, 365.  
 Геродот II, 64, 368.  
 Герофил I, 187, 192; II, 16, 313.  
 Гесиод I, 245, 276, 318; II, 64, 95, 114, 346.  
 Гесиона II, 106.  
 Гефест I, 246; II, 115.  
 Гигия II, 16.  
 Гиперид II, 122.  
 Гиппарх II, 174.  
 Гиппархия II, 238.  
 Гиппас I, 303, 370; II, 324.  
 Гиппокентавр I, 161, 252, 265, 308; II, 49, 152—153.  
 Гипократ I, 69; II, 221.  
 Гиппон I, 303; II, 324.  
 Гиппионакт II, 111, 116.  
 Гомер I, 86, 245, 247, 255, 276, 370; II, 64, 95—96, 110, 113, 119, 194, 220, 254;  
 — поэт I, 62, 245, 250; II, 113, 122, 224, 239, 364—365.  
 Гор II, 366.  
 Горгий I, 69, 73, 75—77; II, 271—272.  
 Горгона II, 108.  
  
 Дендамня II, 119.  
 Деифоб I, 333.  
 Демад II, 116, 125.  
 Деметра I, 246, 276; II, 106.  
 Демокрит I, 70, 83—84, 87—88, 114, 124, 130, 134, 138, 152, 160—161, 177, 185, 214, 220, 247, 251, 264, 303, 324, 348, 371; II, 201, 251, 264, 272, 324.  
 Демосфен II, 64, 72, 129.  
 Диагор I, 252—253; II, 366.  
 Дикеарх I, 130; II, 144, 265.  
 Димитрий Лаконский I, 219—220, 355; II, 349.



- Димитрий Хлор II, 69.  
 Диоген из Аполлонии I, 303;  
     II, 324.  
 Диоген Вавилонский I, 267.  
 Диоген Синопский II, 237—  
     238.  
 Диодор Крон I, 172—173, 201,  
     214, 303, 324, 330—334,  
     336—337, 342; II, 119, 256,  
     282, 313, 324, 334.  
 Диокл II, 367.  
 Диомед II, 108.  
 Дионис I, 246.  
 Дионисий Фракийский II, 63,  
     65—68, 105.  
 Дионисиодор I, 63, 69, 73.  
 Диоскуры I, 250, 259.  
 Диотим I, 88.  
  
 Евдокс II, 117, 174, 238.  
 Еврипид I, 86, 371; II, 64,  
     110, 114, 119, 144, 368.  
 Еврисфей I, 142, 162.  
 Египет I, 278.  
 Елена I, 96—97, 112, 333;  
     II, 122.  
 Зевс (Зевес, Юпитер) I, 114,  
     210, 243, 250, 275, 303,  
     371; II, 73, 90, 94, 114,  
     142, 146, 178—179, 237,  
     239, 289, 364, 367.  
 Зенон Кийтийский I, 107—108,  
     124, 126, 145, 148, 177,  
     220, 262—263, 267; II, 12,  
     20, 38, 123, 363—364,  
     371—372.  
 Зенон Элейский I, 62.  
  
 Идеи Гимерийский I, 303.  
 Идофея I, 245.  
 Изиды II, 366.  
 Иокаста II, 38, 372.  
 Ион II, 126.  
  
 Ипполит II, 107.  
 Исократ II, 134.  
 Италия I, 266, 365; II, 237.  
  
 Кадам II, 63.  
 Каллимах II, 61, 119.  
 Карнеад I, 92—99, 95, 98,  
     141, 268, 275; II, 207,  
     253, 255.  
 Кастор I, 143, см. Диоскуры.  
 Киклоп I, 251, 308—309; II,  
     39, 49, 152—153, 372.  
 Клеанф I, 107, 135, 148, 228,  
     259—260; II, 12, 19, 363.  
 Клеопатра II, 107.  
 Клитемнестра II, 194, 196.  
 Клитомах I, 244, 275; II,  
     126, 207, 253, 255.  
 Клото I, 91.  
 Коракс, II, 140.  
 Крантор II, 16—17.  
 Кратет (киник) II, 238, 363.  
 Кратет Маллотский II, 61,  
     68, 104.  
 Критий I, 253; II, 366.  
 Критолай II, 124, 126, 133.  
 Кронос (Крон, Сатурн) I, 275;  
     II, 114, 178—179, 237—  
     238, 364, 366.  
 Ксениад I, 69—70, 138, 141,  
     151; II, 262—263, 275.  
 Ксенократ I, 63, 90; II, 7, 9,  
     11, 123, 133.  
 Ксенофан I, 63, 69—70, 81,  
     213, 267, 303, 370; II,  
     106, 114, 254, 263, 324,  
     366.  
 Ксенофонт I, 62, 260—262.  
  
 Лахесида I, 91.  
 Лестригоны II, 39, 372.  
 Ливия I, 178; II, 142, 224,  
     367.  
 Ликимний II, 15.

- Ликомед II, 119.  
 Ликург II, 126.  
 Лин II, 95.
- Маги II, 364.  
 Марафон II, 188.  
 Матерь Богов II, 366.  
 Мать-Земля I, 276; II, 195.  
 Мелисс I, 324; II, 333.  
 Менаандр II, 64, 229, 245.  
 Менелай I, 96, 99, 112, 333.  
 Менодот II, 253.  
 Мерпон II, 363.  
 Метродор (врач) II, 107.  
 Метродор Хиосский I, 69, 77.  
 Метродор (эпикурец) II, 64.  
 Мойры I, 91.  
 Мониm I, 69, 77, 152.  
 Мох I, 303.  
 Мусей II, 95.
- Навсифан II, 51.  
 Нестида I, 303, 371.  
 Нестор I, 248, 365.  
 Нил I, 246, 275.  
 Ниоба II, 142.
- Одиссей I, 62; II, 60, 108, 142, 197, 220.  
 Океан I, 370; II, 237.  
 Оккел Лукавский I, 371.  
 Омфала II, 238.  
 Ономакрит I, 303; II, 324.  
 Орест I, 95, 110—111, 161—162.  
 Орион II, 107.  
 Орфей I, 246; II, 95, 128.
- Пан II, 120.  
 Паниасид II, 107.  
 Панфонд I, 63.  
 Панэций II, 19.  
 Парис I, 333; II, 309.
- Парменид I, 61, 81—83, 245, 324; II, 333.  
 Патрокл I, 247; II, 363.  
 Пегас II, 108.  
 Пелоп II, 106.  
 Пенелопа II, 197.  
 Персей II, 142.  
 Пиндар II, 64, 224.  
 Пиндармон II, 95—96.  
 Пиррон II, 51—52, 62, 110, 112—113, 118, 208, 256.  
 Пифагор I, 79, 255, 303—304, 361; II, 118, 167, 193, 196, см. Пифагорейская школа.  
 Платон (комеднограф) II, 129.  
 Платон I, 62—63, 78, 83—84, 89—90, 101, 117, 124, 138, 152, 161, 167—168, 255, 262—263, 303, 356, 361, 368—369; II, 11, 19, 51, 62, 64, 107, 117—118, 122—124, 133, 169, 171, 188, 194, 197, 201, 225, 253—254, 256, 263, 265, 330, 344, 349, 361, 363—364.  
 Плутос II, 110, 112.  
 Полемон II, 253.  
 Полианф II, 107.  
 Полидевк I, 143, см. Диоскуры.  
 Посейдон I, 246, 275; II, 142, 364, 366.  
 Посидоний I, 64, 78, 303.  
 Прет II, 107.  
 Продик I, 246, 252—253.  
 Протагор I, 69, 72—73, 134, 138, 254; II, 252.  
 Протей I, 112, 245.  
 Протиридия I, 275.  
 Птолемей (перипатетик) II, 64, 67.  
 Птолемей (царь) II, 111.

- Рея I, 275.  
 Родос I, 81, 331; II, 237.  
 Серапис II, 366.  
 Сарпедон II, 239.  
 Силен I, 170.  
 Симонид II, 15.  
 Сирены II, 60.  
 Скифня II, 237.  
 Сократ I, 62, 64, 99, 114,  
 255, 260, 263, 303; II, 7,  
 194, 253, 264.  
 Солон II, 193, 364.  
 Сотион I, 63.  
 Софокл II, 120, 144.  
 Софрон II, 113.  
 Спарта I, 333; II, 126, 193,  
 196.  
 Спевсипп I, 90.  
 Стафил II, 107.  
 Стезихор II, 107.  
 Стратон I, 130, 153, 344, 348,  
 356; II, 234, 349.  
 Сцилла I, 76, 252.  
 Таврпск II, 104.  
 Тантал II, 114.  
 Телегон II, 108.  
 Телемах II, 365.  
 Телесарх II, 107.  
 Теофраст I, 105; II, 107.  
 Тефиса I, 370; II, 237.  
 Тиберий II, 224.  
 Тидей II, 364.  
 Тимон I, 62, 66, 254, 351;  
 II, 7, 10, 30, 34—35,  
 62—63, 118, 144, 204,  
 254.  
 Тиндарей II, 107.  
 Тиндариды I, 250.  
 Тиссаферн II, 126.  
 Титаны II, 108.  
 Титий I, 256; II, 114.  
 Тифон I, 144, 148.  
 Фалес Критский II, 126.  
 Фалес Милетский I, 61, 77,  
 303, 370; II, 324.  
 Феодор I, 252, 254; II, 366.  
 Ферекид I, 303; II, 324.  
 Фетида II, 114.  
 Филарх II, 107.  
 Филолай I, 78.  
 Филон (мегарик) I, 172—173,  
 201; II, 282.  
 Филон (академик) II, 253, 256.  
 Финей II, 107.  
 Фукидид II, 64, 72.  
 Харит I, 81.  
 Харс II, 67, 68(3), 69.  
 Хармид II, 126, 253.  
 Химера I, 76.  
 Хрисипп Книдский II, 107.  
 Хрисипп (стоик) I, 107, 135,  
 144, 148, 192, 228, 236;  
 II, 9, 12, 39, 117, 221,  
 239, 315, 363—364, 372.  
 Эвбулид I, 63.  
 Эвгемер I, 246, 252.  
 Эвтидем I, 63, 79.  
 Эгист II, 194.  
 Эдип II, 38, 372.  
 Эзоп, I, 170.  
 Электра I, 95, 110—111.  
 Эмпедокл I, 61, 83—85, 206,  
 245, 255, 266, 303, 324,  
 371; II, 117—118, 324.  
 Энесидем I, 129—130, 152,  
 157, 191, 195, 280, 299,  
 323, 357; II, 14.  
 Энодия I, 275.  
 Энопид I, 303; II, 324.  
 Эпиклибания I, 275.  
 Эпиккур I, 63, 102—105, 124,  
 126, 152, 161—162, 177,  
 184, 186, 214, 216, 220,

- 247, 254, 256, 280, 299, 303, 316, 319, 323—324, 348—349, 355—359, 361, 371; II, 10, 51—52, 368, см. Эпикурейская школа.
- Эпимелия I, 275.
- Эпихарм II, 110.
- Эрасистрат I, 186, 192; II, 107.
- Эрехфей II, 107.
- Эринии I, 95, 110—111, 161—162.
- Эрот (Эрос) I, 245, 275.
- Эсхин II, 129.
- Эфиопия I, 285.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аксиодепция I, 111, 115—117, 119—120, 354—355, 358; II, 13, 44, 53—54;  
 — как качество II, 264, 309, 318, 357;  
 — как присущее II, 274.
- Аналогия I, 308—309; II, 49, 54, 90—91, 93—96, 98—103, 105, 151—153, 175, 189;  
 — как соразмерность I, 81, 288;  
 — как пропорция I, 79.
- Аномалия  
 — как отклонение II, 85, 103;  
 — как неправильность II, 102;  
 — как разнотой II, 6, 229—230, 234, 236, 239, 251, 266.
- Антиципация I, 212, 215—216, 252; II, 10, 29, 63;  
 — как предпосылка I, 180; II, 250;  
 — как предположение I, 150, 257; II, 254, 313;  
 — как предубеждение I, 180;  
 — как общее представление I, 249, 252, 255, 265;  
 — как мнение II, 18, 63.
- Апория I, 153, 160, 252, 298, 312, 334, 349—350; II, 46, 48, 66—68;  
 — как затруднение II, 298, 302, 322, 336, 350, 353, 371, 375;  
 — как сомнение II, 260, 377.
- Атомы I, 87—88, 152, 219, 267, 281, 299, 303, 329, 339, 355, 360, 371; II, 46, 56, 251, 264, 324, 360;  
 — как неделимые I, 212; II, 237, 324.
- Аффекты I, 62, 89;  
 (аффекции) I, 93, 99—101, 105—106, 109, 131—132, 222; II, 31, 120;  
 — как чувства (ощущения) I, 242, 275, 355—356, 358; II, 211, 257, 359—360;  
 — как страсти II, 116, 193;  
 — как состояния II, 21, 209, 244, 247, 248, 252, 274, 379;  
 — как претерпевания II, 212, 256—257, 349.
- Безразличное I, 234, 272, 327; II, 7, 9—10, 14—15, 17—19, 24, 89, 238—239, 257, 291, 356—358, 361, 363—364, 367, 370, 379.
- Бестелесное I, 67, 79—80, 84, 153, 165, 201, 228—229, 270, 274, 279—282, 291—

- 293, 303—306, 314—315, 322, 354—355, 357, 359—361; II, 45—46, 55—57, 85—86, 276, 308—309, 317—318, 325, 328—329, 344—345, 349, 352;
- виды бестелесного I, 354—355.
- Беспредельное I, 74, 269—270, 303; II, 69, 324 (Апаксгор);
- бесконечное число I, 155, 370; II, 338, 354;
- беспредельная пустота I, 178;
- безграничное время I, 349—350; II, 203, 349—350.
- Благо I, 101, 108, 272; II, 7—31, 37, 42, 48, 113, 238, 356—362, 369—370, 377;
- добро II, 255—256;
- хорошее II, 291.
- Бог I, 245—277, 322; II, 118, 167, 195, 238—239, 254, 318—320, 365—366;
- божественный разум I, 84, 86—94;
- божественная сила I, 257.
- Барваризмы II, 96—97, 101.
- Ведущее (начало) I, 67, 101, 107—109, 135, 137, 228—229, 262; II, 11, 233;
- руководящее II, 273, 274, 276, 356, 360.
- Вечное I, 251, 257, 264; II, 348;
- вечное или преходящее I, 74.
- Виды (п роды) I, 69, 80, 110, 169, 174, 357, 366, 374, 445; II, 8, 12—13, 38, 105, 120, 142, 161—162, 192, 202;
- видовое различие I, 135;
- видовое (родовое) доказательство I, 217—219.
- Воздержание (от суждения) I, 65, 92, 137, 144, 151, 173, 181, 184—185, 200, 208—209, 214, 216, 218, 221, 225, 228, 233, 242, 276, 315, 328; II, 25, 31—34, 52, 57, 208—209, 210, 213—214, 219, 222, 225, 227, 230—236, 239—244, 246—252, 256—257, 261—265, 270—275, 278—279, 287, 301, 313, 315—316, 318, 323, 325, 328, 330, 337, 345, 348, 359, 369.
- Возможность
- и действительность I, 374—375;
- потенция и действительность I, 262;
- мыслительная потенция I, 247;
- душевная и чувственная потенция I, 259;
- разумная способность I, 259;
- скептическая способность I, 61; II, 208—209;
- способность памяти I, 86;
- восприятие I, 93, 113;
- сила I, 246, 250, 257, 284; II, 228.
- Возникновение I, 370, 372;
- мира II, 191;
- и уничтожение I, 371—375;
- как происхождение I, 245, 281;
- как рождение I, 257, 282; II, 182, 185, 188;
- как зарождение II, 175—178, 183, 187;
- как становление II, 202.

- Врач I, 68, 96, 124; II, 30, 32, 33, 69—70, 107, 130, 313, 379;
- врачебное искусство (медицина) I, 101, 186; II, 37—38, 40—41, 50, 61—62, 67, 71, 101, 106, 117, 119, 123—125, 131, 182, 191, 234, 257—258, 310—312;
- врачи-логики I, 180, 214;
- врачи-эмпирики I, 187, 214.
- Время I, 80, 337—359, 376; II, 79, 182—188, 203—204, 342, 349—352;
- определения времени I, 347—348, 354, 356; II, 349.
- Выбор и избегание II, 20—24, 237, 255;
- как мировоззрение II, 210.
- Гармония I, 79, 365; II, 121, 168, 197—198, 201, 352.
- Гипотеза (предпосылка, предположение, основоположение, основание) I, 126—127, 133, 190, 218, 222—224, 311, 325, 331, 334—339, 341—342, 344; II, 52, 80, 107—108, 144—147, 156, 168, 240—241, 243, 260, 263, 269, 282, 311, 331—332, 343, 351;
- как определение II, 144—145.
- Гомеомерии I, 245, 303, 360; II, 324.
- Движение I, 180, 277, 323—348, 362, 371—372; II, 163, 193, 313, 321, 335—336;
- движения тела II, 252, 280;
- движение небесных тел I, 247—248, 258; II, 178, 184—185, 189;
- движения мысли I, 153, 209; II, 276;
- движение и пустота I, 104;
- движение и время I, 346—348; II, 349;
- виды движения I, 323; II, 332;
- определение движения I, 324;
- существование движения I, 333;
- начало движения I, 262.
- Диалектика I, 62; II, 119, 123, 221, 256, 291—292, 294, 310, 311, 313—314;
- определение II, 39, 135, 279, 305—306, 314;
- диалектики I, 168—169, 171—173, 336; II, 290—295, 310, 312, 316;
- диалектический I, 65, 194, 202, 230; II, 117.
- Дискурсивное (переменное) представление I, 203, 206.
- Добродетель I, 62, 63, 233, 235, 260, 270—271, 273—274; II, 11—13, 15, 20, 29—31, 35—36, 48, 69, 109, 139, 198, 210, 220—221, 318, 356—358, 370.
- Догма (определение) II, 209—210.
- Доказательство (понятие) I, 212;
- существование I, 215—243; II, 289—301;
- доказательство и критерий II, 230;
- доказательство и заявление II, 281;
- определение II, 287—289.

- Дух I, 135, 266; II, 366;  
 — руководящий дух II, 360;  
 — слуховой дух II, 329;  
 — дуновение (дыхание) II,  
 273, 276.
- Душа I, 62, 64, 82, 84, 86, 93,  
 100, 105—107, 110, 132,  
 135—137, 149, 167, 256,  
 266, 270, 275, 294, 365,  
 374; II, 15, 22, 24, 31, 69,  
 71, 113, 168, 171, 183,  
 194—198, 201, 202, 209,  
 237, 273—274, 258—259;
- душа и тело I, 169, 179—  
 180, 210, 247, 256—259,  
 262, 277; II, 128, 167,  
 223—224, 266—267, 280,  
 360—361, 368.
- Единое
- идея единого I, 367; II,  
 169—171;
- единое и многое I, 74—75,  
 363—370.
- Жизнь
- понятие II, 257;
- как критерий I, 124; II,  
 255, 280, 317;
- искусство жизни II, 34—50,  
 370—373, 377—379;
- наука (познание) жизни II,  
 25, 36—38;
- философия и жизнь I, 220.
- Зло II, 14, 22—23, 27—34,  
 113, 132, 238, 320, 357,  
 361, 369—370, 378—379.
- Знак (признак) I, 65, 177—  
 209, 212, 227, 278; II, 132,  
 177, 183, 242, 279—280,  
 281, 283—287, 290, 298,  
 305, 323;
- знамение I, 267;
- напоминающие и указываю-  
 щие знаки II, 280.
- Знание (науки) I, 67—68, 83,  
 89—91, 106, 115—117,  
 246—265, 267, 270—272;  
 II, 23, 25, 34, 36—38, 48,  
 60, 68—69, 101, 107, 117,  
 123—124, 134—136, 192,  
 199, 202—204, 210, 264—  
 265, 276, 278—279, 305—  
 306, 314, 362, 372.
- Зодиак II, 118, 175, 177—  
 178, 185, 187.
- Идея I, 84, 88, 303, 361, 364,  
 367; II, 11—12, 46, 56,  
 62, 71, 168—171.
- Идиосинкразия II, 223, 225.
- Истина I, 65, 67—68, 69, 72,  
 77, 83—89, 91—93, 95,  
 101—103, 107, 112—114,  
 123—128, 132, 144—149,  
 151, 319; II, 91, 242, 251,  
 262, 264, 270, 275—279,  
 334.
- Категория I, 110.
- Качество I, 77, 191, 299, 305,  
 315, 323, 373—374; II, 89,  
 161, 200, 226—227, 324,  
 330—332;
- простые и комбинированные  
 качества I, 80;
- чувственные качества I, 152.
- Количество I, 74—75; II, 89;
- как длительность времени  
 II, 182—183, 203;
- как соотношение величин  
 II, 215, 233—234;
- как определенная величина  
 II, 235.
- Космос (мир, мироздание) I,  
 62, 70, 79, 140, 148, 178,



- 197, 198, 247—251, 258—260, 268, 277, 258—266, 268, 277, 280, 299, 318, 328, 346—347, 349, 360, 364—365; II, 168, 184, 186, 197—198, 259, 318—319, 321, 349—350, 352.
- Критерий I, 64—67, 69—128, 134—150, 151—154, 155, 172—174, 177, 201, 209, 224—225, 365; II, 36, 46, 84—85, 91—92, 94, 108—109, 137, 207, 211—212, 230, 242, 250, 252, 256, 262, 279, 298, 300, 305, 315, 323—325, 349, 359, 360, 373.
- Любовь и вражда (Эмпедокл) I, 83, 245, 371.
- Материя I, 62, 132, 134, 188, 211, 215, 245, 257, 276, 280, 284, 286—287, 317, 370; II, 70, 82, 105—106, 108, 131, 138, 233, 251—253, 299, 324, 337, 344;  
— материя как вещество I, 187, 197, 243;  
— материя и форма I, 320—321;  
— материя и причина I, 364.
- Мера (мерило) I, 66, 72, 80, 224, 233, 348, 356; II, 93, 164.
- Место I, 306—307, 316—322, 324—326, 331—336; II, 150—151, 215, 231, 263, 325, 334—337, 345—348;  
— понятие I, 316, 321—322; II, 345—347.
- Миф I, 256; II, 60, 71, 105, 108, 144, 239;
- как баснословное верование II, 238;  
— как сказочное мнение I, 162.
- Мнение I, 69—70, 72, 82—83, 87, 90—92, 103—104, 106—107, 155, 161—162, 175, 202, 255; II, 23, 27, 29, 30—31, 33, 52, 137, 138, 195, 212;  
— как слава II, 122—123, 136, 238.
- Наука — см. знание.
- Начала I, 74, 78, 84, 220, 245, 318, 360—361, 370; II, 161, 207, 209, 251;  
— деятельные и материальные начала I, 83, 245, 371; II, 317, 324—325, 330;  
— телесные и бестелесные начала I, 304;  
— начала как принципы II, 59, 156, 167, 181;  
— начала как причины II, 332;
- Невозмутимость II, 208—209, 211—214, 249, 252, 256.
- Нечто I, 354, 357; II, 54—55, 277, 308.
- ничто не более I, 214, 252, 254; II, 31, 120, 210, 244—245, 251, 298, 301.
- Очевидность I, 89, 93, 101—102, 104—106, 139, 161—162, 178—179, 202, 300, 308, 311, 326—327, 340—341, 346, 374; II, 20, 47, 49, 58, 151—152, 260—261, 279—280;  
— как непосредственное усмотрение I, 179;  
— как ясность I, 213;

- как живое представление (видимость) II, 280, 313, 333, 337.
- Понятие I, 89, 106, 117, 215—216, 354; II, 1;
- определение I, 106.
- Представление I, 93—99, 102—104;
- определение I, 107—114;
- опровержение I, 134—150;
- нерассеянное (несомненное) I, 94, 96—99, 148; II, 255;
- постигающее I, 91—92, 94, 107, 110—112, 147, 149, 166; II, 224, 256, 370;
- разработанное (проверенное) I, 94, 97—98, 148—149; II, 255;
- убедительное (вероятное) I, 94—98, 109—110, 148; II, 255—257;
- направленность (привлечение) представления I, 67, 114; II, 262;
- дискурсивное (переменное) представление I, 203, 206.
- Причина I, 257, 264, 276—288, 317, 319, 359, 364, 369; II, 115, 191, 196, 317, 320—323, 325, 341, 344;
- понятие I, 276—279; II, 320—321.
- Провидение (божественный промысел) I, 148, 198; II, 214, 238, 253.
- Пропорция — см. Аналогия.
- Пространство I, 316—317; (область) II, 346.
- Пустота I, 88, 104, 178, 203—204, 211—212, 214, 219, 226, 237—238, 299, 316, 319—320, 355, 357—358;
- II, 46, 55—56, 85, 163, 251, 264, 298, 346—347.
- Равносиллие (равновесие, равнозначность) I, 180, 208, 224, 254, 276, 346; II, 141, 208—209, 245—246, 248, 280, 286.
- Разум (мысль, мышление, размышление, рассуждение, рассудок) I, 65, 67, 83, 88, 106—108, 113, 118—122, 124, 129—134, 136, 138, 146, 148—149, 153, 162, 176—177, 184, 190, 209, 213, 216, 220, 226, 242, 248, 310, 326—327, 368; II, 22, 25, 45, 54—55, 119, 121, 196—197, 233, 246—247, 255, 262, 266, 269, 271—274, 276, 297, 328, 360;
- ум II, 119, 195, 209;
- мыслительная способность II, 224;
- намерение II, 129;
- суждение II, 133;
- смысл II, 121, 168.
- Словесное обозначение (словесность, слово) I, 67, 153, 162—164, 175, 200—201, 215, 228—230, 355, 357; II, 45—46, 55—56, 85—86, 142, 276, 281—282, 329.
- Солецизм (коверканье языка) I, 68; II, 65, 72, 90, 96—97, 103, 310—311.
- Сорит (апория «кучи») I, 144, 275—276; II, 66, 68, 315, 336.
- Субстанция (сущность, бытие) I, 67, 90, 122, 130, 132—133, 136, 148, 159, 245, 257,

- 299—300, 323, 354—359, 373; II, 117, 271, 276, 307—308, 317—318, 330—332, 337, 344, 349, 357, 361.
- Тело I, 80, 118—120, 257—258, 261, 274, 303—306, 311, 314—316, 319—321, 356—357, 360, 371; II, 45—46, 55—57, 159—160, 167, 215, 324—328, 346—348.
- Тропы воздержания от суждения I, 129, 194, 196, 227; II, 214—244, 268, 303.
- Ум I, 64, 86, 105—106, 122—123, 134, 137, 150, 161, 245, 247, 255, 261; II, 112, 118, 194, 196; (мышление) II, 264—265.
- Факты (непосредственные восприятия, очевидные впечатления, появления) I, 160—161, 308; II, 49, 56, 151, 152, 236.
- Философия I, 61;  
— части философии I, 61—64; II, 261—262.
- Хаос I, 245, 318—319; II, 345.
- Целое I, 83; II, 233, 349;  
— целое и части I, 64, 287—288, 295, 298—303, 318; II, 87, 151, 305—307, 327, 338—341;  
— определение I, 299—300.
- Цель I, 92, 101, 317—318; II, 24, 31, 34, 36, 123—125, 133—134, 136—140, 250, 252, 256;
- цель скепсиса II, 207, 209, 212—213;  
— совершенство II, 360;  
— конец жизни II, 188.
- Человек I, 67, 72, 106, 110, 114—118, 249, 259—260, 302, 308, 366; II, 112, 209, 223—225, 252, 262—264, 313;  
— определение I, 65, 114—117, 203; II, 60.
- Число I, 78—81, 295, 298, 303, 348, 359, 361, 364—365, 367—370; II, 167—173, 324, 349, 352—355.
- Чувствительные (органы ощущения, или чувств) I, 130, 146, 248; II, 215, 226—227.
- Школы философские  
Академическая I, 94—96, 99, 112, 126—127, 141—142, 244; II, 7, 126—130, 207, 253—257.  
Ионийская I, 255.  
Киническая I, 327; II, 19, 267, 333, 363.  
Киренейская I, 62, 99—101, 120; II, 107, 201, 251—252, 267.  
Перипатетическая I, 63, 105—107, 125, 126, 134, 138, 186, 214, 219, 299, 321—322, 324; II, 7, 15—16, 35—36, 64, 124, 202, 294, 301, 324, 346—347, 358—359.  
Пифагорейская I, 78—81, 255, 266, 303—304, 324, 359—366; II, 118, 167, 169, 175, 197, 353, 367.  
Скептическая I, 61, 65, 77, 114, 129, 148—151, 164, 166, 180—181, 187, 204;

206, 208, 213—214, 219, 235, 240—243, 252, 276, 299—300, 304, 317, 319, 324, 331, 357, 370; II, 7, 10, 18, 25, 30—32, 34, 43, 48, 56—58, 118—120, 142, 201, 207—262, 268, 298, 308, 316, 333, 348, 369, 379—380.

Стоическая I, 63—64, 67, 91—92, 104, 107—109, 112—113, 125—126, 134, 138, 141—142, 145, 148, 152—153, 162—167, 184—186, 200, 215, 219—220, 227—229, 232—234, 236, 237, 245, 248, 255, 263, 266—268, 279, 299, 303, 316, 324, 342, 354—357, 370; II, 7, 11—12, 15, 17—19, 22, 34—39, 45—46, 54—56, 68, 123, 202, 207, 220, 249, 256, 259, 261—265, 267, 281, 292, 301, 324, 329, 346—347, 356, 360—361, 363, 366, 370—371.

Эпикурейская I, 63—64, 102—105, 115, 124—126, 134, 152—153, 161—162, 177, 184, 186, 200, 214—216, 219—220, 247, 251, 254—256, 274, 280—281, 299, 303, 316, 319, 323—324, 342, 348—349, 355—359, 361, 371; II, 10, 19—20, 23, 34—35, 45, 51—52, 55, 62—63, 110, 113, 116,

127, 163, 195, 197, 207, 225, 238, 259, 264, 267, 281, 324, 349, 360, 362, 366, 368.

Элементы (стихий) I, 77, 155, 169, 212, 215—216, 219, 245, 274, 280, 303, 316, 318, 328, 359—361, 365, 370, 371; II, 73, 181, 197—198, 237, 243, 324—325, 330, 332, 352—353;

— неделимые основные частицы II, 282;

— буквы (звуки) I, 285, 360; II, 61, 63, 71—78, 87, 89, 203.

Энергия (деятельность) I, 97, 106, 108—109, 143; II, 34, 62, 183, 208, 359;

— осуществление II, 264, 308—309;

— действительное проявление II, 11;

— способность I, 90;

— действие II, 341.

Этимология I, 62; II, 103—105.

Явление (явное, явствующее, являющееся очевидное) I, 66, 87, 95, 99—100, 161, 191, 195—197, 220—222, 308, 324; II, 152, 208, 211—212, 219, 220, 225—226, 243, 333, 337, 349, 374.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПРОТИВ УЧЕНЫХ

Книга XI. Против этиков . . . . .	7
Книги I—VI. Против разных наук . . . . .	51
Книга I. [Вступление] . . . . .	—
Книга I. [Продолжение] Против грамматиков . . . . .	60
Книга II. Против риториков . . . . .	122
Книга III. Против геометров . . . . .	144
Книга IV. Против арифметиков . . . . .	167
Книга V. Против астрологов . . . . .	174
Книга VI. Против музыкантов . . . . .	192

### ТРИ КНИГИ ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ

Книга первая . . . . .	207
Книга вторая . . . . .	259
Книга третья . . . . .	317
Примечания . . . . .	381
Указатель имен . . . . .	407
Предметный указатель . . . . .	413

## Секст Эмпирик

С 28 Сочинения в двух томах. Общ. ред. А. Ф. Loseva. Пер. с древнегреч. Т. 2. М., «Мысль», 1976. 421 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Второй том собрания сочинений Секста Эмпирика содержит семь книг из большого трактата «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений». Оба произведения посвящены изложению принципов скептического поведения и критическому рассмотрению основных вопросов античной логики, математики, физики, а также ряда частных и специальных проблем грамматики, риторики, астрологии, музыки, медицины и других наук древности.

С 10501-032  
004(01)-76 подписное

И Ф

*Секст Эмпирик*  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ  
Том 2

Редактор *Т. В. Васильева*  
Младший редактор *А. В. Генералова*  
Оформление художника *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*  
Технический редактор *Л. П. Гришина*  
Корректор *Т. С. Пастухова*

Сдано в набор 7 мая 1975 г. Подписано в печать 13 ноября 1975 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов  
22,26. Учетно-издательских листов 22,83. Тираж 125 000 экз. Заказ № 25.  
Цена 1 р. 68 к.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького  
Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров  
СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136,  
Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.

