

Л.Г. Тоноян
**Логика
и теология
Боэция**



Боэций

О делении

О гипотетических силлогизмах

Л. Г. ТОНОЯН

ЛОГИКА И ТЕОЛОГИЯ БОЭЦИЯ

*Боэций А. М. Т. С.
О делении
О гипотетических силлогизмах*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2013

УДК 1(100)
ББК 87
Т57

Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом
Философского факультета Санкт-Петербургского
государственного университета (СПбГУ)

Рецензенты:

докт. филос. наук, проф. Р. В. Светлов,
докт. филос. наук, проф. Д. В. Шмонин

Тоноян Л. Г.

Т57 Логика и теология Боэция. — СПб.: Издательство Русской
христианской гуманитарной академии, 2013. — 383 с.
ISBN 978-5-88812-549-6

Исследование посвящено Северину Боэцию (480–525) — римскому мыслителю, жившему в переходную эпоху и сумевшему как никто другой соединить в своих трудах античную философию и христианское мировоззрение («последний римлянин и первый схоласт»). Боэций известен в основном как переводчик на латынь «Органона» Аристотеля. Благодаря своим переводам он сделал логику наукой римлян, а через них она сделалась наукой всего западного мира, сформировав рационалистический стиль мышления христианского Запада. Представленная монография — первая книга на русском языке, посвященная Боэцию как логику. В книге на основе последних исследований дана попытка ответа на вопрос, имелось ли у Боэция самобытное логическое учение или он выступает исключительно как транслятор античных авторов. Рассмотрена проблема преемственности и новаторства в историко-философском процессе и определено место Боэция в истории логики и теологии. Показано значительное влияние логических взглядов Боэция на его философию и теологию. В третьей части рассмотрена роль логики в «золотой книге» Боэция «Утешение Философией». В книгу включены впервые переведенные на русский язык логические трактаты Боэция «О делении» и «О гипотетических силлогизмах».

Монография предназначена для всех тех, кто интересуется логикой, философией, теологией, историей христианства.

**УДК 1(100)
ББК 87**

Исследование осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 11-03-00170а

ISBN 978-5-88812-549-6

© Тоноян Л. Г., 2013
© Издательство РХГА, 2013

От автора

*Посвящается моему учителю
Ярославу Анатольевичу Слинину,
предложившему мне исследовать
творчество Боэция,
и всем студентам, которые вместе со мной
с интересом изучали наследие Боэция*

Северин Боэций (480 — ок. 525), пройдя недолгий и трагически завершившийся земной путь, приобрел многовековую немеркнущую славу. Он оказал значительное влияние на формирование и развитие средневековой философии и стал ключевой фигурой в истории — в истории логики, философии, религии, музыки.

Живя в переходный период от античности к христианству, Боэций в своем мировоззрении пытался органично их соединить, а также сохранить и передать новой эпохе все самое ценное из разрушающейся античной культуры. Судя по его трудам, самой ценной для него была философия, наука, в особенности логика. Среди основных заслуг Боэция отмечают то, что он сделал логику наукой римлян, а через них она сделалась наукой всего западного мира, сформировав рационалистический стиль мышления Запада. Авторитет Боэция как логика был в Средние века чрезвычайно велик: его имя называли вторым после Аристотеля. Преувеличение его заслуг сменилось в Новое время их принижением — Боэция стали признавать лишь в качестве переводчика трудов Аристотеля. Задача современных историков логики, в том числе и задача данного исследования, — найти адекватное место Боэция в истории логики, теологии, а может быть, и науки вообще.

Приятно отметить, что в Европе интерес к личности и трудам Боэция не исчезал, а в последнее время и возрастает. К примеру, в 2010 году в Германии, на базе теологического факультета университета города Фрайбург в Брайсгау создан международный центр по изучению Боэция (International Center for Boethian Studies — ICBS). Центр объединил усилия ведущих специалистов в области философии, истории, теологии, музыки, лингвистики и т. д. В трудах исследователей Центра Боэций предстает как са-

мобитная личность, а сама эпоха поздней античности, в которую жил Боэций, вырисовывается не как переходная, а как особое время, со свойственными лишь этому периоду чертами.

Чем интересен Боэций в наше время? Сегодня он по-прежнему известен образованному читателю как комментатор и как переводчик, пусть и универсально образованный, с греческого языка на латынь и, конечно, как автор классической книги, шедевра мировой литературы «Утешение Философией». Так ли уж важна эта его заслуга? Мы начинаем понимать его роль, когда обращаемся ко времени, когда жил «последний римлянин» Боэций. А жил он на самом переломе эпох, когда сменяли друг друга два глобальных европейских мировоззрения: античное язычество уступало место получившему уже два столетия государственную поддержку христианству. Эта смена сопровождалась борьбой во всех сферах жизни. Христианство не могло полностью отрицать язычество, оно должно было найти форму его снятия с сохранением лучшего, приемлемого для нового мировоззрения. Эту форму преемственности многие историки философии объясняют таким образом: античная культура представила ту форму объяснения мира, в которую Откровение вложило новое религиозное содержание. Действительно, в историческом масштабе так и произошло, но в каждой конкретной области борьба между языческим и христианским мировоззрением продолжалась. Она продолжается, впрочем, и в наши дни. Вопрос Тертуллиана, что общего имеют Афины и Иерусалим, будет, пожалуй, волновать и наших отдаленных потомков.

На протяжении веков было не так уж много мыслителей, в мировоззрении которых смогли органично соединиться античная форма и христианское содержание. И среди них можно с полным основанием назвать Боэция, который был, по словам известного медиевиста Мартина Грабманна, не только «последним римлянином», но и «первым схоластом». В этой известной характеристике Боэция мы бы хотели подчеркнуть идею непрерывности, тождества, а не различия. Главную заслугу Боэция мы видим в осуществлении преемственности язычества и христианства, в соединении того, что кажется нам столь различным. Возможно, именно благодаря этому его образ на протяжении пятнадцати веков неизменно остается образцом органического соединения науки, философии, искусства и религии. Обращение к таким личностям особенно важно в наше время, в которое научное познание испытывает острый кризис. Предшествующие XXI веку два века были временем,

когда наука пыталась полностью оторваться от своих религиозных корней. В представлении многих людей рационализм науки казался и кажется несовместимым с религией, с ее порой мистическим мировосприятием. При этом люди забывают, что наука, и прежде всего западная наука, возникла из античного логоса, который преобразился в своем историческом развитии в христианский Логос, из которого, в свою очередь, и выросла наука Нового времени. Ни в античном, ни в христианском Логосе не было мысли о взаимоисключении религии и науки. Сорные ростки таких мыслей появились в Новое время и пышным цветом расцвели в XIX и, особенно, в XX веке. В XXI веке мы видим, что кризис научного познания сопровождается возрождением самых мрачных сторон язычества — магии, колдовства, оккультизма и пр. Христианство снова, как и в эпоху Боэция, борется с проявлениями язычества, которое, правда, проявляет себя уже в форме поклонения другим идолам — рынку, научно-техническому прогрессу и т. п. Как и в эпоху Боэция, необходимо спасение разума, Логоса. В нашем Отечестве идейный кризис обострился вследствие того, что была прервана традиция, разрушена культурная преемственная связь. Нынешний верующий интеллигент напоминает неоплатоников первых веков христианства, одним из которых был и Боэций. Как и тогда, наш мыслящий современник, понимая и принимая глубину христианства, сочетает в своем мировоззрении самые, казалось бы, несочетаемые учения.

Обращение к личности и трудам Боэция должно помочь нам уяснить, как в мировоззрении могут соединяться наука, философия и религия.

ГЛАВА I. БОЭЦИЙ КАК ТРАНСЛЯТОР АНТИЧНОСТИ

1.1. Судьба и книги Боэция

Судьба

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился в Риме около 480 г. в знатной римской семье. Особенно важно отметить время, в которое появился на свет Боэций. Это время окончательного падения Западной Римской империи. В 476 году германский наемник Одоакр лишил номинальной власти малолетнего императора Ромула, отправив атрибуты императорской власти в Константинополь. Однако, захватчики Рима вовсе не собирались разрушать до основания римское государство. В Италии продолжал действовать римское право, сенат и магистратуры. Богатейший род Анициев и Манлиев, к которому по отцу принадлежал Боэций и который к тому же находился в родстве с византийскими императорами, сохранил свое влияние.

Из рода Анициев вышло немало выдающихся людей — много консулов, два императора — Петроний Максим (455) и Олибрий (472), двое римских пап — Феликс III (480–492) и один из известных римских пап — папа Григорий I (590–604), прозванный за заслуги перед католической церковью Великим. Стоит обратить внимание, что годы, когда церковь возглавлял Феликс III, приходились на время вступления во взрослую жизнь Боэция. Дед Боэция сражался бок о бок с Аэцием, победителем гуннов на Каталаунских полях, а затем разделил его участь, пав от рук наемных убийц. А отец философа, Флавий Манлий Боэций, был в 487 году консулом и префектом уже при Одоакре.

Боэций лишился отца еще в детстве (в 482 г.) и был взят на воспитание Квинтом Аврелием Мемлием Симмахом, консулом 485 года, префектом города Рима и затем главой сената, одним из образованнейших и, если судить по отзывам современников, одним из благороднейших людей той эпохи. Приемный отец

будущего философа был правнуком того знаменитого Симмаха, который возглавлял в сенате патриотическую языческую партию и требовал у императора вернуть в курию сената убранный оттуда в 382 г. алтарь Победы. Однако попытка вновь возвести язычество в ранг государственной религии не удалась. В публичном споре Симмаха со знаменитым Амвросием Медиоланским (340–397) победа осталась на стороне христианского богослова, хотя усилия Симмаха воодушевили многих тайных и явных последователей язычества. К описываемому периоду времени и род Симмаха, и род Боэция давно уже (около 100 лет) приняли христианство, и теперь уже стали защитниками вечного христианского Рима, освященного мученической смертью апостола Петра. Нет сомнений, что по своему рождению Боэций был христианином, но по своему воспитанию он был человеком, с детства впитавшим в себя языческую культуру, богатым наследником которой был род Симмаха. Симмах, по свидетельству Кассиодора, написал труд по римской истории в семи книгах. По всей видимости, в доме Симмаха была создана сокровищница многовековой античной культуры. Не удивительно, что в тюрьме Боэций вспоминает, прежде всего, об этой домашней библиотеке, ценной во всех отношениях. И понятно, почему казнь Боэция и Симмаха сопровождалась конфискацией их имущества.

В 493 году, когда Боэций был еще подростком, Рим в очередной раз завоевали остготы Теодориха, который, став королем, начал строить новое готско-римское государство, сделав попытку соединить в нем две совершенно разные культуры. В частности, он полагал, что может примирить сторонников христианского спора между римским католичеством и готским арианством. Эта попытка была не только безуспешной, но и явилась одной из главных причин трагического конца Боэция.

Боэций, потеряв родного отца, полюбил своего приемного отца, неизменно питал к нему глубочайшее уважение и в дальнейшем посвятил ему многие свои трактаты, видя в нем едва ли не единственного человека, способного по достоинству оценить его научные труды.

Высказывалось предположение, что Боэций обучался в школах Афин или Александрии, поскольку он, в отличие от многих образованных людей из своего окружения, прекрасно знал греческий язык, однако версия не подтверждается источниками. Скорее всего, в детстве и ранней юности Боэций посещал лучшие школы Рима, города, где префектом претория был его отец, а затем жила

и семья Симмаха. По всей видимости, он получил великолепное домашнее образование под руководством столь просвещенного человека, как Симмах, а в дальнейшем имел постоянное плодотворное общение с ним.

Едва перешагнув рубеж своего двадцатилетия, Боэций написал цикл трактатов по арифметике, музыке, геометрии и астрономии. До нас дошли два — «Наставление к арифметике» и «Наставления к музыке», написанные классическим латинским языком без признаков варваризации, отмеченные точностью формулировок и четкой интерпретацией излагаемых положений. Они свидетельствуют об огромной эрудиции и глубине познаний автора. Но римское воспитание не позволяло молодому человеку, в особенности из такого знатного рода, полностью отдать себя науке. В соответствии с римским представлением о гражданине и его обязанностях, этим можно было заниматься лишь на досуге. Поэтому Боэций с молодых лет включился в политическую жизнь. Правда, можно заметить, что идея служения благу отечества могла и содействовать систематическому служению Боэция на поприще римской культуры.

Уже в 510 г. он стал консулом, свои обязанности выполнял с большим усердием, хотя и сетовал на то, что государственные дела препятствуют его работе по комментированию и написанию философских сочинений. Став на путь активного сотрудничества с варварами, философ следовал как примеру своего отца, состоявшего на службе у Одоакра, так, впрочем, и Симмаха, являвшегося прицепсом (главой) сената у Теодориха, вестгота, который уничтожил Одоакра и благодаря хитрости и коварству занял трон на более чем тридцать лет — с 493 по 526 год. Практически всю свою взрослую жизнь — примерно с 505 г. — Боэций провел на службе у Теодориха. Историки оценивают готского короля как умного и опытного правителя. Королевский двор Теодориха находился в Равенне, куда король благоразумно перенес свою столицу.

Сам король и его дочь Амаласунта хотели прославиться как покровители искусств и наук. Не удивительно, что Боэций очень скоро оказался при дворе Теодориха.

Около 522 г. Боэций занял высший пост в правительстве Теодориха, став магистром оффиций. Боэций и Симмах являлись также первыми лицами в сенате. По словам самого философа, его деятельность на поприще государственной службы доставила ему много неприятностей и изобиловала столкновениями с варварской администрацией.

С юности и до последних дней свой досуг Боэций всецело посвящал научным и философским изысканиям, плодом которых стал ряд обширных сочинений, относящихся к самым различным областям знания.

Постоянный творческий импульс интеллектуальным занятиям философа придавала неизменная поддержка близких ему людей, в которых он находил благосклонных слушателей и справедливых ценителей. Вокруг него сложился дружеский кружок, спаянный общностью культурных и политических интересов. Высшим авторитетом в этом кружке почитался Симмах, широко известный как человек, до конца преданный идеалам античной культуры. При этом в этот кружок входил также диакон Иоанн, впоследствии ставший папой Иоанном I (523–526)¹. Ему Боэций посвятил три своих теологических трактата и поручил составление сборника своих трудов. В политическом и культурном отношении члены кружка в определенной мере ориентировались на Восточную Римскую Империю, где в несколько иных формах шел аналогичный процесс переработки античного наследия в христианство и где церковь придерживалась кафолической веры в отличие от арианства правящих в Италии готов.

Падению Боэция предшествовал блистательный взлет. Он, казалось, достиг вершины счастья: занял высший государственный пост и при этом успел прославиться своими сочинениями по философии, технике и искусству, имел просвещенных и верных друзей и, в дополнение ко всему, прекрасную семью. Его женой стала дочь Симмаха Рустициана, которая родила ему двоих сыновей — Флавия Боэция и Симмаха. В том же 522 году Теодорих назначил двоих сыновей Боэция консулами, хотя они не достигли необходимого для такой должности совершеннолетия. Кроме того, такое назначение требовало согласия восточного императора Юстина I, которому полагалось замещать одно из двух консульских мест. Формально именно он назначал не только восточных, но и западных консулов. По поводу вступления своих сыновей в должности консулов Боэций произнес в сенате хвалебную речь в адрес готского короля. Сам Боэций полагал, что его деятельность направлена к общему благу, ибо он энергично боролся с несправедливостью, защищал обиженных, благодаря чему вскоре и нажил себе весьма влиятельных врагов.

В следующем 523 году, то есть через год-полтора после своего назначения на высший пост, фортуна устремила на него свой, как

¹ Уколова В. И. Последний римлянин Боэций. М., 1987. С. 36.

сказано в его последней книге, «леденящий взор», и он на собственном опыте убедился, сколь призрачным бывает человеческое счастье, сколь ненадежными недавние сторонники и сколь беспощадными — тайные враги.

Государю поступил донос о тайных письмах, якобы отправленных императору Восточной Римской Империи Юстину близким к Боэцию сенатором Альбином. Боэций, полагаясь на свой авторитет, выступил в сенате с заявлением, что донос ложен и что если Альбин виновен, то и он, как магистр официий и глава сената, тоже может быть обвинен. Безусловно, это был смелый шаг. Такая поддержка Альбина со стороны Боэция и молчаливое согласие сената со своим главой Симмахом лишь укрепили подозрения Теодориха в измене его подданных. После выступления Боэция обвинение было распространено и на него самого.

О характере обвинений можно судить по немногим сохранившимся источникам и по речи Боэция в свою защиту в сочинении «Утешение Философией». Помимо того что инкриминировалось Альбину, Боэцию ставили в вину его «желание здоровья сенату», упование на восстановление «римской свободы», «оскорбление святынь» и, наконец, занятия философией. Сохранилось свидетельство одной анонимной хроники того времени, найденной Анри Валуа в XVII веке (*Anonymus Valesianus*), которое в целом совпадает со свидетельством Боэция.

Когда обвинения были полностью оглашены, сенат, до тех пор молчаливо поддерживающий Боэция и Альбина, осознав всю серьезность угрозы, нависшей над ним, убоившись выступить против Теодориха, поддержал выдвинутые против этих двоих обвинения. Боэций и Альбин были взяты под стражу. Альбина вскоре убили, а Боэция отправили в местечко в Павии, где он некоторое время находился в заключении. В его отсутствие, без суда и следствия, бывшего министра официий приговорили к смерти с конфискацией имущества.

В ожидании приведения приговора в исполнение, Боэций создал небольшое произведение, обессмертившее его имя, «Утешение Философией». Лишенный всего, приговоренный к казни, он не пал духом, не сломился под тяжестью обстоятельств. В поисках ответа на вопрос о смысле жизни он воспел человеческий разум и философию — единственную целительницу душ, посредством которой человек достигает совершенства и обретает способность противостоять любым несчастьям, и даже самой смерти. После нескольких месяцев заключения в конце 524 г. или начале 525 г.

Боэций был казнен. Как и в случаях казни Сократа и бегства Аристотеля, внешней причиной смерти этого философа стала политическая борьба и политические интриги. Следом был казнен Симмах, после этого таинственная смерть постигла их друга — папу Иоанна I. Такая расправа может свидетельствовать о том, что Теодорих увидел в действиях названных лиц заговор против себя и власти готов. Примерно через год умер и сам Теодорих. По преданию, перед смертью он выразил сожаление о том, что послужил причиной гибели столь достойных римлян. Более подробно исторические обстоятельства, предшествующие казни Боэция, мы рассмотрим в главе, посвященной «Утешению Философией».

Согласно легенде, останки Боэция были несколько раз перезахоронены. Обстоятельства гибели послужили трактовке фигуры Боэция как христианского мученика, пострадавшего от еретика Теодориха. Посмертная слава его простиралась по всей христианской Европе и в Византии. Данте в своей «Божественной комедии» поместил мученика Северина Боэция в «Рай» (песнь X, строки 125 и далее).

Боэций, таким образом, был причислен к лику святых задолго до своей официальной канонизации, которая произошла 15 декабря 1883 года. Таким образом, мы имеем дело не только с биографическим повествованием о Боэции, но и с житием Боэция как католического святого. Святого, которого Бог одарил особым талантом — умением синтезировать, казалось бы, совершенно несовместимые идеи, теории, культурные традиции. Одарил светом Разума.

Книги

Судьба, как видим, была немилостивой к Боэцию, но оказалась благосклонной к плодам его трудов. История сохранила для нас немало плодов его писательской деятельности. По свидетельству исследователя творчества Боэция Майорова Г. Г., древнейшие из рукописей сочинений Боэция датируются VI веком (работы по логике входящие в *Corpus Constantinopolitanum*), многие датируются IX, X, XI веками. А некоторые из его рукописей дошли в десятках и даже сотнях копий. Уже в XV веке итальянские гуманисты определили более или менее точно корпус сочинений Боэция. Тогда же его “*Opera omnia*” (все труды) были изданы типографски в числе первых печатных изданий (Венеция, 1491—1492 гг., Джованни и Грегорио де Грегори). В 1546 году

в Базеле Глареан осуществил новое издание трудов Боэция, а в 1570 году оно было повторено. Это издание остается по сей день последним полным собранием текстов Боэция, поскольку доступное нам издание «Патрологии» Миня XIX века, где в 63 и 64 томах напечатаны сочинения Боэция, дает лишь перепечатку базельского издания, за исключением более поздних изданий «Утешения Философией» и теологических трактатов. Относительно принадлежности Боэцию последних велись споры на протяжении веков, пока в 1877 году Герман Узенер, немецкий историк и филолог, не опубликовал найденный А. Холдером не известный ранее фрагмент из Кассиодора (*Anecdoton Holderi*), в котором этот современник Боэция, перечисляя труды последнего, указывает и теологические трактаты. А вот по поводу помещенного в собрание сочинений Боэция трактата «Об определениях» исследователи пришли к выводу, что он принадлежит Марию Викторину, жившему в IV веке. Вопрос об авторстве еще нескольких небольших сочинений Боэция остается открытым.

Таким образом, критического издания полного собрания сочинений Боэция до сих пор нет, но все новые и новые издания его творений постоянно появляются во многих странах.

Итак, произведем обзор трудов Боэция.

Логика

Переводы:

1. Перевод «Введения» Порфирия.
2. Перевод «Категорий» Аристотеля, в двух редакциях, обе воспроизводят лишь две трети греческого текста.
3. Перевод трактата Аристотеля «Об истолковании». Рукописная традиция позволяет признать, что первую редакцию этого перевода Боэций позднее переработал.
4. Перевод «Первой аналитики» Аристотеля (*Interpretatio Priorum Analiticorum Aristotelis*). Также в двух редакциях. Рукопись анонимная, но авторство Боэция можно показать при помощи терминологического анализа.
5. Перевод «Второй аналитики» Аристотеля (*Interpretatio Posteriorum Analiticorum Aristotelis*), который Боэций упоминает, но который не сохранился и не идентифицирован.
6. Перевод «Топики» Аристотеля (*Interpretatio Topicorum Aristotelis*). Тщательно отработанное позднее произведение, сохраненное также в двух версиях.

7. Перевод «Софистических опровержений» Аристотеля. (*Interpretatio elenchorum Sophisticorum Aristotelis*). Позднее произведение. Авторство Боэция не указано, вопрос об авторстве решается с помощью филологического анализа.

8. Перевод «Элементов» Евклида, который упоминает Кассиодор в 507 году. Следовательно, он принадлежит к ранним трудам Боэция. Он утерян вплоть до фрагментов. Возможно, перевод следует отождествить с главами из учебного пособия Боэция «Наука геометрии и арифметики» (*Ars geometriae et arithmeticae*)¹.

Комментарии:

9. Первый комментарий к «Введению» Порфирия, переведенному Марием Викторином (IV век) (*Dialogi in Porphyriuma Victorino translati*).

10. Второй комментарий к «Введению» Порфирия, переведенному самим Боэцием (*Commentaria in Porphyrium*). В качестве оригинала использован неизвестный греческий комментарий, который указывает на школу неоплатоника Аммония Гермия².

11. Два комментария к «Категориям» Аристотеля (*In Categoriae Aristotelis*). Один из них сохранился³. Он охватывает в основном комментарии Порфирия к «Категориям». Другой анонимный и сохранился фрагментарно.

12. Первый и второй комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании» (*In Librum de Interpretatione*). Первый комментарий написан раньше, в 513 году, второй в шести книгах в 515–516 годах. Первый комментарий представляет собой общее введение, второй требует более глубокого понимания. Среди тем — предложенный Аристотелем вопрос о логическом статусе всех будущих событий (проблема логического детерминизма). Этой проблемой Боэций активно занимается и в других трактатах.

13. Комментарий или проект комментария к «Первой аналитике» Аристотеля. Сохранился в форме анонимно переданных схолий. Авторство Боэция не подтверждено.

14. Комментарий на «Топику» Цицерона (*Commentaria in Topica Ciceronis*) в шести книгах. Пять из них сохранились, ше-

¹ Menso Folkerts (Hrsg.): “Boethius” Geometrie II. Wiesbaden, 1970. S. 69–82 und 173–217.

² См.: Боэций. Комментарий к Порфирию (пер. Т. Ю. Бородай) // Боэций. Учение Философией и др. трактаты. М.: Наука, 1996. С. 5–116.

³ Боэций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли / Под ред. Неретиной С. С. Изд. РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 120–160.

стая — частично. Это объемное произведение можно считать введением в топику.

15. Утраченный на сегодня комментарий к «Топике» Аристотеля.

16. По-видимому, также утраченный комментарий к «Софистическим опровержениям» Аристотеля.

Учебные пособия по логике:

17. О категорическом силлогизме (*De syllogismo categorico*). В двух книгах. Возможно, одно из ранних произведений Боэция. Первая книга вводит учение о суждении, вторая излагает аристотелевскую систематизацию силлогизмов. Боэций исходит здесь от соответствующих толкований Порфирия.

18. Введение в категорические силлогизмы (*Introductio ad syllogismos categoricos*). В рукописных вариантах имеет также название «Предпредикаменты» (*Antepredicamenta*). Опубликовано на русском языке¹. Излагает учение о суждении. Его можно рассматривать в качестве незавершенной переработки трактата «О категорическом силлогизме».

19. О логическом делении (*De divisione*). Наш собственный перевод этого трактата с латинского на русский язык дан в Приложении данной книги.

20. О гипотетических силлогизмах (*De hypotheticis syllogismis*). В трех книгах. Наш перевод этого трактата на русский язык с латинского также дан в Приложении данной книги.

21. О топических различиях (*De topicis differentiis*). В четырех книгах. В них дана классификация мест в топики. Под местом понимается аргумент, наиболее подходящий для ответа на поставленный вопрос. Таким местом-аргументом может быть, например, определение какого-нибудь понятия. В этом случае говорят о месте из определения. Знание этих мест должно помогать при нахождении аргументов. Подробное изложение Боэция не превращает трактат во введение в топику, но предполагает у читателя наличие предварительных знаний.

Учебные пособия по математике, естествознанию и музыке

Боэций создал руководства по всем четырем предметам квадривиума (второго этапа образовательного проекта «Семь свободных искусств/наук») — арифметике, музыке, геометрии, астрономии,

¹ Боэций А. М. Т. С. Введение в категорические силлогизмы // Вопросы филологии. 1999. № 1. С. 145–171.

из которых сохранились руководства по арифметике и музыке. Изучение этих предметов Боэций рассматривал в качестве пропедевтики (введения) в философию.

22. Наставления в арифметике (*De institutione arithmetica*). Как сообщает Боэций в предисловии, это его первая книга, она была закончена до 507 года. Он посвятил ее своему тестю Симмаху. Боэций выбрал арифметику в качестве первого руководства, так как она есть тот предмет, с которого должно начинаться любое философское образование. Излагается местами сокращенное, местами расширенное «Введение в арифметику» платоника Никомаха из Геразы. Здесь впервые встречается название квадривиум, объединяющее указанные четыре математические науки. По-видимому, термин введен Боэцием.

23. Наставления в музыке (*De institutione musica*)¹. Учебник по музыкальной теории, в пяти незавершенных книгах. Из 30 глав пятой книги сохранились лишь первые восемь и часть девятой. Возможно, существовали еще и шестая и седьмая книги, или были лишь задуманы.

Теология и «Утешение Философией»

Сюда относятся пять трактатов, публикуемых под названием «Малые теологические трактаты» (*Opuscula sacra*). Авторство этих сочинений долгое время оспаривалось. Но с 1877 года оно считается доказанным. Только относительно первого трактата «О католической вере» остаются еще некоторые сомнения ввиду его чисто богословского характера. Видимо, из-за указанных сомнений он не был включен в теологические трактаты, переведенные на русский язык (переводы опубликованы Т. Ю. Бородай и Г. Г. Майоровым в 1990 г.)². Эти четыре трактата представляют собой философские произведения, предметом которых стали догматы о Троице и о Богочеловечестве Христа и некоторые другие положения христианства, весьма актуальные в ту эпоху, когда творил Боэций. Но и трактат «О католической вере» переведен и опубликован недавно на русском языке³. Автор перевода

¹ Боэций. Наставления к музыке. Фрагменты. Перевод В. П. Зубова // Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966. Боэций. О музыкальном установлении. Перевод. Е. В. Герцмана // Герцман. Музыкальная боэциана. СПб., 1995.

² В кн.: Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М.: Наука, 1996. С. 117–152.

³ Боэций Северин. О католической вере (пер. с лат. и комм. А. Р. Фокина) // История философии. М.: ИФ РАН, 2010. № 15. С. 15–27.

А. Р. Фокин отмечает, что многие исследователи убедительно доказывают принадлежность данного трактата Боэцию¹.

Перечислим эти пять трактатов.

24. «О католической вере» (*De fide catholica*). Это самый ранний теологический трактат (до 512 года). Название не аутентично. В первом печатном издании этот трактат назван «Краткое изложение христианской веры» (*Brevis fidei christianae complexio*).

25. «Против Евтихия и Нестория» (*Contra Eutychem et Nestorium*). Написан между 513 и 519 годами. Другое название «О лице и двух природах» (*De persona et duabus naturis*). Посвящен Иоанну диакону.

26. «Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того что они существуют, не будучи благами субстанциальными» (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*). Время написания относят к 519 году. Второе название «О гебдомадах». Посвящен Иоанну диакону.

27. «Могут ли Отец, Сын и Святой Дух сказываться о Божестве субстанционально» (*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*). Также написан около 519 года. Посвящен Иоанну диакону.

28. «Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества» (*Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii*). Более известно под названием «О Троице». По-видимому, последний из теологических трактатов Боэция. Написан между 519 и 523 годами. Посвящен Симмаху.

29. Главное произведение Боэция. (*Consolatio philosophiae*) в пяти книгах² представлено в рукописях также под названием «Утешение Философией». Произведение относящееся к классике мировой литературы. Первое из сочинений Боэция, изданное на русском языке в 1794 году³.

Приписываемые Боэцию сочинения

В Средние века получил распространение целый ряд сочинений, которые могли бы быть созданными и переведенными с греческого Боэцием. Среди них:

¹ Фокин А. Р. Боэций и его трактат «О католической вере». Там же. С. 7.

² Боэций. Утешение Философией. Перевод В. И. Уколовой и М. Р. Цейтлина. В кн.: Утешение Философией и др. трактаты. М.: Наука, 1996. С. 153–236.

³ Боэций А. М. Утешение Философией. Перевод иеромонаха Феофилакта. СПб., 1794.

1. Две средневековые версии трактатов по геометрии (Pseudo-Boethius, *Geometrie I* und *Geometrie II*). Они содержат выдержки из «Элементов» Евклида, которые могли содержаться либо в учебном руководстве по геометрии Боэция, либо представляют собой Боэциев перевод Евклида.

2. «О школьных науках» (*De disciplina scolarium*), очень распространенное, возникшее в XIII веке, сочинение, приписываемое Боэцию. Лишь в XV веке гуманист Александр Гедий признал сочинение неподлинным.

Подведем итоги нашего обзора произведений Боэция.

Последнее полное собрание его работ, перепечатанное с издания 1546 г., представлено в «Патрологии» Миня (т. 63, 64)¹. С тех пор историками философии проделана большая работа. Так, исследованиями авторитетных ученых и издателей Н. Usener (1877), Th. Stangl (1888) и P. Hadot (1971) установлено, что трактат «Об определении» принадлежит, по всей вероятности, Марию Викторину². С другой стороны, средневековые авторы приписывали Боэцию трактаты по геометрии и астрономии, которые в этом перечне отсутствуют. «Вторая аналитика» в переводе Боэция, по-видимому, до нас не дошла. Имеющийся перевод сделан, по мнению исследователей, в XII веке Яковом Венецианским.

В процентном отношении тексты Боэция распределились так: 34 % — тексты по логике, 34 % — по философии, арифметика — 10 %, музыка — 8 %, теологические трактаты — 14 %³.

Читатель, возможно, уже обратил внимание на то, что из всего списка сочинений Боэция на русском языке опубликована примерно треть. Из указанного списка русскому читателю до сравнительно недавнего времени была доступна только «золотая книга» «Утешение Философией», а в последние десятилетия к ней присоединились еще несколько сочинений, в первую очередь, благодаря трудам Г. Г. Майорова, Т. Ю. Бородай — «Комментарий к Порфирию» и теологические трактаты. Именно благодаря последней книге многие читатели, и автор этих строк в их числе, по-

¹ Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina*. Paris, 1847. Т. 63, 64.

² Изложение и исследование данного трактата, помещенного среди сочинений Боэция, предпринято нами в статье: Тоноян Л. Г. Трактат Мария Викторина «Об определениях» и проблемы современного образования // Мир философии — мир человека. М.: Гуманитарий, 2007. С. 326–338.

³ *Codices Boethiani a conspectus of manuscripts of the works of Boethius*. London, 1995. P. 22.

знакомились с сочинениями и личностью Боэция. Книга случайно привлекла мое внимание в 1996 году в университетском книжном киоске, была тогда же с большим удовольствием прочитана и с тех пор неразлучна со мной. С 1998 года труды Боэция стали предметом постоянного внимания, поскольку вызвали интерес к неопубликованным на русском языке логическим трактатам Боэция. Изучить более основательно логическое наследие Боэция тогда же предложил мне Ярослав Анатольевич Слинин, профессор кафедры логики, который многие годы преподает историю логики студентам СПбГУ. После прохождения курса латинского языка у доц. СПбГУ Тыжова Андрея Яковлевича мне удалось перевести два логических трактата Боэция — «О делении» и «О гипотетических силлогизмах». Выбор этих трактатов был обусловлен тем, что они носят чисто логический характер и их переводов не было ни на английском, ни на немецком языке.

В 1999 году в № 1 журнала «Вопросы философии» появился перевод логической работы Боэция — «Введение в категорические силлогизмы» (осуществлен А. В. Апполоновым). Следом, в 2001 г. появились «Комментарии к “Категориям” Аристотеля» (также в переводе А. В. Апполонова). Мы пожелали продолжить это хорошее начинание и выпустить в свет еще два логических трактата Боэция в осуществленном нами русском переводе. Остается выразить надежду, что в недалеком будущем перевод всех сочинений Боэция станет доступен желающим ознакомиться с творчеством мыслителя.

В 2003–2005 гг. при поддержке фонда РГНФ совместно с Лисанюк Е. Н. и Гусевой М. А. мы проводили исследование по логике Боэция. В 2006 г. Гусева М. А. защитила под моим научным руководством кандидатскую диссертацию «Логико-философские исследования Боэция». Продолжая на протяжении многих лет читать на философском факультете спецкурс по логике Боэция, стараюсь привлечь студентов и аспирантов к дальнейшему изучению обширного наследия римского мыслителя.

Логические проблемы, нашедшие отражение в работах Боэция

1. Благодаря Боэцию в средневековую европейскую мысль вошла проблема универсалий, которая представляла собой сформулированную в новых философских терминах платоновскую проблему единого и многого, аристотелевское учение о родах и видах.

2. Другая логическая проблема, которой Боэций как никто другой из философов этого периода уделяет большое внимание, — операции деления и определения. Деление обстоятельно рассматривается в нескольких его работах, поэтому не приходится удивляться, что большинство средневековых авторов ссылаются в этом вопросе на Боэция как создателя «Древа познания». Предлагаемый нами в русском переводе трактат Боэция «О делении» вызовет, по всей видимости, интерес у читателей.

3. С такой же скрупулезностью Боэций разбирает отношения между суждениями в логическом квадрате. Эти отношения сформулированы Аристотелем, однако их иллюстрация при помощи квадрата введена кем-то из логиков позднее. В словарях и учебниках ошибочно приписывают «изобретение» логического квадрата Михаилу Пселлу (XI век). В дошедших до нас источниках она впервые упоминается у Апулея (II в. н. э.). Иллюстрация квадрата отношений имеется в трактате Марциана Капеллы «Брак Филологии и Меркурия». Боэций, дополнив эту иллюстрацию и методически проанализировав указанные отношения в нескольких своих работах, вводит логический квадрат в средневековый обиход.

4. Особый интерес представляет попытка соединить аристотелевскую логику с логикой стоиков в учении о гипотетическом силлогизме. Впервые представленный здесь в русском переводе трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах» свидетельствует об авторе как о человеке, который не только досконально изучил труды перипатетиков и стоиков, но и провел большую работу по типологии гипотетических силлогизмов. Трактат демонстрирует необыкновенный комбинаторный и методический талант Боэция — логика.

Отметив лишь некоторые из затронутых Боэцием проблем, скажем несколько слов о его роли в истории логики.

1. Открывая эпоху средневековья, Боэций показал, что логика является неотъемлемой частью любой философии. 2. Боэций перевел на латинский язык практически «Органон» Аристотеля. 3. Завершил создание латинской логической и вообще философской терминологии. Боэций был большим знатоком древнегреческого языка и культуры. Во времена Боэция греческий язык перестал уже быть общим языком империи, и даже очень образованные люди (например Кассиодор) не знали греческого языка. В этих условиях Боэций осуществил поистине героический труд по переводу и адаптации древнегреческой культуры для латинского Запада. Таким образом, Боэций более чем кто-

либо другой способствовал выработке философского латинского языка. 4. Боэций применил логический аппарат к исследованию этических и теологических проблем, построив этические и теологические доказательства аксиоматическим способом, задолго до того, как это стали делать Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.

Повторим, что авторитет Боэция в Средние века был чрезвычайно велик, но в дальнейшем стали обращаться непосредственно к работам Аристотеля, забывая о роли Боэция. Только основательное изучение логического наследия Боэция поможет ответить на вопрос: была ли его роль исключительно комментаторской, или мы имеем дело с более значительным вкладом в логику, философию, теологию.

Итак, приступим к бережной реконструкции учения Боэция.

1.2. Учебные и методические сочинения Боэция, относящиеся к квадривиуму

1.2.1. Семичастный канон образования

Поскольку пособия по логике станут предметом нашего подробного изучения в следующей главе, здесь мы остановимся на руководствах, написанных Боэцием к другим наукам, в частности к наукам, входящим в так называемый квадривиум.

Разработкой средневекового образовательного проекта, известного как «Семь свободных искусств (*artes liberales*)», мы обязаны во многом Боэцию. Как известно, первая ступень, названная тривиумом («трехпутье»), включала в себя грамматику, логику (диалектику) и риторику. Название второй ступени — квадривиум («четырепутье») — дано, по-видимому, Боэцием и включает в себя арифметику, геометрию, музыку, астрономию. Боэций поставил перед собой задачу написать наставления по каждой из наук и по большей части выполнил эту задачу. Нас не может не поражать универсальность его личности и мировоззрения.

Римское образование, как и греческое, строилось на энциклопедическом принципе. Школ в Риме было предостаточно, и то, что Боэций получил такое превосходное образование, и получил его, по всей видимости, в Риме, не должно вызывать большого удивления. К этому времени в римском образовании получил распространение семичастный канон свободных искусств. Сам этот канон сложился давно. Еще за девять столетий до Боэция древнегреческий ученый Архит (400–365 г. до н. э.) отнес ариф-

метику, музыку, геометрию и астрономию к математическим наукам. И спустя пять веков неопифагореец Никомах разделяет этот взгляд. В I в. до н. э. этот канон в Риме, как видно, уже не был нов. Современник и друг Цицерона Варрон составлял руководство по этим наукам, но, к сожалению, труды Варрона до нас не дошли. Семь свободных искусств должны были охватывать практически весь состав знания, кроме его наивысшего уровня — философии.

1. *Грамматика* представляла собой основание познания, включая в себя изучение алфавита, частей речи, к тому же обучала толкованию содержания и форм литературных произведений¹. 2. *Диалектика* (логика) содержала изложение системы категорий Аристотеля, обучала искусству построения доказательств, ведению диспутов, а также сообщала общие сведения о формальной логике. 3. *Риторика* учила искусству красноречия, составлению стихов и прозы. 4. *Арифметика* была наукой о числовых началах, лежащих в основе мира, пропорциях, определяющих мировую гармонию и все ее проявления, включала аллегорические толкования чисел и пропорций. 5. *Геометрия* излагала, как правило, «Начала» Евклида. 6. *Музыка* (в то время весьма далекая от музицирования) представляла собой довольно сложный теоретический предмет, во многом схожий с арифметикой, особенно в вопросах, касающихся истолкования мировой гармонии. 7. *Астрономия* давала представление о строении неба и зачастую мало отличалась от астрологии. Изучение семи свободных искусств должно было подводить к самому высокому уровню — философскому осмыслению сущего. В Средние века кроме философии, после изучения тривиума и квадривиума, приступали к изучению теологии, права, медицины, но семичастный канон останется в сущности неизменным вплоть до Нового времени. Знамением времени стала потребность систематизации духовного наследия античности — ведь преемственность требовалась не только в сфере образования. Культура нового мира сменяла культуру античного мира, и именно в эту переломную эпоху Боэций оказался «подлинным учителем средневековья».

Два века, предшествовавшие Боэцию, были столетиями кратких изложений. Однако «последний римлянин» пошел по другому пути. Прежде всего, он занялся философским обоснованием систе-

¹ В грамматике труд, подобный Боэциеву, совершил его современник Присциан. Ему принадлежат *Institutiones Grammaticae* («Грамматические наставления») — учебник латинского языка в 18 томах.

мы образования и созданием для нее соответствующих учебников. Его школьные трактаты обобщают и истолковывают в доступной форме достижения греков и римлян в области арифметики, музыки, геометрии и астрономии. До нашего времени дошли лишь два из четырех учебных трактата Боэция, в авторской принадлежности которых нет сомнений. Это — «Наставление к арифметике»¹ и «Наставления к музыке»².

Судя по вступлению к «Наставлению к арифметике», написанном в форме письма Симмаху, Боэций собирался создать краткие и доступные латинские руководства по всем четырем дисциплинам квадривиума, то есть, помимо арифметики, еще и по геометрии, астрономии и музыке. Неизвестно, удалось ли Боэцию осуществить целиком свое намерение. В Средние века ему приписывалось авторство по крайней мере двух учебников геометрии (пятикнижного и двухкнижного). В двухкнижном содержались сведения об абаке (счетной доске), изобретателем которого одно время считали Боэция³ (впоследствии это не подтвердилось). Также в двухкнижной «Геометрии» предусматривалось применение отдельного знака для нуля. Трактат, состоящий из пяти книг, назывался «Наука геометрии и арифметики» (*Ars geometriae et arithmeticae*).

Во всяком случае, под именем Боэция он сохранился во множестве рукописей. Считается, что изложение «Начал» Евклида, содержащееся в третьей и четвертой книгах трактата, действительно принадлежит перу Боэция⁴. В подтверждение этого можно привести тот факт, что в той же четвертой книге имеются фрагменты из его «Арифметики».

Слова Кассиодора повествуют о научных заслугах Боэция с большой долей риторических красот: «Нам известно, что искусства, которыми обычно занимаются несведущие, ты испил в самом источнике наук. Ведь ты вошел в школы афинян, находясь далеко от них, и таким образом к хорам плащеносцев ты присо-

¹ De institutione arithmetica // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. Paris, 1891. Т. 63. Р. 1079–1166.

² De institutione musica // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. Paris, 1891. Т. 63. Р. 1167–1206. На русском языке: Боэций. Наставления к музыке. Фрагменты. Перевод В. П. Зубова // Музыкальная эстетика западно-европейского средневековья и Возрождения. М., 1966. Боэций. О музыкальном установлении. Перевод. Е. В. Герцмана // Герцман. Музыкальная боэциана. СПб., 2010. С. 201–313 (на лат. яз.), с. 315–490 (на рус. яз.).

³ См., напр.: Бубнов Н. М. Абак и Боэций. Пг., 1915.

⁴ См., Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 276.

единил тогу, чтобы учение греков сделать наукой римской... Ты передал потомкам Ромула все лучшее, что даровали миру наследники Кекропса. Благодаря твоим переводам музыкант Пифагор и астроном Птолемей читаются на языке италийцев; арифметик Никомах и геометр Евклид воспринимаются на авзонийском наречии; теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на языке Квирина. Да и механика Архимеда ты вернул сицилийцам в латинском облиции... Всех их ты сделал ясными посредством подходящих слов, понятными — посредством точной речи, так что, если бы они могли сравнить свои творения с твоим, то, возможно, предпочли бы твое»¹.

Можно предположить, что существовало латинское переложение евклидовских «Начал», которое Боэций создал в качестве руководства по геометрии, аналогично тому, как перевод и переложение труда Никомаха стало основой «Наставления в арифметике». Дополнительным доказательством можно счесть и еще одно свидетельство Кассиодора: «Тот же знаменитый муж Боэций перевел Евклида на язык римлян»².

О существовании астрономического трактата Боэция неизвестно почти ничего, кроме указания Кассиодора о существовании боэциевского перевода Птолемея и сообщения ученого Герберта из Орильяка, впоследствии римского папы Сильвестера II. В 983 году в одном из писем он сообщал, что обнаружил в библиотеке монастыря Боббио, крупнейшего культурного центра того времени, «восемь томов астрологии Боэция, а также несколько великолепных книг по геометрии»³.

Астрономию, считал Боэций, превосходят все три науки — арифметика, геометрия, музыка: «В астрономии же — окружности, сферы, центр, круговые параллели, средняя ось — все это находится на попечении геометрии. А поэтому явствует, что сила геометрии — более древняя, ибо всякое движение происходит после покоя и всегда по природе покой первоначален; астрономия — наука о движущихся телах, геометрия — о неподвижных. Само движение звезд осуществляется посредством гармонических модуляций. Поэтому известно, что в древности сила музыки считалась предшествующей движению звезд; ее же, без

¹ Cassiodori Variarium libri XII. Berolini, 1894. Т. I. P. 45. Цит. по: Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция. М., 1996. С. 265.

² Institutiones, II, VI, 3. Цит. по: Г. Г. Майоров. Судьба и дело Боэция. С. 276.

³ См.: Уколова В. И. Указ. соч. С. 50. Также о письме Герберта из Орильяно см.: Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 276.

сомнения, арифметика превосходит по природе... Все движения звезд и весь астрономический порядок основываются на природе чисел¹».

По всей видимости, подлинные «Геометрия» и «Астрономия» исчезли еще в раннем Средневековье, сохранив о себе лишь воспоминания тех, кому посчастливилось их прочесть.

В связи со словами Кассиодора «механика Архимеда ты вернул сицилийцам в латинском обличи», можно вспомнить еще об одном трактате «Физика», о котором Боэций упоминает во втором комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании»². На сегодняшний день этот трактат считается утерянным.

Квадривиум — это комплекс математических наук: арифметики, геометрии, музыки и астрономии. Следует заметить, что порядок расположения дисциплин отличается от предложенного Платоном в «Государстве»³ (VII, 522a–531c), где расположение следующее: арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Обосновывая важность изучения математических наук как необходимой предпосылки овладения философией, Боэций ссылается на авторитет Пифагора: «Среди всех мужей древности, процветавших под водительством Пифагора в чистейшем рациональном созерцании, с очевидностью было установлено, что совершенно невозможно достичь какого-либо совершенства в философских науках без овладения столь благородным родом знания, как квадривиум...»⁴

1.2.2. «Наставления к арифметике»: учение о числе

«Наставления к арифметике» представляют собой сокращенную, местами развернутую разработку (и, конечно, перевод с греческого на латынь) «Введения в арифметику» Никомаха из Геразы. Это знаменитый греческий математик II века, неоплатоник и неопифагореец по своим философским взглядам. О неоплатониках нам известно, что они отталкивались от пифагорейского учения о числе и развивали в своих комментариях это учение.

¹ Boetii A. M. T. S. De institutione arith..... I, 1. Цит. по указ. соч. В. И. Уколовой. С. 55.

² Boethius. In librum Aristotelis peri hermeneias commentarii, secunda editio 3,9 (S. 190 Z. 13 Meiser).

³ См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. «Государство». С. 303–315.

⁴ Boetii A. M. T. S. De institutione arithmetica libri duo. I, 1. Цит. по указ. соч. В. И. Уколовой. С. 51.

Для Боэция «матерью наук» была не столько грамматика, сколько математика, объединившая науки квадривиума¹. Изложение квадривиума начинается с арифметики. Она содержит в себе «первоначальный образ рассуждения»², все в мире строится по ее законам. С помощью чисел идеальные формы воплощаются в объекты материального мира.

Как указывает сам Боэций во вступлении, это его первая книга. Она закончена до 507 года и состоит из двух книг. Текст содержит определение числа, видов чисел и их отношений, определение пропорции и ее видов, таких, как «арифметическая», «геометрическая», «гармоническая», определение арифметических операций и правил и т. п.³

Как уже сказано, в «Наставлении» содержится близкая по духу пифагорейцам или неоплатоникам философия числа, приверженцем которой Боэций показал себя и во всех последующих трактатах. Математические науки оказывают очищающее воздействие на душу и разум, придают им пронизательность и остроту. Для достижения наибольших результатов в очищении разума и подготовке его к восприятию философии при изучении математических наук должна соблюдаться определенная последовательность.

Боэций определяет философию как «мудрость сущего» и «постижение истины». Как высший род знания, философия познает истинное бытие, мир вечных, неизменных, нематериальных форм, предметом же наук является познание природы вещей, преходящих и становящихся сущностей.

По определению Боэция, сущности бывают протяженные и дискретные. «Одни из них, — полагал он, — нераздельны и скреплены во всех своих частях и не имеют каких-либо границ (внутри себя), — таковы, например, дерево, камень и все тела, которые собственно называются величинами. Другие же разъединены и состоят из отдельных частей, т. е. они, подобно кучам, собраны в единое соединение, как, например, греческий народ, толпа или нечто, части чего заключены в собственных пределах и от других отделены границей. Этим собственное имя — множество»⁴.

¹ Науки, связанные с измерением и счетом, именовались "Mathesis". Это название для наук этого цикла сохранилось еще у Декарта и Лейбница (См.: Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция. С. 275.)

² Voetii A. M. T. S. De institutione arithmetica libri duo. I, 1. Цитир. по указ. соч. В. И. Уколовой. С. 54.

³ Более подробно о содержании «Наставления в арифметике» см.: Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 275–277.

⁴ Voetii A. M. T. S. De institutione arith... Цит. по указ. соч. В. И. Уколовой. С. 51.

Каждый из видов сущностей требует определенной специфики в изучении, поэтому Боэций дает классификацию наук, входящих в квадривиум, определяя содержание каждой из них: «Множества, которые сами по себе являются завершенными, познает арифметика; те, что соотносены с другими, изучают музыканты посредством соразмерности модулирования; геометрия же сулит знание о неподвижных величинах; понятие о подвижных дается постижением астрономической науки»¹.

Науки квадривиума направлены на раскрытие «силы чисел» и ее разнообразных аспектов. Боэций утверждал, что «все созданное из первоначальной природы сущего кажется сформированным расположением чисел»². Иначе говоря, в основе мира лежит число, пребывающее в высшем разуме. Однако предметом изучения дисциплин квадривиума становится не столько это число, предназначенное для счета, сколько число математическое, число в «строго научном» смысле, т. е. понятие числа и его различные свойства. Числа рассматриваются под различным углом зрения. Они могут быть постоянными, неизменными, так называемыми числами «самими по себе» — ими занимается арифметика; числа, связанные с протяженностью, — предмет изучения геометрии; числами, на которых основана гармония музыкальных модуляций, занимается музыка; и, наконец, числа, выражающие движение небесных тел, человек постигает в астрономии.

Только досконально изучив все аспекты, все грани числа, обучаемый может приобщиться к упорядоченной интеллектуальной деятельности, ибо математика учит его мыслить «дисциплинированно», так же как познание «природных» наук приучает к «рациональному» мышлению, а изучение высшей философии, теологии — к «интеллектуальному». Содержательная сторона обучения отстывает у Боэция перед систематичностью, поскольку, в духе наступающей культурной эпохи, он полагал, что важнее научить человека мыслить в строго определенном направлении, «дисциплинированно», чем снабдить его всеобъемлющей информацией. «Дисциплинирование» мышления, оттачивание его логических аспектов на много столетий станут одной из ведущих линий развития западноевропейской философии, линии, которая в итоге приведет к зарождению подлинно научного знания, пройдя долгий период схоластических словопрений.

¹ Там же. С. 52.

² Там же. С. 53.

Боэций обосновывает превосходство арифметики с помощью логического силлогизма: «Все, что обладает первичной природой, всегда предвосхищает остальное. Если оно подвергается разрушению, то вместе с ним разрушается и последующее; если гибнет последующее, ничто в состоянии первичной субстанции не изменяется; так животное предшествует человеку. Ведь если ты упразднишь [понятие] животного, неизбежно будет разрушено [понятие] человеческой природы, если же ты устранишь человека, то животное не исчезнет. И напротив, всегда является последующим то, что вбирает в себя нечто чуждое, а то, что является первичным, как было показано, ничего не принимает в себя из последующего»¹.

Интересно понятие числа у Боэция также и тем, что в нем отождествляются неподвижная единичность и вечно подвижное становление этой единичности. «Всякое число, следовательно, состоит из того, что совершенно разъединено и противоположно, а именно из чета и нечета. Ведь здесь — устойчивость, там — неустойчивая вариация; здесь — мощь неподвижной субстанции, там — подвижная переменчивость; здесь — определенная прочность, там — неопределенное скопление множества.

И эти противоположности, тем не менее, смешиваются в некой дружбе и родстве и благодаря форме и власти этого единства образуют единое тело числа»². То есть, можно сказать, что в учебнике Боэция под арифметику подводится онтологическая база. Мир создан по образу чисел и имеет числовую структуру. Единица — основа всех чисел, но смысл бытия — в единстве, и значит — само бытие подчинено единице, которая поэтому именуется «матерью всего». Единица — образующая начало, структурная часть, как, например, точка в геометрии. И именно поэтому сложным из «единиц» (точек) числам соответствуют линии, плоские и объемные фигуры. В то же время единица сама по себе не является числом (множеством). Всякое множество противопоставлено единице. Элементарным множеством является двоица, а все прочие числа принимают свойства единицы и двоицы.

У нечетных чисел преобладают свойства единицы, в них выражается устойчивость, определенность, неизменность, завершенность бытия; у четных преобладают свойства двоицы, выражающие неустойчивость, подвижность, разделенность, незавершенность становления. Из четного и нечетного посредством

¹ Там же. С. 54.

² Boetii A. M. T. S. De institutione arith... Цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992. С. 167.

пропорции и меры складывается мировая гармония, которая выражается в периодичности, согласованности и ритмичности, природных и человеческих явлений.

Конечно, «Наставление в арифметике» не является плодом самостоятельной мысли Боэция. Боэций сам отмечает, что в своем учебнике он намерен во всем следовать греческому оригиналу. И в самом деле, все дополнения Боэция сводятся к поясняющим таблицам. Он учится, прежде всего, сам и учит других. Но важно отметить, что учение о числе в дальнейшем непосредственно отразилось в его теологических трактатах, в особенности в трактате «О Троице».

Поскольку числа лежат в основании геометрических соотношений и сами геометрические фигуры получают названия от чисел, а не наоборот, постольку геометрия нуждается в арифметике, а не наоборот. В этом рассуждении ход мысли Боэция очень близок к аристотелевскому определению взаимосвязи наук, заключавшейся в том, что «наука, исходящая из меньшего числа начал, точнее и первичнее науки, требующей некоторого добавления, например арифметика — по сравнению с геометрией»¹. А поскольку арифметика занимается числами самими по себе, то есть — абстракциями, а геометрия — числами, приложенными к материальным объектам, превосходство арифметики, оперирующей более точными понятиями и дающей общие знания о числах, для Боэция неоспоримо. Следующая наука о числе, которой Боэций уделил самое большое внимание — наука о музыке.

1.2.3. «Наставления к музыке», или «Музыкальное установление»

Трактат о музыке сохранился и дошел до наших дней под названием “*De institutione musica*”. Судя по многим признакам, написан он был не сразу после «Арифметики». По всей вероятности, между этими двумя трактатами прошло несколько лет, поэтому можно предположить, что между «Арифметикой» и «Музыкой» Боэций мог создать труды, относящиеся к другим частям квадривиума — руководство по геометрии и, возможно, по астрономии, что менее вероятно.

Этому трактату необыкновенно повезло в истории. Он многократно переписывался и прославил Боэция в Средние века как замечательного ученого — *Doctor mirabilis*, подобно тому, как Фома Аквинский был назван *Doctor Angelicus*, Дунс Скот — *Doctor*

¹ Аристотель. Вторая аналитика. XXVII, 87а.

Subtilis и т. д. Выдающийся музыкант средневековья Гвидо из Арrezzo (992–1050) считал Боэция открывателем науки о музыке¹.

Повезло и нам, русским читателям, желающим ближе познакомиться с наследием Боэция. Все, кого заинтересует эта сторона творчества Боэция, могут обратиться к книге доктора искусствоведения, профессора Санкт-Петербургской консерватории Евгения Владимировича Герцмана. В 1995 г. вышло первое, в 2010 г. второе издание его книги «Музыкальная боэциана». Это обширное 500-страничное издание, в которое включены, кроме самого трактата на русском и латинском языке, комментарии к нему, а также обстоятельный исторический, лингвистический и музыковедческий анализ трактата. В русском переводе трактат назван «Музыкальное установление», это название Е. В. Герцман посчитал более подходящим для трактата.

Мы же дадим краткий обзор трактата Боэция, используя исследования Г. Г. Майорова и Е. В. Герцмана.

Скорее всего, трактат о музыке состоял из пяти книг. Четыре книги сохранились полностью, пятая во всех рукописях обрывается в XIX главе на середине фразы. Существует также оглавление, предваряющее пятую книгу и позволяющее судить о содержании утраченных глав.

Трактат представляет собой, как и руководство по арифметике, латинскую адаптацию греческих текстов. Но в данном случае для адаптации использовался не один источник, а несколько, причем весьма разных в концептуальном плане. Это придает трактату некоторую эклектичность, но в то же время Боэций оставил за собой свободу выбора между разными точками зрения, что делает трактат более самостоятельным, не следующим слепо одной из предложенных концепций. Иногда, правда, свобода выбора приводит к некоторой путанице и очевидным теоретическим ошибкам, обнаруженным в четвертой книге трактата. Но, с другой стороны, благодаря некоторой компилятивности трактата «Музыкального установления» средневековый латинский (да и современный) читатель могут получить разнообразные сведения о греческих музыкальных теориях.

Боэций не скрывает источники, из которых он черпает материал,— он называет имена Птолемея, Никомаха, Аристоксена, пифагорейцев, Платона, Аристотеля, Цицерона, Филолая, Архита, Альбина, Евбулида, Гиппаса.

¹ Guidonis Aretini. De disciplina artis musicae // Gerbert II. P. 24.

Наиболее вероятным основным источником для первых трех книг трактата считается тот же неопифагореец Никомах из Герасы (Сирия). Первую книгу, в которой вводятся определения музыкальных понятий и исходные принципы теории, можно считать переложением никомахова краткого учебника гармонии — “*Manuale harmonicum*”. Вторая и третья книги воспроизводят другой, не дошедший до нас труд Никомаха по гармонии, более обширный и обстоятельный. В первых трех книгах трактата, посвященных общим вопросам теории музыки и математическому обоснованию гармонии и тоники, Боэций чаще других вспоминает именно Никомаха и воспроизводит именно его музыкальную концепцию.

Четвертая книга науки о музыке, по сравнению с первыми тремя, довольно эклектична. Смешение и соединение источников приводит к большим трудностям, и даже к ошибкам. Начальные две главы воспроизводят трактат Евклида о “*sectio cannonis*” — совершенной системе деления струны соответственно идеальному звукоряду. Источник следующих глав, посвященных нотной записи диатонического, хроматического и энгармонического вариантов лидийского лада — “*Harmonica introductio*” Гауденция в латинском переводе Муциана. Здесь наблюдается резкое отступление от норм евклидовского канона, а также путаница в понятиях, которая усиливается в последующих главах, где на основе второй книги трактата Птолемея «Гармония» излагается теория ладов. В сохранившейся до наших дней части пятой книги имеется изложение полемики Птолемея с пифагорейцами и Аристоксеном по поводу трактовки элементов музыкальной системы и устройства четырехструнной лиры. Рассмотрев все выше указанное, можно сделать вывод, что трактат Боэция все же является произведением преимущественно специального, а в чем-то и технического характера. Об этом же свидетельствуют и приложенные к трактату многочисленные диаграммы и таблицы. Хотя о музыке писали многие римские предшественники Боэция¹, он предпочитает сделать собственный перевод и интерпретацию греческих источников. Кроме того, до Боэция не было ни одной отдельной работы о музыкознании. Как правило, музыки касались мимоходом. Наиболее основательной была соответствующая книга из компиляторского трактата Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия». В сравнении с ней трактат Боэция выступает в виде обстоятельного и цельного учения.

¹ См.: Герцман Е. В. Музыкальная боэциана. СПб., 2010. С. 35–53.

Авторство Боэция, по нашему мнению, выражается, прежде всего, в логической упорядоченности текста. Боэций излагает музыку как науку, поэтому мы видим постоянное применение операций определения, деления и классификации. Он дает правильные с точки зрения логики определения всем основным понятиям — музыке, звуку, интервалу, консонансу, диссонансу и т. д. Боэций считает первым условием обучения доверие к учителю, «а вся окончательная уверенность должна наступить тогда, когда [исследование] завершит каждое [положение] особым доказательством» (Муз. устан. I, 19). Приведем несколько примеров применения логических операций определения и деления.

Музыка как соединение чувства и разума

Прежде всего, Боэций отделяет музыку как предмет науки (*disciplina*) и искусства (*ars*) от ремесла (*artificium*). Исполнители на музыкальных инструментах, которые кормятся делом своих рук, не знают, согласно Боэцию, музыки. «Творения рук ничто, если они не направляются разумом». Нам это трудно понять, поскольку музыка как искусство звуков в обычном нашем представлении воспринимается слухом, и поэтому не разум, а чувство должно быть поставлено на первое место. Боэций видит в музыкальном познании решение философской проблемы соотношения чувственного и рационального познания. В музыке он видит соединение иррационального и рационального, в котором последнему следует доверять больше, ибо оно проверяемо. Только совместными усилиями слуха (*sensus*), которому больше доверял Аристоксен, и разума (*ratio*), которому больше доверяли пифагорейцы, можно добиться верного понимания звучания, ибо «чувство слуха может различать консонанс, однако определяет его разум» (Муз. устан. I, 28).

Надо отметить, что это верное методологическое положение Боэция не всегда приводило его к верному практическому выводу. В качестве иллюстрации этой истины о соединении слуха и разума Боэций приводит известную «кузнечную легенду».

«Кузнечная легенда» о Пифагоре

Приведем ее так, как изложил Боэций: «Однажды, когда по некоему Божественному повелению, он, проходя мимо мастерских ремесленников, услышал удары молотов, способных неким образом из разных звуков создавать единое согласование, он обнаружил то, что долго искал. Пораженный, он подошел к работа-

ющим и, долго соображая, решил, что различие звуков создается силами ударяющихся молотов, и чтобы это установить точнее, он приказал кузнецам поменять между собой молоты. Но оказалось, что своеобразие звучаний заключалось не в мышцах людей, а было связано с изменяющимися молотами. Когда он узнает это, он измеряет вес молотов, которые согласовывались друг с другом в консонансе октавы, и они оказались в двойном весе... Поэтому до Пифагора музыкальные консонансы именовались просто: некоторые октава, некоторые — квинта, некоторые — кварта, которая является наименьшим консонансом. Пифагор же первым установил, какой пропорцией определяется это согласованное созвучие звуков»¹.

Здесь Боэций, следуя Никомаху и другим античным авторам, передает легенду о том, что Пифагор обнаружил математические выражения интервалов, нашел зависимость звучания струн от тяжести подвешенных к ним грузов.

«Однако, чтобы получить на одинаковых по размерам струнах звучание кварты и квинты, отношения подвешенных к струнам грузов должно быть не в пропорции 4:3:2, как утверждала пифагорейская теория, а 16:9:4. Следовательно, метод, справедливый при геометрическом решении, оказался ошибочным при его механическом перенесении в сферу физики», — пишет Е. В. Герцман, подводя итог многочисленным исследованиям по этому вопросу².

Примечательно, что Боэций здесь следует ошибочному объяснению Никомаха, но ничего не говорит о том, что Птолемей, не меньший авторитет, чем Никомах, уже находил очевидные дефекты в опыте с грузами. Он даже не упоминает о разногласии Птолемея с пифагорейцами в этом вопросе. Мы видим в этом некое пренебрежение практикой, превозношение разума, который, согласно Боэцию, не может ошибаться. Это было свойственно многим античным ученым: сталкиваясь с ограниченностью человеческих ощущений, в данном случае слуха, сопоставляя на чаше весов *ratio* или *sensus*, они отдавали предпочтение рациональному началу.

Музыка как философская категория

Боэций приводит деление музыки как сущности на три рода: «Первая — мировая, вторая — человеческая, третья — использующая какие-то инструменты, подобно кифаре, тибиям и прочим,

¹ Боэций. О музыкальном установлении // Герцман Е. В. Музыкальная боэциана. СПб., 2010. С. 327–328.

² Герцман Е. В. Там же. С. 143.

которые сопровождают пение. Прежде всего, особенно пристально должна изучаться та из них, которая называется “мировой”, так как она наблюдается в самом небе, либо в связи стихий, либо в разнообразии времен года. Разве возможно, чтобы быстрая механика неба двигалась своим ходом в молчании и безмолвии? И если до нашего слуха это звучание не доходит, то многим надо рассказать о причинах этого. Столь быстрое движение таких огромных тел вообще не может не производить звучаний, особенно когда движения планет объединены таким согласованием...»¹ Далее Боэций подробнее излагает хорошо известную античную концепцию «гармонии сфер».

«Человеческую же музыку понимает всякий, кто углубляется в самого себя. Что сочетало бы эту бестелесную жизнь разума с телом, если бы не некое согласование и надлежащее устройство, аналогичное тому, которое производит консонанс из низких и высоких звуков? Что другое соединяло бы части души, которая, как указывает Аристотель, — соединена из разумного и неразумного?»²

Доказательством гармонии души и тела Боэций считает терапевтическое воздействие музыки на душу и тело человека, а также танец как выражение телом слышимой музыки.

«Третьей же называется та музыка, которая издается какими-либо инструментами. Она производится либо натяженностью (как в струнах), либо воздухом (как в тибиях)... Следовательно, в данном сочинении, очевидно, надо говорить об этой музыке»³.

Сама возможность музыкального искусства объясняется Боэцием гармонией мира природного и человеческого: гармония небесных движений и всех наблюдаемых природных процессов составляет «мировую музыку» (*musica mundana*), которая воспринимается человеком благодаря столь же гармоническому устройству человеческого тела и человеческой души и гармонии, существующей между ними, то есть благодаря «человеческой музыке» (*musica humana*). Боэций же посвятил свой трактат третьему роду гармонии — «инструментальной музыке» (*musica instrumentorum*), под которой понимается всякая музыка, вызванная человеческим искусством. Этот третий род музыки как бы противопоставляется первым двум как музыка практическая музыке теоретической. Гармоническая музыка появляется тогда, когда звуки образуют

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 321.

³ Там же. С. 321.

соотношения, максимально близкие музыке «мировой» и «человеческой», воспроизводящие их. В этом случае музыка сродни музыке человеческой души, она доставляет ей радость и даже оказывает терапевтическое воздействие. Судя по всему, Бозций был убежден в лечебных свойствах музыки, в том, что в зависимости от звукового строя или лада, от гармоничности или дисгармоничности, музыка может воздействовать на человека самым различным образом, настраивая его созвучно мировой гармонии или же нет.

Музыкальный этос

Учитывая воздействие музыки на душу, Бозций (подобно Платону в «Государстве») особое внимание уделил музыкальным этосам (этос – греч. нрав). «Хотя существуют четыре математические дисциплины для исследования истины, однако лишь музыка связана не только с наукой, но и с нравственностью... Отсюда можно понять, как верно сказано Платоном, что душа мира была соединена музыкальной связью»¹. Ни в чем другом так не выражается душа народа, как в музыке. Мелодии часто носят названия народов, где они чаще слышны, например, лидийская мелодия или фригийская. А если музыка оказывает такое сильное влияние на нравы и обычаи людей, следует учитывать этот факт в воспитании и даже государственном управлении. Об этом мы читаем в «Государстве» Платона. Он призывает приучать юношей к здоровым и простым мелодиям и ограничивать общество в слушании непристойных и бесстыдных мелодий. Мысль это остается неизменно актуальной: душа человека, которая возрастала под влиянием музыки Баха, Моцарта, Чайковского, будет намного разумней, светлей, чем душа человека, которая с детства слушает пошлую музыку. Но, несмотря на особое влияние музыки на нравственность, она всего лишь средство, органон, «инструмент разума» для постижения Бога и мира.

Деление знатоков музыки на виды

Интересно определение того, кого нужно называть “musicus”, то есть знатоком музыки, музыцистом, как иногда переводят это слово, или музыковедом, как он назван Е. В. Герцманом в главе I, 34 «Музыкального установления».

«Сейчас должно обратить внимание на то, что каждое искусство и каждая наука имеют более почетное положение, чем ремесло, выполняемое руками и трудом мастера...

¹ Там же. С. 315.

Музыковед же тот, кто исследовательским разумом приобщился к науке о музыке не раболепием труда, а по предписанию созерцания... Существуют три типа людей, занимающихся музыкальным искусством. Первый — те, которые играют на музыкальных инструментах, другие — сочиняют песни, а третьи — те, кто судит о произведении для инструментов и песне»¹.

Итак, первый тип, инструменталист (сейчас бы мы назвали его исполнителем) далек от музыкальной науки и не причастен созерцанию. Вторые — те, кто создают песнь посредством вдохновения — композиторы и поэты — также отдалены от музыкальной науки. Этот музыковед уже не может находиться вне понимания того, что исполняется. Он не лишен разума и умозрения (*speculatio*). Но главный тип музыковеда — третий, когда музыковед пользуется исключительно разумом, то есть смысловым анализом, а, следовательно, также и соответствующим умозрением. Им присуща способность суждения о ритмах, мелодиях, ладах и аккордах. Речь идет о теоретиках музыки. В этой области должны сказать свое слово математики. «Что касается обсуждения математических аспектов музыкально-теоретических источников древности как таковых — их собственно математической природы и их места в истории науки, — то это дело историков математики», — пишет Е. В. Герцман².

Несколько слов следует сказать о трактате с точки зрения лингвистической. Анализ показывает, насколько хорошо владел Боэций искусством перевода. Свойственную греческому языку богатую синонимичность и омонимичность он сумел отразить в своем латинском переводе. Возьмем для примера использование в тексте латинских слов *ratio* и *modus*. Термин *ratio* насчитывает более 13 значений в зависимости от контекста: разум, последовательность, пропорция, тип, категория, исчисление, способ, причина, обоснование, правило, логика, возможность, положение. И эти же смыслы выражаются в других случаях синонимами *ratio* — *animus*, *ordo*, *proportion*, *numerus*, *modus*, *causa*, *regula*, *species*, *locus* etc.

Трактат Боэция не был ни буквальным повторением того, что много раз излагалось до него, ни самостоятельным исследованием, в котором можно было бы находить какие-либо новые идеи. Это был прекрасный популярный учебник античного музыкознания, трактат умного и ясно мыслящего человека, который

¹ Там же. С. 347.

² Там же. С. 4.

поставил своей целью дать общий очерк музыкальной теории, необходимый не столько для специалистов, сколько для широко образованной публики того времени. Подтверждением этому может служить и тот факт, что музыка играет большую роль и в «Утешении Философией».

Боэций стал одним из основных педагогических авторитетов западноевропейского Средневековья. Его трактаты по арифметике и музыке явились источником, из которого последующие поколения могли черпать сведения по философско-математической и музыкальной проблематике, обсуждавшейся в античных школах. Кстати, по трактату по музыке студенты Оксфорда учились даже в XVIII веке. Показательно, что задачи образования Боэций определял в чисто светских, просветительских рамках. Чем объяснить то, что его учебные сочинения, в которых нет никаких указаний на христианскую традицию, стали на многие века основой христианского образования? На трактаты Боэция опирались эрудиты и педагоги раннего Средневековья — Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, Алкуин, Рабан Мавр. Высоко ценились они и в развитом Средневековье, и даже в эпоху Возрождения. Учебниками Боэция пользовались в западноевропейских университетах почти до начала Нового времени. Не случайно предметы тривиума и квадравиума названы и науками, и искусством. Полагаем, что надо внимательней отнестись к этому образовательному проекту, коль он выдержал столь длительную и успешную проверку временем. Свои размышления по поводу образовательного проекта Боэция и его актуальности в наши дни мы изложили в последнем разделе нашей книги 3.5.3.

1.3. Логические источники Боэция

Большую часть своей истории логическая наука излагалась на латыни, между тем как ее создатель оформил свои мысли на древнегреческом языке. Историю Античности и Средневековья можно рассматривать как борьбу за первенство в культуре одного из двух языков — греческого или латинского. С этой точки зрения роль Боэция уже не кажется малозначимой.

Как и когда удалось в полной мере воплотить на латинском языке логический замысел Аристотеля? Кто автор лучшей латинской версии логики Стагирита?

Как известно, образованные римляне в большинстве своем хорошо знали греческий язык, один из диалектов которого, койнэ (общий), был в Римской империи языком межэтнического общения. Видимо, по этой причине логическое учение Аристотеля очень долго не могло зазвучать на языке римлян. Но были, конечно, и другие причины. Нужен был не просто переводчик, но мыслитель конгениальный Аристотелю. Поскольку нет точных сведений о том, что Боэций учился в Афинах или в Александрии, и вполне возможно, что образование он получил в Риме, поэтому стоит рассмотреть как греческие логические труды, так и трактаты по логике, впервые появившиеся в Риме на латинском языке.

Судьба «Органона», корпуса логических трактатов Аристотеля, как и судьба сочинений учеников Аристотеля — перипатетиков, в целом счастливая, сложилась весьма перипетийно.

После смерти Аристотеля его труды остались у ученика Теофраста в Ликее. По свидетельству автора II века Н. Ахинея, Теофраст оставил рукописное наследие своему ученику Нелею, который продал их в библиотеку Александрии в царствование Птолемея Филадельфа (286–245 гг. до н. э.). По другой версии, предложенной географом Страбоном в I веке до н. э., Нелей увез книги в город Скепсис в Малой Азии и оставил своим наследникам, которые долго скрывали их, пока уже их потомки не передали собрание книголюбу АPELLИкону. Как бы то ни было, труды Аристотеля в течение двух веков (!) после его смерти оставались почти недоступными для философов. Стали они более доступными после того, как были в 86 г. до н. э. привезены в Рим в качестве военных трофеев после захвата римским полководцем Суллой Афин. В привезенное собрание рукописей наряду с другими входили также логические труды Аристотеля. В Риме они были обработаны грамматиком Тирранионом, с них были сняты здесь копии, лучшие из которых послужили основой издания в 50–40 гг. до н. э. трудов Аристотеля, подготовленного Андроником Родосским.

Греческие источники Боэция

Афинская школа

Прежде всего, надо отметить среди источников Боэция сочинения **Александра Афродисийского**, перипатетика, ученика Аристокла из Мессены и Созигене, который жил в Афинах при римских императорах Септимии Севере и Каракалле, между 198–211 годами по Р. Х. Он один из главных комментаторов Аристотеля и известен под именем «Экзегета» (Истолкователь).

Александр основал школу, ученики которой назывались александрийцами, позднее александристами. Из его комментариев к сочинениям Аристотеля особенно замечательны комментарии к «Метафизике», долгое время известные только в латинском переводе Сепульведы, а также комментарии к первой кн. «Первой аналитики» (здесь он исследует учение о гипотетических силлогизмах — см. об этом во второй главе) и к «Топике». Многие из его сочинений существуют только в арабском переводе.

От других комментаторов Аристотеля Александр отличается более самостоятельным мышлением; ему принадлежит остроумное обсуждение вопросов метафизики, направленное против стоиков.

В философии Боэций тяготел к неоплатоникам. Неоднократно он обращался к сочинениям **Порфирия** (232 — ок. 305), ученика Плотина. Порфирий написал немало комментариев к сочинениям Платона и Аристотеля. Обращение Порфирия к текстам Аристотеля было новостью для неоплатонизма школы Плотина, который в основном критически упоминал мнение Аристотеля по разным вопросам. Порфирий составил комментарии на «Категории», «Об истолковании», «Первую аналитику», «Физику», XII кн. «Метафизики», а также написал чрезвычайно популярное «Введение» к «Категориям» Аристотеля. Благодаря Порфирию толкование Аристотеля в позднейшем неоплатонизме стало неотъемлемой, хотя и начальной, частью философского обучения.

Источником для Боэциевых сочинений служили, по мнению Л. Минио-Палуэлло, одного из главных научных издателей “*Aristoteles latinus*” (издания «Органона» Аристотеля в переводе Боэция), афинские комментарии (прокловские и послепрокловские)¹.

Александрийская школа неоплатонизма

Александрийская школа — непосредственное продолжение Афинской школы неоплатонизма. Первым неоплатоником в Александрии был ученик Плутарха Афинского (ум. 432) Гиерокл Александрийский, который ок. 420 г. начал здесь преподавать платоновскую философию в яввлиховском духе. Аммоний Гермий, ученик Прокла, открыл «неоплатоническую эру» комментированием Аристотеля. В комментарии к «Первой аналитике» **Аммония Гермия** (между 435/445 — между 517/525) приводится список

¹ См.: Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. С. 285.

форм гипотетических силлогизмов, который на самом деле представляет собой список пяти недоказуемых стоиков.

Такой же список приводит ученик Аммония Гермия **Иоанн Филопон** (ок. 490–570), он же Иоанн Грамматик, Иоанн Александрийский. Филопон принял уже христианство, но его богословские взгляды (тритеизм и монофизитство) были преданы анафеме на Константинопольском соборе 680–681 г. и игнорировались последующие 600 лет. В XIII веке сочинения Филопона были открыты заново и оказали влияние на арабов, латинский Запад, мыслителей Возрождения. Труды Филопона насчитывают около 40 названий. Ему принадлежат комментарии на «Введение» Порфирия, на трактаты Аристотеля: «Метафизика», «Категории», «О душе» (I и II), «Аналитики», «Физика», «Метеорология» и др.

Вероятно, непосредственным преемником Аммония был Евтокий, читавший курс по «Органону» Аристотеля. Ряд комментариев к Платону принадлежит Олимпиодору Младшему, последнему неоплатонику-язычнику Александрийской школы. Ученики Олимпиодора **Элиас** и **Давид** — христиане; в это время (вторая пол. VI — нач. VII в.) изучение философии в Александрийской школе ограничивается началами логики. Программа обучения, как и в Афинской школе, включала в себя толкование сочинений как «дивного» Аристотеля, так и «божественного» Платона (сочинения Аристотеля как введение и необходимое дополнение к сочинениям Платона). Основной курс начинался с общего введения в философию, построенного по плану аристотелевской «Второй аналитики» II, гл. 1, за ним следовало введение ко «Введению» Порфирия, чтение самого «Введения», затем введение к Аристотелю, включавшее классификацию его сочинений, затем толкование «Органона», начинавшееся с «Категорий». К концу VI века обучение стало принимать все более элементарный характер и последний представитель школы Стефан Александрийский, перебравшись из Александрии в Константинополь и сделавшись (после 610) «вселенским наставником», т. е. преподавателем императорской академии, среди прочего преподавал квадривиум. В целом школа повлияла на формирование византийского богословия (Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл и др.)¹.

¹ Новая философская энциклопедия. М., 2003. <http://terme.ru/dictionary/879/word/aleksandriiskaja-shkola>.

Римские предшественники Бозция

Цицерон

К концу I в. до н. э. труды перипатетиков и стоиков стали известны в Риме. Свидетельства об этом мы находим, например, у Цицерона (106–43 гг. до н. э.), современника Андроника Родосского, в его «Топике», написанной в форме беседы с другом.

«Однажды ты был у меня в Тускуле, и когда каждый из нас для своих занятий разворачивал какие хотел книги, попалась тебе некая “Топика” Аристотеля, изложенная во многих книгах. Привлеченный заглавием, ты стал настойчиво спрашивать мое о ней суждение. Я объяснил, что в этих книгах содержится открытое Аристотелем учение о приискании доказательств, с помощью которого мы достигаем знания об этом, не плутая, а путем науки. Тогда с обыкновенной твоей скромностью, но — как я легко мог заметить — с горячим желанием ты попросил меня преподавать все это тебе. Я же — отнюдь не для того, чтобы избежать труда, но думая о твоей пользе — убеждал тебя или прочитать самому, или от одного ученейшего ритора усвоить всю эту науку. Как я узнал от тебя, испробовал ты и то и другое. Но от книг оттолкнула тебя их темнота, а великий ритор, полагаю, отвечал, что Аристотеля он не знает. Тем, что ритору неизвестен философ, с которым сами философы, кроме очень немногих, не знакомы, я, конечно, не удивлен. Но извинить это нельзя. Ведь Аристотель должен был их привлечь не только самими предметами, которые он открыл и о которых он говорит, но и невероятным своей речи богатством и сладостью»¹.

Этот отрывок подтверждает то, что Аристотель был к этому времени забыт философами и что труды его действительно появились в Риме в середине I в. до нашей эры в копиях, так что Цицерон мог пользоваться такой копией в одном из своих поместий, в Тускуле.

Конечно, далеко не случайно наследие Аристотеля оказалось в Риме. Оно попало на давно подготавливаемую почву. Римляне неизменно проявляли интерес к философии греков. Одно из достоверных свидетельств — ставшее историческим — пребывание в Риме в 156–155 гг. до н. э. греческих послов, прибывших из Афин.

Состояло это посольство из философов, представлявших основные школы греческой мысли. Туда входили: академик-скептик Карнеад, стоики Диоген и Панеций, перипатетик Критолай и др. Послушаем, как Цицерон отзывается о присущей римскому народу любви к мудрости, вкладывая нижеследующую речь в уста

¹ Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994. С. 63.

оратора Катула, ведущего беседу с другим знаменитым римским оратором Антонием:

«Некогда Италия была набита пифагорейцами, во власти которых находилась так называемая Великая Греция, поэтому некоторые даже утверждают, что пифагорейцем был наш царь Нума Помпилий, который жил намного лет раньше самого Пифагора и которого должно считать даже еще более замечательным уже потому, что он постиг мудрость устройства государства почти на два столетия раньше, чем греки догадались о ее существовании. И, конечно, наше государство не породило никого более славного, более влиятельного, более высоко просвещенного, чем Публий Африкан, Гай Лелий и Луций Фурий, которые всегда открыто общались с образованнейшими людьми из Греции. Я сам не раз от них слышал, как рады были и они, и многие другие первые лица нашего общества, когда афиняне по важнейшим своим делам отправляли в сенат послами знаменитейших философов того времени — Карнеада, Критолая и Диогена, — и пока послы были в Риме, и сами эти мужи, да и многие другие были постоянными их слушателями»¹.

После этого успеха греческие философы стали все чаще появляться в Риме. Так, Панеций в дальнейшем не раз приезжал в Рим и входил в эллинистический кружок Сципиона Африканского Младшего. Ученик Панеция Посидоний создал на острове Родос знаменитую риторско-философскую школу, в которую в 78–77 гг. до н. э. прибыл для обучения Цицерон. Стоики и в дальнейшем преобладали среди философов, прибывавших в Рим. Вторыми по их влиянию на римское общество были академики. Карнеада на посту схоларха Академии сменил Клитомах, а последнего — Филон из Лариссы. Он бежал из Афин, устрешенный войной Митридата с римским полководцем Суллой, и прибыл в Рим, где открыл философскую школу. По-видимому, меньше всего среди пребывающих в Рим философов было перипатетиков. Но именно в названных школах Древней Греции (в Академии — в меньшей степени) занимались логикой. Цицерон так описывает восприятие новой для римлян науки — логики (диалектики): «Известно ли тебе, что один из трех прославленных философов, о прибытии которых в Рим ты упомянул, а именно Диоген, сам объявлял, что учит людей науке правильно рассуждать и различать истину и ложь — науке, которую он называл греческим

¹ Цицерон. Об ораторе. Там же. С. 261.

словом “диалектика”? Однако в этой науке, если только это наука, нет ни одного указания, как находить истину, но говорится только о том, каким образом вести рассуждение. Ибо каждое наше положительное или отрицательное суждение, если оно выражено простым предложением, диалектики берут определить как истинное или ложное, а если оно выражено предложением сложным и обстоятельственным, они определяют, правильно ли оговорены обстоятельства и соответствует ли истине вывод каждого умозаключения; в конце концов, они сами запутываются в своих тонкостях, и в погоне за многим или приходят к тому, чего уже сами не способны распутать, или даже и то, что они начали было уже ткать и выткали, снова оказывается распущенным. Итак, твой стоик нам здесь ничем не помогает, потому что он не учит нас, как находить то, что нужно сказать; больше того, он нам даже мешает, так как приводит нас к таким положениям, которые сам признает неразрешимыми, и так как предлагает нам род речи не ясный, не льющийся и плавный, но скудный, сухой, рубленый и дробный. Оратору он заведомо не годится! Поэтому мы целиком отвергаем всю эту науку, чересчур немую при выдумывании доказательств и чересчур болтливую при их обнаружении.

А вот твой Критолай, который, как ты упомянул, прибыл вместе с Диогеном, я думаю, мог бы принести больше пользы нашему теперешнему занятию. Он ведь был последователем твоего Аристотеля, от положений которого, по-твоему, и я не очень отклоняюсь. А из Аристотеля я читал ту книгу, в которой он изложил, что писали о науке слова его предшественники, читал и те книги, в которых он сам высказался об этой науке; поэтому я вижу, чем отличается он от нынешних записных наставников красноречия: Аристотель и на науку слова, которую он считал ниже себя, взглянул с той же пронизательностью, с какой он прозрел сущность всего существующего; а вторые, взявшись возделывать одно лишь это поле... обнаружили меньше ясности мысли, но больше опытности и старания»¹.

И тем не менее Цицерон предпочитает перипатетику Критолаю академика-скептика Карнеада: «Карнеад же с его прямо-таки непостижимой мощью и разнообразием речи должен быть для нас желанным образцом»².

Каково же отношение самого Цицерона к логике? Можно ли считать его первым римским логиком, так же как мы считаем его

¹ Там же. С. 263.

² Там же. С. 263.

лучшим оратором Рима? Известно, что Цицерон блестяще владел как латынью, так и греческим, сделав классический греческий язык, последнее достояние завоеванных греков, достоянием римлян. Был ли он в состоянии воспринять и оценить логический замысел Аристотеля? Такую возможность не хотелось бы исключать. Но... Хотя во многих учебниках можно прочесть, что Цицерон создал латинскую логическую терминологию, из его многочисленных трудов только небольшого объема «Топику»¹, и то с оговорками, можно отнести к логическим сочинениям. Отчего Цицерон не уделил специального внимания логике? Среди основных причин я бы выделила ту, которую можно назвать римским менталитетом. Общеизвестно, что философия римлян была прагматической. И прежде всего потому, что для каждого римлянина служба, долг, нравственная обязанность (*officium*) и, наконец, слава, почести (*honores*) составляли главное призвание человека. Большинство римлян с презрением относились к тончайшим, но практически бесполезным рассуждениям греков (особенно примечательно резко отрицательное отношение к греческой культуре, начавшееся с деятельности Катона Старшего в качестве консула 195 г. и цензора 184 г.). В трактате Цицерона оратор Антоний, о котором Катул говорит, что он в своей речи следует Аристотелю либо по причине сходства ума Антония с божественным дарованием Аристотеля, либо, что вероятнее, потому, что читал его сочинения, откровенно отвечает на это замечание: «Скажу тебе всю правду, Катул. Я всегда был убежден, что в нашем обществе будет более приятен и вызовет более к себе доверия такой оратор, который будет обнаруживать как можно менее искусства и вовсе никакой греческой учености. Однако же, с другой стороны, я счел бы себя бессловесным скотом, а не человеком, если бы не прислушивался к этим грекам, которые ухватывают, присваивают, обсуждают столь важные вопросы и даже обещают открыть людям способ и видеть предметы самые сокровенные, и жить хорошо, и говорить обстоятельно. Если и не всякий решится слушать их открыто, дабы не ронять себя в глазах сограждан, то все-таки можно, подслушивая, ловить их слова и издали внимать тому, что они проповедуют. Так я и поступил...»²

Воспитанный в этом духе Цицерон полагал, что совершенный человек, образцовый римлянин — тот, кто в полной мере

¹ Цицерон. Тописка // Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994. С. 56–81.

² Цицерон. Об ораторе. Там же. С. 261.

овладел ораторским искусством, ибо красноречие — это высшая наука, включающая в себя все самые лучшие человеческие умения, в том числе и «науку правильно рассуждать и различать истину и ложь». Об этом он вдохновенно и убедительно пишет во многих своих трудах. Прежде всего, он пытается убедить нас в том, что красота мысли невозможна без красоты слов: ...ни словесное украшение нельзя найти, не выработав и не представив себе отчетливо мыслей, ни мысль не может обрести блеск без свечей слов»¹.

Историки, говоря о возникновении логики, не могут обойти стороной фигуру Сократа, роль которого заключалась, прежде всего, в том, что в единой речи, в логосе, он различил слово и мысль, перенес акцент со слова на мысль, показал относительную независимость мысли от слов, служащих ей одеянием. Сократ не считал, что красота мыслей заключается в красоте слов. Именно этот, необычайно важный шаг в философском развитии греков, без которого, несомненно, не возникла бы логика как наука, Цицерон ставит в упрек Сократу. Он напоминает, с каким презрением Сократ относился к своему современнику, знаменитому оратору Исократу, который, в отличие от Сократа, не записывавшего свои мысли, занимался составлением тщательно отделанных письменных речей. Цицерон о Сократе пишет:

«...Это он в своих рассуждениях раздвоил единую науку мудрой мысли и украшенной речи. С той поры и возник раскол, так сказать, языка и сердца, раскол бессмысленный, вредный и достойный порицания, именно — обычай учить отдельно мысли и отдельно речи»².

Далее он говорит о том, что собственно все философские школы возникли из-за этого раскола, произведенного Сократом, причем каждый из его учеников взял только тот осколок, который ему нужен. Таким образом, то, что мы обычно считаем эклектической философией, было для римского мыслителя возвратом к первоначальному единству слова и мысли.

Вот почему Цицерон, по нашему мнению, не стал специально заниматься разработкой логики, которая «учит отдельно мысли и отдельно речи». Вклад Цицерона в логику состоял в том, что он перевел на латынь основные логические термины. В «Топике» он рассматривает общие места для нахождения доказательств применительно к судебной практике, и попутно логические операции —

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 328.

деление, определение, аналогию и др. Понятием он называет «то, что будет иногда эннойя, иногда пролепис»¹. Последний термин, который ввел в философию Эпикур, Цицерон передает латинским словом антиципация (предвзятие). Можно заключить, что Цицерон перевел на латынь те греческие логические термины, которые употребляли стоики и эпикурейцы, но не перипатетики. Далее в «Тописке» Цицерон рассматривает «место, принадлежащее собственно диалектикам» — способы умозаключений. Он приводит 5 способов, которые нам известны как аксиомы стоической логики (они изложены ниже, в части, посвященной Галену), и добавляет к ним еще два способа: «Ложно, что первое и второе; но первое, следовательно, не второе». Это шестой способ. Седьмой: «Ложно, что и первое, и второе; но не первое, следовательно, второе»². Дело в том, что указанный седьмой способ не является правильным умозаключением. Цицерон никак не объясняет, по какой причине добавлены эти модусы³. Во всяком случае, это свидетельство того, что в логические тонкости Цицерон не вникал. Зато Цицерон, в отличие от многих своих современников, сумел по достоинству оценить Аристотеля и поставить его в ряд самых выдающихся мыслителей.

Говоря об освещении Цицероном трудов Аристотеля, мы сталкиваемся с одним, возникшим в ходе нашего исследования, вопросом. В вышеприведенной цитате из Цицерона можно обратить внимание на то, что Антоний читал риторические труды Аристотеля. Речь идет о Марке Антонии (143–87 гг. до н. э.), знаменитом ораторе своего времени. Однако при жизни Антоний не мог ознакомиться в Риме с рукописями Аристотеля, потому что они появились там уже после его смерти. Не исключено, что Цицерон здесь применил художественный вымысел. Но нельзя исключить и то, что Цицерон пишет правду: Антоний мог читать списки с рукописей Аристотеля, имевшиеся у кого-либо из греческих философов во время их пребывания в Афинах. И тогда это еще одно свидетельство тесной связи греческих философов с образованными римлянами. Друг Цицерона Варрон (116–27 гг. до н. э.) также сделал очень многое для латинской обработки греческой философии, в том числе перевел известные греческие учебники по диалектике стоиков, однако это сочинение Варрона утрачено. Не исключено, что существовали и другие логические сочинения на латыни, не дошедшие до нас.

¹ Цицерон. *Тописка*. Там же. С. 63.

² Там же. С. 69.

³ Эта проблема подробно исследуется нами ниже, в разделе 2.4.

Апулей

Следующие работы римских мыслителей о логике Аристотеля относятся уже ко II в. н. э. Объяснить это можно, видимо, тем, что главенствующей в Риме оказалась в силу многих причин стоическая философия. При этом римских стоиков интересовала, прежде всего, этическая часть учения, а не логическая (Сенека, высоко оценивая стоицизм, называл диалектику стоиков «греческими глупостями»). Власти Рима по-прежнему с презрением относились к философии и философам. Достаточно яркими примерами могут служить самоубийство стоика Сенеки, осуществленное по приказу Нерона в 65 г. н. э., и изгнание из Рима в 94 г. Эпиктета и других философов императором Домицианом.

Таким образом, первое дошедшее до нас сочинение на латинском языке, которое относится к логике Аристотеля, появилось уже во II в. н. э., и принадлежит оно, по всей видимости, Апулею из Мадавры (124–180 гг. н. э.). Известный автор романа «Метаморфозы» (Августин переименовал его в «Золотого осла») родился в римской провинции Африка, образование получил в столице этой провинции — в Карфагене. Апулей продолжил свое изучение философии в Афинах, где примкнул к школе платоников. Из Афин он отправился в Рим, где, в совершенстве овладев латинским языком, стал ораторствовать в суде. Однако средств его на жизнь в Риме не хватало, и вскоре он покинул Вечный город и провел большую часть жизни в Карфагене. По словам самого Апулея, он писал и по-гречески, и по-латыни, однако до нас дошли только латинские сочинения Апулея, среди которых для нас наибольший интерес представляют его философские трактаты. Ценность философских сочинений автора знаменитого «Золотого осла» признавалась исследователями весьма незначительной¹.

По сравнению с изяществом языка «Метаморфоз», которые Пушкин предпочитал творениям Цицерона («В те дни, когда в садах Лицея Я безмятежно расцветал, Читал охотно Апулея, А Цицерона не читал...»), философские трактаты Апулея не считаются чем-то выдающимся. Такая оценка вряд ли может считаться окончательной. Дело в том, что среди философских произведений Апулея обычно не упоминают его логический трактат «Об истолковании», где излагается учение Аристотеля

¹ См., например: Грабарь-Пассек М. Е. Апулей. С. 361 // В кн.: Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1959.

(рукопись под заглавием “*Periermeniae Apulei expliciunt in quibus continentur categorici syllogismi*”). Это сочинение, имеющееся во многих старинных рукописях, некоторые исследователи до сих пор считают написанным не Апулеем. В издание философских сочинений Апулея¹ этот трактат не включен, причем без обсуждения проблемы его подлинности. Некоторые авторы² не признают вклад Апулея в развитие логической техники и терминологии, относя эти результаты к логике Боэция. Однако сам Боэций, а ранее Марциан Капелла и М. Викторин используют это сочинение в качестве неназванного источника.

Исследователи философского творчества Апулея Раймонд Клибанский и Франк Реген в книге «Рукописи философских произведений Апулея»³ обосновывают несостоятельность аргументов, которые приводятся против авторства Апулея. Один из аргументов состоит в том, что Апулей был платоником, а не перипатетиком, и не мог так досконально знать учение Аристотеля. Но ведь, как известно, платоновской логики не существовало, и даже неоплатоник Порфирий, написавший знаменитое «Введение» к «Категориям» Аристотеля, отдает в области логики первенство Аристотелю. Апулей неоднократно обращался к Аристотелю, в частности, в трактате «О мире» (“*De mundo*”), стремясь сделать все области греческой философии доступными латинскому миру. Поэтому не удивительно, что Апулей обращается к перипатетической логике. Опираясь на Аристотеля и Теофраста, Апулей добавляет элементы стоической логики, при этом считает возможным сохранение антистоической тенденции. О его способности разбирать и излагать логические сочинения свидетельствует также то, что он перевел «Введение в учение о числах» Никомаха из Герасы (первая половина II в. н. э.), в чем у историков нет сомнений. Сам Апулей в своих сочинениях указывает, что в Афинах он изучал, кроме геометрии и музыки, также и диалектику (логику). Его логическая работа представляет для нас несомненный интерес. В ней дается сравнение аристотелевской и стоической логик, указывается, что стоики вместо букв, как у Аристотеля, использовали для обозначения переменных порядковые числа, которые, правда, тоже отображались с помощью

¹ Apuleius Lucius. *Opusculs philosophiques et Fragments*. Paris, 1973.

² Например: Gibson M. *Boethius. His Life, Thought and Influence*. Oxford, 1981. P. 450.

³ Klibansky R. und Frank R. *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Ueberlieferungsgeschichte*. Gottingen, 1993.

букв. Здесь дано деление суждений на частные и общие, рассмотрены их взаимоотношения. Более подробно о трактате можно прочитать в нашей статье, посвященной Апулею¹.

Подобно стоикам, Апулей делит учение о мудрости, философию, на три части: натуральную, моральную и рациональную. Последняя содержит в себе искусство рассуждения. Но виды речей многообразны, и лишь одна из них покорна истине и лжи. Греки называли такую речь — протасис, Варрон — *proloquium*, Цицерон — *enuntiatum*, Апулей же выбирает латинское слово *propositio*. Мы же в соответствии с традицией назовем такую речь высказыванием. Высказывания автор делит на простые и сложные. Простые называются также предикативными («Тот, кто правит, счастлив»). Сложные (*substitutiva* или *condicionalis*) названы условными («Если мудр тот, кто правит, то он счастлив»). Предикативные по природе первые и являются элементами условных. Далее дается деление предикативных высказываний по количеству: общие (*universales*) — «Все дышащие живут», частные (*particulares*) — «Некоторые живые существа не дышат», неопределенные (*indefinitae*) — «Живое существо дышит». Деление по качеству: утвердительные (*dedicativae*) — «Добродетель — благо», отрицательные (*abdicativae*) — «Удовольствие не благо». Этого же деления, указывает автор трактата, придерживаются и стоики. Апулей не видит принципиального различия между логикой стоиков и логикой перипатетиков.

В этом трактате мы встречаем так называемый логический квадрат — “*quadrata formula*”². Дается не просто иллюстрация, но и довольно подробный анализ отношений между суждениями. Между тем, во многих справочных изданиях можно прочесть, что логический квадрат принадлежит логике XI века Михаилу Пселлу. Уже один этот факт указывает на важность решения вопроса о подлинности апулеевской работы. На настоящее время можно признать, что именно в этом трактате Апулея впервые изображается логический квадрат, что не исключает того, что квадрат изображался и в более ранних трудах, например в трудах перипатетиков.

¹ Тоноян Л. Г. О логическом трактате Апулея // Серия «Мыслители». Вып. X. Я. А. Слинин и мы. (К 70-летию Я. А. Слинина). СПб., 2002. <http://anthropology.ru/ru/texts/tonojan/slinin.html>.

² Apuleius Madaurensis, Lucius. Opera quae supersunt. Vol. 3. De philosophia Libri. Peri ermeneias. Col. 189–215 // Edidit M. Moreschini. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner, 1991. Col. 193.

В трактате изложено также учение о категорическом силлогизме. Апулей выводит четырнадцать правильных модусов, не придерживаясь порядка посылок, что отмечено, к слову, и Яном Лукасевичем. Таким образом, труд Апулея — один из первых, где рассматривается не традиционное, а именно аристотелевское учение о категорическом силлогизме. Он рассматривает ее наряду с логикой стоиков и перипатетиков. Нововведения перипатетиков он оценивает критически. Во-первых, считает он, не следует добавлять силлогизмы из неопределенных посылок, так как они дают неопределенное заключение. Местами трактат труден для понимания, так как текст не всегда связный, но длинный из-за отсутствия буквенных обозначений. Трактат Апулея ждет своего перевода на русский язык и более тщательного исторического и логического анализа. Анализ категорического силлогизма, проведенный Апулеем, обсуждается в главе 2.2, где мы обращаемся к учению Боэция о категорическом силлогизме.

Приведем некоторые исторические свидетельства, относящиеся к Апулею. Августин Аврелий называет своего земляка Апулея выдающимся писателем, благородным платоником (*Platonicus nobilis*) и ставит его в один ряд с Плотиним, Ямвлихом и Порфирием, выделяя как единственного латиниста, прекрасно владеющего как греческим, так и латинским языком.

Исследователь Салливан М. В.¹ указывает на Марциана Капеллу, о котором у нас пойдет речь позже, как на непосредственный источник знаний об Апулее и его логическом трактате.

Современник Боэция, Кассиодор (477–570) в своих «Установлениях»² пишет о том, как трудно понять трактат Аристотеля «Об истолковании», и как на вспомогательное средство он указывает на учение Апулея о категорическом силлогизме: «Кто желает полнее знать эти формулы категорических силлогизмов, пусть читает книгу, которая озаглавлена “Об истолковании” Апулея, и узнает изложенное тоньше (*has formulas categoricorum syllogismorum qui plene nosse desiderat, librum legat qui inscribitur perihermenias Apulei, et quae subtilius sunt tractata cognoscit*)».

Это указание на Апулея в следующем веке буквально перенял Исидор Севильский (560–636).

Из дальнейших источников представляет интерес рукопись аббата Аббо, грамматика и логика X века. Эта рукопись содержит

¹ Sullivan M.W. *Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*. Amsterdam, 1967. P. 170, 192.

² Cassiodori Senatoris *Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors. Oxford, 1937. *Institutiones* 2, 11. P. 114, 19f. P. 118, 18f.

наряду с логическим трактатом Апулея собственное сочинение Аббо о категорическом и гипотетическом заключениях, в котором он сравнивает Аристотеля и Апулея. Аббо подробно излагает учение Апулея о категорическом и гипотетическом силлогизмах и заключает: «Все же давайте сначала распределим, что привел в порядок Апулей, а что перевел Боэций» (*Jam vero prius disponamus ut Apuleius ordinavit, deinde ut Boethius transtulit*¹. Аббо стремится в своем изложении соединить трактаты Апулея и Боэция, например, использует апулеевский термин *coniugationes* (соединения) и добавляет эквивалентный термин Боэция *complexiones* (сочетания). Аббо завершает свое исследование такими словами: «Прочитана книга “Об Истолковании” Аристотеля, на темноту которой большой свет проливает не только изложение в двух частях Боэция, но также искусная книжка Апулея Мадаврийского (*explicit liber Periermeniarum Aristotelis cuius obscuritati maxsimam lucem infundit non solum duplex commentum Boethii sed etiam peritulis libellus Apuleii Medaurensis*)»².

Гален

Особый интерес представляет «Введение в логику» Клавдия Галена (131–200). Трактат опубликован в 1844 году, вскоре после того как был найден в одном из монастырей Афона. Гален не упоминает его в своем каталоге. Историк К. Прантль не признал авторство Галена, но работа в любом случае имеет интерес для истории логики. Хотя это сочинение написано на греческом языке, оно было доступно римским мыслителям. Гален стал жителем Рима с сорокалетнего возраста. Это сочинение не раз издавалось, недавно издано также на немецком языке, что сделало его относительно доступным для нас³. Гален широко известен как врач, и менее известно то, какое значение он придавал логике для научного изложения медицины. Гален полагал, что благодаря логике медицина может быть изложена по образцу геометрии Эвклида, а именно дедуктивным способом, путем выведения из высших принципов. Вот почему он так подробно излагает аристотелевскую и стоическую логики, рассматривая их как равноправные. Показывая, как та или иная наилучшим образом используется в практике, он говорит даже о своей собственной

¹ *Syllogismorum categoricorum enodatio*, Van de Vyver. Brugge, 1966. S. 51f.

² Там же.

³ См.: Galen. *Einfuehrung in die Logik. Kritisch-exegetischer Kommentar mit deutschen Uebersetzung* von J. Mau. Berlin, 1960.

логической системе. Свое изложение он строит в виде логики высказываний, начиная с простых высказываний, их частей и видов. Высказывания бывают либо о субстанции (*воздух — тело*), либо о состоянии (*розовая мазь согревает*). Наличие утвердительного и отрицательного высказывания позволяет приписывать им истинность или ложность. Гален делит высказывания по качеству и количеству, но отмечает, что при обозначении высказываний следует исходить не из их синтаксической формы, как это имеет место у Хризиппа, а из семантики, ибо категорическим высказыванием является такое высказывание, истинность которого основана на правильном или ложном соединении субъекта с предикатом. Иначе обстоит дело в гипотетических высказываниях. Истинность гипотетических высказываний зависит от правильной или ложной связи между предшествующей частью предложения и последующей¹. Далее Гален приводит систему пяти недоказуемых аксиом стоиков.

Сюда же Гален относит операции с высказываниями, например контрапозицию импликации, заимствованную у Хризиппа. Таким образом, вся система выводов представляет собой аксиомы и теоремы стоической логики и свидетельствует о том, что Гален замечательно владел логической техникой. Но стоическую логику он дополняет силлогистикой Аристотеля, которая в силу иной исходной формы имеет и иную область применения. Тем не менее логика высказываний остается базисной. К пяти правилам выводов из гипотетических высказываний, которые являются аксиомами, добавляются четыре модуса первой фигуры силлогизма. (Естественно, что ни о какой четвертой фигуре категорического силлогизма в работе Галена не говорится). По мнению немецкого логика Г. Шенка, Гален излагает силлогистику Аристотеля не в форме положений, а в форме выводов. Базисом здесь выступают закон противоречия и закон исключенного третьего, причем второй приводится к форме первого. В таком случае категорические умозаключения подчиняются логическим принципам следования. Доказательную силу силлогистике Аристотеля придают общие суждения, играющие роль аксиом. Строгость же гипотетическим выводам придает установленный Хризиппом закон: если первое, то второе, при этом первое, значит, второе.

¹ Подробнее об этом учении см. 2.4 «Учение о гипотетических силлогизмах...».

Наряду с категорическими и гипотетическими выводами Гален предлагает рассмотреть еще один вид выводов и называет их выводами согласно отношению. Эта теория стоического происхождения, Гален лишь использует ее. Именно с помощью этой теории Гален пытается осуществить математическую реформу логики. Строгость, обоснованность доказательств основана на сведении к общим суждениям, к аксиоме, каковой является модус *Barbara* первой фигуры. Поэтому и выводы об отношениях должны сводиться к категорическим выводам. Г. Шенк¹ считает, что это возвращение Галена к Аристотелю не является необходимостью, а вызвано отсутствием в соответствующей логике отношений техники.

Как бы то ни было, Гален преобразует выводы об отношениях в категорические выводы, а в последней главе рассматривает превращение категорических суждений в гипотетические (*все деревья — растения преобразуется в если дерево, то растение*).

Таким образом, изложение логики Галеном, по мнению Г. Шенка, подобно современному ее делению: составные части высказываний, логика высказываний, логика предикатов, логика отношений и способы логических преобразований выводов об отношении. Но самой главной заслугой Галена следует считать разработку идеи аксиоматизации логики, т. е. дальнейшее продвижение по пути, проложенному Аристотелем.

Марий Викторин

Без всякого сомнения, Боэций был знаком с работами своего римского предшественника **Мария Викторина** (280–363). Для своего первого комментария к «Введению» Порфирия он использовал перевод Викторина. Викторин составил также комментарии на трактаты Цицерона «Тописка» (не сохранились) и “*De inventione*” (сохранился), “*De syllogismis hypotheticis*” (не сохранился). В настоящее время историки философии пришли к выводу, что он является также автором трактата «Об определениях» (“*De definitionibus*”). На русском языке работа не издана, однако недавно трактат переиздан на языке оригинала — латыни и сопровождается переводом на немецкий язык, а также введением и подробнейшими комментариями².

¹ Schenk G. Zur Geschichte der logischen Form. Berlin, 1973. B. 1. S. 256.

² Pronay A. (Hrsg.) Marius C. Victorinus: Liber de definitionibus. Studien zur klassischen Philologie 103. Frankfurt, 1997.

Данный трактат долгое время считался принадлежащим Боэцию и публиковался среди его произведений, в том числе, в авторитетном издании Миня в середине XIX века¹.

Но уже в 1877 г. немецкий исследователь Г. Узенер² попытался доказать, что автор труда — не Боэций, а Викторин. Следом Т. Штангл осуществил образцовое критическое издание произведений Цицерона и Мария Викторина, включив указанный трактат в число произведений последнего автора³. Наконец, известный французский исследователь Адо (P. Hadot) в 1950–70 гг. посвятил несколько работ Викторину и, проследив традицию, включил это произведение в общий контекст наследия Викторина.

Марий Викторин известен как автор теологических трактатов. Он обратился от неоплатонизма к христианству, был учителем св. Иеронима и, как писатель, оказал влияние на св. Августина. Эти факты сделали его позднее признанным авторитетом в истории античной и христианской мысли.

Августин

Аврелий Августин (354–430) — один из самых почитаемых авторов среди упоминаемых Боэцием. Боэций вспоминает его, прежде всего, в своих теологических трактатах. Но Августину Блаженному принадлежит, возможно, и трактат по логике «Диалектика»⁴. Это его ранний и, видимо, незаконченный труд. Стоический подход к логике здесь явно преобладает над аристотелевским. Логика определяется как наука хорошо рассуждать (*dialectica est bene disputandi scientia*). Основное внимание уделено семантике. Августин различает: 1) *verbum* — слово, материал языка, 2) *dicibile* — выражаемое, смысл, перевод греческого стоического термина лектон, 3) *dictio* — речь, выражающая смысл, перевод греческого термина лексис, 4) *res* — вещь. В соответствии с этим дается деление наук на грамматику, диалектику, риторику и науку о вещах. Структура логики следующая: раздел *de loquendo* исследует слова, *de eloquendo* — связанные, высказывания, *de proloquendo* — высказывания с точки зрения их истинности и ложности, *de proloquium summa* — сложные высказывания. Августин

¹ Manl An. Sev. Boetii Liber de diffinitione. J. P. Migne. Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. Paris, 1847. Т. 64. P. 892–910.

² Usener H. Boethius. Bonn, 1877.

³ Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriana. Programm Muenchen, 1888. P. 12–48.

⁴ Augustine De dialectica. Edited by Jan Pinborg. Dordrecht-Boston, 1975. P. 83–123.

подчиняет логику риторике и отводит ее в русло, намеченное скорее Цицероном, чем Аристотелем.

Марциан Капелла

Наибольшее распространение логические основы Аристотеля получили благодаря трактату **Марциана Капеллы** («Брак Филологии и Меркурия»), написанному около 470 года¹.

Диалектика занимает в нем довольно обширный раздел. Обращение к тексту позволяет заключить, что в нем используются вышеуказанные трактаты Апулея и Августина. Компилятивный характер трактата сказывается в особенности в используемой терминологии. Мы встречаем здесь уже знакомые термины Цицерона, Апулея и Августина. Здесь изложены: учение о пяти предикабиях, десяти категорий Аристотеля, «Древо Порфирия», учение о высказываниях и их соотношении в логическом квадрате, учение о категорическом и гипотетическом силлогизмах. По всей видимости, труд Марциана Капеллы заключал в себе обзор большинства имеющихся на латинском языке логических трактатов. В следующей схеме можно увидеть результаты латинской обработки логики ко времени написания трактата Марцианом².

DIALECTICA

de loquendo	de eloquendo	de proloquendo	de proloquium summa
– quinque voces (5 звучаний)	– nomen (имя)	– quantitate (по количеству)	– praedicativus syllogismus (категорический силлогизм)
– definitio (деление и определение)	– verbum (глагол)	– universalia (общее)	– condicionalis syllogismus (условный силлогизм)
– aequivocum (омонимы)	– proloquium (высказывание)	– particularia (частное)	
– univocum (синонимы)	– subiectiva (подставленная)	– indefinita (неопред.)	

¹ Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber 4. De arte Dialectica // Ed. James Willis BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft. Leipzig, 1983. P. 105–147.

² Schenk G. Zur Geschichte der logischen Form. Berlin, 1973. S. 267.

de loquendo	de eloquendo	de proloquendo	de proloquirum summa
– plurivocum (паронимы)	– declarativa (объясняющая)	– qualitate (по качеству)	
– praedicationes (10 категорий)		– dedicativa (утверд.)	
– oppositium (противополож- ности)		– abdicativa (отр.)	

Рассмотрим подробнее четыре указанных основных раздела логики.

1. Первый раздел можно обозначить как учение о понятии. Он начинается с анализа пять звучаний в разработке Порфирия: род, вид, видовое различие, приводящий признак и собственный признак. Строится «дерево Порфирия»: сначала род — живое существо, род состоит из видов — человек, лошадь и т. д. Один вид отличается от другого видовым признаком — человек отличается наличием разума. Разумные существа делятся далее на классы на основании приводящего признака — например, быть хорошим ритором, и, наконец, из этого класса выделяется индивид на основании собственного признака.

В этой классификации делается различие между целым и общим: целое (*totum*) относится к отдельному (Цицерон), общее (*omne*) — к совокупности (человек). Далее рассматриваются виды многозначностей: *aequivocum* (омономы), *univocum* (синонимы), *plurivocum* (паронимы). В этом же разделе анализируются 10 категорий Аристотеля.

Часть о противопоставлении (*opposita*) излагается в аристотелевском смысле, рассматривается только контрарное противопоставление в смысле обладания и лишения. Собственно для отрицания еще нет технического термина. Для утверждения и отрицания взяты термины Цицерона — *aientia et negantia*.

2. Второй раздел представляет собой анализ высказываний (*de eloquendo*). Частями высказывания являются имя и глагол. Оно необходимо или истинно, или ложно, или неопределенно. Такая же классификация имелась у стоиков. Но она не предполагает трехзначной логики. Неопределенные высказывания (*он говорит*) превратятся либо в истинные, либо ложные, как только будет определена предметная область. По суги, это не высказыва-

ния, а функции высказывания. Августин, кстати, считал, что высказывания могут выражаться только глаголами в 1 и 2 лице, но не в 3-м (собственно, в латинском языке нет личных местоимений 3-го лица, вместо них используются указательные местоимения). Правда, Августин делал исключение для безличных предложений (например *смеркается*).

Далее рассматривается субъектно-предикатная структура высказывания. Для обозначения составных частей высказывания берутся латинские слова *subjectiva* (подставленная, подчиненная [часть]) и *declarativa* (объясняющая [часть]). Именно эти термины встречаются у Апулея, но заимствованы они им, возможно, у Цицерона. Относительно частей высказывания делается следующее добавление: субъект не всегда выражается именем, он может быть глаголом, а предикат, наоборот, именем (например *тот, кто говорит, является Цицероном*). Как мы видим, здесь дается не логический анализ высказывания, как у Аристотеля, а чисто грамматический.

3. Однако, следующий раздел, *de proloquendo*, представляет собой логико-предикативный анализ высказываний в духе Аристотеля. Высказывания различаются качеством и количеством. По количеству они делятся на общие, частные и неопределенные, причем третьи далее причисляются ко вторым. По качеству делятся на утвердительные (*dedicativa*) и отрицательные (*abdicativa*). Оба термина также заимствованы у Апулея. При определении взаимоотношений между высказываниями Капелла располагает их в форме привычного нам логического квадрата.

4. Следующий раздел — *de proloquendo summa* — учение о выводах. Частями умозаключения являются: посылки (*sumptum*), заключение (*illatio* — термин Апулея, *ratiocinatio* — термин Цицерона). Умозаключения делятся на две группы — категорические (*praedicativus*) и условные (*condicionalis*). Первые отличаются от вторых тем, что нуждаются в чем-то извне. т. е. вывод в самих посылках не содержится, для этого еще надо классифицировать термины и упорядочить посылки. Приводятся примеры по трем фигурам силлогизма, точно такие же, как у Апулея (правда, у Апулея *3 formulae*, а у Марциана — *3 formae*). Что же касается гипотетических умозаключений, то они не нуждаются ни в чем извне, имеют совершенный аргумент, который уже содержит в себе вывод. Таким образом, это не просто силлогизмы, а правила вывода. Это явное предпочтение Марцианом Капеллой гипотетических

силлогизмов, свидетельствующее, прежде всего, о влиянии стоиков, помогает нам понять, почему стоики пренебрегали аристотелевским учением о силлогизме.

Капелла излагает семь правил вывода в виде содержательных примеров с соответствующими схемами.

1-й модус (от антедедентов): если первое, то второе, но первое, следовательно, второе.

2-й модус (от консеквентов): если первое, то второе, но не второе, следовательно, не первое.

3-й модус (от несовместимостей): неверно, что первое и не второе, но первое, следовательно, и второе.

4-й модус (через дизъюнкцию): либо первое, либо второе, не первое, следовательно, второе.

5-й модус (через дизъюнкцию): либо первое, либо второе, но первое, следовательно, не второе.

6-й модус (через отрицание): неверно, что первое и второе, но первое, следовательно, не второе.

7-й модус (через отрицание): неверно, что первое и второе, но не первое, следовательно, второе.

Эти семь модусов повторяют соответствующий фрагмент из «Топики» Цицерона. Как и Цицерон, он использует термины *primum* и *secundum*. К пяти аксиомам стоической логики сюда, так же как у Цицерона, добавляются два модуса — 3-й и 7-й. Но, однако же, как было нами указано выше, 7-й модус не является правилом вывода. Остается непонятным, чем вызвано их добавление. Взял ли Марциан эти два модуса непосредственно из трактата Цицерона или же пользовался каким-то неизвестным логическим трактатом?

Учение о выводе Капелла заканчивает смешанными, гипотетико-категорическими выводами в следующей форме:

Если $S1$ есть $P1$, то $S2$ есть $P2$.

Но $S1$ есть $P1$.

Следовательно, $S2$ есть $P2$.

Как мы убедились, трактат Марциана Капеллы носит весьма компилятивный характер. И тем не менее для истории логики его ценность довольно значима. К примеру, здесь мы снова встречаем логический квадрат, в который добавляется анализ еще одного отношения — подчинения, не рассмотренное в квадрате у Апулея.

У Боэция мы не находим ссылок на указанные выше трактаты. Видимо, тогда ссылки не были приняты. Кроме того, Боэций не публиковал свои трактаты. При написании он, без всякого сомне-

ния, опирался на работы своих предшественников, исследующих логику Аристотеля. Даже беглого взгляда на тексты его трудов достаточно, чтобы убедиться в этом. Вопрос состоит в том, насколько он продвинулся на этом пути.

Перечислением его заслуг мы в общих чертах ответили на поставленные в начале данного раздела первой главы вопросы. Римская судьба логических сочинений Аристотеля оказалась в целом счастливой. В этом сыграл свою роль и римский менталитет. Правда, со времен Цицерона он претерпел значительные изменения. Римляне времен Боэция впервые оказались побежденным народом, так же как во времена Цицерона греки были побеждены римлянами. Надо было сохранять то, что составляло настоящее, непреходящее достояние эпохи греко-римского мира. Боэций посчитал таковым достоянием философию, составной частью и главным инструментом которой являлась логика. Поэтому он не жалел сил и времени для разработки и систематизации логических проблем. И хотя его труды, так же как и труды Аристотеля, на целые века были забыты, римская фортуна оказалась в целом благосклонной к нему, ибо именно благодаря трудам Боэция удалось сделать логику Аристотеля наукой римлян, а через них она вскоре стала наукой всего западного мира.

1.4. «Комментарий к Порфирию» Боэция

О предмете логики и о том, почему Боэций начал с Аристотеля

Прежде всего, Боэций дает в этом трактате ответ на актуальный в эллинистической философии, как, впрочем, и в философии наших дней, вопрос — является ли логика частью философии или ее инструментом. Аристотель оставил вопрос о месте логики в системе наук невыясненным. После Стагирита этот вопрос обсуждался в разных философских школах. Результатом обсуждений стали две противоположные точки зрения: первая из них рассматривала логику как равноправную часть философии, наряду с другими ее частями; другая — полагала логику вспомогательным средством или орудием философии и всякой науки и таким образом ставила ее в подчиненное, служебное положение.

Боэций не указывает, кому конкретно принадлежат эти две точки зрения. Сторонники и той и другой точки зрения могли быть в одной школе. Сам Боэций, решая вопрос о месте логики в философии, приходит к следующему: изложив аргументы сто-

ронников как той, так и иной позиции, он склоняется к тому, что «ничто ... не мешает логике быть одновременно частью и орудием¹». В этой проблеме он заменяет строгую дизъюнкцию на нестрогую, а именно, признает, что логика может быть частью философии, может быть ее инструментом, а может, подобно человеческой руке, выступать и частью, и инструментом одновременно. С одной стороны, логика — часть философии, имеющая собственный предмет и цель — рациональное постижение истины, а с другой — это наука, которая призвана служить в качестве инструмента двум другим частям философии — теоретической (гносеологии) и практической (этике). В настоящее время многие логики полагают, что логика — только инструмент, безразличный к содержанию знания и к целям его. Позиция Боэция иная: поскольку постижение философии начинается после овладения семью дисциплинами, то получается, что логика в качестве одной из этих семи дисциплин служит сначала органом, а потом, в другом своем качестве, становится частью высшей ступени знания — философии. Причем, одна функция логики не только не мешает другой, но и дополняет ее. Для большей ясности Боэций при представлении логики ссылается на слова Цицерона: умение искусно рассуждать складывается из двух частей — «искусства нахождения» и «искусства суждения». Под «нахождением» (*inventio*) понимается поиск подходящих аргументов в ходе доказательства или опровержения. Для описания происхождения этой науки, созданной Аристотелем и развитой в отношении диалектики («искусства суждения») стоиками, Боэций ограничивается той же цитатой из Цицерона. Цицерон, как уже было сказано, отдал предпочтение первой части, искусству аргументации, прикладной логике. Цицерон, по-видимому, ошибался, полагая, что наукой слова, искусством речи нельзя овладеть, если не владеешь отчетливой мыслью о предмете. Опыт показывает, что учащийся быстро овладевает умением передавать информацию, не вдумываясь и не проникаясь содержанием речи. Если же говорить более точно, логика упорядочивает некие способы рассуждения и умозаключения.

Целью обучения логике должно стать решение задачи объединения в обучении обеих частей: искусства суждения и искусства нахождения, т. е. логики и аргументации. Сам Боэций дал, как нам кажется, замечательный образец соединения логики и ри-

¹ Боэций. Комментарий к Порфирию // Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 10.

торики. Трактаты, посвященные собственно логике («О категорическом силлогизме», «О гипотетическом силлогизме»), он сам называет пролегоменами (греч. предисловие, введение), целью которых является не передача суммы знаний, а прокладывание пути, овладение методом отдельной науки. Что же касается второй части логики, “ars rhetorica”, Боэций дает нам еще более значимый образец ее применения: в теологических трактатах мы видим первое использование аксиоматического метода в богословии, а в «Утешении Философией» Боэций отводит логике самое достойное место — в трактате она служит для Философии инструментом излечения души, методом приведения «к истине блага». В этом произведении гармонически соединились искусство суждения и искусство нахождения (аргументов), “ars dialectica” и “ars rhetorica”.

Боэций, как отмечает в своей замечательной книге «Последний римлянин Боэций» В. И. Уколова, задался целью, столь же великой, сколь же и трудно осуществимой, — перевести на латинский язык все сочинения Платона и Аристотеля и показать глубокое единство двух величайших учений греческой философии, для чего снабдить свои переводы соответствующими комментариями. Он писал: «Все тонкости логического искусства Аристотеля, всю значительность моральной его философии, всю смелость его физики я передам, придав его сочинениям должный порядок, сопровождая моими пояснениями. Более того, я переведу и прокомментирую все диалоги Платона. Закончив эту работу, я постараюсь представить в некоей гармонии философию Аристотеля и Платона и покажу, что большинство людей ошибаются, полагая, что эти философы во всем расходятся между собой; напротив, в большинстве предметов, к тому же наиболее важных, они в согласии друг с другом. Эти задания, если мне будет отпущено достаточно лет и свободного времени, я приведу в исполнение с большой пользой и в непрестанных трудах»¹.

Данная цитата взята из второго (большого) комментария Боэция на сочинение Аристотеля «Об истолковании», созданного, очевидно, не раньше 510 года². Возможен ли вообще синтез учений Платона и Аристотеля, да еще в таком объеме, как задумал Боэций? Поздняя Античность, а за ней и Средние века разделяли теолога Платона и логика и физика Аристотеля. Средневековая философия до XIII века проходит под знаком платоновской фило-

¹ Boetii A. M. T. S. “De interpretatione”, red. II. Migne J.-P. Patrologiae latinae cursus completus, series latina. T. 64. Col. 433cd // Цит. по указ. соч. В. И. Уколовой. С. 58.

² Уколова В. И. Последний римлянин Боэций. М., 1987. С. 60–61.

софии, а философский переворот XII–XIII веков связан с расцветом аристотелизма.

Несмотря на то что Платона и Аристотеля часто пытались представить противостоящими полюсами, не стоит забывать, что полюса все-таки находятся на концах одной оси, и расстояние, разделяющее их, в то же время и связывает, делает существование одного без другого невозможным.

Особенно остро это было прочувствовано неоплатониками. В конце II — первой половине III века александрийский мудрец Аммоний Саккас (ок. 175 – ок. 242), ставший учителем основателя неоплатонизма Плотина, обратил внимание на общность учений Платона и Аристотеля и усмотрел в этом путь дальнейшего развития философии. Неоплатонизм — завершающий и всеобъемлющий синтез античной философской мысли стремился не только к постижению и выражению последних тайн бытия и божества, но и к приданию их изложению совершенной логической формы. В нем образовалось изумительное слияние мистики и логики, причем логики столь утонченной, что она порой превосходила своей отточенностью схоластику Средних веков. И не случайно Порфирий, ученик Плотина, систематизатор его учения, автор «Пещеры нимф» — идеального классического образца неоплатонического толкования мифологии, особенно интересовался Аристотелем и написал многочисленные комментарии к его сочинениям.

Александрийский неоплатонизм, знаменитый своими логическими, математическими и естественно-научными трудами, отличался глубокой привязанностью к логике (диалектике) Аристотеля. В Александрии Аристотеля комментировали с тем же тщанием и доскональностью, как и Платона. Но в этих комментариях Аристотель все больше превращался в логика, и логиком ему предстояло оставаться известным ученым Западной Европы почти десять веков. В Афинской школе, которой руководил неоплатоник Прокл, были созданы списки сочинений Аристотеля, которыми пользовался Боэций¹.

Нет никаких признаков того, что когда-либо существовали диалоги Платона в переводе Боэция. Также нет сомнений в том, что Боэцию не удалось осуществить и свою заветную мечту — доказать совпадение позиций Платона и Аристотеля в главных вопросах философии: специального сочинения, посвященного такого рода доказательству, он так и не написал.

¹ Уколова В. И. Последний римлянин Боэций. М., 1987. С. 60–61.

Что же подразумевал Кассиодор, говоря, что благодаря Боэцию «теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на языке Квирина»? Может быть, он имел в виду, например, второй боэциевский комментарий к Порфирию, где кратко изложены позиции Платона и Аристотеля в трактовке универсалий.

Почему «последний римлянин» начал с перевода логических трудов Аристотеля, а не с диалогов Платона? Ведь все его творчество ориентировано на Платона, и, более того, в «Утешении» он вообще поставил знак равенства между учением Платона и философией. На первый взгляд, причину можно искать в самом характере творчества Боэция. Он всегда стремился идти от более простого к более сложному, методически, не пропуская звеньев логической цепи. Его труды всегда ориентированы на более широкий круг образованных людей.

В античной школе изучение философии (диалектики) традиционно начиналось, а в большинстве случаев и завершалось, логикой Стагирита. Основными учебниками были «Введения» в «Категории» Аристотеля, среди которых с конца III века наиболее распространенным и авторитетным стало «Введение» Порфирия. Боэций начал свою работу не с непосредственного перевода «Категорий», а с составления комментария к «Введению» Порфирия. Это небольшое сочинение (в двух книгах) написано Боэцием в форме диалога, на основе латинского перевода, сделанного в IV веке Марием Викторином. Это единственный известный случай, когда Боэций взял для комментирования не свой, а чужой перевод. Существует весьма распространенное объяснение этому случаю — то, что Боэций к моменту начала работы был недостаточно тверд в греческом языке. Комментарий почти ничего не добавляет к содержанию «Введения». Диалогическая форма его, возможно, выбрана в подражание другой работе Порфирия — его комментарию на «Категории», составленному тоже в форме диалога (греческий оригинал сохранился лишь частично).

В чем же усматривал Платон задачу философа? «...Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?»¹ Но, когда мы говорим о проблеме метода, первым, все-таки, всегда вспоминается Аристотель. Наиболее полно вопросы метода разработаны Стагиритом в «Категориях», «О софистических опровержениях», «Топике» и «Риторике».

¹ Платон. Софист. 253 de.

Цель «Топики» сформулирована Аристотелем предельно ясно: «Цель сочинения — найти метод, при помощи которого можно было бы из правдоподобных [положений] делать умозаключение о всякой выдвинутой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-либо положение»¹.

«...С рассуждением дело обстоит совсем не так, как с вычислением. При правильном вычислении, какое бы ни получилось число, оно непременно будет точно соответствовать тому, что есть в действительности: например, если по вычислении у нас получилась сотня, то предметов, относительно которых мы производили счет, будет ровно сто. А в рассуждении на такое соответствие полагаться нельзя, далеко не все то, что может быть установлено на словах, имеет место в действительной природе. Поэтому всякий, кто возьмется за исследование природы вещей, не усвоив прежде науки рассуждения, не минует ошибок. Ибо, не изучив заранее, какое умозаключение поведет по пути правды, а какое по пути правдоподобия, не узнав, какие из них несомненны, а какие ненадежны, невозможно добраться в рассуждении до неискаженной и действительной истины»², — уточняет Боэций предмет логики.

Итак, как уже говорилось, Боэций начал с «Введения» Порфирия. Но первый опыт комментария, судя по всему, не удовлетворил Боэция. Видимо, его не устраивал перевод Викторина, возможно, он счел недостаточными свои разъяснения. Боэций перевел «Введение» Порфирия к «Категориям» самостоятельно, а после — и сами «Категории». Сейчас трудно установить, в какой именно последовательности переводил Боэций другие логические труды Аристотеля. У Г. Г. Майорова она следующая: «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Тописка», «Об избличениях софистов». Подобную последовательность Г. Г. Майоров объясняет тем, что «Боэций для начала, вероятно, обратился к какому-то рукописному сборнику, заключавшему в себе все сохранившиеся на этот момент логические труды Аристотеля вместе с соответствующими позднеантичными греческими комментариями. Возможно, что доставшийся Боэцию экземпляр сборника побывал раньше в руках других исследователей, которые оставили на полях свои пометки, глоссы и схолии; возможно, какие-то пометки и вставки были перенесены в этот экземпляр из ранних списков»³.

¹ Аристотель. Тописка. I, 1.

² Боэций. Комментарий к Порфирию. С. 7.

³ Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция. М., 1996. С. 282–283.

При своей огромной эрудиции Боэций не мог не знать лучших образцов греческого искусства комментария. Аристотеля комментировали такие ученые, как Александр Афродисийский и Фемистий, неоплатоники Порфирий, Ямвлих, Прокл и Аммоний Гермий. Разумеется, их труды могли послужить образцом для Боэция.

Учение об универсалиях — результат синтеза философий Платона и Аристотеля

Итак, Боэций начал с Введения Порфирия. В этом сочинении (переведенном также на арабский, сирийский и армянский языки) излагались основы логики и толковались «пять звучаний», т. е. пять общих логических понятий: род, вид, отличительный признак, существенный, или собственный, признак, и случайный, или привходящий, признак. Учение об этих понятиях не утратило своего значения и для современной логики. Боэций перевел Порфирия, «жертвуя точности и смыслу не только риторическими красотами, но иногда и требованиями хорошей литературной латыни; он скрупулезно передает по латыни структуру греческих словосочетаний, с артиклями и частицами, создавая новый, тяжелый и сухой, но способный передать все оттенки греческой мысли философский латинский язык»¹.

Проблема универсалий впервые явно присутствует в учении Платона, утверждавшего, что идеи — общие понятия — обладают истинным бытием, в то время как индивидуальные вещи, которые представляются людям реально существующими, на самом деле таковыми не являются. В индивидуальных (т. е. конкретных) вещах общее «умирает».

Аристотель критиковал платоновскую концепцию. В «Метафизике» (III 4, 999a–1000a 4) он ставит вопрос: существуют ли только единичные предметы или что-нибудь еще помимо них. Если принять второе, то какой этот предмет имеет характер — общий или индивидуальный?

Важнейшее значение, по его мнению, следовало придавать тому, что общее проявляется только через единичное, данное человеку в чувственном опыте. В «Категориях» эта мысль Аристотеля не слишком акцентирована.

Порфирий же в своем «Введении» к «Категориям» Аристотеля, подверг проблему самому доскональному изучению. Разбирая понятия логической классификации, он перечисляет следующие

¹ Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 209. Цит. по указ соч. В. И. Уколовой. С. 66.

трудные вопросы: существуют ли общие понятия (роды и виды) сами по себе, или же они находятся в человеческом мышлении, создающем в воображении формы того, чего нет. Если общие понятия все же существуют, то телесны или бестелесны они. Также необходимо выяснить, существуют ли они в связи с телами или обладают отдельным существованием, независимым от чувственных тел. Порфирий, изложив проблему, ушел от ее решения, Боэций попытался ее решить. Успешно ли?

Большой комментарий на «Введение» состоит из пяти книг. В первой из них Боэций рассуждает о значении трактата Порфирия для изучения логики, о задачах, рассматриваемых в данном труде, а также поднимает и подробно обсуждает проблему универсалий.

Во второй книге Боэций разбирает и комментирует представленное во «Введении» понимание «рода», в третьей — «вида», в четвертой — «отличительного», «собственного» и «привходящего» признаков. Наконец, в пятой книге он поясняет предложенное Порфирием сопоставление понятий рода, вида и трех остальных признаков, устанавливающее сходство и различие между всеми ними.

Во всех книгах Боэций в точности следует тексту Порфирия, проявляя себя лишь в разъяснениях и иллюстрациях, изредка — в критических замечаниях. Хотя, возможно, что в первой книге, посвященной более общим вопросам, Боэций проявляет определенную философскую самостоятельность.

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению каждой из пяти книг, хотелось бы популярно объяснить значение «пяти звучаний».

Порфирий написал свое «Введение» именно для того, чтобы подготовить читателя к правильному восприятию и пониманию пяти очень существенных логических терминов. В «Категориях» они специально не рассматриваются и не определяются, но, по мнению Порфирия, подразумеваются. Впоследствии эти термины будут названы «пятью звучаниями». Они являются логическими характеристиками любого понятия. Вполне понятны мотивы, по которым Порфирий счел необходимым изложить их во «Введении» как логическую теорию.

В латинской транскрипции, предложенной Боэцием, «пять звучаний» названы следующим образом: “genus” — род, “species” — вид, “differentia” — отличительный признак, “proprium” — собственный признак, “accidens” — привходящий признак, или акциденция. Кстати, Боэций не называл их «звучаниями». Для

обозначения данных терминов, он использовал следующие названия: «эти пять», «вещи» (*res*), «пять вещей» и т. д. «Всякий, кто возьмется за исследование природы вещей, не усвоив прежде науки рассуждения, не минует ошибок»¹.

После рассуждений о роли и предмете логики, которым Боэций отводит в первой книге «Комментария» значительное место (и с которых мы начали наш обзор трактата), Боэций переходит к комментированию текста Порфирия. Для начала он объясняет, что же такое категории и почему Порфирий счел их такой важной темой исследования, что предварил посвященную им работу Аристотеля введением. Боэций вводит латинские обозначения всех десяти категорий. В связи с этим впервые устанавливается столь значительная для всей средневековой философии метафизическая пара: субстанция и акциденция. Согласно Боэцию, из десяти аристотелевских категорий, категория сущности («усия») означает субстанцию, а девять остальных — ее акциденции. Существование акциденций предполагает в качестве предпосылки субстанцию, но не наоборот. Но здесь понятие акциденции толкуется без различения свойств атрибутивных (необходимых, неотъемлемых) и привходящих (случайных, отдельных), в дальнейшем же термин «акциденция» употребляется Боэцием для обозначения привходящих свойств.

Далее Боэций говорит о полезности «Введения». Чему учит эта книга? По словам Порфирия, следующему:

1. Пониманию категорий (в передаче Боэция — предикаментов (*praedicamenta*));

2. Установлению определений (*diffinitio*);

3. Усмотрению делений (*divisio*);

4. Построению доказательств (*demonstratio*).

Вторая часть первой книги «Комментария» посвящена проблеме онтологического статуса общего. Рассуждая об общих понятиях, Боэций пишет: «Первыми по природе являются роды по отношению к видам и виды по отношению к собственным признакам. Ибо виды проистекают из родов. Точно так же очевидно, что виды по природе первее расположенных под ними индивидуальных вещей. Ну а то, что первичнее, познается естественным образом раньше и известно лучше, чем все последующее. Правда, называть что-либо первым и известным мы можем двояким образом: по [отношению к] нам самим или по [отношению к] природе.

¹ Боэций. Комментарий к Порфирию. Указ. изд. С. 7.

Нам лучше всего знакомо то, что к нам всего ближе, как индивидуальные вещи. Затем виды и в последнюю очередь роды. Но по природе, напротив, лучше всего известно то, что дальше всего от нас. И по этой причине чем дальше отстоят от нас роды, тем яснее они по природе и известнее»¹.

Проблема «общего», проблема «универсалий», была поставлена задолго до Боэция. Ею занимались сократики Антисфен и Аристипп, затрагивалась она и Платоном, и Аристотелем. К примеру, Аристотель писал в своей «Физике», что естественный путь идет от более известного и явного для нас к более известному и явному с точки зрения природы вещей, ведь не одно и то же, что известно для нас и [известно] прямо, само по себе. Поэтому необходимо дело вести именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного, к более явному и известному по природе. Для нас же в первую очередь ясно и явно более слитное, затем уже путем ограничения становятся известными начала и элементы. Сформулирована же проблема «универсалий» была Порфирием во «Введении». Точнее сказать, Порфирий не собирался ее формулировать, он просто не мог о ней не сказать: вопрос о способе бытия общего он, Порфирий, здесь, в учебном трактате, разбирать не будет. Не будет разбирать по причине глубины и обширности, потому, что вопрос этот включает в себя следующие положения: существует ли общее субстанциально, или же только мысленно, и если субстанциально, то — телесно или бестелесно, а если бестелесно, то — в отрыве или неотрывно от тел. Боэций увидел в этой фразе Порфирия указание на фундаментальную философскую проблему и посчитал своим долгом, во-первых, разъяснить ее; во-вторых, привести возможные варианты ее решения; в-третьих, высказаться в пользу того варианта, который наиболее соответствовал бы мнениям Аристотеля.

Для Боэция общее кажется первичнее индивидуального в сфере существования. Роды и виды суть первичнее по природе. Таким образом, можно предположить, что для Боэция они есть прежде индивидуальных вещей. Важно отметить, что, по Аристотелю, путь познания — движение от общего к конкретному. Следовательно, хотя Боэций почти дословно передает слова Аристотеля, смысл меняется, становится почти платоновским.

Формулировка проблемы универсалий выглядит у Боэция следующим образом: “Genera et species aut sunt et substiunt aut

¹ Там же. С. 18.

intellectu et sola cogitatione formantur” («Роды и виды или существуют и имеют самостоятельное бытие, или же образуются разумом и одним лишь мышлением»)¹. Существование родов и видов, аналогичное существованию единичных предметов, невозможно, поскольку «...все, что является одновременно общим для многих [вещей], не может быть едино в себе. Ибо общее принадлежит многим, особенно когда одна и та же вещь находится одновременно во многих целиком. Ведь сколько бы ни было видов, во всех них — один род, причем не то, чтобы отдельные виды получали от него что-нибудь вроде частей — нет, каждый вид в одно и то же время имеет целый род. Следовательно, если один род находится в одно и то же время целиком во множестве отдельных видов, он не может быть един. Ибо не может быть, чтобы целое, находясь одновременно во многих [вещах], было в самом деле едино по числу. Но в таком случае, если род не может быть чем-то единым, то он и вообще ничто. Ибо все, что есть, именно потому и есть, что едино; и то же самое следует сказать и о виде»². То есть, единство, по Бозцию, есть обязательное условие существования.

Допустим, что «роды и виды существуют, но не единые по числу, а многочисленные»³, т. е. подобны индивидуальным вещам, то «точно так же, как множество живых существ, требует объединения их в единый род потому, что у всех них есть нечто похожее»⁴, тогда «род — нечто единое по числу»⁵, не может быть общим для многих, ибо, целиком находясь в отдельных вещах, сливаясь с ними, он не может составлять и формировать их сущность.

Итак, получается, что роды и виды (универсалии) не могут обладать реальным существованием наряду с индивидуальными вещами и в то же время не могут существовать в каждой индивидуальной вещи, ибо в этом случае они утрачивают свою общую природу. В таком случае, может быть — универсалии только мыслятся? «Если допустить, что понятия рода и вида и прочих происходят от подлежащей вещи так, какова сама эта мыслимая вещь [в действительности], тогда надо признать, что они существуют не только в понятии, но и в истине вещей»⁶. Что ж, если общие понятия не отражают истинного в вещах, то тогда не стоит

¹ Бозций. Комментарий к Порфирию. Указ. изд. С. 20.

² Там же. С. 20–21.

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Там же. С. 26.

ими заниматься, ибо то, о чем нельзя ни помыслить, ни высказать ничего истинного, не существует.

В поисках выхода из этого затруднительного положения Боэций обращается за помощью к знаменитому комментатору Аристотеля, философу II века, Александру Афродисийскому. «Последний римлянин» опирается на его рассуждения о способности человеческого ума к абстрагированию, помогающей извлекать общее из конкретно существующего. Он полагал: «Итак, предметы такого рода существуют в телесных и чувственно воспринимаемых вещах. Но постигаются они отдельно от чувственного, и только так может быть понята их природа и уловлены их свойства. Поэтому мы мыслим роды и виды, отбирая из единичных предметов, в которых они находятся, черты, делающие эти предметы похожими. Так, например, из единичных людей, непохожих друг на друга, мы выделяем то, что делает их похожими — человеческое (*humanitas*); и эта [черта] сходства, помысленная и истинным образом рассмотренная духом, становится видом; в свою очередь рассмотрение сходства различных видов, которое не может существовать нигде, кроме как в самих видах или в составляющих их индивидах, производит род. Таким образом, они [т. е. роды и виды чувственного] существуют именно в единичных вещах (*in singularibus*). Мыслится же [только] общее (*universalia*), и видом следует считать не что иное, как мысль (*cogitatio*), выведенную из субстанциального сходства множества несхожих индивидов; родом же — мысль, выведенную из сходства видов. Причем в единичных [предметах] это сходство оказывается чувственно-воспринимаемым (*sensibilis*), а в общих — умопостигаемым (*intelligibilis*); и наоборот, если оно чувственно-воспринимаемо, то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим (*universalis*)»¹.

Таким образом, Боэций не случайно считается «отцом схоластики». Ведь созданную им формулу «универсалии существуют, таким образом, по поводу чувственных вещей, понимаются же вне телесной субстанции» примут на вооружение многие поколения средневековых мыслителей.

В споре об универсалиях подход Боэция стал основой средневекового концептуализма.

Концептуализм Боэция

Теория Аристотеля построена на сущностном, субстанциальном подходе. В «Древе Порфирия» сущностный подход оформляется в наглядную иерархию сущностей. В публикациях трактата Порфирия мы не встречаем рисунок дерева. Изображение дерева мы впервые видим в трактате Боэция «Комментарии к Порфирию», опубликованном в 64 томе «Патрологии» Миня¹:

Венчает дерево сущностей высший род (абсолют, не имеющий над собой рода), ниже расположены промежуточные роды и виды (каждый из них является родом по отношению к другому виду, но видом по отношению к вышерасположенному роду), но последний, неделимый вид, уже родом ни для какого вида не является. В самом низу — индивиды: Платон, Вергилий и т. д.

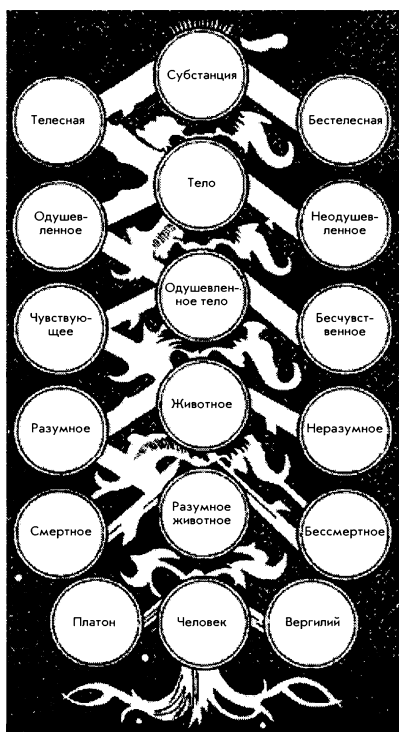


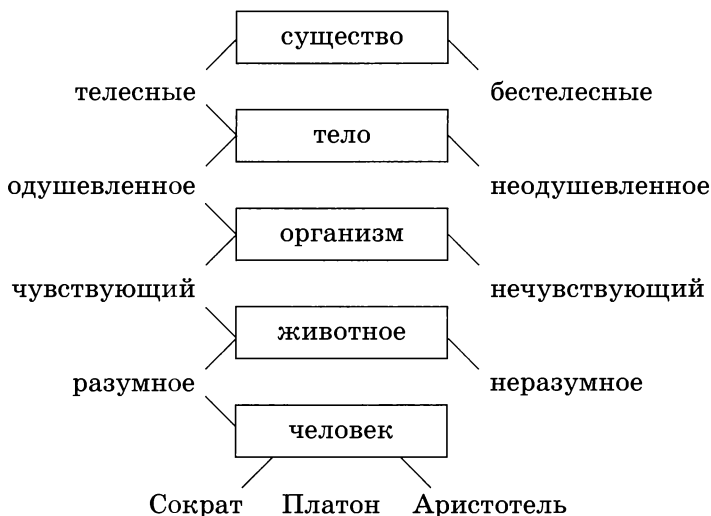
Рисунок этот до сих пор по праву считается основополагающей схемой всякой классификации. Однако в этом рисунке многие исследователи отмечают неточность. Г. Г. Майоров, ответственный редактор и составитель русского издания трактатов Боэция, пишет в примечаниях по поводу этого рисунка: «Схема перепечатана из издания Миня (PL, t. 64, col. 103), без исправления допущенной в ней небольшой оплошности: низший вид — “человек” — должен был бы соединяться со своим родом “разумное животное” через отличительный признак “смертное”»².

В дальнейшем многие изображения дерева Порфирия восполняют недостающую линию, как, например, следующий рисунок, взятый уже из учебника по логике начала XX века Г. Челпанова³.

¹ Migne J. P. Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. T. 64. Col. 103.

² Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 240.

³ Челпанов Г. Учебник логики. М., 1994. Заметим, что Г. Челпанов в согласии со своими материалистическими воззрениями пропустил субстанциальный для человека признак «смертное», отрицая у разума свойство быть бессмертным.



Между тем можно предположить, что вина не в художнике, который забыл нарисовать соединяющую палочку. Если мы более внимательно вчитаемся в тексты Порфирия и Боэция, то увидим, что художник в точности следовал авторскому разъяснению. Посмотрев на нижний уровень деления, отделенный от выше расположенных, мы заметим, что он представляет собой совершенно иной вид деления: *не рода на виды, а вида на индивиды*. То есть мы видим перед собой на одном рисунке два различных подхода к делению: деление рода на виды и деление вида на индивиды.

О различии этих двух подходов обстоятельно говорится в трактатах Порфирия и Боэция. Последний вид, или в высшей степени вид «человек», нарисован отдельно, возможно, по той причине, что он в отличие от вышестоящих понятий не может быть родом. «Сам же человек не будет... родом для Катона, Цицерона и Платона, но только видом. При этом человек называется видом, с одной стороны, по отношению к отличительному признаку разумного, с другой — по отношению к Катону, Платону и другим; в обоих случаях он назван видом по разным причинам. Видом разумного он является потому, что разумное разделяется на смертное и бессмертное, причем человек — смертное. Тот же человек называется видом по отношению к Платону и прочим отдельным людям потому, что человек — это субстанциальное и *последнее* (выделено мной. — Л. Т.) сходство в форме всех людей»¹.

¹ Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. С. 46–48.

Иначе говоря, «ствол» дерева Порфирия составляют только *роды*, последовательно подчиненные друг другу, начиная с высшего, который является родом, но видом не является. Далее проходит линия разрыва, граница, *под* которой коренятся *последние виды* с подпадающими под них индивидами (как сказано у Бозция, последний вид стоит *под*, но не может стоять *над*). «Облика же, обращенного к низшим, он (последний вид. — Л. Т.) не имеет, так как в его подчинении нет никаких видов. Дело в том, что индивиды, подчиненные последнему виду, таковы, что в отношении субстанции представляют собой нечто одно, так как между ними нет субстанциальных различий, а есть только акцидентальные, так что они, по видимости, отличаются друг от друга только числом. Получается, что о последних видах можно сказать примерно так: им подчинено и множество видов, и в то же время как бы ни одного»¹.

То есть можно различать далее понятие «человек» по возрасту, полу, форме носа и т. п., но такое деление будет не по субстанциальным признакам, а по акцидентальным, и определения вида не даст, а даст лишь различные по числу группы предметов. Таким образом, «человек» у Аристотеля и его комментаторов не является родовым понятием и не подлежит дальнейшему логическому делению. Род всегда должен иметь несколько видов, но вид может быть видом одного-единственного индивида (солнце, луна, птица феникс и т. п.). «Все [вещи], находящиеся под последними видами, либо бесконечны [по числу], либо определяются конечным числом, либо сводятся к единичности. До тех пор пока есть хоть один индивидуум, всегда будет оставаться вид, и если число индивидов будет уменьшаться до единицы, вид от этого не пострадает, поскольку даже если ему подчинено множество индивидов, они, как мы сказали, не имеют субстанциальных отличий. Такого нельзя сказать о роде... Если бы один из этих видов погиб и под родом остался бы один-единственный, то род по понятию перестал бы быть родом. Но не так обстоит дело с видами: если бы все, подчиненные виду, индивиды погибли, и виду пришлось бы высказываться об одном-единственном, он все же остается и останется видом»².

Как видим, в тексте есть достаточные основания для того, чтобы отделить, различить эти два вида деления: субстанциальные признаки делят единый, высший род на множество родов и видов, а акцидентальные признаки делят предметы на группы по числу,

¹ Там же. С. 49–50.

² Там же. С. 51–52.

т. е. по признаку, который имеет лишь количественное измерение. В месте разрыва — «переход» от деления по качеству к делению по количеству. Родовидовое деление — это деление по качеству (видовому отличию), «акцидентальное» деление, деление по случайному признаку — деление по количеству. «Акцидентальное» деление наиболее пригодно, по-видимому, для математических методов классификации. Но проблема состоит, конечно, не в том, дорисовывать ли черту (ветку) в «древо Порфирия», а в том, как изображенные на рисунке два подхода соответствуют принятым в логике различным трактовкам объема понятия¹.

«Комментарий к Порфирию» стал основой средневековой логики, определил круг ее понятий, проблем и истолкований. Боэций сформулировал здесь проблему универсалий, которая заняла исключительное место в схоластической философии. Обратим внимание, что Порфирий — язычник, более того, активный критик христианства. Проблема универсалий, сформулированная им в своем «Введении», не могла в неизменном виде стать основной проблемой христианской философии (спор об универсалиях в Средние века — это спор о природе Троицы). Боэций, комментируя Порфирия, внес в свое толкование не только новые латинские термины, но и новые акценты. И, главное, Боэций применил методологию, изложенную в трактате Порфирия, в своих сочинениях, в частности в трактате «Против Евтихия и Нестория».

1.5. Комментарии Боэция к трактатам Аристотеля «Категории» и «Об истолковании»

Напомним, что Боэций передал Средневековью от Античности логические трактаты Аристотеля в своем латинском переводе. Он перевел «Об истолковании», «Категории», обе «Аналитики», «О софистических опровержениях», «Топику». Первые два перевода он сопроводил четырьмя комментариями: один на «Введение» Порфирия к «Категориям» в переводе Викторина, другой на собственный перевод «Введения»; два на трактат «Об истолковании» — популярный и научный — составили основу средневековой логики на раннем этапе ее развития (до середины XII века). Позднее эти труды получили название старой логики (*logica*

¹ См.: Тоноян Л. Г. Основы теории классификации в трактатах Аристотеля // Логико-философские штудии. Вып. 6. Под ред. Я. А. Слинина, Е. Н. Лисянюк. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2008. С. 28–36. <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/issue/view/2>.

vetus). Принадлежность перевода трех других аристотелевских трактатов твердо не установлена, они стали общим достоянием лишь в XII веке. Они составили т. н. новую логику (*logica nova*). Следовательно, логика Средневековья тесно связана с именем Боэция, как на раннем, так и на более позднем этапе, причем не столько из-за его переводов, сколько из-за комментариев.

Несколько слов хочется сказать о мастерстве Боэция в жанре комментария. Уже многие годы мы со студентами посвящаем два семинарских занятия по логике чтению и обсуждению двух названных трактатов Аристотеля. Студенты до занятия должны проработать и законспектировать результаты своей работы над текстом. На занятии студенту предлагается цитата из источника, которую нужно прокомментировать примерно так, как это делает Боэций. Мне приходилось видеть множество разных конспектов — кратких либо подробных, с хорошей проработкой текста, изложенного в виде схемы на одном лишь листочке, или, наоборот, конспекты, сделанные методом сплошного переписывания текста. Когда студенту удастся растолковать цитату, можно с уверенностью заключить, что он готов к постижению философских текстов, больше того, к философствованию. Правда, до полноты и глубины комментария Боэция студентам далеко. Жанр комментария, к сожалению, совсем нами не освоен и не востребован. Видимо, он и не так прост. Надо очень глубоко проникнуть в текст, чтобы осмелиться толковать самого Аристотеля, хотя смелости первокурсникам не занимать. Боэций проник в текст, прежде всего, благодаря сделанным им переводам.

Если о стиле аристотелевских трактатов следует сказать, что он сжат, краток, емок, глубок и порой непонятен, то о стиле комментариев Боэция надо сказать противоположное: толкователь разворачивает мысль Аристотеля и вширь, и вглубь, заполняет все пропуски, дополняет все недосказанное, разжевывает все непонятное. Конечно, у Боэция в этом отношении были греческие учителя, прежде всего неоплатоники Порфирий, Аммоний и др., но на латинском языке таких комментариев еще не было или было мало.

В комментариях на «Категории» и на «Введение» метод Боэция заключался в следующем: после введения следует цитата (обычно от пятидесяти до двухсот пятидесяти слов), а затем она подробно разбирается, выделяются особо важные моменты, разъясняются различия и примеры. Иногда Боэций также обсуждает проблемы, затронутые автором, но не решенные им, к примеру, проблема

универсалий, не получившая должного освещения у Порфирия. Два комментария на трактат «Об истолковании» выполнены по иному методу. Они задуманы как дополняющие друг друга. В первом комментарии текст Аристотеля разбит на короткие параграфы (около двенадцати слов в каждом), и Боэций подробнейшим образом разъясняет каждое слово. Напротив, во втором комментарии, за развернутыми параграфами следует доскональное обсуждение, относящееся, скорее не к толкованию Аристотеля, а к исследованию поднятых им проблем.

Вероятно, Боэций завершил работу над трактатами Аристотеля «Категории» и «Об истолковании» в 10-е годы VI века, в ранний период творчества, переведя данные трактаты на латынь и написав к ним комментарии.

Комментарий на «Категории» Аристотеля

Обратившись к этому трактату, мы видим перед собой мастерское методическое сочинение, правда, недоконченное. Как и перевод, комментарий охватывает примерно две трети текста, то есть Боэций, следуя Аристотелю, подробно разъясняет категорию субстанции, но заканчивает на категории количества. Предваряется оно разъяснением назначения сочинения, выбранного для комментирования, и прочими дидактическими вопросами: кто, что, для кого, для чего и т. д. написано сочинение. Например, о назначении «Категорий» пишет Боэций на первой странице следующее: «Назначение (*intentio*) “Предикаментов” в данном случае то, о котором сказано выше, то есть рассуждение о первых звуках, обозначающих первые роды вещей, в том, что они суть обозначающие»¹.

Боэций также решает во введении проблему, является ли деление категорий по числу на десять классификацией логической или грамматической. Он сравнивает с делением слов на две категории — имена и глаголы, которое Аристотель предложил в трактате «Об истолковании», и отмечает, что здесь нет никакого противоречия. Там речь идет о делении слов, делении, прежде всего, грамматическом, а здесь о делении обозначающих звуков. Также ошибаются те, кто считает категории родами вещей. Данное деление, прежде всего, логическое, а не только грамматическое:

¹ Боэций. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли / Под ред. С. С. Неретиной. СПб.: Изд. РХГИ, 2001. Т. 1. С. 120–160. http://krotov.info/acts/06/1/boezy_01.htm.

«предметом обсуждения являются не столько собственно вещи, но предикаменты, то есть сами звуки, обозначающие вещи, — то, что они суть обозначающие». Придерживается он также и своего неизменного методического приема: движения от частей к целому, от простого к сложному. «Отсюда следует, что стремящимися к [изучению] логики эта книга должна быть прочитана первой, поскольку, так как вся логика строится на основании силлогизмов, а силлогизмы связываются посылками (*propositio*), посылки же состоят из слов (*sermo*), первая польза [этой книги] — познание того, что обозначает то или иное слово (*sermo*) определением особой науки»¹.

Итак, «Категории» — это наука о том, как обозначают имена. Далее Бозций проводит важное различие: есть имена предметов и есть имена слов: человек не изменяется по падежам, а «человек» как имя существительное изменяется по падежам. Это очень важное в логике различие можно считать аналогом теории типов Рассела: последний предложил различать среди языковых выражений предметный язык (дождь идет) и метаязык (звукосочетание «дождь идет» истинно). После всех предварительных разъяснений Бозций приступает к истолкованию текста Аристотеля. Покажем его метод на примере истолкования первой главы Аристотеля, которая многим известна. Одноименными называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности (*logos tes ousias*) разная, как, например, *dzoon* означает и человека и изображение. Ведь у них только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная, ибо если указывать, что значит для каждого из них быть *dzoon*, то [в том и другом случае] будет указано особое понятие (*logos*). Соименными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же, как, например, «живое существо» (*dzoon*) — это и человек и бык. В самом деле, и человек и бык называются общим именем «живое существо», и речь о сущности [их] одна и та же. Ведь если указывать понятие того и другого, что значит для каждого из них быть *dzoon*, то будет указано одно и то же понятие. Наконец, отыменными называются предметы, которые получают наименование от чего-то в соответствии с его именем, отличаясь при этом окончанием слова, как, например, от «грамматики» — «грамматик», от «мужества» — «мужественный»².

¹ Там же.

² Аристотель. Категории // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 53 (1а 1–15).

Аристотель, как видим, выделил три вида имен (три способа обозначения) соответственно тому, выражает ли слово имя и/или также определение. Боэций совершенствует деление слов (обозначающих звуков) у Аристотеля. Он предлагает согласно правилу полноты деления четыре способа обозначения: 1) **эквивокальное** (когда имя одно, а определения разные, например, когда «человеком» называют и реального человека, и нарисованного), омонимы; 2) **унивокальное** (когда и имя, и определение одно, например, когда человека и лошадь называют общим именем «животное»), отношение рода и составляющих его видов; 3) **мультивокальное** (когда имя разное, а определение одно, например, «клинок» и «меч» определяют, обозначают одно оружие), синонимы; 4) **диверсивокальное** (когда нет ни общего имени, ни общего определения, например, «человек» и «цвет»). И далее Боэций отмечает, что Аристотель предварительно изложил то, что считал необходимым для предикаментов; мультивокальное же и диверсивокальное отверг, поскольку решил, что от них нет пользы для настоящего трактата.

Здесь же Боэций показывает, что употребляемые им слова «общее имя», «определение», «смысл» могут использоваться как унивокально, так и эквивокально. Эквивокальное связывается именем, но различается определением. Например, «общее» сказывается многими способами: 1) «общим» называется то, что разделяется на части, скажем, дом; 2) «общим» называется и то, что не делится на части, но переходит поочередно в пользование обладателей, как, например, общий раб или конь; 3) «общим» называется то, что в процессе использования становится чьей-либо собственностью, а после использования вновь становится общим, как, например, театр; 4) «общим» называется и то, что, не делясь на части, одновременно и целиком достигает каждого, как, например, звук или слово (*sermo*) целиком и полностью достигает многих ушей в одно и то же время. Итак, сообразно этому последнему значению «общего» Аристотель утверждает, что для эквивокальных вещей общим является имя. Ибо и о человеке нарисованном, и о человеке живом, о них обоих, сказывается целое имя человек¹.

Слово (*ratio*) также сказывается многими способами. Есть *ratio* в значении «разум», «смысл», есть *ratio* в значении «расчет»,

¹ Боэций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Под ред. С. С. Неретиной. СПб.: Изд. РХГИ, 2001. Т. 1. С. 120–160. http://krotov.info/acts/06/1/boezy_01.htm.

есть *ratio* в значении «причина», по примеру «происхождения», и есть *ratio*, которое дается в описаниях или определениях. В разделе 1.2, рассматривая употребление слова *ratio* в «Музыкальном установлении» Боэция, мы уже отметили, что это слово Боэций использует как омонимически, так и синонимически: термин *ratio* как омоним насчитывает более тринадцати значений в зависимости от контекста: разум, последовательность, пропорция и т. д., а с другой стороны, тот же смысл слова *ratio* выражается синонимами *ratio* — *animus*, *ordo*, *proportio*, *numerus*, *modus*, *causa*, *regula*, *species* etc.

Практически вся остальная часть трактата посвящена анализу понятия субстанции. Мы видим, как в комментариях Боэция вырабатывается латинская философская терминология, выработка которой невозможна без четких определений. Так, например, здесь Боэций вводит четкое деление понятий субстанции и акциденции, а поскольку эти понятия — категории, высшие роды, и определению не подлежат, дает им описания, ищет их собственные признаки. Естественно, что в этом он следует тексту Аристотеля. Отметим еще раз, что создание Боэцием новой терминологии стало успешным благодаря тому, что он делал и переводы и комментарии, при этом перевод помогал комментарию, и, наоборот, комментарий вырос из перевода. Не случайно, написав первый комментарий к «Введению» Порфирия в переводе Мария Викторина, Боэций возвращается снова к этому трактату, сделав собственный перевод Порфирия и написав второй комментарий.

Итак, первые субстанции — те, которые не находятся в субъекте и не сказываются о нем, как, например, Сократ или Платон. Ведь они, поскольку суть субстанции, не находятся ни в каком субъекте, а так как частны и индивидуальны, то не сказываются ни о каком субъекте. Вторые же субстанции, для которых общим с первыми субстанциями является то, что они не находятся в субъекте, [обладают] особенностью (*proprium*) «сказываться о субъекте»; эти вторые субстанции универсальны, например «человек», а также «животное», ибо человек и животное не находятся ни в каком субъекте, но сказываются о некоем субъекте. Таким образом, первые субстанции суть частные, вторые — универсальные. Если же [речь идет] об акциденциях, то они в первую очередь находятся в первых субстанциях.

Итак, следует заключить, что отличительный признак не есть только субстанция или только качество, но из них обо-

их составляется субстанциальное качество, которое пребывает в природе субъекта, и, поскольку является частью субстанции, не есть акциденция, и, будучи качеством, отделяется от субстанции, и есть что-то среднее между субстанцией и качеством. И поскольку [отличительный признак] не находится в субъекте и не является субстанцией, то «не находиться в субъекте» не является собственным признаком субстанции. Итак, не подлежит сомнению, что так как виды и роды об индивидах, а роды о видах сказываются унивокально, то есть при любой предикации вторые субстанции сказываются о субъектах унивокальной речью, то это [свойство] — общее для них и для отличительных признаков.

Проведя развернутый логический анализ понятия субстанции, сопровождаемый примерами, Боэций заключает: собственный признак субстанции — это способность, будучи одной и той же по числу, принимать противоположности так, что она принимает противоположности, изменяясь сама, а не так, что она [принимает противоположности] при изменении обстоятельств, сама оставаясь совершенно неподверженной изменениям.

Проблема универсалий

В комментарии на «Категории» Боэций также обращается к проблеме универсалий, обсуждая различие между первыми и вторыми субстанциями. Здесь он принимает за основу объединения индивидов (отдельных особей) их отношение к определенным родам и видам. Боэций соглашается с аристотелевским утверждением о первичности индивидуального и вторичности универсалий, находя подтверждение этому в лингвистической природе «Категорий». Трактат посвящен изучению слов, но не как независимых объектов грамматики, а «поскольку они означают», т. е. тому, что относится к их значению. «Категории» являются трактатом об именах, индивидуальных осознанных вещах, значение которых, предположительно, должно трактоваться как первичное. Однако кто-нибудь может сказать: каким образом индивидуальные субстанции могли быть первыми, если все то, что первично, будучи уничтоженным, уничтожает то, что является последующим, а когда исчезает последующее, более раннее не уничтожается? В самом деле, если погибнет «человек», тотчас же исчезнет и Сократ, если же исчезнет Сократ, «человек» не будет немедленно уничтожен. Следовательно, если с уничтожением родов и видов индивиды исчезают, а при

уничтожении индивидов роды и виды сохраняются, было бы правильнее назвать роды и виды первыми субстанциями. Ведь первые умопостигаемые по природе [вещи] суть субстанции, как, например, Бог и ум, почему же не их Аристотель именует первыми субстанциями? Но таким образом природа индивидов понимается неверно, ибо субстанция индивидов не заключена целиком в одном Сократе или в каком-нибудь одном человеке, но во всех единичных [людях]. Ведь роды и виды постигаются не из одного единичного, но схватываются умозрением (*ratio mentis*) из всех отдельных индивидов. В самом деле, мы всегда предпочитаем то, что сходно в чувственных восприятиях, весьма похоже обозначать словами. Тот же, кто первым наименовал человека, не представлял себе (*conspicere*) [человека], собранного из единичных людей, но [представлял] в уме некоего единичного индивида, которому и дал имя человека. Итак, с уничтожением единичных людей не сохранится и «человек», и при уничтожении единичных животных исчезнет и «животное». Поскольку же в этой книге речь идет о значении слов, те субстанции, которые прежде получили имена, считает Боэций, Аристотель с полным основанием назвал первыми субстанциями; прежде же имена получило то, что раньше могло быть воспринято чувствами. А чувствам подлежат первые индивиды, поэтому Аристотель обоснованно располагает их в делении первыми.

Таким же образом разрешается и другая проблема, которая заключается в следующем: притом что первые умопостигаемые по природе [вещи] суть субстанции, как, например, Бог и ум, почему же не их Аристотель именует первичными субстанциями? Потому, что здесь идет речь об именах, имена же сперва были даны тому, что в первую очередь являлось субъектами чувственного восприятия, любое же из того, что относится к умопостигаемой бестелесности, в получении имен считается последующим. А так как в этом труде трактуется в первую очередь об именах, то индивидуальным субстанциям, которые первые подлежат чувствам, посвящены первые слова в труде, повествующем о словах, и поэтому индивидуальные и чувственно воспринимаемые субстанции рассматриваются как первые субстанции.

Таким образом, и в этом трактате Боэций формирует в вопросе об универсалиях точку зрения концептуализма: первые слова даются индивидуальным субстанциям, которые воспринимаются в чувствах, роды и виды же, являясь по природе первыми, получают имена вторыми.

Комментарий на трактат Аристотеля «Об истолковании»

Слова и вещи: об интерпретации связки «есть»

Комментарии на трактат «Об истолковании» не переведены на русский язык, однако благодаря иностранной исследовательской литературе есть возможность рассмотреть некоторые проблемы, затронутые Боэцием в этих трудах¹.

Основной темой «Об истолковании» можно считать исследование отношений между словами и вещами. Боэций уделил особое внимание этому вопросу во втором своем комментарии на данный трактат. В своей работе он, опровергая мнения других философов, следует за Порфирием, который утверждал, что слова обозначают не вещи, а мысли (*intellectus*). Он также полагал, что следует тщательным образом отличать мысли от образов (*imaginaciones*). Истинность и ложь можно относить к мыслям, но не к образам. Затем Боэций переходит к рассмотрению различия между мыслями, которые одинаковы для всех людей, и словами, различающимися у разных народов. Любая мысль о бестелесных вещах, говорит Боэций, таких как добро, справедливость, Бог, одинакова у всех людей.

Далее в этом комментарии Боэций переходит к рассмотрению очень специфической проблемы мышления. Слова могут обозначать мысли, но тем не менее остается проблема — каким образом мысли могут быть обозначены с помощью слов? Решение этой проблемы можно найти в рассмотрении природы реальности, являющейся причиной мыслей.

К числу проблем, также поднятых Боэцием в комментарии на трактат «Об истолковании», можно отнести интерпретацию глагола «быть», связки «есть», вызывающей большие затруднения и имеющей большое философское и логическое значение².

Аристотель, по-видимому, первым рассмотрел проблему связки «есть» достаточно подробно³. В начале своей книги «Об истолковании» Аристотель различает имя («... имя есть такое звукосочетание с условленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает»)⁴ и глагол

¹ Здесь используется книга: Marenbon J. *Early Medieval Philosophy. An Introduction* // London, 1983. P. 32.

² Гусева М. А. Об интерпретации связки «есть» в боэциевском комментарии на трактат Аристотеля «Об истолковании» // *Логико-философские штудии*-2. Сб. статей / Под ред. С. И. Дудника, Я. А. Слина. СПб., 2003. С. 223–227.

³ Marenbon J. Указ. соч. С. 33.

⁴ Аристотель. Об истолковании. 2 // Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2.

(«глагол есть [звукосочетание], обозначающее еще и время; часть его в отдельности ничего не обозначает, он всегда есть знак для сказанного об ином»)¹. При этом Аристотель отмечает, что если глагол произносится сам по себе, то он употребляется как имя, что-то обозначающее, но ничего не говорящее о том, существует что-то или нет. «Имена и глаголы сами по себе подобны мысли без соединения и разъединения, например: “человек” или “белое”; когда же ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то, ведь и “козлоолень” что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] “быть” или “не быть” — либо вообще, либо касательно времени»².

Таким образом, имена сами по себе и глаголы сами по себе могут выражать лишь незавершенные мысли. Только через соединение имен с глаголами возникает выражение законченной мысли, в котором назван предмет мысли (имя) и выражено соотнесение содержания мысли с действительностью (глагол). И только соединение имени и глагола делает мысль такой, которая может определяться как истинная или ложная. Поэтому, как говорит Аристотель, «каждая высказывающая речь необходимо заключает в себе глагол или изменение глагола во времени, ведь и речь о человеке не есть высказывание до тех пор, пока не присоединено “есть”, или “был”, или “будет”, или нечто подобное»³.

Александр Афродисийский, пишет Боэций (77:3–13)⁴, считал слово «быть» двусмысленным, так как оно может быть применено к любой категории, следовательно, само по себе оно ничего не обозначает. Но Порфирий, чье мнение Боэций цитирует (77:13)⁵, различает два использования глагола «есть». В первом случае глагол «быть» может использоваться просто, как, например, в случае, когда кто-то говорит «Сократ есть», это может быть интерпретировано как «Сократ — это одна из тех вещей, которые есть, и я включаю Сократа в класс вещей, которые есть». Во втором случае «быть» может служить признаком принадлежности, например: «Сократ есть философ» означает, что «Сократ принадлежит философии». Различение использования глагола «быть» как признака существования и как связки имело огромное значение для последующего рассмотрения отношений между логическими

¹ Об истолковании. 3.

² Об истолковании. 1.

³ Об истолковании. 5.

⁴ Marenbon J. Ibid. С. 33.

⁵ Там же. С. 33.

утверждениями и реальностью. Боэций интерпретирует утверждения типа «Сократ есть философ» как показатель неотъемлемости общих, универсальных качеств в каждом индивидуальном случае. Когда Боэций рассматривает аристотелевское определение общего («общим я называю то, что может по природе сказываться о многом»¹), он последовательно трактует роды и виды как определяющие качества классов. Подобное истолкование объясняется его теорией предикатов. «Сократ есть человек» может быть интерпретировано как «человечность, присущая Сократу», но едва ли как «человек, присущий Сократу». В комментариях на «Введение» и на «Категории» Боэций рассматривает универсалии как названия классов, например: вид Платона — человек, а его род — животное. Едва ли можно что-либо возразить непосредственно против подобной позиции: в данном случае исследование относится к единичной вещи, которой данное название дается во избежание путаницы. Во всяком случае, Боэций, развивая свои предположения о свойствах классов, предполагает, что как отличительной чертой человека можно считать его обладание человечностью, так и индивидууму, например Платону, можно приписать обладание «платоничностью» (Platonitas).

Боэций не без последствий осмысливал глагол «быть» и его формы. В теологических трактатах, особенно в «Гебдомадах», он проводит различие между сущностью и существованием как результат исследования и изучения указанных трактатов Аристотеля. Ведь он отталкивается от положения Аристотеля в «Категориях», что бытие не категория, не субстанция, оно не существует само по себе, а лишь глагол-связка.

Выделение Боэцием различных интерпретаций связки «есть» стало одной из актуальных проблем традиционной и в дальнейшем математической логики. Проблема не находит решения в классическом смысле. Интерпретация связки «есть» по-прежнему объект постоянного обсуждения в различных логико-философских направлениях и школах.

Модальные проблемы в комментарии на трактат «Об истолковании»

Во втором комментарии на трактат «Об истолковании» Аристотеля Боэций почти целую книгу посвящает проблеме суждений о будущем, лишь кратко обрисованной Аристотелем в девятой

¹ Об истолковании. 7.

главе. Эта знаменитая глава, с которой многие исчисляют начало модальной логики, до сих пор остается источником самых разных толкований. Ибо в ней Аристотель не дает исчерпывающего ответа на поставленные им вопросы. Модальные аспекты логики Аристотеля неоднократно привлекали внимание Боэция¹.

Аристотель перечисляет суждения, начиная с единичных суждений о настоящем и прошлом, переходит от них к общим суждениям и заканчивает рассмотрением единичных суждений о будущем. Говоря о последних, Аристотель обсуждает возможность таких суждений быть истинными или ложными: «Итак, относительно того, что есть и что стало, утверждение или отрицание необходимо должно быть истинным или ложным. Однако, не так обстоит дело с единичным и с тем, что будет. Ибо если и здесь всякое утверждение и отрицание истинно или ложно, то необходимо, чтобы все было присуще или не присуще»².

И далее в девятой главе трактата «Об истолковании» Аристотель приводит известный всем логикам пример — «завтра произойдет морское сражение». Этот пример ставит вопрос об истинности и ложности единичных суждений о будущем. Если каждое утверждение либо отрицание, включая единичное суждение о будущем, является либо истинным, либо ложным, тогда будущее событие должно произойти либо не произойти с необходимостью. Это так называемый логический детерминизм. Ничто не может произойти случайно, все определяют либо свободный выбор, либо естественные причины. Если кто-нибудь, к примеру, скажет сегодня: «Завтра произойдет морское сражение», то это будет утверждение, и, следовательно, оно, по определению, уже сегодня является истинным — в случае если сражение действительно произойдет, или ложным — если сражения не будет.

Проблема остается открытой на всем протяжении главы девятой. Боэций интерпретирует аристотелевскую схему аргументации следующим образом: если суждения о будущем могут быть, подобно суждениям о прошлом и настоящем, истинными либо ложными, тогда все должно происходить с необходимостью. Но подобное невозможно, следовательно, первоначальное предположение неверно.

Однако толкование Аристотеля Боэцием не сводится к выводу о том, что суждения о будущем не могут быть истинными или

¹ Тоноян Л. Г. Модальные аспекты в учении Боэция. Вестник СПбГУ. СПб. Март 2012. Сер. 6. Вып. 1. С. 36–44.

² Аристотель. Об истолковании. Гл. 9. Там же. С. 99.

ложными. Боэций пишет, что подобным образом Аристотеля интерпретировали стоики, но они ошибались. Аристотель, согласно толкованию Боэция, утверждает, что о событии, которое может произойти в будущем, нельзя определенно (*definite*) сказать, истинно оно или ложно. Эту неопределенность нельзя считать лишь следствием человеческого невежества, скорее это один из аспектов утверждений как таковых. Ведь неопределенность можно трактовать как третье логическое значение. Может быть, Боэций говорит здесь о возможной трехзначной логике?¹

Особое внимание Боэций уделил проблеме употребления в девятой главе слова «определенный»: «Он (Аристотель) утверждает следующее: если любое утверждение/отрицание является истинным или ложным — подразумевая опущенное слово “определенно”, — тогда оно с необходимостью есть или нет».

Написанный примерно в то же время Аммонием комментарий на трактат «Об истолковании» также содержит греческий термин «орисменус», т. е. определенный. Возможно, что и Боэций, и Аммоний воспользовались при написании своих трактатов ныне утерянным комментарием Александра Афродизийского. Фактически все поздние схоласты продолжали развивать предложенный Боэцием термин «определенный», хотя порой они заменяли его схожим термином «установленный». Подобным образом поступали и мусульманские философы, комментировавшие «Об истолковании», например Аль-Фараби и Аверроэс.

Так как невозможно точно определить, истинным или ложным будет суждение о событии, которое должно произойти в будущем, то, по мнению Боэция, сохраняется роль случайности, а также свобода выбора результата.

К сожалению, нелегко понять, каким образом формулировка Боэция помогает решению проблемы. Возможно, говоря, что суждения о будущем не являются определенно истинными или ложными, Боэций предполагал, что они не являются истинными или ложными с необходимостью; тогда он просто рассматривает возражения, о которых предупреждает в своей книге Аристотель. И Боэций исключает другие возможные значения: мы не можем сказать ничего определенного об истинности или ложности утверждений, относящихся к событиям, которые, возможно, произойдут в будущем.

¹ В разделе 2.1 показано, что «логический треугольник» Н. А. Васильева, преджившего трехзначную логику, можно обнаружить и в трудах Боэция.

На всем протяжении боэциевского толкования, аристотелевские доказательства того, что необходимость имеет равное влияние на события, подобно случаю и обдумыванию, а также того, что детерминизм делает бесполезной любую попытку людей что-либо изменить, повторяются и развиваются. Боэций также рассматривает еще одну тему, тесно связанную с предыдущей: тему совместности божественного предвидения и свободной человеческой воли. Его аргументация по этому вопросу пока еще не очень содержательна. Боэций утверждает, что было бы неверно полагать, что Бог знает, что все события неизбежно произойдут, поскольку некоторые из них вовсе не являются обязательными. И, разумеется, было бы неверно считать, что Бог знает заранее о том, что никогда не случится. Как видно из комментария, Боэция более чем других комментаторов заинтересовала в этом трактате Аристотеля проблема модальных суждений.

И это не случайно. Тема судьбы, необходимости и случайности из всех тем греческой философии стала в римской философии одной из главных. Приведем для примера трактаты Цицерона «О дивинации», «О судьбе», где широко обсуждается проблема свободы воли и божественного предвидения. Римские стоики, такие как Сенека и Марк Аврелий, считали наиболее важным из всего учения стоиков именно этику, центральным понятием которой являлась судьба. Это можно объяснить тем, что верховенство закона в Римской империи ограничивало личную свободу. Христианство, отрицая судьбу, со своей стороны актуализировало тему свободы воли. Августин и другие отцы латинской церкви также считали вопрос о соотношении свободной воли человека и божественного предвидения одной из главных проблем христианской философии. И если Цицерон, признавая случайность, считает, что божественное предвидение предполагает полную предопределенность событий, то Августин в сочинении «О Граде Божием» доказывает ошибочность такого вывода. Он показывает, что предвидение Божие не исключает ни случайности, ни свободы воли.

Поэтому Боэций испытывал неизменный интерес к модальным суждениям, в частности к суждениям о будущем, которые служат для выражения человеческого и божественного предвидения. Кроме второго комментария на трактат «Об истолковании», он обращается к анализу необходимости и возможности в своем трактате «О гипотетических силлогизмах». Но главное внимание этой логико-этической проблеме Боэций уделяет в пятой книге

трактата «Утешение Философией». Здесь он вновь обращается к соотношениям между случаем, свободной волей, детерминизмом и божественным предвидением и подробно рассматривает вопрос о том, каким именно образом Бог может знать заранее то, что выбрано свободно.

А пока что отметим, что второй (расширенный) комментарий Боэция оказал большое влияние на средневековую традицию интерпретации девятой главы трактата Аристотеля «Об истолковании».

ГЛАВА II. ЛОГИКА БОЭЦИЯ

2.1. Исследование оппозиций: логический квадрат или логический треугольник?

История свидетельствует о том, что логика как наука сформировалась в Древней Греции в процессе свободно проводимых в ее обществе споров и всяческого рода диалогов. Первоначально логические приемы выступали как искусство ведения спора, что надолго закрепило за этим искусством название диалектика. С лучшими образцами этого искусства можно познакомиться в диалогах Платона. Однако вклад Аристотеля оказался гораздо более значим. Созданная им наука, которую он назвал аналитика, выявила основные принципы, на которых строится не только спор, но и всякое взаимопонимание людей. Это три принципа, названные в логике законами тождества, непротиворечия и исключенного третьего, действие которых наглядно выражено в т. н. логическом квадрате. Формулировка данных принципов предполагает вычленение в речи людей такой ее разновидности, которую Аристотель назвал в трактате «Об истолковании» высказывающей: «Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна. Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания, ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству»¹.

Часто классическую, аристотелевскую логику называют двузначной. Действительно, тот, кто высказал суждение, вынужден решать главный онтологический вопрос: быть его мысли истинной или не быть?

Двузначность логики Аристотеля и определила правила поведения ума в диалоге, в споре. Не случайно логический квадрат чаще называли в Средние века *квадратом оппозиций*. Квадрат, на

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Наука, 1978. Т. 2. С. 95.

углах которого сосредоточены все основные точки зрения в любом споре, в любой аргументации. Квадрат — первая и очень наглядная модель аргументации.

Левая и правая стороны квадрата противопоставляют друг другу утверждение и отрицание, верхняя и нижние стороны противопоставляют общие суждения (высказывания) частным. Эти четыре вида суждений вступают в жесткие логические связи, определяющие поведение противников в беседе или споре. Но главное заключается не в поведении противников, а в том, что за каждым переходом, за каждым ответом стоит (или не стоит) главное логическое отношение — отношение логического следования. Такая трактовка отношений между суждениями, предложенная Аристотелем, стала вскоре неотъемлемой частью логической культуры и определяла способы ведения дискуссий на протяжении от Античности и до наших дней. Между тем, антиномичность мысли (т. е. признание в равной мере истинными двух противоположных мыслей) никогда не была новостью: мольба и поэтическая речь, о которых упоминает Аристотель, т. е. религия, мифология, поэзия всегда отличались антиномичностью. Однако в родившейся из них области знания, в философии и позже в науке, система знаний строилась на фундаменте двузначности суждения. Если кто и пытался выбраться за границы логического квадрата, то приближались к границам мистики. Примерами могут служить рациональная мистика неоплатоников, мистическая диалектика Дионисия Ареопагита, ученое незнание Николая Кузанского и т. д. и т. п. Рамки же аристотелевской логики виделись только двузначными.

Теории трехзначной и многозначных логик появились лишь в начале XX века. Одним из первых ее предложил ровно сто лет назад русский логик Николай Александрович Васильев (1880–1940). Вместо квадрата оппозиций Н. А. Васильев предложил треугольник противоположностей.

Н. А. Васильев пишет о квадрате оппозиций следующее: «Он зародился в уме Аристотеля для целей спора и опровержения противника, а не из логических мотивов. Для целей спора он действительно пригоден.... Для знания в понятиях квадрат неприменим»¹.

Н. А. Васильев предложил логический треугольник в рамках самой формальной логики. Скорректировав формулу частного суждения, он предложил соединить частноутвердительное и частноотрицательное суждение в общее акцидентальное суждение:

¹ Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 38.

любой S может быть P и может быть не-P. Тем самым, квадрат превращается в треугольник. Вскоре Я. Лукасевич и другие логики предложили формализованные теории многозначных логик. В современной логике паранепротиворечивые и иные неклассические логики уже заняли свое прочное место. При этом далеко не все логики готовы отказаться от принципа двузначности логики.

Итак, перед нами поставлена следующая фундаментальная проблема: является ли квадрат иллюстрацией онтологии и логики Аристотеля, или же аристотелевскому пониманию соответствуют другие иллюстративные схемы, например треугольник или шестиугольник? Мы предлагаем историческое рассмотрение данных наглядных средств и стоящих за ними фундаментальных логических и онтологических принципов.

Прежде всего, попробуем найти ответ на следующий вопрос:

Кто первым предложил логический квадрат?

Ответ первый: Михаил Пселл

В наших справочных изданиях и учебниках по логике мы до сих пор находим ответ, взятый из «Логического словаря» Н. И. Кондакова: «Логический квадрат» предложен в XI веке Михаилом Пселлом¹.

Эту информацию можно встретить в самых различных учебных и справочных пособиях, включая издания самых последних лет, а также ссылки в Интернете. Среди многочисленных трудов Пселла имеется трактат, посвященный логике Аристотеля — «Синописис»². И действительно, греческая рукопись содержит изображение логического квадрата. Авторство Пселла признал известный историк логики XIX века Карл Прантль. Однако мнение Прантля давно уже вызывало большие споры среди историков. Известно, что рукописи с таким же текстом, но на латинском языке стали основой для многочисленных изданий «Суммул» Петра Испанского — учебника по логике, получившего самое широкое распространение в Европе. Наличие в греческом тексте примеров из латинской грамматики и многое другое привело часть исследователей к предположению, что «Синописис» представляет собой перевод с латинского указанного учебника Петра Испанского. Может ли вопрос о логическом квадрате способствовать разрешению этого исторического спора? Видимо, да.

¹ Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 274.

² Synopsis organi Aristotelis Michaelis Psello auctore. Ed. El. Ehinger, 1597.

Прежде всего, обращает на себя внимание то, что «Синописис» повторяет идущее по крайней мере от Боэция изложение логики, т. е. последовательный комментарий «Категорий» Аристотеля, «Введения» Порфирия, трактата Аристотеля «Об истолковании» и т. д. Имеется в «Синописисе» и ссылка на Боэция, а также цитаты из его трактатов. Это заставляет нас уйти в глубь истории сразу на целых пять веков.

Ответ второй: Северин Боэций

На вопрос, встречается ли в трудах Боэция (480–525) логический квадрат, ответить нетрудно. В 64 томе «Патрологии» Миня¹ на страницах логических трактатов Боэция можно не в одном месте найти изображение логического квадрата и его подробнейший разбор. Прежде всего, укажем на стр. 321 указанного издания «Комментария на трактат Аристотеля “Об истолковании”»².

То, что рисунок помещен в комментарии к тексту седьмой главы аристотелевского трактата «Об истолковании», ясно свидетельствует о том, что происхождение логического квадрата связано именно с этим отрывком трактата Аристотеля. Такой же квадрат мы встречаем в другой работе Боэция — «Введение в категорические силлогизмы»³. Этот трактат переведен с латыни на русский язык, поэтому каждый может увидеть изображение логического квадрата и прочесть подробнейший его разбор. Боэций излагает аристотелевское учение о речи⁴, далее деление суждений (высказываний) на виды соответственно их качеству и количеству и их отношения в логическом квадрате. По количеству он выделяет четыре вида высказываний: универсальные (утвердительные (*affirmativae*) с кванторным словом «любой», отрицательные (*negativae*) — со словом «никакой»), частные (со словом «некий»), неопределенные (*indefinitae* — без кванторных слов — *человек есть мудрый, человек не есть мудрый*) и единичные (*singulares* — «относительно чего-то единичного и индивида, например: *Сократ есть мудрый, Сократ не есть мудрый*»).

Далее от всех этих высказываний отделяются неопределенные и единичные, а для оставшихся универсальных и частных под-

¹ Migne I. H. *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*. Т. 64.

² http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius_Severinus,_In_Librum_Aristotelis_De_Interpretatione_Libri_Duo,_MLT.pdf.

³ Боэций А. С. Т. М. Введение в категорические силлогизмы. Вопросы философии. 1999. № 1. С. 136–144.

⁴ Высказывание есть то, что объявляет истину или ложь. Его же Туллий именует выражением (*proloquium*) или посылкой (*propositio*).

робнейшим образом формулируются все отношения логического квадрата, включая противоречие и подчинение.

Универсальное утверждение

Любой человек есть справедливый

Универсальное отрицание

Никакой человек не есть справедливый

Частное утверждение

Некий человек есть справедливый

Частное отрицание

Некий человек не есть справедливый

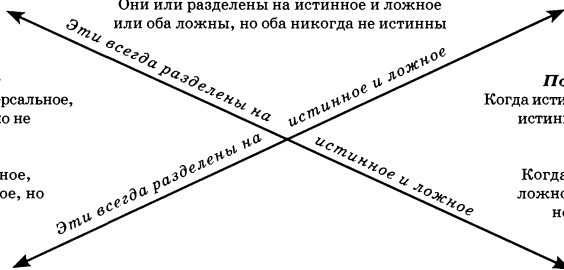
Это отделение указывает на то, что неопределенные и единичные суждения «не вписываются в квадрат» так естественно, как первые два вида. Если бы они не вписывались бы совсем, то не могли бы служить посылками категорического силлогизма. Но, рассмотрев подробно отношения логического квадрата для общих и частных суждений, Бозэций возвращается к неопределенным и единичным высказываниям. Разобрав тщательно связи неопределенных высказываний с универсальными и частными, он приходит к выводу, что «неопределенные [высказывания] обладают той же природой, что и частные [посылка]». Что касается единичных, то они не схожи ни с одним из четырех видов, ибо если предыдущие три (универсальное, частное и неопределенное) допускали различие в количестве, то эти «высказывают нечто одно, единично и индивидуально и различия в количестве иметь не могут». Если нет многозначности терминов, то между утверждением и отрицанием в таких суждениях (*Сократ есть лысый, Сократ не есть лысый*) имеет место отношение противоречия.

Универсальное утверждение

Контрарные

Универсальное отрицание

Они или разделены на истинное и ложное или оба ложны, но оба никогда не истинны



Подчиненные

Когда истинно универсальное, истинно частное, но не наоборот

Когда ложно частное, ложно универсальное, но не наоборот

Подчиненные

Когда истинно универсальное, истинно частное, но не наоборот

Когда ложно частное, ложно универсальное, но не наоборот

Частное утверждение

Субконтрарные

Частное отрицание

Они или разделены на истинное и ложное или оба истинны, но оба никогда не ложны

Из вышеизложенного мы можем сделать следующие выводы. Классификация Боэция не совсем совпадает с аристотелевской — ни в каком месте у Аристотеля мы не встречаем деление простых суждений именно на указанные четыре вида. Во-первых, Боэций выбирает у Аристотеля не выражение «А присуще всем/некоторым В», а выражение «каждый/некий S есть P». Во-вторых, отбрасывает сначала единичные и неопределенные суждения, и только после этого излагает отношения оставшихся видов суждений в логическом квадрате. Эти шаги, собственно, и позволяют Боэцию предложить классический логический квадрат, который благодаря его необыкновенному методическому таланту разработан им здесь до совершенства. Сказать, что именно такой логический квадрат предполагался у Аристотеля в седьмой главе трактата «Об истолковании», было бы, мы полагаем, натяжкой.

То, как Боэций анализирует квадрат, наводит на мысль, что такое рассмотрение отношений между суждениями было не ново для него. Не стоит ли обратиться к более ранним источникам?

Ответ третий: Марциан Капелла

Действительно, взяв в руки широко известный в Средние века трактат Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия», написанный примерно в 470 г. н. э., мы без особого труда обнаружим там изображение квадрата¹.

Отличие от квадрата Боэция имеется здесь только в терминах: Марциан употребляет для утвердительных и отрицательных суждений термины *dedicativa* и *abdicativa*, в то время как Боэций ввел новые термины *affirmativa* и *negativa*, надолго закрепившиеся в логике. Часть «Диалектика» трактата Марциана представляет собой компендиум, свод дошедших до этого времени логических рукописей, поэтому имеет смысл обратиться к еще более раннему периоду.

Ответ четвертый: Апулей

Сохранился один из первых трактатов об аристотелевском «Об истолковании» на латинском языке, и принадлежит он, по всей видимости, известному автору II в. н. э. Апулею². В последнем издании этой работы на стр. 195 мы встречаем разбор «квадратной

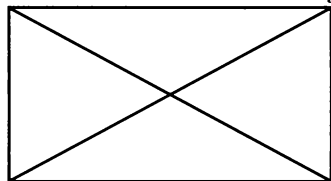
¹ Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber 4. De arte Dialectica. Ed. James Willis. BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft. Leipzig, 1983. Col. 105–147.

² Apuleius. De philosophia libri. Ed. M. Moersch. Stvtgardiae et Lipsiae. 1991. Peri ermeneias. Col. 189–215.

формулы» (*quadrata formula*) с употреблением именно тех терминов, которые встретили у Марциана Капеллы. Следует, правда, отметить, что у последнего добавлено отношение подчинения, что указывает на дальнейшее усовершенствование квадрата после Апулея. У Апулея схема лишена боковых линий, т. е. он дает разбор только тех отношений, с которыми нас познакомил Аристотель. Высказывания автор делит на простые и сложные. Простые называются также предикативными («Тот, кто правит, счастлив»). Далее дается деление предикативных высказываний по количеству: на общие (*universales*) — «Все дышащие живут», частные (*particulares*) — «Некоторые живые существа не дышат», неопределенные (*indefinitae*) — «Живое существо дышит». Деление по качеству: утвердительные (*dedicativae*) — «Добродетель — благо», отрицательные (*abdicativae*) — «Удовольствие не благо». Термины, обозначающие отношения между высказываниями, не носят у Апулея привычного нам логического смысла. Верхняя линия соотносит в утверждении и в отрицании общие высказывания. Они — *incongruae*. Это слово можно перевести как «неследующие». О них говорится, что они никогда не бывают вместе истинными. Нижняя линия соотносит частные утвердительное и отрицательное высказывания, они — *subpares*, «почти равные». По диагонали — высказывания, которые между собой в отношении *alterutrae* — «какое-либо из двух». Отношение подчинения Апулей не анализирует; оно, собственно, не отмечено отдельно в седьмой главе трактата «Об истолковании» и Аристотелем.

Всякое удовольствие благо

Никакое удовольствие не благо



Некоторое удовольствие благо

Некоторое удовольствие не благо

К рисунку, взятому нами из указанного издания, достопочтимые издатели делают на той же 195 стр. следующее примечание: упомянутые в тексте линии не встречаются ни в каких рукописях, однако, издатели вслед за другими издателями принимают «квадратную формулу» и вставляют изображение квадрата, так как считают, что труд приводить тексты 600 раз переписанных рукописей подобен Геркулесову труду.

Хотя Августин Аврелий называет своего земляка Апулея выдающимся писателем, благородным платоником (*Platonicus nobilis*), ставит его в один ряд с Платином, Ямвлихом и Порфирием, выделяя как единственного латиниста, прекрасно владеющего как греческим, так и латинским языком, у нас пока нет достаточных оснований называть именно Апулея изобретателем упомянутого логического квадрата.

Можно предположить, что и Апулей взял «квадратную формулу» из работ своих предшественников, например перипатетиков или неоплатоников. Но об этом пока мы не нашли никаких данных. Зато с большой долей уверенности можно сказать, что и Марциан, и Боэций, изображая в своих трактатах логический квадрат, использовали работу Апулея. Как можно было заметить, Марциан использует для утверждения и отрицания термины Апулея *dedicativa* и *abdicativa*.

Таким образом, обращение к источникам позволило нам приблизить указанное мнемоническое средство к логике Аристотеля почти на десять веков. Отмечен ли в исторических исследованиях этот факт? Да, причем неоднократно. Например, в историческом исследовании И. Бохенского на стр. 161 читаем: «Другое уточнение аристотелевской силлогистики мы находим в форме известного логического квадрата. Эту фигуру мы встречаем в первый раз у Апулея»¹.

Отмечен этот факт и нашим историком Н. И. Кондаковым, правда, не в русском, а в немецком, более позднем, издании его словаря². Отчего же все-таки возникло и так упорно держится мнение о Михаиле Пселле, как «изобретателе» логического квадрата?

Ответ пятый: Шервуд

Приведенный исторический обзор не позволяет считать Михаила Пселла автором логического квадрата и оставляет открытым вопрос об авторстве «Синописа». Мнение же К. Прантля можно объяснить тем, что именно в XI–XIII веках более всего увлекались изобретением различных мнемонических средств. Среди тех, кто уделял специальное внимание дальнейшей разработке логико-мнемонических средств, в том числе логического квадрата, в первую очередь следует назвать Вильяма Шервуда (ум. в 1249 г. в Оксфорде). Его «Суммулы» изданы Мартином Грабманном в 1937 г.³

¹ Bochenski I. M. *Formale Logik*. Freiburg-Muenchen, 1956. S. 161.

² Kondakov N. I. *Woerterbuch der Logik*. Leipzig, 1983.

³ *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie. Phil.-Hist. Abteilung*, 1937. Heft 10.

Сочинение Пселла было переведено именно Вильгельмом Шервудом и получило распространение благодаря переделке Петра Испанского (папы Иоанна XXI). В сочинении Шервуда к квадрату оппозиций добавляются различные толкования, а рассмотрение единичных суждений превращает квадрат в шестиугольник. В некоторых средневековых трактатах появляется квадрат без нижней стороны. Эти наглядные средства появляются как инструмент и как результат многолетних средневековых споров.

Наши исторические изыскания показали, что указать определенно автора изображения логического квадрата пока не представляется возможным. На данный момент можно, солидаризируясь с И. Бохеньским и другими историками логики, считать, что изображение квадрата впервые появилось у Апулея. И хотя он не проанализировал, подобно Боэцию, все отношения логического квадрата, главным является тот факт, что квадрат возник в процессе комментирования трактата Аристотеля «Об истолковании».

Ответ шестой: Аристотель

Отвечая на вопрос, кому принадлежит открытие отношений между простыми суждениями, мы можем по существу дела ответить, что это несомненная заслуга Аристотеля. В трактате «Об истолковании» он противопоставляет суждения, разделенные по качественному и количественному признакам, и устанавливает отношения между ними. Ретроспективно ясно, что Аристотель рассмотрел все отношения логического квадрата, но самого квадрата у Аристотеля все-таки нет. Читая текст, порой кажется, что Аристотель мысленно представлял себе квадрат, но это остается лишь нашим предположением. Посмотрим, обратясь к текстам Аристотеля, есть ли основания для такого предположения.

Первый вопрос, который возникает в связи с логическим квадратом, состоит в том, встречается ли у Аристотеля деление суждений на четыре вида, как это имеет место в традиционной логике, а именно на А (общеутвердительное), Е (общеотрицательное), I (частноутвердительное), О (частноотрицательное)? Если оно не встречается, то и о логическом квадрате не может идти речи.

а) Деление простых суждений в трактате «Первая аналитика»

Прежде всего, мы находим деление суждений в начале «Первой Аналитики»: «Посылка есть речь, утверждающая или отрицающая что-то относительно чего-то. Она бывает или общей (καθόλου), или частной (ἐνμέρει), или неопределенной (ἀδιόριστος). Общей я называю [посылку] о присутствии всем или не присутствии

ни одному, частной — о присущем или не присущем некоторым или присущем не всем, неопределенной — о присущем или не присущем без указания того, общая она или частная, как, например, противоположности изучаются одной и той же наукой или удовольствие не есть благо»¹.

В следующей, второй, главе, в которой вводится различие посылок по модальности, это деление еще раз повторяется: «Всякая же посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; и из них в соответствии с каждым способом сказывания (*prosresis* — смотря по тому, что прибавлено) одни утвердительные, другие — отрицательные; и далее, из утвердительных и отрицательных одни — общие, другие — частные, третьи — неопределенные»².

И в том, и в другом отрывке, наряду с частными упоминаются неопределенные посылки. Куда их относить, к общим или к частным?

Дальше, рассматривая в четвертой главе силлогизмы по первой фигуре, Аристотель добавляет: «Точно так же, если посылка ВВ неопределенная и утвердительная. Ведь силлогизм будет одним и тем же — берется ли ВВ как неопределенное или как частное»³.

Мы видим явное указание на то, что неопределенная утвердительная посылка рассматривается как частная. Почему? Прежде всего, обратим внимание на то, что Аристотель иллюстрирует силлогизмы примерами, составленными не из посылок и заключения, а из отношения трех терминов. Например, «Пусть терминами будут: белое — лошадь — лебедь; белое — лошадь — ворон. Те же термины можно взять, если АВ — посылка неопределенная»⁴. Поскольку термины, взятые отдельно, могут быть как распределены, так и не распределены по объему, то есть составлять как общие, так и частные суждения, то, взятые сами по себе, как простое соединение терминов, они составляют неопределенные посылки.

Таким образом, *первая* трактовка неопределенных суждений состоит в том, что это суждения, в которых нет кванторных слов. Но для того чтобы оно стало посылкой силлогизма, следует сделать ее посылкой определенной, т. е. отнести либо к частной, либо к общей (других в силлогизме у Аристотеля нет). Неопределенное

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 119.

² Там же. С. 120 (1,25 а 1–5).

³ Там же. 1, 26 а 28–31. С. 124.

⁴ Там же. 1, 26 а 41–43. С. 125.

суждение имплицитно не содержит в себе общего, но частное оно содержит в любом случае (истинность суждения «человек зол» не влечет истинность суждения «всякий человек зол», но влечет истинность суждения «некий человек зол»). Значит, к общей посылке неопределенное суждение отнести нет никаких оснований, поэтому она должна быть отнесена к частной. Таким образом, частная посылка будет теперь подразделяться на 1) определенно-частную и 2) неопределенно-частную.

Далее следует *вторая* трактовка неопределенного предложения: «... [положение] “Б не присуще некоторым В” неопределенно, оно ведь истинно и когда Б не присуще ни одному В, и когда оно присуще не всем В (потому что какому-то В не присуще)...»¹

Вот что пишет З. Н. Микеладзе в примечаниях к этому месту текста Аристотеля: «Неопределенность частноотрицательной посылки состоит в том, что она следует как из общеотрицательной, так и из конъюнкции частноотрицательной и частноутвердительной посылок. «Присуще не всем» означает здесь именно такую конъюнкцию: «присуще некоторым и не присуще некоторым». Ср. 27 b 20-23, 27-28; 28 b 28-31; 29 a 6, 35 a 11. В указанном смысле неопределенна и частноутвердительная посылка, ибо она следует как из общеутвердительной посылки, так и из конъюнкции частноутвердительной и частноотрицательной посылок»².

Рассмотрев все три фигуры, Аристотель заключает: «Ясно также, что во всех фигурах получится один и тот же силлогизм, если вместо *частноутвердительной* посылки взять *неопределенную*»³.

Итак, неопределенная посылка употребляется уже *в двух* смыслах: 1) когда не указано, присуще всем или некоторым, 2) когда сказано «не присуще некоторым». «Не присуще некоторым», в свою очередь, означает: либо 2а) «присуще не всем» (а только некоторым — исключяющее суждение), либо означает 2б) «не присуще ни одному» (общеотрицательное суждение).

А поскольку неопределенность означает также возможность («присуще, возможно, всем»), то неудивительно, что при переходе к модальным силлогизмам (посылки которых могут быть либо о просто присущем, либо о необходимо присущем, либо о возможно присущем), мы встречаемся с еще одним пониманием неопределенной посылки:

¹ Там же. 1, 26 b15–18.

² Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. Примечания. С. 622.

³ Там же. Первая аналитика. 1, 29 a 28–30.

«...“Быть возможным” употребляется в двойном смысле: в одном смысле возможно то, что обычно бывает, но не необходимо, как, например, то, что человек седеет, или полнеет, или худеет, или вообще то, что ему естественно присуще (ибо все это не связано с необходимостью, поскольку человек не вечно существует, но, если он существует, все это или необходимо, или обычно бывает). В другом смысле “быть возможным” означает нечто *неопределенное*, то, что может быть и так, и не так, например, что живое существо ходит или что в то же время, как оно идет, происходит землетрясение, и вообще все происходящее случайно. Ведь по природе все это может *так* происходить не в большей мере, чем наоборот»¹.

Итак, *третье* толкование неопределенной посылки: 3) — это посылка о возможно присущем, которая тоже может пониматься двойко: 3а) не необходимо; 3б) случайно.

б) Деление простых суждений в трактате Аристотеля «Об истолковании»

Прежде всего, отметим, что именно в этом сочинении, в четвертой главе трактата «Об истолковании» Аристотель дает определение того, что в традиционной логике называют суждением, а в русском переводе трактата звучит как высказывающая речь. Он называет такую речь греческим словом апофансис. Кстати говоря, такого обозначения не было ни у Протагора, который ввел основные грамматические категории, ни у Платона.

«Простое высказывание (απόφανσις) есть звукосочетание, обозначающее присущность или неприсущность чего-то с различием во времени»². А в главе седьмой Аристотель рассмотрел отношения между простыми суждениями, которые и нашли позже отображение в логическом квадрате. Здесь деление суждений несколько иное, чем в «Первой аналитике». Приведем этот отрывок целиком. «Так как одни предметы общие, а другие — единичные (общим я называю то, что по природе может сказываться о многом, а единичным — то, что не может этого; например, «человек» есть общее, а Калий — единичное), то необходимо высказывать, присуще или не присуще что-то чему-то как общему или как единичному. Поэтому если об общем высказываются как об общем, что ему нечто присуще или не присуще, то эти высказывания будут противоположными друг другу. Говоря “высказываться об

¹ Аристотель. Первая аналитика. 1, 32 b 5–15.

² Аристотель. Об истолковании. Гл. 4. 17 a 23–25.

общем как об общем”, я разумею, например, “каждый человек бледен — ни один человек не бледен”. Когда же высказываются об общем, но не как об общем, такие высказывания не противоположны друг другу, хотя выраженное в них иногда может быть противоположным. Говоря “высказываться об общем не как об общем”, я разумею, например: “человек бел — человек не бел”; в самом деле, хотя “человек” есть нечто общее, но в высказывании он не рассматривается как общее, ибо “каждый” означает не общее, а то, что о чем-то высказываются как об общем. Но неправильно об общем сказуемом сказывать как об общем, ибо ни одно утверждение не бывает истинным, в котором об общем сказуемом сказывают как об общем, например: “каждый человек есть каждое живое существо”¹.

По сути мы видим деление простых высказываний на общие, не общие (неопределенные) и единичные. Подлежащее может быть общим или единичным. Сказуемое может быть высказано о подлежащем либо как об общем (*каждый человек — бледен*), либо как о единичном (*Сократ — бледен*). Но когда сказуемое относится не ко всем предметам подлежащего, то слово «каждый» пропускается (человек — бел), и это суждение уже не будет общим («об общем не как об общем», частными Аристотель здесь их не называет). Поэтому получилось три вида суждений: единичные, общие, не общие (неопределенные).

Далее в той же главе каждый вид суждения противопоставляется своему отрицанию и Аристотель различает противопоставление контрарное (для общих и единичных суждений) и контрадикторное (для общих и не общих), а также субконтрарное (для необщих) отношения. Казалось бы, в этой главе рассмотрены все отношения логического квадрата (кроме подчинения) и сам квадрат как бы незримо (виртуально) присутствует в тексте. Но не будем спешить с выводами. И добавим, кстати, по поводу отношения подчинения то, что в других местах текста Аристотеля оно рассматривается, и притом не раз: если присуще всем, то присуще и некоторым.

Особое отношение к теме неопределенных суждений имеет знаменитая девятая глава трактата «Об истолковании». Здесь Аристотель, говоря о будущих, т. е. возможных, событиях, отмечает, что существуют такие предложения, которые в настоящий момент еще не являются ни истинными, ни ложными (*завтра произойдет морское сражение*). Значит, для таких предложений

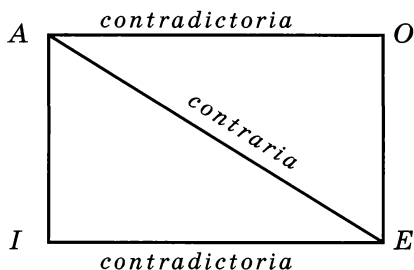
¹ Там же. Гл. 7. 17 а 38–17б 16.

введенный Аристотелем для суждений принцип двузначности не имеет места. Тогда их можно рассматривать как предложения, имеющие некое третье значение, и этим значением может, в свою очередь, стать **неопределенность**.

Мы уделили такое внимание трактовке неопределенных суждений у Аристотеля, которую развил Боэций, потому, что именно иная трактовка неопределенных суждений дала возможность Н. А. Васильеву превратить логический квадрат в логический треугольник и предложить свою воображаемую (неаристотелеву) логику.

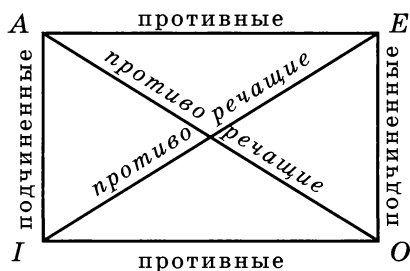
Анализ Н. А. Васильевым отношений между суждениями в трактате Аристотеля «Об истолковании»

Н. А. Васильев выступает против приравнивания неопределенных суждений Аристотеля к частным. Н. А. Васильев считает, что, начиная с Боэция (или его предшественников), квадрат отличается от предполагаемого в трактате «Об истолковании» квадрата Аристотеля. Н. А. Васильев пишет: «Как неизменное следствие различения 4 видов суждений *A*, *E*, *I* и *O*, во всех логиках, начиная с Аристотеля, фигурирует так называемый квадрат противоположностей, обычно представляемый диаграмматически. Схема, которую хотел дать Аристотель (περί ἑρμηνείας, 10), должна была иметь такую форму:



Самые термины *contradictoria* [1] и *contraria* [2] суть перевод аристотелевских терминов. Он различает 1) ἀντιχέισθαι ἀντιφατικῶς, (*contradictoria*) и 2) ἐναντίως ἀντιχέισθαι (*contraria*). Начиная с Боэция (впрочем, с некоторыми различиями в терминологии та же схема встречается у Апулея), употребляется другая схема»¹:

¹ Васильев Н. А. О частных суждениях... V // <http://amkob113.narod.ru/vlog/nvs-1-5.html> (6.12.2010).



Вот что думает Н. А. Васильев о классификации суждений у самого Аристотеля: «Мы не будем здесь касаться трудных вопросов, связанных с пониманием аристотелевской классификации предложений, различия этой классификации в *Anal.* и в *De interpr.* значения *тис* Аристотеля. Эти вопросы являются открытыми, они не выяснены даже великолепными трудами Prantl'a и Maier'a (*Die Syllogistik des Aristoteles*). Трудности, заключающиеся в этой классификации, заставляют меня думать, что Аристотель в *Anal. pr.* задавался целью классифицировать не логические, а грамматические формы предложений. Такими и будут формы со знаком общности, со знаком частности и без всякого знака. Но, руководствуясь грамматической путеводной нитью, Аристотель открыл логическое деление суждений. Классифицируя формы выражения, он выделил формы мысли, и только его деление суждений по количеству может считаться исчерпывающим и логическим. Ясно, что суждения типа «Некоторые (не все) *S* суть *P*» будут частными суждениями, ибо в них *P* утверждается относительно части *S*. Ясно далее, что суждения типа «Некоторые, а может быть, все *S* суть *P*» будут суждениями неопределенными, ибо в них *S* берется без обозначения общности и частности,— ибо эти суждения верны и в том случае, если все *S*, и в том случае, если не все *S* суть *P*. Далее, аристотелевская форма таких суждений без всякого знака общности или частности является вполне адекватной формой для суждений типа «Некоторые, а может быть, и все *S* суть *P*»¹.

Н. А. Васильев считает, что неправильно ставить неопределенное предложение («некоторые, а может быть, все *S* есть *P*») на один уровень с общими и частными суждениями, поскольку оно выражает наше колебание между общим и частным суждениями. Неопределенные суждения надо, по его мнению, отнести к про-

¹ Там же.

блематическим, так как они сразу высказывают две гипотезы, например: предложение «люди справедливы» дает две гипотезы — «некоторые, но не все люди справедливы» и «некоторые, а может быть и все, люди справедливы». Логический квадрат выражает отношения между общими и неопределенными суждениями. Частное же суждение, считает Н. А. Васильев, и в обыденной жизни, и в науке употребляют в другом и притом однозначном смысле: «некоторые, но не все S есть P » — «некоторые люди (не все) справедливы», «некоторые треугольники — равносторонние».

«Аристотель, совершенно правильно указав на существование особого вида неопределенных суждений, с логической точки зрения совершенно неправильно поставил их на одну линию с общими и частными. Неопределенное суждение “Некоторые S , а может быть и все S суть P ”, представляют из себя сложную форму, оно выражает наше субъективное колебание между общим и частным суждением, но не представляет из себя какой-нибудь третьей формы наряду с ними. Уже самое противоположение некоторых всем в этой формуле указывает, что “некоторые” может значить только “не все” и что мы тут действительно имеем дело с колебанием между общим и частным. Неопределенное суждение просто указывает, что мы еще не выбрали между общим и частным суждением, что процесс суждения не закончился, что мы еще находимся в колебании. Платон, наверное бы, сказал, что неопределенные суждения составлены из знания и незнания. С логической точки зрения неопределенные суждения, как колебание между общим и частным, представляют из себя такую же гибридную форму, такой же логический абсурд, как если бы называли суждением колебания между утвердительным и отрицательным суждениями и вычеканили бы формы типа “Все S суть P , а может быть, ни одно S не есть P ”. Логически у этих форм и у неопределенного предложения нет никакой разницы. Почему же первые никогда не употребляются, а вторые, т. е. неопределенные, употребляются? Только потому, что неопределенные суждения полезны для обобщения, что ими начинается процесс создания общих суждений»¹.

Трудно не согласиться с Н. А. Васильевым, когда он пишет, что в обычной речи слово «некоторые» употребляют в смысле «только некоторые». Но вряд ли можно согласиться с тем, что суждение со словом «некоторые, а может быть, и все S суть

¹ Там же.

P» — логический абсурд, подобный формуле «*Все S суть P, а может быть, ни одно S не есть P*». Например, в формуле частного суждения «*некий, а может быть, и всякий S есть P*» уже нет никакого противоречия.

Если же принять только такую формулу частных суждений («*только некоторые S суть P*»), то следует согласиться с Н. А. Васильевым, что часть отношений логического квадрата не имеет места: например, «все треугольники имеют сумму углов 360 градусов» и «некоторые треугольники не имеют сумму углов 360 градусов» — находятся в отношении противоречия, и согласно закону исключенного третьего не могут быть оба ложными, но они оба ложны. Второе суждение ложно, ибо подразумевает, что существуют треугольники с суммой углов 360 градусов, что «явная нелепость». Этот пример с учетом васильевской трактовки частного суждения опровергает закон исключенного третьего.

Вместо аристотелевско-бозэциевской классификации суждений Н. А. Васильев предлагает другое деление для суждений: на суждения о факте и суждения о понятиях. Суждения о факте всегда подразумевают определенный момент времени и место в пространстве, субъектом в них является эмпирический факт. «Лампа горит» — эта конкретная лампа здесь и сейчас горит. Суждения о факте делятся на утвердительные и отрицательные суждения, и к ним применим закон исключенного третьего и логический квадрат. Суждения о понятии — это правила, они сохраняют свою силу *в любое время в любом месте*, субъектом в суждении о понятии выступает класс или общее понятие. «Человек может падать» высказывается о классе людей и выполняется в разное время и в разных местах.

Суждения о понятии делятся на три вида: 1) *A* — суждения, в которых предикат необходим для данного понятия, «*все S есть P*» — «*все люди смертны*», 2) *E* — предикат невозможен для данного понятия, «*ни одно S не есть P*» — «*ни один человек не есть камень*», 3) акцидентальное суждение, представляющее собой соединение частноутвердительного и частноотрицательного суждений в одно — дизъюнктивное: «*все S есть или P, или не P*», или «*S может быть P*» — «*человек может быть справедлив*». Все три суждения — общие, в том числе последнее. Вместо двузначной логики мы получаем трехзначную логику.

К суждениям о понятиях закон исключенного третьего не применим. К ним применим закон исключенного четвертого — только одно из этих суждений истинно и четвертого образовать

нельзя. Для таких суждений имеет место логический треугольник. Акцидентальное суждение представляет общее знание обо всем классе и таким образом является не частным, а общим. Н. А. Васильев обозначает его буквой M (от греческого обозначения частного суждения $\acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$).

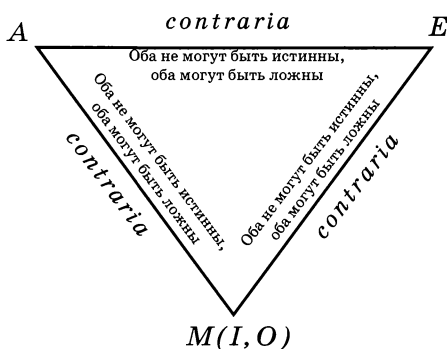
«Если два таких предложения оба ложны, то, значит, истинно третье суждение. Если ложны A и E , то истинно M , если ложны A и M , истинно E . Значит, отношение между A , E и M есть отношение и исключающий дизъюнкции:

Или S постоянно имеет предикат P — (A) общеутвердительное.

Или S постоянно не имеет предиката P — (E) общеотрицательное.

Или S имеет предикат P , как accidens — (M), так называемое частное суждение.

Каждая возможность исключает две остальные; если ложны, если отпадают две каких-нибудь возможности, то необходима истинно третья. *Четвертой возможности не может быть.* Это и есть закон исключенного четвертого, так как обычный логический закон исключенного третьего верен только для фактических суждений и неверен для суждений о понятии»¹.



Справедливым нам кажется замечание Н. А. Васильева о рождении логического квадрата из полемики, стратегии спора.

«Что же представляет из себя «квадрат противоположностей»? Думаю, не требует особых доказательств, что *это есть квадрат противоположностей общих и неопределенных суждений*: «некоторые, а может быть, и все S суть P », или *суждений общих и неопределенных числовых*: «несколько S суть P ». В обоих этих случаях он действительно верен, но его предпосылкой является понимание слова «некоторые» в смысле «некоторые, а может

¹ Там же.

быть, и все». Он зародился в уме Аристотеля для целей спора и опровержений противника, а не из логических мотивов. Для целей спора он действительно пригоден. Общее утвердительное предложение действительно также хорошо опровергается и общеприказательным, и частноотрицательным (мы видим, что оно опровергается и частноутвердительным), как и неопределенным отрицательным: «Есть S , которые не суть P ». Даже такое неопределенное суждение гораздо легче составить. Где там в пылу спора разбираться, все ли S не суть P или только некоторые; достаточно указать, что есть такие S , и противник, утверждающий, что все S суть P , опровергнут»¹.

Однако, трудно согласиться с выводом Н. А. Васильева о том, что нет частных суждений. «1.1. В сущности, нет частных суждений. Неопределенное числовое суждение есть суждение о группе, о всей данной группе. Акцидентальное суждение есть суждение о понятии, о всем данном классе, несомненное общее суждение. Неопределенное суждение вовсе не есть суждение, а только колебание между двумя гипотезами. Все три вида так называемого “частного суждения” оказались вовсе не частными суждениями. Суждения о понятии и о факте, суждения об единичном предмете, группе или классе будут суждениями обо всем понятии и обо всем факте, о целом предмете, о целой группе, о целом классе. Нет категории частности. *Субъект всегда распределен в суждении*»².

Прежде всего, сам язык, в котором масса слов, характеризующих частность, а не общность (среди, некий, часть и пр. и пр.), противится этому выводу. К тому же суждение «только некоторые S суть P » вряд ли в полном смысле можно отнести к общим суждениям. Не удивительно, что в воображаемой логике, аналогом которой является логика понятий, Васильев Н. А. вынужден пользоваться категорией частности суждения.

Логический квадрат или логический треугольник?

Теперь вернемся к Боэцию и обратим внимание на то, что Боэций в трактате «Введение в категорические силлогизмы» проводит еще одно деление суждений, заимствованное также у Аристотеля, но модернизированное им. Аристотель делит посылки и по модальности: «Всякая же посылка есть посылка или

¹ Там же.

² Там же. VI.

о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще»¹.

Бозций классифицирует предикаты по их отношению к субъекту следующим образом: (1) предикат, который всегда присущ субъекту, (2) предикат, который никогда не присущ субъекту, (3) предикат, который иногда присущ субъекту, а иногда не присущ. Примером первого случая может быть животное по отношению к человеку, примером второго — камень по отношению к человеку, примером третьего — справедливость по отношению к человеку. Нетрудно увидеть здесь то тройное деление суждений о понятии, которое мы выше рассмотрели у Н. А. Васильева. Если рассматривать отношения между суждениями, учитывая только разную «степень» присущности предиката субъекту, то видов суждений будет не 4, а 3, поскольку частное утверждение и частное отрицание совпадают в случае (3): иногда-присущность имплицитно содержит в себе иногда-неприсущность (*Некоторые люди справедливы, значит, некоторые люди несправедливы*). Тогда в каждом из трех случаев мы получаем следующие отношения: в случае (1) А всегда истинно, остальные суждения ложны; в случае (2) Е истинно, остальные А, I, O ложны; в случае (3) частные суждения I = O истинны, оба общих суждения А и Е необходимо ложны. Т. е., если случай иногда-присущности рассматривать как тождество суждений I и O, то между оставшимися тремя суждениями возникают только отношения противоположности, что можно отобразить логическим треугольником².

Мы говорим об отношении противоположности, поскольку, если известно, что одно из суждений ложно, то нельзя с определенностью сказать, какое из двух оставшихся истинно. Так ли это? Вспомним еще одно деление Аристотеля, которое разбирает в своей статье «Целиком ложные и лишь отчасти ложные высказывания Аристотеля» Слинин Я. А.: «Целиком ложные высказывания — это те, противоположные которым истинны, а отчасти

¹ Аристотель. Первая аналитика. Гл. 2. 25а 1–3. С. 120.

² Именно учетом степени присущности предиката субъекту объясняется то дополнение, которое вводит Бозций в логику Аристотеля — обращение частноотрицательных суждений. Как известно, Аристотель указывал на необратимость частноотрицательных суждений: «...частноотрицательная же [посылка] необходимо необратима, ибо если некоторым живым существам не присуще быть человеком, то [отсюда не следует, что] какому-то человеку не присуще быть живым существом». Аристотель. Первая аналитика 25 а 5. У Бозция же частное отрицание необходимо обращается в общее отрицание в случае (2), то есть когда Р никогда не присущ S: «некий человек не есть камень» обращается в «никакой камень не есть человек».

ложные — это те, противоположные которым ложны и лишь противоречащие им истинны»¹.

В этой же статье Я. А. Слинин реконструирует из текста Аристотеля модальный треугольник. Он пишет: «В первой книге “Первой аналитики” читаем: “Под «быть возможным» и «возможным» я разумею то, что не необходимо, но если принять, что оно присуще, то из этого не следует ничего невозможного” (Там же, I 3, 32a 18–19). Такую трактовку возможности Аристотель считает соответствующей природе вещей: “говорится о возможном (согласно нашему определению возможного) как об обычном и свойственном природе вещей” (Там же, 113, 25в 13–14). Ясно, что при подобной трактовке возможности возможность присутствия чего-либо подразумевает возможность его отсутствия: “Возможно, что Б есть А” влечет за собой “Возможно, что Б не есть А”. В трактате “Об истолковании” Аристотель пишет, что “вообще у того, что деятельно не постоянно, возможность быть и не быть одинакова; у него возможно и то, и другое, т. е. быть и не быть, а потому произойти и не произойти. И нам известно многое, с чем дело обстоит именно так; например, это платье может быть разрезано, но его не разрежут, а оно раньше изнашивается; равным образом оно может быть не разрезано, ибо оно не могло бы быть раньше изношено, если бы не было возможности не разрезать его. То же следует сказать и относительно всех других изготовлений, которые зависят от подобной возможности” (Аристотель. Об истолковании, 9, 19a 8–17). Из сказанного следует, что аристотелевский модальный треугольник можно нарисовать так»²:

Необходимо, что Б есть А  Невозможно, что Б есть А

Возможно, что Б есть А и возможно, что Б не есть А

В нем мы видим те же отношения, что и в приведенном нами выше логическом треугольнике: истинность любого из трех высказываний влечет ложность двух остальных. Но если одно из них ложно, то нельзя определить, какое из двух оставшихся истинно. Однако, Я. А. Слинин считает, что эту неопределенность можно исключить, если иметь в виду вводимое Аристотелем

¹ Цит. по: Слинин Я. А. Целиком ложные и лишь отчасти ложные высказывания Аристотеля // Логико-философские штудии. Изд-во С.-Петербургского университета, 2010. Вып. 8. С. 40.

² Там же. С. 43. <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/article/viewFile/17/17> (27.11.11.).

деление ложных суждений на целиком ложные и частично ложные. «Действительно, если Аристотель знает, что какое-то общее высказывание ложно, и плюс к тому ему известно, целиком или лишь отчасти оно ложно, то он точно знает, какое из двух оставшихся высказываний истинно, а какое — ложно. Никакой неопределенности не остается. Если данное высказывание целиком ложно, то истинно общее высказывание другого качества, а высказывание “Некоторые В суть А и некоторые В не суть А” ложно. Если же данное высказывание лишь отчасти ложно, то истинной будет конъюнкция частных высказываний, а общее высказывание другого качества будет ложным. Видим, что в первом случае устанавливается отношение контрадикторности (противоречия) между общими высказываниями, во втором же — между одним из общих высказываний и конъюнкцией частных. Но так как контрадикторность — это не что иное, как классическое отрицание, то можно сказать и так: в первом случае отрицается общее высказывание другого качества, а во втором — конъюнкция частных высказываний. Получается, что Аристотель вводит в рассмотрение две разновидности отрицания»¹.

Совместим деление ложных высказываний на целиком ложные и частично ложные с тем делением Боэция, которое он применял при анализе отношений логического квадрата. Предикат трояким образом относится к субъекту: либо всегда присущ (обозначим такое суждение буквой А), либо никогда не присущ — Е, либо иногда присущ, а иногда не присущ субъекту: конъюнкция I&O. Предположим, ложно суждение А. Можно ли понять, какое из двух оставшихся истинно? Да, можно: если А целиком ложно, то истинно противоположное ему суждение Е, если А частично ложно, то истинна конъюнкция частных суждений I&O. Аналогично обстоит дело с ложностью Е. И наконец, если ложна конъюнкция I&O, то поскольку оба конъюнкта здесь не могут быть вместе ложными, то ложность I влечет по противоречию истинность Е и, аналогично, ложность O влечет истинность А.

И таким образом получается, что и в логическом треугольнике имеет силу закон исключенного третьего, не оставляя места для третьего значения — неопределенности.

Поскольку акцидентальные суждения Н. А. Васильева аналогичны суждениям Аристотеля о возможно присущем (ср. силлогистику воображаемой логики с аристотелевской), то и логический

¹ Там же. С. 43–44.

треугольник можно рассматривать как вариант деления суждений не по качеству и количеству, а по качеству и модальности. И в нем, в логическом треугольнике отношение логического следования строится на тех же принципах, что и в логическом квадрате: на законе непротиворечия и законе исключенного третьего.

В нашем исследовании оппозиций мы постарались показать, что из текстов Аристотеля и, особенно, Боэция можно реконструировать и логический квадрат, и логический треугольник, как, впрочем, и различные многоугольники. Важно, чтобы эти схемы иллюстрировали отношение логического следования, в основе которого лежат логико-онтологические принципы, сформулированные Аристотелем.

2.2. Учение Боэция о категорических силлогизмах

Учение о категорических силлогизмах изложено Боэцием в трактате «Введение в категорические силлогизмы»¹ (*Introductio ad syllogismos categoricos*) и в трактате «О категорическом силлогизме» (*De syllogismo categorico*). Второй трактат на русский язык не переведен, но недавно вышли критические издания обоих трактатов с переводом на английский язык². Второй трактат обширный, в двух книгах. Возможно, это одно из ранних произведений Боэция. Первая книга вводит учение о суждении, вторая излагает аристотелевскую систематизацию силлогизмов. Боэций исходит здесь из соответствующих толкований Порфирия. Среди своих источников Боэций упоминает (SC 813C, 829D), кроме Порфирия, Аристотеля, Теофраста и Евдема.

Что касается первого трактата, «Введения», то его можно рассматривать в качестве незавершенной переработки трактата «О категорическом силлогизме». Здесь Боэций подробнейшим образом излагает аристотелевскую теорию суждения, которое он называет пропозицией. Поскольку пропозиция в современной пропозициональной логике и пропозиция в трактатах Боэция — разные термины, сделаем небольшой лингвистический обзор и анализ основных терминов учения.

¹ В рукописных вариантах имеет также название «Предпредикаменты» (*Antepredicamenta*). Опубликовано на русском языке. Боэций. Введение в категорические силлогизмы // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 145–171.

² *De syllogismo categorico: Critical edition with introduction, translation, notes and indexes*, ed. C. T. Thörnqvist // *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 68. Gothenborg, 2008. *Introductio ad syllogismos categoricos: Critical edition with introduction, commentary and indexes*, ed. C. T. Thörnqvist // *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 69. Gothenborg, 2008.

Пропозиция

В трактате «Об истолковании» Аристотель употребляет для обозначения суждения слово «апофансис». «Простое высказывание (αλόφανσις) есть звукосочетание, обозначающее присущность или неприсущность чего-то с различием во времени»¹.

В «Первой аналитике» он использует другое слово, «протасис»: «Посылка (πρωτασις) есть речь, утверждающая или отрицающая что-то относительно чего-то»².

Первый из сохранившихся латинских комментариев на «Органон» Аристотеля, а именно комментарий на трактат «Об истолковании» принадлежит Апулею (124–180). Апулей здесь отмечает, что греки называли высказывающую речь — протасис, Варрон употреблял латинское слово *proloquium*, Цицерон — *enuntiatum*, а он сам, Апулей, выбирает латинское слово *propositio*³. Предшественник Боэция Марциан Капелла использует термин *proloquium*, но Боэций использует синонимически все три слова *enuntiatio*, *propositio*, *proloquium*, но греческое слово протасис везде переводит как пропозицию. Пропозиция это, прежде всего, категорическое суждение и, соответственно, первая посылка категорического силлогизма. Во «Введении в категорические силлогизмы» Боэций, следуя Аристотелю, отделяет от различных видов речей (*orationis*) высказывающую (*enuntiativa*) и далее называет высказывания то *enuntiatum*, то *propositio*. В трактате «О топических различиях» Боэций также употребляет их как синонимы. Цицерон использовал в основном стоические источники и вводил латинские термины, переводя стоические. Стоики употребляли для сложных пропозиций термины тропикон и аксиома. Последний термин Цицерон переводил как *enuntiatum*⁴. В данном разделе мы будем близко к тексту Боэция употреблять слово пропозиция в перипатетическом смысле.

«Введение в категорические силлогизмы» имеет дидактический характер, но трактат интересен нам во многих отношениях. А. В. Апполонов, написавший интересную и обстоятельную вступительную статью к своему переводу данного трактата, пишет, что «Введение...» может заинтересовать по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, этот трактат можно назвать кратким учеб-

¹ Аристотель. Об истолковании. Гл. 4. С. 95 (17 а 23–25).

² Аристотель. Первая аналитика. С. 119 (24а15–16).

³ *Arvleivs. De philosophia Libri*. Edidit M. Moreschini. Stvtgardiae et Lipsiae. 1991. *Peri ermeneias*. Col. 189–215.

⁴ *Specs A. Hypothetical syllogistic and stoic logic*. Leiden; Boston; Koln, 2001. P. 72.

ником по теории высказывания. Подобные книги были основой знаний для средневековых ученых, именно по подобным трактатам (достаточно вспомнить учебники Марии Викторина) они изучали логику, учились правильно и строго мыслить. Боэций в своих логических трудах показал, что логика является неотъемлемой частью любой философии. Во-вторых, «Введение» интересно и с точки зрения истории логики. Принято считать, что Боэций в своих логических трактатах не оригинален, просто повторяет идеи, почерпнутые у Аристотеля. Но это неверно, порой Боэций высказывает суждения, противоположные суждениям Аристотеля, например в вопросе о возможности обращения частноотрицательных посылок)¹.

«Введение...» начинается с того, что Боэций пишет: «Настоящий труд посвящен силлогизмам, сочетанием которых связывается любое рассуждение» и «прочим в том же роде». Что понимает Боэций под «прочим в том же роде»? Прежде всего, имя и глагол, иначе говоря, — термины, слова, из которых составляются посылки. По мнению философа, слова — это «простые элементы логики»², поэтому именно с исследования имени и глагола он начинает «Введение...». И это весьма характерный для Боэция подход к любому делу — он всегда стремится идти от простого к более сложному, не «перескакивая через ступени», ориентируя свои произведения на относительно широкий круг образованных людей. Прежде чем приступить к изучению силлогизмов, следует ознакомиться с посылками — ведь силлогизмы связываются посылками. Но посылки, в свою очередь, тоже состоят из частей, из имени и глагола, следовательно, с них-то и следует начинать изучение силлогизмов.

Боэций уточняет и дополняет четкие определения всех основных терминов, например известное аристотелевское определение имени: имя — это обозначающий звук, по предписанию, безотносительно времени, никакая часть которого в отдельности не является обозначающей, обозначающий нечто определенное и составляющий высказывание при присоединении глагола «есть». Боэций не просто приводит, но и показывает, как «технически» должны строиться определения. Что следует понимать под «звуком»? «Звук» («vox») — это то, что издается одушевленными предметами (голосом), не следует путать его с шумом или искус-

¹ Апполонов А. В. Введение в категорические силлогизмы А. М. Т. С. Боэция // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 136–144.

² Migne I. P. Patrologia Latina. T.64. Col.161.

ственным звуком. Но не надо считать «звук» обозначающим по природе, имя — это звук, обозначающий «по предписанию», то есть Боэций подразумевает здесь определенное волеизъявление, обозначение по желанию. Отсутствие временного фактора («безотносительно времени») говорит об отличии «имени» от глагола. Заключительная часть определения имени представляет собой совокупность отличительных признаков, каждый из которых заслуживает отдельного рассмотрения.

«Никакая часть которого не является обозначающей, сама по себе» — здесь перед нами пример отделения частного от общего, отличие имени от речи. Части речи, по мнению Боэция, и вынесенные вне речи не теряют смысла, сохраняя свою способность обозначать нечто. «Обозначающий нечто определенное» — этот признак устанавливает границы имени, подразумевает ограниченность возможных объектов обозначения. «Составляющий высказывание при присоединении глагола “есть”» — здесь можно видеть определенную фиксацию имени. Имя обязательно в соединении с глаголом «есть» должно производить высказывания, а также «приобретать природу истинности или лжи». Благодаря двум последним отличительным признакам имя обретает завершенность как нечто определенное, своего рода знак вещи.

Также методически четко дается определение глагола. Глагол есть обозначающий звук, по предписанию, с указанием на время, никакая часть которого не является обозначающей сама по себе, обозначающий нечто определенное и относящийся к настоящему времени. Это почти дословное повторение определения имени. Единственным различием является связь глагола со временем. Глаголом называется только глагол в настоящем времени.

Итак, Боэций показывает, как свести все части речи к двум — имени и глаголу. Вполне можно допустить, что здесь имеет место своего рода попытка формализации естественного языка. Имя и глагол являются терминами высказывания, термины, в свою очередь, делятся на субъектные и предикатные (субъекты и предикаты). «Субъект есть то, что принимает сказываемое предиката, как, например, в высказывании “Платон есть философ”, Платон есть субъект. Ведь о нем сказывается “философ”, и таким образом он принимает сказываемое [предиката] “философ”». Напротив, «предикат (сказуемое) есть то, что сказывается о субъекте, как в том же высказывании “философ” сказывается о субъекте — Платоне».

Пропозиция и отрицание в трактате «Введение в категорические силлогизмы»

Боэций берет на вооружение мысль Аристотеля о том, что истина и ложь возникают только при утверждении и отрицании (*negatio*). Далее в трактате отрицанию уделяется значительное внимание. В первой части трактата наиболее интересен разбор логического квадрата, которому мы посвятили предыдущий раздел. Боэций делит пропозиции на общие, частные, неопределенные и единичные и подробнейшим образом разбирает отношения между утверждением и отрицанием в логическом квадрате (квадрате оппозиций). Боэций ясно осознает различие между противоречием и противоположностью. Чтобы показать, что утверждение и отрицание всегда делят истину и ложь, Боэций вводит различные уточнения: например, единичное утверждение и отрицание делят истину и ложь при условии, что ни субъект, ни предикат не являются эквивокативными терминами, т. е. омонимами. Для остальных видов высказываний вводится такое семантическое условие: в каждом случае следует учитывать, присущ ли предикат субъекту 1) всегда, 2) никогда или 3) иногда. Если всегда, то утверждение будет истинным, отрицание — ложным (*человек — разумен*), если — никогда, то отрицание истинно, утверждение — ложно (*человек — камень*), если — иногда, то оба частных — истинны, оба общих — ложны (*некий человек — справедлив*).

Во второй части трактата мы видим длинные ряды примеров высказываний и их отрицаний. Попробуем понять, для чего автор проводит эти противопоставления. Боэций, видимо, вспоминает, что Аристотель в трактате «Об истолковании» отрицал не только высказывания, но и имена: «Имени ведь всегда противоположно неопределенное имя: «человеку» — «не человек»¹. Это значит, что можно отрицать не только связку, но и сами термины, субъект и предикат.

1. Сначала он добавляет отрицание и к субъекту, и к предикату одновременно. Например, пропозиции «любой человек есть разумный» противопоставляется «любой не человек есть не разумный» и т. д. Итог длинного разбора таков: два отрицания, добавленные к субъекту и к предикату, не заменяют истину ложью (т. е. не дают противоречия, отрицания), но все-таки закономерность просматривается, если учитывать степень присущ-

¹ Боэций. Введение в категорические силлогизмы // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 145–171.

ности предиката субъекту: «если сказывается то, что не может быть присуще субъекту, как камень о человеке, одна [посылка] истинна, другая — ложна. Например, «никакой человек не есть камень» — истинно; ложна та, которая утверждает: «никакой не человек не есть не камень».

[Если] же о субъекте сказывается нечто иное, ни то ни другое [утверждение] не может констатировать истину. Так, если кто-нибудь скажет: «никакой человек не есть разумный», выскажет ложь. [Если же] другой возразит: «никакой не человек не есть не разумный», рассудок (ratio) обнаруживает, что эта [посылка] так же ложна: лошадь ведь не является человеком, и не говорят, что она причастна разумности¹.

2. Далее Боэций противопоставляет посылки с определенными терминами посылкам с неопределенным субъектом, например: пропозицию «любой человек есть разумный» — «любой не человек есть разумный». Здесь итог такой, как в логическом квадрате: в случае общих пропозиций одна из них истинна, другая — ложна, в случае частных пропозиций — вместе ложными быть не могут, но могут быть вместе истинными.

3. Наконец, Боэций противопоставляет пропозициям с определенными терминами — пропозиции, в которых отрицается предикат, например: «любой человек есть камень» — «любой человек есть не камень». Итог такой, что отрицание может быть согласным с утверждением, т. е. Боэций приводит примеры операции превращения:

Любой человек есть разумный согласуется

Никакой человек не есть неразумный

Любой человек есть неразумный согласуется

Никакой человек не есть не неразумный

Некий человек есть неразумный согласуется

Некий человек не есть разумный

Некий человек есть разумный согласуется

Некий человек не есть неразумный

В остальной части трактата рассматривается обращение (conversio) посылок. «Из них частное утверждение обращается в частное же утверждение, а в универсальное утверждение — акцидентально. С другой стороны, универсальное отрицание обращается преимущественно в универсальное отрицание, в частное же отрицание — акцидентально. Универсальное утверждение не

¹ Там же.

всегда может обращаться в универсальное утверждение, но может акцидентально обращаться в частное утверждение. И обращение частного отрицания в частное отрицание не является надежным и прочным, но оно во вторую очередь обращается акцидентально в универсальное отрицание». Здесь мы встречаем обращение частного отрицания, чего нет у Аристотеля. «Итак, надлежит заключить, что частное утверждение и универсальное отрицание сохраняет свое обращение надежно и прочно. Универсальное же утверждение и частное отрицание не могут быть надежны в обращении, но могут обращаться: одно — в частное утверждение, другое — акцидентально в универсальное отрицание». Как представляется, частное отрицание также может обращаться. Например, кто-нибудь скажет: некий человек не есть камень; он же выразит истину, говоря: некий камень не есть человек. И заканчивается трактат обращением пропозиций с неопределенным субъектом и второй раз — с неопределенным предикатом.

Боэций готовит нас к постижению категорических силлогизмов. У Аристотеля нет силлогизмов с отрицательными терминами. Зачем тогда все эти нудные экзерсисы? Видимо, Боэцию надо показать, как ведет себя отрицание в различных позициях — применительно к целому высказыванию, применительно к отдельному термину высказывания, при обращении и т. д.

Итог следующий: разбирая простые пропозиции, Боэций выводит виды отношений между ними в логическом квадрате, операции обращения, превращения и противопоставления предикату, руководствуясь основным принципом логики и онтологии Аристотеля — требованием различать сущностную и акцидентальную связь (т. е. какой из аристотелевских предикабиллий (род-вид, определение, собственное, привходящее) соответствует связь субъекта и предиката.

Фигуры и модусы категорического силлогизма: Апулей и Боэций

Несмотря на то что трактат Апулея (II в. н. э.) называется «Об истолковании»¹, значительная часть трактата посвящена категорическим силлогизмам. Апулей указывает, что в 1-й фигуре («формуле» по Апулею) имеется 9 модусов («модулей» по Апулею)

¹ Apuleius Madaurensis, Lucius. Opera quae supersunt. Vol. 3. De philosophia Libri. Peri ermeneias. Col. 189–215 // Edidit M. Moreschini. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner, 1991. Col. 193.

и 6 сочетаний посылок. Во 2-й — 4 модуса и 3 сочетания. В 3-й — 6 модусов и 5 сочетаний. Рассмотрим для примера 1-ю фигуру.

Первый модус: *Все справедливое — нравственно, все нравственное — благо, следовательно, все справедливое — благо.* Если обратить заключение, то к 4-м аристотелевским модусам добавляется, указывает Апулей, 5-й. (В традиционной логике это модусы Barbara 1-й фигуры и Bramantip 4-й фигуры.)

Второй модус: *Все справедливое — нравственно, ничто нравственное не позорно, следовательно, ничто справедливое не позорно.* Если обратить заключение, то получается 6-й модус (это, соответственно, модусы Celarent 1-й и Camehenes 4-й фигур).

Третий модус: *Некоторое справедливое — нравственно, все нравственное — полезно, следовательно, некоторое справедливое — полезно.* Обращением заключения получаем 7-й модус (это, соответственно, Darii 1-й и Dimaris 4-й фигур).

Четвертый модус: *Некоторое справедливое — нравственно, ничто нравственное — не позорно, следовательно, некоторое справедливое — не позорно.* 8-й и 9-й модусы сохраняют это заключение, поскольку оно не обращается. Они получают обращением посылок в самом сочетании, причем первым следует оставить отрицательное высказывание (таким образом, из Ferio 1-й фигуры получаются Fesapo и Fresison 4-й фигуры).

Восьмой модус: *Ничто позорное не является нравственным, все нравственное — справедливо, следовательно, некоторое справедливое не является позорным.*

Девятый модус: *Ничто позорное не является нравственным, некоторое нравственное — справедливо, следовательно, некоторое справедливое — не позорно.*

Почему же только 4-й модус порождает два новых, остальные — по одному? Потому, что если в первом модусе обратить обе посылки, получится неправильное сочетание из двух частных высказываний, а если обратить одну из них, то получится либо 2-я фигура, либо 3-я. Если у второго модуса обратить, то получится 9-е сочетание (то есть EI), которое мы уже получили из 4-го модуса, если же обратить только одну посылку, то получим либо 2-ю, либо 3-ю фигуры.

Таким образом, из 1-й фигуры получится 9 модусов, из которых только первые 4 называются недоказуемыми (аксиомами), но не потому, что не могут доказываться подобно квадратуре круга, а потому, что слишком просты и очевидны, чтобы нуждаться в доказательстве. Они сами порождают прочие и уделяют им свою достоверность.

Во 2-й фигуре Апулей рассматривает 4 модуса и всего 3 сочетания посылок, в 3-й — 6 модусов и 5 сочетаний посылок. Итого получаются 19 модусов и 14 сочетаний посылок. Далее Апулей отмечает, что, по обычаю перипатетиков, оставляют недоказуемым только первый модус: А обо всех В, В обо всех Г, следовательно, А обо всех Г. Стоики же, используя вместо букв числа, считают недоказуемым такой модус: «Если первое, то второе, первое, следовательно, второе». Однако, добавляет Апулей, Аристотель открыл 4 недоказуемых модуса, а Теофраст и прочие причислили 5. Апулей отклоняет добавления перипатетиков. Доказываются, считает он, только 14 сочетаний посылок из 48 возможных, и число их не может быть увеличено. Действительно, если не фиксировать порядок посылок, а иметь в виду только отношение крайних терминов к среднему, то таких сочетаний получится 48 (по 16 в каждой из трех фигур), но правильными будут только 14 (поскольку во 2-й и 3-й фигуре такие сочетания, как, скажем, EA и AE, составляют одно и то же сочетание посылок).

Сравнивая трактаты Апулея и Боэция, можно заключить, что Боэций, перечислив те же модусы, что и Апулей, не ограничивается этим, но скрупулезно и методично проводит сведение модусов к четырем основным силлогизмам первой фигуры. Видимо, для него очень важен сам факт преобразования пропозиций. Предполагаемый перевод трактата Боэция «О категорическом силлогизме» на русский язык позволит нам в будущем сделать более глубокий анализ этого учения Боэция. Однако, можно с уверенностью заключить, что рассмотренные трактаты Боэция дают богатый материал для изучения логики перипатетиков и неоплатоников.

Логика перипатетиков, которую продолжил Боэций, является иной, оригинальной системой, придерживающейся традиций аристотелевского подхода к проблеме отношения логического следования.

2.3. Учение Боэция о гипотетических силлогизмах

Одной из главных проблем логики является трактовка отношения логического следования. В каком случае одна мысль логически следует из другой? Есть ли это связь между терминами или же связь между целыми высказываниями? Этот вопрос был поставлен, конечно, еще в античной логике и решался многими философскими школами, но более всего перипатетиками, стоика-

ми и неоплатониками. Эти школы не противопоставлялись друг другу по данному вопросу. Начиная с XX века, с использования достижений математической логики началась новая реконструкция их учений. В результате этих исследований возобладала точка зрения о принципиальном различии логических учений стоиков и перипатетиков. Так, считают, что в основе аристотелевской силлогистики лежит связь терминов, а в основе стоической логики — связь предложений. Прояснению этого вопроса, а также и некоторых других, поможет, по всей видимости, обращение к логическому трактату Боэция, содержание которого еще не нашло подробного анализа в наших историко-логических исследованиях.

Трактат «О гипотетических силлогизмах» Боэция — единственный дошедший до нас отдельный античный трактат о гипотетических силлогизмах.

Перевод с латыни трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» не издан по нашим сведениям ни на русском, ни на немецком, ни на английском языках. Для перевода на русский язык, данного в приложении, нами были использованы и сравнены два издания трактата: текст, опубликованный в томе 64 «Патрологии» Миня¹, и в критическом издании итальянского историка философии Луки Обертелло². При цитировании ссылки делаются на последнее издание.

В предисловии к этому трактату, обращаясь, по-видимому, к своему тестю и единомышленнику Симмаху, Боэций пишет: «Среди греческих рукописей попадаются очень редко, а среди латинских — ни одной записи, излагающей это твое учение... Когда ты перечитывал самые полные сведения о категорических силлогизмах, ты часто спрашивал о гипотетических силлогизмах, о которых у Аристотеля ничего не написано. Теофраст же, муж способный ко всем учениям, довел до конца уже собранное. А Эвдем пошел дальше по дороге учения, но, посеяв некие семена, плод, по-видимому, не смог получить»³. Далее Боэций призывает дополнить со старанием то, что до сих пор умами мужей было оставлено без внимания.

¹ Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina*. Paris, 1847. T. 64. Col. 831–876.

² Severino A. M. *Boezio De hypotheticis syllogismis*. Paideia Editrice Brescia, 1969.

³ См.: настоящее изд. С. 321–322.

2.3.1. Предпосылки учения о гипотетических силлогизмах у Аристотеля

Действительно, и до нас не дошла никакая работа Аристотеля, посвященная гипотетическим силлогизмам, однако предпосылки для такого учения мы можем найти в его «Аналитиках».

Прежде всего, речь идет о доказательствах «из гипотезы», из предположения. В 23-й главе «Первой аналитики» мы читаем: «Необходимо, чтобы каждое доказательство, и каждый силлогизм показали, что нечто или присуще, или не присуще, притом, или как общее, или как частное, и далее — или непосредственно, или исходя из предположения. Доказательство через невозможное есть часть доказательства, исходящего из предположения. Сперва мы будем говорить о прямых доказательствах, ибо после их уяснения станут очевидными и доказательства через невозможное, и вообще доказательства, исходящие из предположения»¹.

Сказав о прямых доказательствах, Аристотель заключает: «Таким образом, очевидно, что прямые доказательства ведутся посредством ранее указанных фигур. А что посредством этих же фигур ведутся также доказательства через невозможное, это ясно из следующего. А именно, все доказательства, ведущиеся через невозможное, умозаключают к ложному, а первоначально принятое они доказывают, исходя из предположения, когда из признания того, что противоречит [первоначально принятому], вытекает нечто невозможное; например, несоизмеримость диагонали (со стороной квадрата) доказывают тем, что если признать их соизмеримость, то нечетное окажется равным четному. Таким образом, то, что нечетное оказывается равным четному, выводится на основании умозаключения, а что диагональ несоизмерима (со стороной квадрата) доказывается, исходя из предположения, так как из признания того, что противоречит (первоначально принятому), получается ложное, ведь умозаключать через невозможное, как было сказано, — значит доказывать нечто невозможное посредством первоначально допущенного предположения. Так как, следовательно, при приведении к невозможному ложный силлогизм получается прямым доказательством [а первоначально принятое доказывают исходя из предположения] и так как непосредственные силлогизмы, говорили мы раньше, строятся по тем же фигурам, то, очевидно, что силлогизмы через невозможное также получают по тем же фигурам. То же самое можно сказать

¹ Аристотель. Первая аналитика // Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 166.

и о всех других силлогизмах, исходящих из предположения, ибо во всех этих случаях силлогизм строится сообразно с допущением, заменяющим [первоначально принятое], а первоначально принятое достигается признанием или каким-нибудь другим предположением. Если это правильно, то всякое доказательство и всякий силлогизм необходимо получаются посредством 3-х ранее указанных фигур. А если это доказано, то ясно, что всякий силлогизм становится совершенным посредством первой фигуры и может быть сведен к общим силлогизмам этой фигуры»¹.

Итак, согласно данному отрывку Аристотеля: а) доказательство из невозможного есть часть доказательства из гипотезы, б) силлогизмы, исходящие из гипотезы, строятся по тем же фигурам, что и категорические силлогизмы, и могут быть сведены к первой, совершенной, фигуре.

Далее, в главе 29-й, где речь идет о построении силлогизмов, Аристотель указывает: «Точно так же, как с непосредственными силлогизмами, обстоит дело и с силлогизмами, которые доказываются через приведение к невозможному, ибо и они получаются посредством того, что следует из каждого [термина], и того, из чего он следует. Самый способ рассмотрения в обоих видах силлогизма — один и тот же. В самом деле, то, что доказывается прямо, может быть выведено и через невозможное посредством тех же терминов. И то, что доказывается через невозможное, может быть доказано и прямо, например, что А не присуще ни одному Е»². И далее: «Различается же непосредственный силлогизм от силлогизма через невозможное тем, что в непосредственном силлогизме обе посылки взяты истинными, тогда как в силлогизме через невозможное одна ложная. Это станет более очевидным из последующего, когда мы будем говорить о невозможном. Пока же должно быть нам ясно то, что желают ли умозаключать прямо или через приведение к невозможному, искать следует одни и те же [термины]. В других силлогизмах, исходящих из предположения, как, например, при подстановке или по качеству, доказательство ведется посредством данных терминов, взятых не с самого начала, а по подстановке. Способ же исследования — тот же самый. При этом надлежит, однако, смотреть, сколько имеется видов силлогизмов, исходящих из предположения, и различить их»³.

¹ Там же. С. 167–168.

² Там же. С. 179–180.

³ Там же. С. 180–181.

Как видно из этой цитаты, Аристотель предполагал исследовать силлогизмы из гипотезы и классифицировать их. В тексте «Аналитик» мы не находим исполнения этого замысла, однако можем указать ряд мест, где Аристотель обращается к такого рода силлогизмам.

Например, в главе 32-й Аристотель пишет: «[Когда принимают]: если есть человек, то необходимо есть и живое существо, и если есть живое существо, то необходимо есть и сущность. Но это еще не силлогизм, ибо посылки не находятся здесь друг к другу в таком отношении, какое было указано нами. В подобного рода случаях мы потому впадаем в ошибку, что из положенного вытекает нечто необходимое, а силлогизм также есть нечто необходимое. Однако необходимое простирается на большее, чем силлогизм, ибо хотя всякий силлогизм и есть нечто необходимое, но не все необходимое есть силлогизм. Вот почему если что-то вытекает из каких-либо положений, то не следует тотчас же пытаться свести это [к силлогизму], а нужно сперва найти две посылки, а затем разделить их на термины, взяв средним термином тот, о котором говорится в обеих посылках, ибо средний термин необходимо должен находиться в обеих посылках при всех фигурах»¹.

Здесь Аристотель, приведя пример чисто условного силлогизма, предлагает не относить сразу подобного рода необходимые выводы к силлогизмам, а сначала выделить посылки и термины, т. е. свести их к категорическому силлогизму. Ясно, что в данном примере такое сведение, а именно: к первому модусу первой фигуры, не составит труда. Но как быть с другими видами гипотетических силлогизмов? Все ли они могут сводиться к категорическим силлогизмам?

В главе 44-й, посвященной раскрытию условных силлогизмов, в том числе силлогизмов, получаемых посредством приведения к невозможному, Аристотель говорит: «Что касается силлогизмов, исходящих из предположения, то не следует пытаться сводить их [к какой-либо из фигур], ибо на основании положенного они не могут быть сведены, ведь они не доказываются посредством силлогизма, а все они признаются в силу некоторого соглашения. Например, предположив, что если нет какой-либо одной способности для противоположностей, то нет и одной науки о них, мы затем рассуждаем, что не всякая способность [осуществляет] противоположности, например здоровое и больное, ибо иначе одно и то же было бы в одно и то же время и больным и здоровым.

¹ Там же. С. 185–186.

Таким образом, доказали, что нет одной способности для любой (пары) противоположностей, но не доказали, что нет о них одной науки, и тем не менее необходимо признать это, однако не на основании силлогизма, а на основании некоторого предположения. Этот [довод], следовательно, нельзя свести [к какой-либо из фигур]; (довод) же, что нет одной способности [для противоположностей], свести можно, ибо этот [довод] был, пожалуй, силлогизмом, первый же [довод] был лишь предположением. И подобным же образом обстоит дело и с умозаклечениями через невозможное, ибо их также нельзя раскрыть. Само же приведение к невозможному раскрыть можно [так как оно доказывается посредством силлогизма]. Другую же [часть рассуждения] нельзя раскрыть, ибо заключение выводится из предположения»¹.

Этот очень важный отрывок из текста «Первой аналитики» позволяет сделать нам следующие выводы: *Аристотель, рассматривая пример рассуждения по утверждающему модусу условно-категорического силлогизма (MP), полагает, что только часть этого силлогизма, а именно: категорическую его часть, можно доказать, другую же часть, гипотезу, или предположение, доказать нельзя, а следует принять ее на основе соглашения.*

Говоря об условных силлогизмах, Аристотель завершает этот вопрос так: «Имеется и еще много других заключений, которые выводятся на основании предположения, и их надлежит рассмотреть и четко обозначить. Мы позднее скажем о том, чем они отличаются друг от друга и сколькими способами они получаются, пока же пусть будет нам очевидным то, что такого рода силлогизмы нельзя раскрыть в указанных фигурах»².

Итак, проведя различие между категорическим и условным силлогизмами, Аристотель заключает, что некоторые виды условного силлогизма нельзя целиком свести к категорическому силлогизму, и обещает позднее рассмотреть другие умозаклечения из предположения. Это обещание он, по-видимому, не успел выполнить, по крайней мере в сохранившихся трудах мы не находим продолжение анализа условных силлогизмов. Можно предположить следующее: Аристотель, усмотрев возможность на примере чисто условного силлогизма сведения его к соответствующему категорическому силлогизму, поставил перед собой задачу сведения всякого силлогизма к категорическому силлогизму, но уже на примере условно-категорического силлогизма пришел

¹ Там же. С. 194–195.

² Там же. С. 195.

к выводу, что целиком такие силлогизмы не могут быть сведены к категорическим, поскольку некоторые части этих силлогизмов имеют в качестве оснований не утверждения, а предположения, **соглашения**. Иначе говоря, не всякое гипотетическое предложение можно свести к категорическому. Поэтому Аристотель не продолжил попытку рассмотрения всех других видов условных силлогизмов, отложив эту задачу для своих учеников.

Во «Второй аналитике» слово «гипотеза» встречается лишь в одном месте, где говорится о началах доказательства, коих Аристотель выделяет три: предположение (гипотеза), постулат, определение. Предположение он относит к посылкам. По поводу доказательства через невозможное Аристотель говорит, что оно хуже прямого доказательства, так как оно есть доказательство отрицания, а прямое есть доказательство утверждения.

«Тописка» Аристотеля, предлагая практическое применение различных способов аргументации, дает нам больше примеров рассуждений из условных посылок. Здесь не составляет труда найти рассуждения по всем основным схемам гипотетических силлогизмов. Например, в главе 5-й говорится об опровержении положения через опровержение его следствий, что, без сомнения, является рассуждением по отрицающему модусу условно-категорического силлогизма (МТ): «...Всякий, кто сказал что-то, в некотором смысле сказал многое, так как из каждого [положения] необходимо следует многое. Например, тот, кто сказал, что это человек, сказал также, что он существо живое, и одушевленное, и двуногое, и способное мыслить и познавать. Так что если опровергнуто одно из этих следствий, становится опровергнутым и первоначально [предположенное]»¹.

А в следующей, 6-й главе приводится пример рассуждения по модусам разделительного силлогизма: «Что касается того, чему необходимо присуще только одно из двух [например, человеку — болезнь или здоровье], то если относительно одного из них мы вполне можем рассуждать, что оно присуще или не присуще, то и относительно другого. Это применимо и для обоснования, и для опровергания. В самом деле, если докажем, что одно из них присуще, то этим докажем, что другое не присуще. А когда докажем, что первое из них не присуще, то мы этим докажем, что второе присуще»². Следует отметить, что при изложении схем гипотетических умозаключений в средневековых рукописях приводятся

¹ Там же. Тописка. С. 382.

² Там же. С. 382–383.

те же примеры, что у Аристотеля, в частности пример для противоположностей — болезнь и здоровье, и многие другие.

Рассуждение по схеме контрапозиции, открытие которой также приписывают стоикам, мы находим в 8-й главе «Топики»: «Так как имеются четыре вида противопоставления, то надо рассматривать противоречия на основании обратного следования — и при опровергании, и при обосновании, а [доводы] следует брать при помощи наведения. Например, если человек — живое существо, тогда то, что не живое существо, не есть человек. И точно так же и в других случаях. Действительно, здесь следование обратное. Ибо из бытия человеком следует бытие живым существом, но из небытия человеком не следует небытие живым существом, а, наоборот, из небытия живым существом следует небытие человеком. Итак, во всех такого рода случаях надо это считать правильным. Например, если красивое приятно, то неприятное не красиво. Если же последнее не [правильно], то и первое не [правильно]. И точно так же, если неприятное некрасиво, то красивое приятно»¹.

Таким образом, обратившись к текстам Аристотеля, мы можем сразу обнаружить по крайней мере четыре из пяти недоказуемых схем стоиков, однако не находим у него никакого систематического учения о гипотетических силлогизмах. Кому же тогда принадлежит заслуга создания такого учения? Перипатетикам или стоикам?

2.3.2. Учения перипатетиков и неоплатоников о гипотетических силлогизмах

Ответить определенно и окончательно на поставленный вопрос мы не можем, так как ни труды Теофраста по этой теме, ни труды стоиков до нас не дошли. Однако мы располагаем достаточными историческими свидетельствами, чтобы попытаться ответить на этот вопрос.

Сведения об учениях перипатетиков и стоиков можно найти у комментатора Аристотеля **Александра Афродизийского**, жившего значительно позже Хрисиппа и Теофраста, во II в. н. э. (он жил и творил в Афинах между 198–211 годами). Известный исследователь истории логики И. Бохеньский считал, что Александр Афродизийский, говоря о «старших» и «младших» последователях Аристотеля, имел в виду соответственно перипатетиков и стоиков и не видел принципиальных различий между этими шко-

¹ Там же. С. 386–387.

лами. И в то же время, исследуя труды Теофраста, Бохеньский отмечал, что термины перипатетиков не совпадают ни с аристотелевскими, ни со стоическими. **Теофраст**, хотя и вводит термин «гипотетический» по отношению к посылкам, но рассматривает их наряду с категорическими посылками. И те и другие служат у Теофраста для анализа сложных предложений, с учетом того, что между субъектом и предикатом предложения может быть как категорическая, так и условная связь. Стоики в отличие от него комбинировали в силлогизмы не термины, а предложения. Можно ли в связи с этим говорить, что у перипатетиков и стоиков разные учения о гипотетических силлогизмах? Заключена ли разница между этими учениями в том, что силлогистика Аристотеля построена на родовидовых отношениях, а у стоиков силлогизм построен на связях между отдельными событиями?

Автор указанного выше критического издания трактата Боэция Лука Обертелло в своем, написанном на итальянском языке, обстоятельном предисловии привлекает для ответа на поставленный вопрос обширную литературу, в частности, не имеющиеся на русском языке греческие тексты перипатетиков — Александра Афродизийского и **Филопона**. Александр, комментируя процитированное нами место, где Аристотель говорит о гипотетическом силлогизме, указывает, что Теофраст изложил типы гипотетических рассуждений в своей «Аналитике». Александр употребляет здесь термин «гипотетический» наряду с термином «категорический», относя первый к сложным посылкам (и рассуждениям), а второй — к простым посылкам. Он насчитывает пять типов гипотетических рассуждений: 1) из первой условной посылки, 2) из первой разделительной посылки, 3) из отрицания связки, 4) по аналогии или сходству связей, 5) согласно степени качества.

Далее, у Александра говорится, что Теофраст, выделив среди прочих гипотетических рассуждений силлогизм чисто гипотетический (т. е. состоящий из трех условных предложений), расположил его по трем фигурам, из которых следуют пять примеров рассуждений:

1 фигура

- 1) Если А, то В, если В, то С, тогда если А, то С.
- 2) Если А, то В, если В, то С, тогда если не С, то не А.

2 фигура

- 3) Если А, то В, если не А, то С, тогда, если не В, то С.
- 4) Если А, то В, если не А, то С, тогда, если не С, то В.

3 фигура

5) Если А, то С, если В, то не С, тогда, если А, то не В.

Схемы фигур у Теофраста.

1 фигура	2 фигура	3 фигура
$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$A \rightarrow C$
$\frac{B \rightarrow C}{A \rightarrow C}$	$\frac{\text{не } A \rightarrow C}{\text{не } C \rightarrow B}$	$\frac{B \rightarrow \text{не } C}{A \rightarrow \text{не } B}$

Для первой схемы приводится все тот же аристотелевский пример: если человек, то живое существо, если живое существо, то сущность, если человек, то сущность¹. Теофраст называет эти рассуждения «силлогизмами по аналогии», т. е. они анализируются по аналогии с категорическими, и через них получают заключающую силу. Действительно, не составляет труда увидеть сходство этих фигур с фигурами категорического силлогизма. Однако «новые», о которых говорит Александр, очевидно, имея в виду стойков, полагают, что гипотетические силлогизмы сами имеют заключающую силу и не сводятся к трем фигурам категорического силлогизма.

Александр Афродизийский приводит свою схему трех фигур чисто условного силлогизма:

1 фигура	2 фигура	3 фигура
$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$
$\frac{B \rightarrow C}{A \rightarrow C}$	$\frac{C \rightarrow \text{не } B}{A \rightarrow \text{не } C}$	$\frac{\text{не } A \rightarrow C}{\text{не } B \rightarrow C}$

У Филопона эти схемы приняли следующий вид²:

1 фигура	2 фигура	3 фигура
$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$\text{не } B \rightarrow \text{не } A$
$\frac{B \rightarrow C}{A \rightarrow C}$	$\frac{\text{не } C \rightarrow \text{не } B}{\text{не } A \rightarrow \text{не } C}$	$\frac{B \rightarrow C}{\text{не } A \rightarrow \text{не } C}$

Как видим, у Теофраста и Александра поменялись местами вторая и третья фигуры. У Филопона они принимают несколько своеобразный вид, так как он попытался обозначить одинаковой буквой В общий термин каждой из трех фигур. В чем причина этой перемены? Как пишет современный исследователь С. Бобжиен,

¹ Ср.: Первая аналитика. 47а 28. Там же. С. 185.

² Severino A. M. Boezio De hypotheticis syllogismis. Paideia Editrice Brescia, 1969. P. 45.

это связано с изменением формы категорического силлогизма, которое произошло к тому времени. Так, посылки первой фигуры вместо «А сказывается о Б; Б сказывается о В» приняли форму «В есть Б; Б есть А», а второй — вместо «Б сказывается об А; Б сказывается о В» приняли форму «В есть Б; А есть Б». Аналогичные изменения произошли и с третьей фигурой, в которой средний термин встал на теперь уже традиционное место субъекта в каждой посылке. Теперь вторая фигура категорического силлогизма стала соответствовать третьей фигуре гипотетического, третья фигура категорического — второй фигуре гипотетического. В стремлении восстановить соответствие фигур комментаторы поменяли вторую и третью фигуры гипотетического силлогизма местами¹.

Что же касается первых трех из пяти перечисленных выше типов силлогизмов, то мы видим здесь у Александра соединение схем как перипатетиков, так и стоиков. Сначала вспоминаются пять «недоказуемых аксиом» стоиков:

- 1) Если первое, то второе; первое, следовательно, второе.
- 2) Если первое, то второе; не второе, следовательно, не первое.
- 3) Не вместе первое и второе; первое, следовательно, не второе.
- 4) Либо первое, либо второе; первое, следовательно, не второе.
- 5) Либо первое, либо второе; не второе, следовательно, первое.

Александр говорит, что их подразумевал уже Аристотель. Стоики подразделяют их на три способа: первые два — через соединенную пропозицию, 4 и 5 — через разделенную пропозицию, 3 — через отрицаемую конъюнкцию. Перечисляя эти три типа, Александр приводит и перипатетические и стоические их названия, и только для отрицания конъюнкции нет перипатетического аналога. Сам Александр ставит под сомнение третью аксиому, он не уверен в ее независимости. Он, по всей видимости, считает, что первая посылка таких силлогизмов — «не (первое и второе)» — сводима к «если первое, то не второе». Таким образом, Александр не разделяет системы стоиков и перипатетиков на том основании, что первые говорят о связи между сложными пропозициями, а вторые — о связи между терминами.

Следующим ценным источником представляется логический трактат Галена (131–200)², который также воспринимал учения

¹ См.: Bobzien S. Why the Order of the Figures of the Hypothetical Syllogisms Was Changed // The Classical Quarterly, New Series. 2000. Vol. 50. No. 1. P. 247–251.

² Galen. Einfuehrung in die Logik. Kritisch-exegetischer Kommentar mit deutschen Uebersetzung von J. Mau. Berlin, 1960. S. 108.

перипатетиков и стоиков как **единую логическую систему**. Гален непосредственно обращается к проблеме логического следования. Простые высказывания бывают либо о субстанции («воздух — тело»), либо об акциденции («розовая мазь согревает»). Гален делит высказывания по качеству и количеству, но отмечает, что при обозначении высказываний следует исходить не из их синтаксической формы, как это имеет место у Хризиппа, а из семантики, ибо категорическим высказыванием является такое высказывание, истинность которого основана на правильном или ложном соединении субъекта с предикатом. Иначе обстоит дело в гипотетических высказываниях. Истинность гипотетических высказываний зависит от правильной или ложной связи между предшествующей частью предложения и последующей. Эта связь может быть тройкого рода: 1) взаимное исключение, 2) следование истинных суждений, 3) связь, при которой высказывание может быть то истинным, то ложным, т. е. такие высказывания, которые не состоят ни в необходимом следовании одно из другого, ни во взаимном исключении.

1) Взаимное исключение: «Дион или в Афинах, или в Истмосе».

2) Истинное следование имеет место в двух случаях: а) «Если день, то солнце над землей». В таких высказываниях следствие потенциально содержится в посылке: в) «Если не день, то ночь». Поскольку день и ночь исключают друг друга, не допуская третьего, то в данном примере имеется необходимое следование. «Дион прогуливается, а Тион спорит». Такие высказывания (конъюнкции с нашей точки зрения) не могут быть использованы в качестве посылок, ибо в них нет следования. Пригодны они лишь в случае, если содержат взаимное исключение. Согласно Галену, высказывание «солнце светит и есть день» есть не конъюнкция, а необходимое следование, поскольку относится к типу связи 2а.

Об отрицаемой конъюнкции Гален пишет, что она выражает неполную несовместимость, как и высказывание типа «если Дион в Афинах, он не на Истмосе», т. е. отрицаемая конъюнкция в принципе сводима к таким условным высказываниям. Неполная несовместимость не позволяет узнать, какая связь существует между терминами. Поскольку, указывает Гален, конъюнкция не может выразить ни отношения несовместимости, ни отношения следования, она вообще не является гипотетическим высказыванием. Отсюда ясно, что стоический критерий деления высказываний был чисто синтаксическим, тогда как перипатетический критерий был семантическим: перипатетики обращали внимание в первую очередь на отношение между терминами, выражаемое

в высказывании, и только во вторую очередь — на оператор высказывания. Таким образом, выражение типа «если это ночь, это не день» является разделительным, а выражение типа «треугольник равносторонний, или не равноугольный» является соединенным, несмотря на его главный оператор. В этом отношении Гален ближе к перипатетикам, но далее Гален приводит схему из пяти аксиом стоиков (см. выше), указав только, что третья схема (аксиома Хрисиппа) не является, как уже сказано, независимой. Сюда же Гален относит операции с высказываниями, например контрапозицию импликации, также используемую Хризиппом. Таким образом, вся система выводов представляет собой аксиомы и теоремы стоической логики и свидетельствует о том, что Гален замечательно владел логической техникой. Но стоическая логика неотделима у него от силлогистики Аристотеля, которая в силу иной исходной формы имеет и иную область применения. Доказательную силу силлогистике Аристотеля придают общие суждения, играющие роль аксиом. Строгость же гипотетическим выводам придает установленный Хризиппом закон: Если первое, то второе; первое, следовательно, второе.

Таким образом, Гален рассматривает логическое следование, связь в гипотетическом высказывании с семантической точки зрения. Что же касается синтаксиса, Гален преобразует форму категорического высказывания в форму гипотетического («все деревья — растения» преобразуется в «если дерево, то растение»). К пяти правилам вывода из гипотетических высказываний, которые являются аксиомами, добавляются четыре модуса первой фигуры силлогизма. По мнению немецкого логика Г. Шенка, Гален излагает силлогистику Аристотеля не в форме положений, а в форме выводов. Базисом здесь выступают закон противоречия и закон исключенного третьего, причем второй приводится к форме первого. В таком случае категорические умозаключения подчиняются логическим принципам следования.

2.3.3. Александрийская школа. V — начало VI века (Аммоний, Давид Анахт, анонимная схолия)

Александрийская школа V — начала VI века делает акцент на перипатетическом учении. После Александра и Галена за разработку гипотетической силлогистики взялась неоплатоновская Александрийская школа во главе с Аммонием.

В комментарии к «Первой аналитике» Аммония (между 435/445 — между 517/525) приводится список форм гипотетических сил-

логизмов, который на самом деле представляет собой список пяти недоказуемых аксиом стоиков. Список силлогизмов **Иоанна Филопона** (ок. 490–570) повторяет список Аммония. Учение о гипотетических силлогизмах присутствует у многих неоплатоников. Мы выберем среди них армянского неоплатоника **Давида Анахта (Непобедимого)** (V — нач. VI века), с чьим «Толкованием «Аналитики» Аристотеля можно без труда познакомиться, т. к. оно переведено с древнеармянского на русский язык. Давид выражает свое несогласие с Александром, который считает, что известное определение силлогизма, данное Аристотелем в начале «Первой аналитики», относится только к категорическим силлогизмам. Давид доказывает, что Аристотель в определении силлогизма имеет в виду также и гипотетические (условные) силлогизмы и приводит примеры соединенного и разделенного силлогизма¹. При этом силлогизмы стоиков он оценивает критически как не дающие нового знания, а повторяющие то, что дано уже в посылках.

Следует также отметить, что в логических трактатах предшественников Боэция, как римских, так и греческих, системы перипатетиков и стоиков нигде не противопоставляются, а рассматриваются как взаимодополняющие. Обращение к источникам позволяет заключить, что в Античности не только не усматривали принципиального различия между логическими исчислениями перипатетиков и стоиков, но воспринимали их как единую логическую систему. То же мы наблюдаем в Александрии. В школе Аммония не усматривали различия между логиками перипатетиков и стоиков и, возможно, даже не подозревали о таковом.

Анонимная схолия к «Первой аналитике» предлагает несколько новый подход к построению гипотетической силлогистики. Она напечатана впервые в издании «Органона» Аристотеля Т. Вайтца и составлена не позднее второй половины X века. Эта схолия имеет множество сходных черт с трактатом Боэция «О гипотетических силлогизмах», что позволяет предположить, что эта схолия и части трактата Боэция были извлечениями из одного общего источника. Схолия была переиздана и переведена недавно на английский язык С. Бобжиен².

Схолия начинается с деления гипотетических силлогизмов на силлогизмы из двух терминов, соединенных или разъединенных,

¹ Давид Анахт. Толкование «Аналитики» Аристотеля // Давид Анахт. Соч. М.: Мысль, 1975. С. 220.

² Bobzien S. A Greek Parallel to Boethius De hypotheticis syllogismis / Mnemosyne. 2002. № 55. P. 285–300.

и на силлогизмы из трех терминов. Этим силлогизмам не дается названия, как и у Боэция, но ясно, что силлогизмы из двух терминов являются смешанными силлогизмами, т. е. одна посылка у них гипотетическая, а другая — простая, а силлогизмы из трех терминов являются полностью гипотетическими силлогизмами. Такая же классификация встречается в античной логике только у Боэция.

Основная часть схолии посвящена силлогизмам из трех терминов. Они традиционно делятся на три фигуры, причем их порядок соответствует оригинальному порядку Теофраста. Каждая фигура делится на восемь модусов, опять же по количеству возможных сочетаний утверждаемых и отрицаемых терминов. В тексте приводятся схемы только первых модусов каждой из трех фигур, а также примеры для них. Кроме того, заявляется, что модусы второй и третьей фигур сводимы к модусам первой, а также для каждой из этих двух фигур приводится способ сведения. С. Бобжиен предлагает следующие схемы комбинаций посылок для всех восьми модусов каждой из фигур. Схемы первой фигуры:

1. Если А, В; если В, В.
2. Если А, В; если В, не В.
3. Если А, не В; если не В, не В.
4. Если А, не В; если не В, В.
5. Если не А, не В; если не В, не В.
6. Если не А, не В; если не В, В.
7. Если не А, В; если В, В.
8. Если не А, В; если В, не В¹.

Далее, в зависимости от заключения из восьми модусов получаются шестнадцать силлогизмов. Автор схолии говорит о повторении первого и второго терминов в заключении полностью гипотетических силлогизмов. С. Бобжиен предположила, что в соответствии с авторским словоупотреблением схемы силлогизмов можно построить следующим образом:

если А, В	если А, В
если В, В	если В, В
<u>А</u>	<u>не В</u>
следовательно, В	следовательно, не А

и т. д.; «А» и «не В» в качестве третьей посылки — «повторения».

В целом о схолии можно сказать, что в ней используется перипатетическая терминология в большей степени, чем стоическая. В схолии

¹ Ibid. P. 295, 298.

представлен новый подход к построению гипотетической силлогистики, не встречавшийся до этого в трудах греческих комментаторов. Традиция, к которой принадлежит данная схолия и трактат Боэция, сохранила намного больше перипатетических черт, чем традиция Александрийской школы. В ней отношении логического следования связываются термины, а вследствие этого и сами высказывания.

Итак, мы рассмотрели всех основных авторов, которые писали до Боэция о гипотетических силлогизмах.

2.3.4. Трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах»

В трактате «О гипотетических силлогизмах» Боэций в качестве источников своего труда указывает только на учение о гипотетических силлогизмах перипатетиков Теофраста и Евдема. Судя по тексту, он либо не был тогда знаком с трудами стоиков, либо специально ограничился изложением перипатетической точки зрения. Поскольку в приложении помещен перевод на русский язык указанного трактата, нет необходимости пересказывать его содержание и предлагать текстологический анализ, как это было уже нами сделано в специальной статье¹.

Надо отметить, что трактат Боэция до сих пор не получил ясной логической оценки. Когда Я. Лукасевич предложил рассматривать логику стоиков как вариант пропозициональной логики, начались новые прочтения и трактата Боэция. Одной из основных работ в этом направлении была монография К. Дюрра «Пропозициональная логика Боэция»². В ней автор записывает форму гипотетической пропозиции Боэция в виде условного суждения, истолкованного сначала как материальная, а затем как строгая импликация. Переводя на язык логики высказываний, К. Дюрр относит к пропозициональным переменным выражения «*a est*», «*a esse*» («*есть a*», «*быть a*», «*есть человек*», «*есть день*» и т. д.), которые сам Боэций называет терминами. Цель перевода системы Боэция на язык пропозициональной логики состоит в том, чтобы решить, является ли результат перевода теоремой *Principia Mathematica* (когда формулы Боэция укладываются в схему материальной импликации) или теоремой *S5* Льюиса (когда примеры Боэция близки к строгой импликации).

Не удивительно, что в связи с развитием математической логики в XX веке эту тенденцию в анализе трактатов Боэция про-

¹ Тоноян Л. Г. Место трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» в историко-логическом процессе // Логико-философские штудии-2. СПб., 2003. <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/issue/view/8>.

² Durr K. The propositional logic of Boethius. Amsterdam, 1951.

должили многие авторы. Так, Э. Стамп рассматривает Боэция как исторически верного комментатора идей стоиков¹, хотя сам Боэций в этом трактате признается, что не нашел ни одной работы, кроме труда Теофраста и Эвдема, о гипотетических силлогизмах.

Однако в последние два десятилетия наметилось иное прочтение трактата Боэция. Некоторых из упомянутых авторов критикует в своей статье «Отрицание в логике Боэция» Кр. Мартин². Он указывает, что у данных авторов нет достаточных оснований трактовать систему гипотетических силлогизмов Боэция как вариант пропозициональной логики. Кр. Мартин показывает, что изучение языка Боэция, и, в особенности, трактовка им отрицания, не позволяют считать систему Боэция пропозициональной. Отрицание нигде не выступает у Боэция в качестве пропозициональной функции или операции над высказыванием. Оно — такое же качество сложного суждения, как и простого. У Боэция нет ни идеи пропозициональной формы, ни идеи пропозициональной связи и подстановки. Условное суждение «Если А, то В» Боэций трактует только как истинное высказывание, в котором существование В неотделимо от существования А. Союзы «если, то», «и» Боэций не трактует как пропозициональные связи. Связь между посылкой и заключением условного суждения, так же как связь между субъектом и предикатом простого суждения, Боэций представляет как связь между антецедентом и консеквентом истинного условного суждения. Сложные суждения он делит на утвердительные и отрицательные, и поэтому отрицание у него выступает таким же качеством сложного суждения, как и простого. Проведенный Кр. Мартином весьма тщательный анализ системы гипотетических силлогизмов Боэция демонстрирует, что ее нельзя трактовать не только как классическую пропозициональную логику, как это попытался сделать в своей монографии К. Дюрр, но и в качестве вообще какой-либо пропозициональной системы, как это пытались представить В. и М. Нилы³ и Дж. Барнс⁴.

Мы можем выразить солидарность со многими положениями Кр. Мартина. Трактовка следования у Боэция не позволяет свести

¹ Stump E. 'Boethius's In Ciceronis Topica and Stoic Logic' в: John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., 1987. P. 1–22.

² Martin C. 'The Logic of Negation in Boethius', *Phronesis*, 36. 1991. P. 277–304.

³ Kneale W. and Kneale M., *The Development of Logic*. Oxford, 1962.

⁴ Barnes J. 'Boethius and the Study of Logic' в: Margaret Gibson (ed.), *Boethius: His Life, Thought and Influence*, Basil Blackwell. Oxford, 1981. P. 73–89.

условную пропозицию к материальной импликации. Следование Боэций рассматривает в духе перипатетиков, точнее, в свете идеи Аристотеля о различении сущностной и акцидентальной связи, различении, которое мы уже отметили выше применительно к простым пропозициям. В самом начале трактата, вводя определение гипотетического или условного высказывания (*propositio hypothetica aut conditionalis*), Боэций рассматривает предложения такого вида с указанной точки зрения. Следование, по Боэцию, это связь терминов, которую он понимает не только в смысле материальной импликации, а в смысле связи особого рода терминов. Связь следования одного термина из другого носит двоякий характер: либо они связаны привходящим образом (акцидентальная связь), к примеру, *если огонь жаркий, то небо круглое*, либо последовательность заключена в самой природе (субстанциальная связь). Во втором случае имеются два варианта: 1) связь терминов выражает не причинную связь, а только родовидовую (*если есть человек, то есть животное*). Здесь вид выступает основанием, а род — следствием, хотя на самом деле причина и начало вида есть род. Термин берется вместе с глаголом: *есть человек, есть животное*, или, в случае отрицания: *не есть человек*.

2) Связь терминов, следование носит необходимый причинный характер, к примеру, *если Земля заслоняет Луну, то происходит лунное затмение*¹.

Гипотетическая пропозиция, таким образом, определяется свойствами самих терминов, и поэтому не может быть передана материальной импликацией. Еще более важно, что они, как и категорические высказывания, делятся на утвердительные высказывания: 1) *если a, то b*, 2) *если не-a, то b*, и отрицательные: 3) *если a, то не-b*, 4) *если не-a, то не-b*. Отрицанием условной пропозиции будет пропозиция с отрицательным консеквентом. Необходимость следования доказывается при помощи метода сведения к невозможному, через *modus tollens*. Отрицается не само следование, а консеквент: если А, то В, но предположим, что В нет, но если А, то В есть. Но невозможно, чтобы В было и не было. Заметим, что в трактате Боэция логическое следование разъясняется через контрапозицию терминов.

Таким образом, отрицание — не унарный союз, а качество условного высказывания, определяемое отрицанием в консеквенте. Далее вся система гипотетических силлогизмов (всего 148 моду-

¹ Boezio A. M. Severino. De hypotheticis syllogismis. Paideia Editrice Brescia, 1969. А также см. настоящее издание.

сов) представлена с посылками, состоящими либо из двух терминов, либо из трех, либо из четырех. И всякий раз отрицающий модус представлен отрицанием последнего консеквента. Вследствие этого в его системе возникают неправильные модусы с точки зрения современной пропозициональной логики модусы, например: $\sim a \rightarrow (b \rightarrow c)$, $b \rightarrow \sim c \vdash a$.

Одной из последних обстоятельных работ, посвященных трактату Боэция, является монография «Гипотетическая силлогистика и стоическая логика» Э. Спека¹. В своей монографии автор доказывает, что гипотетическая силлогистика греческих комментаторов и Боэция является результатом смешения гипотетической силлогистики ранних перипатетиков и логической аксиоматики стоиков. Уже в начале III в. н. э. у Александра Афродизийского и Галена наблюдается это смешение, в школе Аммония оно усиливается, и ко времени Боэция гипотетическая силлогистика ранних перипатетиков и логика стоиков окончательно утрачивают свои различные природы. Ключевое различие между этими двумя логиками состоит в том, что логика перипатетиков является логикой терминов, а логика стоиков — логикой высказываний. Основным критерий для их идентификации, согласно Э. Спека, состоит в критерии классификации соответственно силлогизмов и недоказуемых аргументов: для перипатетиков основанием для классификации является семантика, а для стоиков — синтаксис. Э. Спека подробно рассмотрел работы Карла Дюрра и Луки Обертелло, посвященные трактату. Он заключает, что Дюрр был прав, считая, что стоики не могли прямо повлиять на Боэция. Однако стоики могли повлиять на него не прямым образом, о чем сам Боэций мог не догадываться. Автор соглашается с Л. Обертелло в том, что во времена Боэция логика перипатетиков и логика стоиков стали в какой-то степени смешаны друг с другом.

На основе четырех характеристик, данных Боэцием гипотетическим высказываниям, Э. Спека формулирует определение Боэция гипотетических высказываний как сложных высказываний, которые обозначают, в силу гипотезы и вместе с ней, что нечто есть или не есть, если нечто другое есть или не есть. На первый взгляд это определение похоже на перипатетическую трактовку гипотетических высказываний, однако далее Э. Спека доказывает, что это не так. Он считает, что Боэций отклонился

¹ Speca A. Hypothetical syllogistic and stoic logic. Leiden; Boston; Koln, 2001.

от перипатетической трактовки, во-первых, в том, что он опустил в своем определении гипотезы отношение несовместимости, которое в классификации гипотетических высказываний перипатетиков является определяющим для разделительных высказываний, а во-вторых, в том, что Боэций вместо семантического критерия деления гипотетических высказываний употребил синтаксический критерий. В шестой главе автор рассматривает пять аспектов трактовки гипотетических силлогизмов Боэцием, которые служат подтверждением того, что Боэций отклонился от перипатетической трактовки, смешав логику перипатетиков и логику стоиков. В седьмой главе Э. Спекса показывает, что логика Боэция определенно является логикой терминов, подобно логике перипатетиков. Однако Боэций применяет к терминам пропозициональные операторы «если, то» и «или», а к полученным высказываниям применяет правила и ограничения стоического происхождения. Вследствие такого смешения двух логик Боэций получает ряд трудностей, на которые указывает Э. Спекса. В восьмой главе автор заключает, что трактат Боэция является преднамеренным и проблематичным смешением перипатетической и стоической логик.

Обратимся снова к работе Боэция. Первая книга излагает определение и виды гипотетических пропозиций, в целом совпадающих с изложением других авторов. Но далее во второй и третьей книге мы встречаемся с формализацией и классификацией силлогизмов, аналога которой нет ни у кого из предшественников. По-видимому, в эту часть своей работы Боэций вносит свой собственный комбинаторный талант и вклад.

Он дает классификацию гипотетических высказываний по числу терминов с подробным описанием 148 модусов. Однако среди модусов мы встречаем «неправильные». Как и Теофраст, Боэций рассматривает сложные суждения не только как связь предложений, но и как связь терминов, из которых составлены сложные суждения, т. е. категорическое суждение представлено как условное: (1) $a \rightarrow b$. Т. к. термины могут отрицаться, то имеют место также: (2) $\sim a \rightarrow b$, (3) $a \rightarrow \sim b$, (4) $\sim a \rightarrow \sim b$. Отрицанием (1) будет (3), т. к. надо отрицать сущность термина. Каждому из четырех случаев соответствует особый вид отношений между терминами: (1) *если есть человек, то есть животное*, (2) *если нет дня, то ночь*, (3) *если есть черное, то нет белого*, (4) *если нет животного, то нет человека*. Термин Боэций использует в форме предиката, со связкой *есть*, и отмечает, что случай (2) имеет место

только для противоречащих терминов. Далее исследуются гипотетические силлогизмы, состоящие из двух терминов, из трех терминов и из четырех терминов. Строя из посылки, состоящей из двух терминов, схемы модусов МР и МТ, Боэций добавляет для случая (2) «неправильные» модусы: $\sim a \rightarrow b$, $b \mid \sim a$ и $\sim a \rightarrow b$, $a \mid \sim b$.

Аналогичные модусы возникают из гипотетических посылок, состоящих из трех терминов: $a \rightarrow (b \rightarrow c)$ и $(a \rightarrow b) \rightarrow c$.

К гипотетическим силлогизмам, образованным из посылок с четырьмя терминами $(a \rightarrow b) \rightarrow (c \rightarrow d)$, также добавляются «неправильные» модусы, т. к. в них «не природа связи, а свойства терминов (*terminorum proprietates*) создают следование».

Гипотетические силлогизмы с разделительными посылками: $(a$ либо $b)$ — *либо болен, либо здоров*, $(\sim a$ либо $b)$ — *либо нет человека, либо есть животное*, $(a$ либо $\sim b)$ — *либо есть животное, либо нет человека*, $(\sim a$ либо $\sim b)$ — *либо не белое, либо не черное* — также образуют наряду с правильными «неправильные» модусы МРТ и МТР, например: $(\sim a \vee \sim b)$, $b \mid a$. Поскольку Боэций, как Аристотель и Теофраст, понимает дизъюнкцию только как строгую, все модусы с разделительными суждениями без привычных нам ограничений оказываются выполнимыми.

Речь идет не о логическом следовании одного предложения из другого термина, а о следовании одного термина из другого, вытекающего из свойств этих терминов. Таким образом, Боэций трактует логическое следование не как материальную импликацию, не как связь при помощи логических связок, а как связь терминов, которая к тому же согласуется со свойствами этих терминов, чем, кстати, и объясняется введение т. н. «неправильных модусов».

Далее Боэций выделяет такой вид гипотетических посылок, в которых один из трех терминов общий, опосредующий. Он распределяет их по трем фигурам, каждая из которых имеет как правильные, так и неправильные модусы¹.

1 фигура	2 фигура	3 фигура
$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$B \rightarrow A$
$B \rightarrow C$	не $A \rightarrow C$	$C \rightarrow$ не A

Нетрудно увидеть сходство этих фигур с фигурами простого категорического силлогизма. Эти схемы не совпадают буквально со схемами Александра или Филопона, они ближе всего к схеме Теофраста, но вторая и третья фигуры меняются местами ввиду

¹ Boezio A. M. Severino. De hypotheticis syllogismis. Brescia, 1969. Col. 234. См. также наст. изд., с. 328–329.

того, что Боэций обозначает в этих фигурах общий термин буквой А, а Теофраст — то буквой А, то С. Об указанных соединительных посылках в первой книге трактата больше ничего не говорится, о дизъюнктивных же посылках (либо а, либо в) сказано, что они сводятся к соединительным, поскольку речь в них идет всегда о противоположных (contraries) терминах, отрицающих друг друга: если есть а, нет в, и, если нет а, есть в.

Книга вторая начинается с разъяснения того, что условный силлогизм состоит из трех частей — предпосылки (sumptum), меньшей посылки (assumptio) и заключения (conclusion), а не из четырех или пяти частей, как ошибочно считают некоторые, в том числе и М. Туллий (Цицерон)¹, когда они пытаются обосновать либо одну, либо обе посылки. Обоснование посылки — это не часть силлогизма. Правильный силлогизм не может быть частью простого силлогизма, значит, силлогизм должен состоять только из трех частей.

В третьей книге Боэций рассматривает вторую и третью фигуры.

Прежде чем приступить к различению модусов второй и третьей фигур, Боэций распределяет посылки на однообразные и разнообразные. Из однообразных посылок (aequimoda) не получается силлогизма. Однообразная посылка, к примеру, такая: если есть а, есть в, и если есть а, не есть с. Если же они неоднородные (inaequimodae), силлогизм получается: к примеру, если есть а, есть в, если же не есть а, есть с. *Если есть животное, есть одушевленное, если нет животного, есть бесчувственное.* Термин а сказан неодинаково, по отношению к в утвердительно, по отношению к с отрицательно. Это и называется высказываться не эквимодально, разнообразно. Не эквимодальных посылок также восемь:

1. Если есть а, то в, и если нет а, то с ($a \rightarrow b$), ($\sim a \rightarrow c$)
2. Если есть а, то в, и если нет а, то нет с ($a \rightarrow b$), ($\sim a \rightarrow \sim c$)
3. Если есть а, то нет в, и если нет а, то с ($a \rightarrow \sim b$), ($\sim a \rightarrow c$)
4. Если есть а, то нет в, и если нет а, то нет с ($a \rightarrow \sim b$), ($\sim a \rightarrow \sim c$)

Термин а здесь соотносится только с термином в, но не с термином с. В остальных случаях термин а сочетается с термином с, а отрицание термина а — с термином в.

5. Если нет а, есть в, и если а есть, есть с ($\sim a \rightarrow b$), ($a \rightarrow c$)
6. Если нет а, есть в, и если а есть, нет с ($\sim a \rightarrow b$), ($a \rightarrow \sim c$)
7. Если нет а, нет в, и если а есть, есть с ($\sim a \rightarrow \sim b$), ($a \rightarrow c$)
8. Если нет а, нет в, и если а есть, нет с ($\sim a \rightarrow \sim b$), ($a \rightarrow \sim c$)

¹ Ibid. Col. 256. См. также наст. изд., с. 333.

Эквимодальные сочетания второй фигуры исключаем, так как из них никакого силлогизма не получится. Эквимодальные сочетания получаются таким образом: поскольку полагается, что термин *a* есть или не есть одинаковым образом к терминам *b* и *c*, изменяются, таким образом, *b* и *c*. Из эквимодальных сочетаний нет ни одного связывающего.

Итак, если сочетания второй фигуры будут не эквимодальными, прибавлением термина *b* получаем восемь силлогизмов и восемь — прибавлением термина *c*. Следовательно, во второй фигуре шестнадцать силлогизмов.

В них не природа сочетания, а свойства терминов (*terminorum proprietates*) создают следование, как и в тех силлогизмах, которые состоят из двух простых посылок.

Однако отдельные, сами по себе сказанные, и та и другая посылки имеют в своих терминах необходимое следование. А именно, человек есть животное, а то, что одушевленно, есть тело, и каждая посылка сама по себе верна, но между собой они не связываются условием. Значит, чтобы прояснить природу отдельных (посылок), Боэций предлагает рассмотреть каждую. Приведем его обоснование связи терминов в первой посылке.

Вывод из посылок, примеры которых мы выше описали, потому подразумевает добавленные посылки, дабы прояснились их природа тем, что термины не могут быть иначе между собой связаны. Ведь, как сказано выше, — не будет достаточным каким-либо образом связать термины, чтобы получилась условная посылка из двух гипотетических предложений. Ибо если кто-то скажет: «если человек, то животное, если день, то светло», не получится такая посылка, которая состоит из двух условных, потому что первое условие не есть причина второго условия. Таким образом, выше данное расположение посылок показывает способ, каким получается следование одного условия из другого. Лишь когда они таковы, следует говорить о силлогизмах из них. В этом рассуждении Боэция представлен образец учения о свойствах терминов. Речь идет не о связи по содержанию терминов, а об имплективной связи, основанной на родовидовых отношениях.

Силлогизмы с разделительной посылкой

После анализа соединительных посылок, т. е. посылок с союзами «и» и «если, то», Боэций переходит к посылкам, данным в разделении (*in disjunctione*). Разделительных посылок, аналогичных соединительным, имеется четыре вида:

- 1) либо есть а, либо есть b (aut est a, aut est b); $a \vee b$
- 2) либо не есть а, либо не есть b; $\sim a \vee \sim b$
- 3) либо есть а, либо нет b; $a \vee \sim b$
- 4) либо не есть а, либо есть b. $\sim a \vee b$

Нам нетрудно проверить, что все модусы дизъюнктивных силлогизмов, приведенные Боэцием, являются с учетом строгости дизъюнкции правильными. Таким образом, получается, что любая дизъюнкция влечет у Боэция соответствующую импликацию, т. е. верны следующие формулы:

- 1) $a \vee b$ влечет $a \rightarrow b$
- 2) $\sim a \vee \sim b$ влечет $a \rightarrow \sim b$
- 3) $a \vee \sim b$ влечет $\sim a \rightarrow \sim b$
- 4) $\sim a \vee b$ влечет $a \rightarrow b$

Эти формулы не являются логическими тождествами, однако трудно не поразиться логическому чутью античного логика. Показав в своем анализе связь и сходство импликации и дизъюнкции, Боэций указывает на их отличие, состоящее в том, что из импликации *если а, то b* не следует дизъюнкция никакого вида. Действительно, можно легко убедиться, используя современные логические средства, что из формулы $a \rightarrow b$ не следует ни одна из формул строгой дизъюнкции: $a \vee b$, $\sim a \vee \sim b$, $a \vee \sim b$, $\sim a \vee b$.

Поскольку связь между соединительной и разделительной посылкой стала яснее, Боэций посчитал излишним излагать другие разделительные посылки и силлогизмы с ними, «поскольку было сказано, что из разделительных посылок получается столько же силлогизмов, сколько из соединительных»¹.

Боэций решил, что им сказано достаточно обо всех гипотетических силлогизмах, и посчитал возможным завершить этот долгий и, добавим от себя, весьма упорный и кропотливый труд.

2.3.5. Модальные суждения в трактате Боэция «О гипотетических силлогизмах»

Трактат «О гипотетических силлогизмах» включает в себя также раздел посвященный модальным суждениям.

Рассматривая простые, т. е. предикативные, предложения, Боэций отмечает, что излагаются одни из них без модуса, другие — с модусом, и приводит примеры пропозиций о действительности (*Сократ действительно (vere) есть философ*), о необходимости (*огню необходимо гореть*) и возможности (*возможно*

¹ Ibid. Col. 388. См. также наст. изд., стр. 369.

(*possibile est*), греки победили троянцев). Таким образом, всякое предложение обозначает либо быть чем-либо, либо быть чем-либо по необходимости, либо, если чего-либо нет, излагает, что это может случиться. То, которое обозначает быть чем-либо, является простым и не может выводиться из других.

Те, которые обозначают, что что-либо происходит по необходимости, выражаются тремя способами: 1) *необходимо, что Сократ сидит, пока сидит* (*necesse esse Socratem sedere, dum sedet*). Оно обладает тем же значением, что и *Сократ сидит*. 2) Другое обозначение необходимости, когда говорим: *человеку необходимо иметь сердце, пока он жив*. Этим обозначают следующее: не сколь угодно долго необходимо иметь сердце, а его необходимо иметь лишь столь долго, сколь долго будет жить тот, кто его имеет. 3) Третье обозначение необходимости — универсальное и собственное, то есть когда мы утверждаем абсолютную необходимость, к примеру: *необходимо, что Бог бессмертен*, которое не ограничивается никаким условием и временем. Основанием деления необходимости на три вида служит у Боэция время.

Возможное тоже выражается тремя способами: 1) или говорится, что возможно, потому что это существует: возможно, Сократ сидит, пока сидит (*possibile est Socratem sedere, dum sedet*); 2) или говорится о том, что может случиться во всякое время, пока пребывает эта вещь: возможно, что Сократ лежит; 3) равным образом, возможно, если что-то может случиться абсолютно во всякое время, как, например, птице летать.

Как видим, и здесь различие видов возможности определяется у Боэция временем.

Можно сравнить этот отрывок с соответствующим определением возможности у Аристотеля: «“Быть возможным” употребляется в двойном смысле: в одном смысле возможно то, что обычно бывает, но не необходимо, как, например, то, что человек сидит, или полнеет, или худеет, или вообще то, что ему естественно присуще (ибо все это не связано с необходимостью, поскольку человек не вечно существует, но, если он существует, все это или необходимо, или обычно бывает). В другом смысле “быть возможным” означает нечто неопределенное, то, что может быть и так, и не так, например, что живое существо ходит или что в то же время, как оно идет, происходит землетрясение, и вообще все происходящее случайно. Ведь по природе все это может так происходить не в большей мере, чем наоборот»¹.

¹ Аристотель. Первая аналитика. 1, 32 b 5–15 // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Наука, 1978. Т. 2. С. 143.

Из трех необходимых и из трех возможных одно предложение — простое, следовательно, остаются всего пять различных предложений: два необходимых, два возможных и одно простое. При этом одни из них утвердительные, другие — отрицательные: *Сократ есть*, *Сократ не есть*. Необходимым утвердительным противопоставляются два отрицательных, одно — противное (*contraria*), другое противопоставленное (*opposita*) — противоречащее, т. е. для предложения «необходимо а» есть два противопоставления: «необходимо не-а» и «не необходимо а». Первое отрицание контрарно утвердительному. Оба эти предложения могут быть ложными: *необходимо, что Сократ лежит* и *необходимо, что Сократ не лежит*. Когда Сократ лежит, то лежит не из необходимости, а когда не лежит, то тоже не из необходимости, и то и другое состояние возможны. А когда говорят «не необходимо а», получается отрицание утверждения, ибо одно всегда истинно, другое — всегда ложно.

В случайных (*contingentibus*) и возможных (*possibilibus*) предложениях — то же самое: утвердительному случайному предложению «случайно а» (*contingit esse a*) противостоит и «случайно не-а», и «не случайно а». Предложения *случайно, что Сократ сидит*, *случайно, что Сократ не сидит* не могут быть контрарными, поскольку могут быть истинными. Противопоставляют на самом деле, когда говорят: «не случайно а», т. е. когда отрицают саму случайность.

Итак, если в необходимом предложении отрицание добавляется к связке «быть», т. е. получается «необходимо не быть», то тем самым необходимым становится само отрицание. Если же отрицание ставится впереди необходимости, то получается в высшей степени противопоставление утверждению: «не необходимо быть». Таким же образом, в случайных, когда отрицание ставится впереди связки «быть», случайным становится отрицание: «случайно не быть а». Если же отрицание ставится впереди случайного предложения, то оно становится в высшей степени противостоящим утвердительному: «не случайно быть а».

А поскольку всякое предложение или общее (*всякий человек лежит*), или частное (*некий человек лежит*), или неопределенное (*человек лежит*), или единичное (*Сократ лежит*), то необходимо, как показано в учении о категорических силлогизмах, чтобы утверждалось общее, если отрицается частное, или, если отрицают общее, то утверждалось бы частное, а в случае единичных суждений одно утверждается, а другое отрицается. Этот

вывод относится и к случайным и необходимым: если кто говорит, «необходимо всякому *a* быть термином», а другой отрицает, говоря «не необходимо всякому *a* быть термином», то он делает отрицание опровергающим.

А если говорят «случайно всякому *a* быть термином», опровергающим, контрадикторным отрицанием будет «не случайно всякому *a* быть термином». И в том и в другом случае отрицание устраняет и модус, и обозначение общности.

Таким образом, Боэций, разработавший в двух своих трактатах логический квадрат для категорических суждений, рассматривает здесь квадрат модальных оппозиций.

Далее он переходит к сложным, т. е. в его терминологии гипотетическим (условным), суждениям. Они также излагаются с модусом необходимо или случайно, но в разговорной речи используются чаще с обозначением «быть чем-либо». При этом все эти предложения стремятся обладать **необходимым следствием**. Необходимость гипотетических предложений выражается в следовании, к примеру: *если Сократ сидит и жив, то не необходимо ему и сидеть, и быть живым, но если Сократ сидит, то необходимо, что он жив* (*si Socrates sedet et vivit, neque sedere eum, neque vivere necesse est, sed, si sedet, vivere necesse est*).

А когда говорим: *солнце движется и по необходимости идет к закату*, то это означает: если солнце движется, то идет к закату. Ибо необходимость предложения состоит в неизменности его следования. Равным образом, когда говорим: *если возможно, что книга лежит, то возможно дойти до третьей строчки*, сохраняется необходимость следования, т. е. если возможно книге лежать, то необходимо, чтобы было возможно дойти до третьей строчки. В указанном отрывке важным является то, что Боэций определяет ключевое понятие логики — следование — в категориях необходимого и возможного. Из *a* следует *b* означает: когда есть *a*, то **необходимо** быть *b*. А доказывается эта необходимая связь предложенным Аристотелем способом — сведением к невозможному. При этом ложное отождествляется с **невозможным** (*impossibilitas*). Доказательство через невозможное строится так: если будет *a*, необходимо быть *b*. Предположим, что *b* нет, но при этом есть, если такое возможно, *a*; но сказано, что если есть *a*, необходимо признать *b*. Следовательно, мы установили, что *b* и будет и не будет, что невозможно. Невозможно, значит, не быть *b* и при этом быть *a*.

Таким образом, в трактате «О гипотетических силлогизмах» Боэция мы встречаем логический анализ понятий необходимости,

случайности и возможности, основных модальных понятий, которые он в дальнейшем использует в своих теологических трактатах и в «Утешении Философией».

Наше исследование трактата Боэция позволяет заключить, что 1) в Античности не только не усматривали принципиального различия между логическими исчислениями перипатетиков и стоиков, но воспринимали их как единую логическую систему; 2) трактовка логического следования также была общей для обеих школ. Следованием могут связываться как термины, так и предложения. Иначе говоря, в следовании находят выражения как родовидовые, так и причинно-следственные связи; 3) понимание дизъюнкции только как исключающей также общее для обеих школ; 4) к достижениям Боэция следует отнести, прежде всего, систематизацию, анализ и подсчет отдельных модусов гипотетических силлогизмов, а также то, что он в этом трактате заложил начала учения о свойствах терминов, которое позже вылилось в целое направление средневековой логики; 5) неправильные с точки зрения современной математической логики модусы могут быть объяснены учением о свойствах терминов. Оно заключается в том, что синтаксическому подходу предшествует семантический, т. е. при рассмотрении вопроса о логическом следовании надо учитывать свойства терминов — их совместимость или несовместимость.

2.4. Учение о гипотетических силлогизмах в комментарии Боэция к «Топике» Цицерона

Боэций изложил учение о гипотетических силлогизмах не только в основном трактате, целиком посвященном этой теме, но и в некоторых других. Речь идет, прежде всего, о «Комментариях к “Топике” Цицерона» и о трактате «О топических различиях»¹. Эти трактаты, по мнению итальянского исследователя Луки Обертелло², написаны позднее основного трактата, в последний период его творчества, то есть примерно в 520–523 гг. н. э. В них Боэций возвращается к теме условных посылок и силлогизмов с точки зрения риторики. Обращение к этим трактатам помогает дальнейшему прояснению проблем учения о гипотетических силлогизмах. В частности, наше

¹ Migne J. P. *Patrologiae cursus completus*. P. *Patrologia latina*. Paris, 1847. T. 64. Col. 1041–1173, 1173–1217.

² Severino Boezio M. *De hypotheticis syllogismis*. Paideia Editrice Brescia, 1969. P. 67.

исследование должно помочь ответить на следующие вопросы: 1) что представляют собой аксиомы стоиков, 2) как соотносятся аксиомы с топами, 3) почему в списке аксиом стоиков, самый ранний из которых приведен именно в «Топике» Цицерона, приведены не пять, а семь аксиом, одна из которых не общезначима.

«Топика» Цицерона представляет собой небольшую по объему работу, написанную Цицероном в форме сжатого конспекта — логического руководства для своего друга юриста. Хотя Цицерон и ссылается в начале своей работы на «Топику» Аристотеля, содержание его собственного трактата показывает, что в качестве источника Цицерон больше пользуется одним из современных ему стоических учебников по риторике. Не зная эти учебники, трудно понять до конца изложение Цицерона. Поэтому не случайно, что Боэций взял на себя труд написания обстоятельного комментария к «Топике» Цицерона, который в несколько раз превысил объем источника и методично разъяснил всю работу. Трактат Боэция на русском языке отсутствует, а вот «Топика» Цицерона недавно была впервые опубликована на русском языке¹. Поскольку здесь, в отличие от трактата «О гипотетических силлогизмах», источниками для Боэция служат стоические разработки, необходимо рассмотреть главные моменты учения стоиков.

2.4.1. Отношение логического следования в учениях стоиков

Основные работы стоиков по логике до нас не дошли, поэтому мы имеем дело только с реконструкциями их логического учения, с фрагментами которого обычно знакомятся в пересказах Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского. Порой почти буквальное совпадение сведений о стоиках, которое обнаруживается при сравнении книг Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского, объясняют тем, что оба они пользовались учебником Диокла Магнесийского (Diokles Magnes). Как указывает автор одной из основных работ по философии стоиков на русском языке А. А. Столяров², историография Стои началась лишь в XIX веке с труда Э. Целлера «Философия греков в ее историческом развитии»³. Появившиеся вслед за этим

¹ Топика. Перевод А. Е. Кузнецова // Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994. С. 56–81.

² Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

³ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. 3. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1. Hälfte. 5. Aufl. Leipzig, 1923. На русском языке: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Перевод С. Л. Франка. М., 1996; М., 2011.

многочисленные издания текстов стоиков завершились систематизирующим трудом М. Поленца «Стоя. История духовного движения»¹. После выхода в свет работы Поленца учение стоиков стали рассматривать как целостное духовное движение, ценное не как нечто послеаристотелевское, а как нечто вполне самобытное и независимое. Что касается логики стоиков, то и в этом пункте произошел поворот в оценке взглядов стоиков, несмотря на то что в работе Поленца логике стоиков уделено всего несколько страниц. Если в XIX веке благодаря исследованиям Целлера и Прантля утвердилась точка зрения, что логика стоиков была лишь продолжением аристотелевской логики, превращавшим ее в «пустой формализм», то в XX веке, в особенности в связи с быстрым распространением математической логики, взял верх совершенно иной взгляд на логику стоиков: ее стали выделять как самоценную и ставить в один ряд с аристотелевской. «Выведением стоической логики из небытия» мы обязаны Яну Лукасевичу², Бенсону Мейтсу³, предложившему реконструкцию стоической логики, и его ученику Михаэлю Фреде⁴, уточнившему в своем труде идеи Мейтса.

Какие же источники позволяют говорить о логике стоиков как самостоятельной системе? Несмотря на то что логика составляет одну из трех основных частей философии стоиков, фрагментов этой части учения насчитывается менее всего. Сочинения основателей Стои (Зенон, Хрисипп) были утрачены, а поздние стоики специально логикой занимались мало. Собственно как о логике говорится только лишь о Хрисиппе, при этом считается, что он детально разработал логическое учение Стои. Что же тогда было сделано Хрисиппом в области формальной логики, а не гносеологии, по сравнению с Аристотелем? Что представляет собой, по выражению Фреде, «стоическая силлогистика»? Ни один из исследователей не отрицает влияния на стоиков аристотелевской силлогистики и модальной логики мегариков (Диодора Кроноса и Филона). А. А. Столяров полагает, что Хрисипп молчаливо выносит «за скобки» категорический силлогизм Аристотеля, считая его чем-то самоочевидным⁵. Если силлогистика Аристотеля

¹ Polenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Goettingen, 1948–1949. Bd. 1–2.

² См. работы 30-х годов, на русском языке: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1960.

³ Mates B. Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953.

⁴ Frede M. Die Stoische Logik. Goettingen, 1974.

⁵ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 76.

построена на родовидовых отношениях между терминами, то стойков интересует причинная, условная связь между телесными сущностями и явлениями, поэтому в основу рассуждений кладутся не категорические (А есть В), а условные предложения (*если первое, то второе*). Условные высказывания составляют один из трех видов сложных высказываний. Двумя другими Хрисипп считает конъюнкцию: *первое и второе*, и дизъюнкцию: *первое либо второе*¹. Истинность сложных высказываний может быть установлена либо эмпирически — через проверку истинности каждого простого высказывания, либо логически — путем формальной совместимости простых высказываний². Наибольший интерес представляет собой формальная (аналитическая) истинность условных высказываний: истинный вывод в них аналитически следует из истинной посылки. Такое высказывание стойки называли «знаком» — семейон (греч. σμειῖον)³, выражающим причинную связь. Поскольку исследование именно причинной связи ставится в заслугу стойкам, мы наиболее подробно хотим осветить трактовку условной связи. Другие виды связи — конъюнкция и дизъюнкция — выводятся из условного высказывания и разъясняют его. Так, при рассмотрении конъюнкции, Хрисипп выделяет отрицательную конъюнкцию и указывает, что предложение «не вместе первое и не-второе» тождественно предложению «если первое, то второе». Дизъюнкция «или первое, или второе» понимается только в смысле строгого, контрадикторного разделения и истинна только когда одно из простых суждений истинно. В форме «либо не первое, либо второе» дизъюнкция также тождественна условному предложению «если первое, то второе». Иначе говоря, эквивалентность сложных высказываний позволяет считать их видами одного гипотетического высказывания, в котором из наличия или отсутствия одного можно сделать вывод о наличии или отсутствии другого. Таким образом, возникает гипотетический силлогизм, который стойки считали главным инструментом познания. Основой логической системы стойков считают выделенные Хрисиппом пять не нуждающихся в доказательстве видов гипотетического силлогизма. Они неоднократно встречаются в источниках, в данной книге мы уже приводили их в разделе «Логические источники Боэция»,

¹ Diog. L. VII 69, Sext. Adv. M. VIII 108, SVF (Stoicorum veterum fragmenta) II 182.

² Sext. Adv. M. VIII 113–114.

³ Sext. Adv. M. VIII 245 sq; 276 sq.

например у Галена. Приведем их так, как они даны у Секста Эмпирика¹:

- 1) Если первое, то второе; первое, следовательно, второе.
- 2) Если первое, то второе; не второе, следовательно, не первое.
- 3) Не вместе первое и второе; первое, следовательно, не второе.
- 4) Либо первое, либо второе; первое, следовательно, не второе.
- 5) Либо первое, либо второе; не второе, следовательно, первое.

Какова же связь данной системы с силлогистикой Аристотеля? Обсуждение этой проблемы мы находим в статье немецкого исследователя Юргена Мау «Стоическая логика. Ее место по отношению к аристотелевской силлогистике и современному исчислению высказываний»². Ю. Мау, проведя обзор основных исследовательских работ XX века по логике стоиков (Поленца, Мейтса, Лукасевича, Бохеньского и др.), указывает, что в результате этих исследований прочно утвердилась точка зрения, что принципиальное значение имеет тот факт, что Аристотель строил свою систему на связи терминов, а Хрисипп исследовал связь между целыми высказываниями. Ю. Мау отмечает, что Аристотель использует в силлогистике метод приведения к невозможному как специальный вид гипотетического доказательства, а также то, что Теофраст взял на себя выполнение намеченной в «Первой аналитике» учителем задачи и разработал систему гипотетических выводов. Ю. Мау полагает, что эта система в своем ядре уже содержала упомянутые аксиомы Хрисиппа, следовательно, стоическая логика выросла из логических исследований не только мегариков, но и перипатетиков. Вплоть до второй половины I в. н. э. не могло идти даже речи о противоположности между аристотелевской и стоической логикой. Судя по всем источникам, это было одно направление ученых, считает Ю. Мау. Положение изменилось после опубликования Андроником Родосским в 30-х годах I века сочинений Аристотеля. Разработанные самим Аристотелем логические методы стали широко использоваться для обучения логике.

Из греческих источников особый интерес, по мнению Ю. Мау, представляет сочинение эпикурейца Филодема («О знаках и заключениях на основании знаков»). Папирус с этим сочинением чудом сохранился в пепле Везувия, извергнувшегося в 79 г. н. э. Здесь излагается спор между самим эпикурейцем и стоиком Дионисием

¹ Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976, Т. 1. С. 193–194; Т. 2. С. 292–293.

² Mau J. Stoische Logik. Ihre Stellung gegenueber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernem Aussagenkalkuel // Hermes. 85. 1957.

Киренским о том, как понимать условную, или причинную, связь. Речь идет о том, может ли и как должно доказываться что-либо с помощью знака. Сэмейон, по разъяснению Секста Эмпирика, — знак, а также, признак, доказательство — истинный первый член законного условного предложения, который доказывает (выводит) неочевидный второй член в качестве истинного. Стоик утверждает в сочинении Филодема, что такое условное предложение только тогда имеет доказательную силу, когда связь устанавливается перепроверкой с помощью контрапозиции. То есть, как мы видим, стоик предлагает эпикурейцу аналитическую, а не фактическую проверку истинности условного суждения. Предложение «если есть движение, то есть вакуум» только тогда обоснованно, указывает стоик, когда истинна его контрапозиция «если нет вакуума, то нет движения». Так называемая аналогия, т. е. частое наблюдение взаимосвязи и отсутствие очевидно подтвержденной противоположности (на чем настаивали эпикурейцы), не достаточна для установления такой импликации. Эпикуреец, который в этом сочинении, не в пример другим эпикурейцам, не только не выражает антипатии к логике, но даже знает в ней толк, возражает на это, что контрапозиция может быть хорошим критерием, но, однако, не единственным. Напротив, истинность такого следования основана на том, что «невозможно первому члену импликации быть истинным, в то время как второй не истинен».

Эпикуреец в этом рассуждении использует определение стоиков, а именно, знаменитую таблицу значений Филона, что указывает на то, что спор вокруг следования существовал не внутри стоической школы, а давно уже вышел за ее пределы. Как же стоическая логика, точнее александрийская школа диалектики, уточняла понятие следования? С точки зрения современной математической логики ценность стоической логики состоит в том, что используемое этой эллинистической школой диалектики определение условной связи точно соответствует тому, что называется материальной импликацией¹. Но это не единственное стоическое определение импликации, к тому же оно, как известно, идет не от стоиков, а от мегарика Филона, при этом представляет собой лишь одно из часто используемых определений. Секст Эмпирик приводит и другие и со страстной убежденностью предлагает решить вопрос об обязательном для всех определении, и при этом не ограничивается учением стоиков. Речь идет больше о мегарике

¹ Sext. Emp. M8 115–117, PH 2 105.

Диодоре Кроносе, учение которого унаследовали стоики. Из всех типов импликации наиболее интересно следующее: «Судящие же по выразительности говорят, 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 стать ложной, так как невозможно, чтобы что-нибудь содержалось само в себе»¹. Это определение, по мнению Ю. Мау, либо вообще не стоическое, либо принадлежит какой-то малой группе стоиков, поскольку согласно всем другим источникам импликация из двух тождественных высказываний допустима. Возможно, этой точки зрения придерживались академики-скептики направления Карнеада. В сочинении же Филодема стоик говорит, что «недопустим знак такой формы: так как люди среди нас смертны, то люди везде смертны. Напротив, допустимо следующее: так как люди среди нас — поскольку они люди — смертны, то люди везде смертны». Эта последняя импликация есть «знак» и соответствует вышеприведенному определению, так как благодаря добавлению «поскольку они есть люди» второй член сложного суждения логически охватывается первым. Мау считает, что сочинение Филодема убедительно показывает, что оба противника прошли одну и ту же логическую школу и свои мировоззренческие тезисы защищают оружием, взятым из одного арсенала — александрийской школы диалектики. Определение импликации, которое использовали стоики, не было специфически стоическим, а широко обсуждалось среди других школ. Так, в данном сочинении Филодем защищает эпикурейскую точку зрения наличия пустоты при наличии движения методом аналогии. Он говорит, что его способ доказательства по аналогии идентичен в основе стоическому способу контрапозиции, который соответствует третьему определению условной связи. Эпикурейцы основывали свои научные положения на отсутствии положений, противоречащих очевидному. Эпикуреец указывает, что для «знака» недостаточно того, чтобы оба факта в наблюдении вместе повторялись, но необходимо, чтобы присоединялся постоянно факт отсутствия того, что противоречит очевидному. А это, собственно, и предполагает метод контрапозиции.

Ю. Мау приводит свой пример для такого толкования импликации: если предохранитель перегорел, гаснет свет. Противоре-

¹ Секст Эмпирик. Т. 2. С. 282.

чащим очевидному мыслилось бы положение, при котором предохранитель бы перегорел, а свет бы не погас. Только такой случай исключается первым определением импликации. Таким образом, эпикурейский метод не противоречит стоическому. Их позиции различны, но средства по существу сходны, причем средства именно логические, а не эпистемологические. Здесь вновь возникает все тот же вопрос: почему в споре отсутствуют указания на аристотелевскую силлогистику? Обычно это объясняют тем, что метафизические воззрения стоиков противоречили аристотелевским. Видимо, это не совсем так: уже Теофраст и Евдем при развитии аристотелевской логики разрабатывали обсуждаемые здесь гипотетические выводы. Причина заключается, по-видимому, в следующем. Построенная на родовидовых связях аристотелевская силлогистика предназначалась в основном для решения задач естествознания — задач определения и классификации, как это представлено в «Частях животных». Напротив, расцветшая в александрийское время математика и строго систематизированная этика стоиков нуждались в несколько иных логических средствах, не рассмотренных подробно Аристотелем.

По мнению Мау, логика высказываний была выработана в основном стоиками, потому что именно эта философская школа нуждалась в таком средстве позитивного доказательства. Однако было ли такое средство принципиально новым? Современная логика показала, что система Аристотеля и система стоиков не исключают друг друга. Категорическое высказывание в символической логике выражается через импликацию. На эту возможность перевода указал Гален во «Введении в логику» и на этом основании объединил обе системы. На то, что, в этом нет никакого искусственного приведения в соответствие стоической и перипатетической логик, указывает Бохеньский. Он напоминает, что согласно Александру Афродизийскому, уже Теофраст и Евдем проводили это разъяснение при рассмотрении так называемых гипотетических силлогизмов. У Теофраста первый член импликации отождествляется с субъектом, второй — с предикатом. Тесно связано с этим то, что Гален на основе этих старых тезисов показал, как дизъюнкцию можно превратить в импликацию (*либо ночь, либо день* преобразуется в *если не день, то ночь*). Таким образом, заключает Гален, есть только одна логическая система, из которой исходили все школы. Во всяком случае, мы видим, что уже в трудах Аристотеля и его учеников была заложена та мощная логическая система, которая предвосхитила позднейшие открытия. Завершая статью, Ю. Мау

делает следующие выводы: 1) в Античности имелась одна логическая школа, общая для представителей всех философских школ; 2) уже в то время были заложены основания логики, применяющей исчисления; 3) эти положения для исчислений возникли не вне чистой логики, а составляли с ней единство, так же как тогдашние естественные науки не могли быть отделены от натурфилософии.

2.4.2. Дизъюнкция: история слова и понятия

Вторым основным союзом после рассмотренного союза «если, то» в учении о гипотетических силлогизмах является дизъюнкция. Она, прежде всего, одна из трех основных связей, с помощью которых выражаются три принципа аристотелевской логики: импликацией мы выражаем закон тождества $p \rightarrow p$ (если p , то p), отрицанием конъюнкции — закон непротиворечия $\sim(p \& \sim p)$: неверно, что p и в то же время не- p , дизъюнкцией — закон исключенного третьего ($p \vee \sim p$): p или не- p . При этом следует заметить, что, хотя в последней формуле стоит знак нестрогой дизъюнкции, подразумевается на самом деле строгая, так как закон утверждает, что между p и $\sim p$ нет среднего, третьего.

И это понятно, ибо аристотелевская логика двузначна (то есть строго дизъюнктивна), и эта двузначность наложила слишком явный отпечаток на развитие логики. С чем связано такое понимание дизъюнкции? Неужели Аристотель не выделял и/или не использовал нестрогую дизъюнкцию? В своих логических исследованиях Аристотель только наметил теорию гипотетических силлогизмов, среди которых имеются силлогизмы с разделительными посылками. Это учение систематически разработали последователи Аристотеля — перипатетики и стоики. Указанная система известна в логике как «пять недоказуемых аксиом стоиков», но, как мы показали выше, Хрисиппу здесь принадлежит только формулировка третьей формы вывода, а четыре остальных являются сформулированными Теофрастом положениями учения о гипотетических силлогизмах, намеченного Аристотелем. Вспомним и отобразим для удобства «пять недоказуемых аксиом стоиков» в символической форме:

I. $1 \rightarrow 2, 1 \mid 2$

II. $1 \rightarrow 2, \sim 2 \mid \sim 1$

III. $\sim (1 \& 2), 1 \mid \sim 2$

IV. $(1 \vee 2), 1 \mid \sim 2$

V. $(1 \vee 2), \sim 1 \mid 2$

У Аристотеля, например, во второй книге его «Топики»¹ мы встречаем рассуждения по четырем (кроме третьей) из указанных схем. По двум последним они звучат так: «Что касается того, чему необходимо присуще только одно из двух (например, человеку — болезнь или здоровье), то если относительно одного из них мы вполне можем рассуждать, что оно присуще или не присуще, то и относительно другого. Это применимо для обоснования и для опровержения. В самом деле, если мы докажем, что одно из них присуще, то мы этим докажем, что другое не присуще. А когда докажем, что первое из них не присуще, то мы этим докажем, что второе присуще»². В «Комментарии на “Первую аналитику”» Александр Афродизийский для описания третьего модуса сначала использует стоический термин «отрицательная конъюнкция», а разъясняет он эту схему не при помощи конъюнкции, а используя греческую связку ἢ (см. об этой связке дальше).

Используется стоиками и перипатетиками для выражения дизъюнкции слово деление (διαρεσις), а также прилагательное для посылки силлогизма — разделительный (διαρετικός, διεξυμένος), причем Александр отмечает, что первым словом пользовался Теофраст, а вторым — стоики. Что можно сказать об используемой в четвертом и пятом выводах дизъюнктивной посылке? И сами примеры (день, ночь), и формы вывода говорят о том, что имеется в виду, как и у Аристотеля, строгая дизъюнкция (при нестрогой четвертая формула была бы необщезначимой). В дальнейшем тенденция рассматривать дизъюнкцию только как строго-разделительную все более и более усиливается.

Вплоть до наших дней в некоторых учебниках под дизъюнкцией имеют в виду только строгую дизъюнкцию. Можно сказать, что постановка любого вопроса в форме дилеммы, которая заставляет нас отвечать либо «да», либо «нет», то есть выбирать одну из двух взаимоисключающих альтернатив, становится главным методологическим и даже мировоззренческим принципом размышлений и, в особенности, споров.

Такая постановка весьма часто не согласуется с действительностью, например, в долгом споре о природе света — является ли свет частицей либо волной — ошибочной была сама постановка вопроса: вместо строгой дизъюнкции можно было предположить нестрогую. Дизъюнкция — это не просто деление, а различные способы противопоставления.

¹ Аристотель. Тописка. II, 5. 112а, 15–20, 6, 112а, 24–30.

² Аристотель. Собр. соч. Т. 2. С. 382–383.

Если мы соотнесем понятие дизъюнкции с видами противоположностей, то получим следующую таблицу:

P	Q	Противоречие: $p \vee q$	Противоположность: $\sim(p \& q)$	Подпротивоположность: $p \vee q; \sim(\sim p \& \sim q)$
И	И	Л	Л	И
И	Л	И	И	И
Л	И	И	И	И
Л	Л	Л	И	Л

Как видим, строгая дизъюнкция $p \vee q$ соответствует только одному из способов противопоставления — отношению противоречия.

Отступление: о логически корректном мышлении

Логически корректным будет такое мышление, при котором одно отношение не подменяется другим, при котором человека не «сажают на рога дилеммы», но когда пытаются найти иной выход из создавшегося положения. Иначе говоря, нельзя сразу усматривать противоречие там, где имеет место противоположность или подпротивоположность (как в случае квантово-волновой природы света и многих других).

В естественно-научном исследовании этот выход подсказывает сама природа, а в сфере человеческих отношений — гибкое, но логичное мышление. Несколько примеров применения такого гибкого способа рассуждений мы находим в синоптических «Евангелиях», в частности в диалогах Иисуса Христа с фарисеями. Фарисеи и книжники выступают здесь людьми, поднатревшими в ученых богословских спорах. Задав Иисусу Христу провокационный вопрос, надо ли платить подать кесарю, фарисеи надеялись услышать один из двух однозначных ответов: да либо нет, чтобы и при том и при другом ответе обвинить Иисуса Христа. Но Иисус Христос, отвергая прокрустово ложе подразумеваемой дилеммы, отвечает: кесарево — кесарю, а Божие — Богу. Любопытно, что в этом ответе, выраженном в форме закона тождества, снимается необходимость выбора: да либо нет.

В другом случае Иисус Христос, дабы самому не быть загнанным на «рога дилеммы», отвечает вопросом на вопрос. «И когда пришел Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники

и старейшины народа и сказали: какую властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал такую власть? Иисус сказал им в ответ: спрошу и я вас об одном; если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какую властью это делаю; Крещение Иоанново откуда было: с небес или от человеков? Они же рассуждали между собою: если скажем “с небес”, то он скажет нам: “почему же вы не поверили ему?” А если сказать: “от человеков”, — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какую властью это делаю». (Матф. 21:23–27). Иной выход из дилеммы указывает Христос в ситуации, когда книжники и фарисеи привели к нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и спросили, следует ли побить ее камнями, как сказано в законе Моисея. «Говорили же это, искушая Его, чтобы найти *что-нибудь* к обвинению Его». Вместо ответа: да либо нет, которые навлекут на Иисуса Христа либо обвинение в непочитании Закона, либо обвинение в смерти этой женщины, Господь отвечает: «...Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Иоанн. 8: 3–11).

Таким образом, некорректный вопрос в форме дилеммы (убивать либо не убивать) Христос снимает другим вопросом, уничтожающим саму дилемму, противопоставление в форме противоречия.

Итак, высказывая мысль с союзом «или», следует знать о различных способах противопоставлений.

История слова дизъюнкция

Обратимся снова к истокам логики и к первым словам для обозначения дизъюнкции. Термин этот, конечно же, возник при переводе греческих авторов на латынь. В греческих текстах встречаются два слова со значением деление: *διάζευξις* — отделение, и *διαίρεσις* — разделение.

Перипатетики разработали учение о делении (*διαίρεσις*), а также учение о гипотетических силлогизмах, где разделительная посылка называлась *διαίρητικός*. Но стоики пользовались для обозначения разделительной посылки другим словом — *διεζευγμένος*. Таким образом, исторически, этимологически разделительный союз произошел из деления понятий, терминов. В сохранившихся текстах мы впервые встречаем это слово у Цицерона. В «Учении академиков» (Кн. II, Лукулл, 91), где говорится о диалектиках (стоиках), мы встречаем слово *diunctio*¹, которое является переводом грече-

¹ Цицерон. Учение академиков. М., 2004. С. 158.

ского слова *διεζευγμένον*. А в «Топике» Цицерона мы встречаем это слово в более привычном для нас написании — *disiunctio*, где им обозначена посылка разделительных суждений (*Topica*, 57)¹.

В трудах последующих латинских комментаторов логических трактатов — Апулея, Боэция и др. закрепились указанные переводы соответствующих греческих слов: деление — *divisio*, разделительная посылка — *disiunctio*, *dijunctio*, *disiunctiva/disjuncta propositio*. В словарях указывают на первое применение термина разделительное суждение — *disiunctivus proloquium* — Авлом Гелием (II в. н. э.) в «Аттических ночах»².

Операция деления и дизъюнкция: что общего?

Удивительно то, что на протяжении всей истории традиционной логики вплоть до наших дней считается, что разделительные силлогизмы применимы только при взаимной несовместимости. Так писали в учебниках XIX века (см., например, учебники Минто и Зигварта), то же повторялось в учебниках XX века. Г. Челпанов в своем «Учебнике логики», излагая условия правильности разделительных силлогизмов, т. е. четвертого и пятого модуса в нашем изложении, пишет, что эти условия обусловлены условиями правильности разделительных суждений, а «условия правильности разделительных суждений те же самые, что условия правильности деления. Именно, они состоят в том, чтобы члены деления были приведены полностью и чтобы члены деления исключали друг друга»³. Этим же правилам подчиняются условно-разделительные силлогизмы, дилеммы и т. д.⁴ В современных учебниках, излагающих традиционный раздел о силлогизмах со сложными посылками, эти условия также излагаются, правда относят их не ко всем схемам.

Итак, нам нелегко будет отрицать, что перипатетическая традиция выводить из операции деления виды разделительных силлогизмов с указанием на строгое деление альтернатив сохранилась до наших дней. Поэтому не стоит удивляться, что все примеры разделительных суждений подразумевают и подчеркивают исключающую дизъюнкцию, т. е. противопоставление альтернатив, из которых только одна должна быть истинной.

¹ Цицерон. Топика. С. 69.

² Фрагменты ранних стоиков. М., 1999. Т. 2. Ч. 1. С. 123.

³ Челпанов Г. Учебник логики. М., 1915. С. 51.

⁴ В истории логики, в частности в XX веке, проводилось различие между разделительными (род делится на виды) и разделяющими (целое делится на части) суждениями. Но это различие так и не закрепилось.

У Аристотеля — болезнь либо здоровье, у стоиков — день либо ночь. И такие же примеры у перипатетиков и других комментаторов, как греческих, так и латинских. Однако поздними стоиками были добавлены с какой-то целью шестой и седьмой модусы:

VI. ~ (1&2), 1|~ 2

VII. ~ (1&2), ~1|~ 2,

последний из которых явно не общезначим, но передан во множестве рукописей греческих и латинских комментаторов, в том числе, в той же «Топике» Цицерона.

Дизъюнкция и субдизъюнкция

Возникает закономерный вопрос: почему в схемах рассуждений не учтена нестрогая дизъюнкция, которая в разговорном языке употребляется не менее часто, чем строгая? Практически в любом юридическом документе мы встречаем союз «или/и», очень важный для понимания соответствующих статей закона или отдельных положений. Когда возник этот союз?

По мнению историков логики, впервые грамматический союз, соответствующий неисключающей дизъюнкции, употреблен в Дигестах — римском сборнике юридических текстов II в. н. э.¹ Возможно, для этого были свои прагматические причины.

Но ясно, что этот союз не мог остаться вне внимания римских грамматиков. И действительно, именно у них мы встречаем различие строгой и нестрогой дизъюнкции, точнее, дизъюнкцией они считают только строгое разделение, а нестрогое разделение называют субдизъюнкцией. Латинские термины дизъюнктивный, субдизъюнктивный (*disjunctivus, subdisjunctivus*), а также соответствующие существительные являются переводами греческих слов: *διαζευκτικός* и *ὕποδιαζευκτικός*.

Исследуя связку греческого языка *ἢ*, грамматики выделяют три ее значения: 1) разделительное (дизъюнктивное), 2) подразделительное (субдизъюнктивное — *ὕποδιαζευκτικός*) и 3) пояснительное (*διασαφηντικός*). «Разделительная связка выбирает только одну из двух частей высказывания, устраняя другую: “Или стоит день, или стоит ночь”... Подразделительная (*ὕποδιαζευκτικός*) может сохранять обе части, например, когда мы говорим: “Гребец или тянет весло на себя или толкает от себя, — ибо он делает и то и другое”. Пояснительная связка — та, которую стоики называют “опровергающей”, например, высказывание: “Лучше хочу я спа-

¹ Frede M. Die Stoische Logik. Goettingen, 1974. S. 98.

сение видеть, *чем* гибель народа” нужно понимать в смысле: “а не гибель...”»¹

«Есть и другой вид высказываний, которые греки называют $\delta\iota\epsilon\zeta\upsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \alpha\lambda\iota\omicron\mu\alpha$, а мы — дизъюнктивным, например: “Наслаждение или благо или зло”. Здесь все составные части должны взаимно исключать друг друга; кроме того, и противоположности к членам дизъюнкции должны быть взаимно несовместимы. В дизъюнкции один член должен быть истинным, а остальные — ложными. Если же ни один член не является истинным, истинны все члены или же более одного члена, или же эти члены не исключают друг друга и так же не исключают друг друга их противоположности — в этом случае дизъюнкция некорректна и называется $\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\epsilon\zeta\upsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ (субдизъюнкцией). Это относится, например, к тем случаям, когда противоположности членам дизъюнкции не являются несовместимыми: «или ты бежишь, или прогуливаешься, или стоишь». Члены дизъюнкции здесь несовместимы, тогда как их противоположности (т. е. не бежишь, не прогуливаешься, не стоишь) не исключают друг друга... а в одно и то же время вполне можно не бежать, не гулять, не стоять»².

Сколько существует субдизъюнкций?

Итак, то, что мы называем нестрогой дизъюнкцией, издавна известно в логике под названием субдизъюнкции. При этом различали две формы субдизъюнкции:

1) когда члены субдизъюнкции не могут быть одновременно истинными, но, возможно, могут быть одновременно ложными, 2) когда могут быть одновременно истинными, но не могут быть вместе ложными. Пример Авла Геллия соответствует именно субдизъюнкции I: в высказывании «либо ты бежишь, либо прогуливаешься...» члены дизъюнкции должны взаимно исключать друг друга, в то время как их отрицания могут быть вместе истинными.

1	2	Дизъюнкция $1 \vee 2$	Субдизъюнкция I $\sim(1\&2)$	Субдизъюнкция II $1 \vee 2; \sim(\sim 1\& \sim 2)$
И	И	Л	Л	И
И	Л	И	И	И
Л	И	И	И	И
Л	Л	Л	И	Л

¹ Фрагменты ранних стоиков. М., 1999. Т. 2. Ч. 1. С. 123.

² Там же. С.123.

Как видим из таблицы, термин субдизъюнкция введен достаточно корректно: дизъюнкция как род есть конъюнкция двух своих видов — субдизъюнкции I и II:

$$1 \vee 2 \leftrightarrow \sim(1\&2) \& \sim(\sim 1\& \sim 2).$$

Если соотнести виды субдизъюнкций с видами противопоставлений, то увидим, что субдизъюнкция I соответствует контрарности, а субдизъюнкция II — субконтрарности (см. предыдущую таблицу). Таким образом, получается, что противоречие, контрадикторность имеет место только в случае соединения контрарности и субконтрарности: например, добро и зло в этическом учении — это не противоположности и не подпротивоположности (ибо отсутствие зла есть добро и нет этически нейтрального), а именно противоречащие друг другу понятия.

Проблема интерпретации семи модусов гипотетических силлогизмов, по нашему мнению, связана с трудностями, возникающими при переводе сложных суждений в логическую форму. Видимо, не следует непосредственно переводить в символическую форму словесные формулировки модусов, которые мы встречаем в античной логике. Как видим, это относится и к дизъюнкции, к разделительной связке, которая имеет в логике весьма долгую и непростую историю. Более близкое рассмотрение этой истории позволило нам выявить различные смыслы этой связки. Кроме того, нам хотелось указать на то, что дизъюнкция тесно связана с видами противопоставления, с операцией деления понятий. Перевод выражений с разделительным смыслом на язык символической логики будет более адекватным, если мы будем учитывать, как соотносятся между собой альтернативы — контрарно, субконтрарно или контрадикторно.

2.4.3. Условное суждение: комментарий Боэция

Боэций в «Комментарии к «Топике» Цицерона» тщательно анализирует весь приводимый Цицероном список из семи аксиом, соотнося их с топосами, т. е. общими местами, способами рассуждений.

Близко следуя тексту «Топики» Цицерона, Боэций обращает особое внимание на природу условных предложений, на проблему следования. Он дополняет и расширяет текст Цицерона более точным изложением логических взглядов как стоиков, так и Аристотеля. Цицерон перечисляет в своей «Топике» список мест (греч. *топос*, лат. *locus*) для доказательств, где восьмое,

девятое и десятое места Цицероном названы: из предшествующих (*ex antecedentibus*), из последующих (*ex consequentibus*), из противоборствующих, или противоречащих (*ex repugnantibus*). Заметим, что под этими названиями они в дальнейшем фигурируют в качестве модусов гипотетических силлогизмов у Марциана Капеллы и других латинских комментаторов. Но сначала процитируем Цицерона:

«53. Далее идет место, принадлежащее собственно диалектикам: сопутствующее, предшествующее и противоборствующее, что весьма отлично от присоединяемого. Ведь те присоединяемые обстоятельства, о которых я только что говорил, происходят не всегда, а сопутствующие — всегда. Сопутствующим я называю то, что с необходимостью сопутствует вещи. Таково и предшествующее, и противоборствующее: то, что предшествует вещи, связано с ней необходимо, а то, что противоборствует, таково, что не может быть с ней связано никогда.

XIII. Итак, данное место делится на 3 части: сопутствующее, предшествующее, противоборствующее. Так что само место для нахождения доказательств **одно**, а способов употребления три.

Действительно, если принято, что «женщине должно получить наличные деньги, если ей отказано все серебро, то не будет разницы, построишь ли ты доказательство так: “Если наличные деньги — серебро, то они отказаны женщине; наличные деньги — серебро, следовательно, они отказаны”. Или так: “Если наличные деньги не отказаны, значит, наличные деньги — не серебро, но наличные деньги — серебро, следовательно, они отказаны”. Или так: “Нельзя, чтоб и серебро было отказано, и наличные деньги не были отказаны; серебро отказано, значит, отказаны и наличные деньги”.

54. Такое построение доказательства, когда, приняв первое высказывание, ты получаешь то, что с ним связано, диалектики называют первым способом умозаключения. Когда ты отрицаешь то, что связано, чтобы отрицать и то, с чем оно связано, это называют вторым способом умозаключения. Наконец, когда отрицаешь соединение высказываний и принимаешь одно или несколько из них, чтобы отрицать оставшееся — это называют третьим способом умозаключения»¹.

Приведенные Цицероном примеры подтверждают, что речь идет о первых трех «недоказуемых» из известного списка стоиков, в символической форме выразимых, например, так:

¹ Цицерон. Топика. Перевод А. Е. Кузнецова // Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994. С. 68–69.

I. $1 \rightarrow 2, 1 \vdash 2$

II. $1 \rightarrow 2, \sim 2 \vdash \sim 1$

III. $\sim (1 \& \sim 2), 1 \vdash 2$

Поскольку Цицерон сам указывает, что такие рассуждения соответствуют первым трем модусам гипотетических силлогизмов, то возникает вопрос, можно ли считать эти названия названиями модусов, т. е. форм выводов? Как эти силлогизмы соотносятся с топами? Вот что пишет Боэций по этому поводу: «Марк же Туллий умалчивает название этого места, которое, мне кажется, следует назвать целиком условным. Чтобы наиболее четко прояснить природу этих мест, а также их названия, сделаем очевиднее изложенное. Сначала следует дать определение отдельных частей. Антецедент — это то, принятием чего становится необходимым следование чего-то другого, также консеквент чего-либо есть то, что необходимо есть, если установлено, что он вытекает из предшествующего. Противоречащим является то, которое не может существовать вместе с чем-либо, о котором говорится, что оно ему противостоит. Об антецедентах, консеквентах, противоречиях мы говорим как об одном месте, и мы скоро увидим, каким образом это место является одним. Когда спрашивают, как же антецедент, консеквент и противоположение занимают одно место, следует показать, что понимание этого взгляда не содержит в себе противоречия. Естественно, что есть две части, одна — антецедент, другая — консеквент. Когда одно предшествует, будучи совместно с другим, необходимо, чтобы следование согласовывалось по самой своей природе. У несовместимых, хотя и имеется две части, однако же, у обеих частей одно имя, ибо и та и другая части называются противоречащими. Эти две части противоречат друг другу, и никто не может знать, как они согласуются, в то время как антецедент и консеквент — два имени, согласующиеся между собой. А у противоречащих только одно имя, поскольку одно разбивается здесь на две части, так что тот же самый ум, то же самое представление понимает смысл того, что предшествует, и того, что его сопровождает»¹.

Таким образом, Боэций обосновал объединение трех модусов в один топос на том основании, что первые посылки этих модусов представляют собой условные предложения, в том числе и третий модус, который у стоиков выражен через отрицание конъюнкции.

¹ Boeth. In Ciceronis Topica, 1124B–1124D.
http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524.Boethius.Severinus,In_Topica_Ciceronis_Commentariorum_Libri_Sex,MLT.pdf.

Далее он разъясняет необходимость именно условного предложения, а не отрицания конъюнкции, для выражения противоположности, несовместимости двух мыслей.

«Условное предложение есть такое предложение, которое излагает с условием, т. е. что нечто имеется, когда имеет место что-то другое, к примеру, если говорим: *если есть день, то светло*. Эта последовательность (*consequentia*) вещей легко обращается в противоположность, несовместимость (*repugnantia*). А именно, если к последующему обстоятельству присоединить отрицание, из него получается противоположность: из предложения *если есть день, есть свет* получается такая противоположность: *если есть день, света нет*, ибо несовместимо, что день есть, а света нет. Эта несовместимость состоит в условии, ибо говорим: *если день есть, света нет*, а дню противоположна ночь. Ведь консеквент *нет света* означает ночь, поэтому *есть день* и *нет света* — предложения несовместимые. Итак, доказано, что несовместимость обращается в условие, потому что если нет условия, то нет и противопоставления. Важнее, что противопоставляющее предложение обладает контрарностью, а именно, то, что предшествует, влечет то, что следует, и в этом предложении части не могут существовать одновременно.

В соединительном предложении одна часть — антецедент, другая — консеквент, части же противопоставляющего предложения исключают друг друга. Нас не должно волновать понимание того, что предложения *день есть, свет есть* согласуются по смыслу, а *день есть, света нет* различаются и как бы расходятся, но предложение связано, когда нечто предшествует, а другое следует из него, а также когда противопоставляет в случае, когда данное отрицается другим, ибо это не может быть произведено иначе как на основе условия. Поэтому я полагаю ясно доказанным, что это место следует называть условным и Цицероном правильно установленным как одно место. А каким образом существует аргумент от антецедента, консеквента и противоречащих, я скажу впоследствии»¹.

Таким образом, Боэций методично уточняет то, что в «Топике» Цицерона было выражено не совсем ясно: имеет место не три, а один топос, который уместно назвать условным и которому соответствуют первые три модуса диалектиков. Боэций совершенно справедливо называет его условным, так как исходят в этом топо-

¹ Ibid. Boeth. In Ciceronis Topica, 1125C–1126D.

се из условной посылки, в том числе и в третьем способе, где мы имеем отрицание конъюнкции. И Хрисиппу, который, как полагают, добавил этот модус, и Боэцию хорошо известна эквивалентность формул $1 \rightarrow 2$ и $\sim (1 \& \sim 2)$.

Но Боэций указывает на большее, а именно, что имеет место:
 $\sim (1 \rightarrow \sim 2) \rightarrow \sim (1 \& \sim 2)$

Т. е. отрицание конъюнкции является следствием отрицания консеквенции. Он полагает, что условная связь более универсальна, чем конъюнктивная, и именно ее называет соединительной связью.

Итак, условный топос один, а способов рассуждения — три. Значит, топос не тождественен модусу, а есть нечто, объединяющее способы рассуждения в одно место, в данном случае их объединяет природа условного предложения¹.

Условное предложение (консеквенция) в трактате «О топических различиях»

Чтобы понять соотношение топосов и аксиом, «недоказуемых», следует рассмотреть, какие типы условных предложений вводит Боэций и как следует отрицать такое предложение. К определению условных предложений Боэций снова возвращается после трактата о «Топике» Цицерона в работе «О топических различиях»:

«Условное предложение, которое греки называют гипотетическим, состоит из двух простых. Первая часть называется предшествующей (*antecedens*), вторая — последующей (*consequens*), как, например: *если круглое, то вращается*. Быть круглым — предшествует, быть вращаемым — следует. Из условных предложений одни — простые, другие — соединенные (*conjunctae*). Простые — те, которые имеют в качестве своих частей предикативные предложения: *круглое, вращается*. Виды многократно соединенных мы будем еще старательно излагать на этих страницах, посвященных гипотетическим силлогизмам. Видов же простых гипотетических предложений четыре: 1) либо они состоят из двух утвердительных: *если круглое, то вращается*; 2) либо из двух отрицательных: *если небо не круглое, то не вращается*; 3) либо из утвердительного и отрицательного: *если квадратное,*

¹ Тоноян Л. Г. Учение о гипотетических силлогизмах в комментарии Боэция к «Топике» Цицерона // Логико-философские штудии. 3 / Под ред. Я. А. Сливина, Е. Н. Лисанюк. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2005. С. 98–116. <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/issue/view/10>.

то не вращается; 4) либо из отрицательного и утвердительного: если не круглое, то устойчивое.

Одни из предложений известны сами по себе, и для них не могут быть найдены доказательства, другие же, несмотря на то что душа слушателя понимает их содержание, доказываются тем не менее с помощью других, вышеуказанных предложений. Те, для которых нет никакого доказательства, называются максимами и первыми (*maximae ac principales*), поскольку необходимо, чтобы они доказывали те предложения, которые не отвергают возможности быть доказанными. Есть, к примеру, такое предложение-максима: *если от равных отнять равное, то оставшиеся части тоже будут равны*. Это предложение достоверно само по себе, так что не существует чего-либо другого, более достоверного, посредством чего оно бы доказывалось. Поскольку эти предложения достоверны по самой своей природе, то не только не нуждаются в чем-то другом для доказательства своей достоверности, но и сами служат для прочих доказательств началами (*principium*).

Итак, предложения, известные сами по себе, для которых нет более достоверных, называются недоказуемыми (*indemonstrabiles*) и максимами, и принципами. А те, которые хотя и понимаются рассудком слушателя, однако становятся более известными, если их исследовать, берут свою достоверность из других; они называются доказуемыми (*demonstrabiles*), меньшими (*minores*) и производными (*posteriores*)»¹.

Данный отрывок важен для нас как свидетельство того, что Боэций трактует недоказуемые как аксиомы в смысле, указанном Аристотелем, и даже приводит пример такого рода начала доказательства, взятый из «Второй аналитики» Аристотеля² и представляющий собой по форме условное предложение. Аристотель сформулировал аксиому для категорических силлогизмов, значит могут быть найдены аксиомы и для гипотетических силлогизмов. Что касается соотношения аксиом и топосов, то в данном случае три аксиомы объединяются в один топос на основе одного аргумента — условного предложения. Далее Боэций рассматривает типы условных предложений.

«Из этих предикативных предложений получают сложные предложения, из которых одни имеют связку соединительную,

¹ Boeth. De differ. topicis, 1176A–D. http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius._Severinus,_De_Differentiis_Topicis_Libri_Quatuor,_MLT.pdf.

² Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 274.

как в предложении *и день есть, и свет есть*, а другие получаются благодаря условию и называются условными предложениями. Те, которые составлены благодаря соединению частей, ведутся к последовательности (консеквенции) и условию. Пусть даны 2 предикативных предложения: *есть животное, есть человек*. Если допустить их соединение, ввести союз, то получится: *если есть человек, то есть животное*. Таким образом, два предикативных предложения связываются союзом в одно условие. Если они таковы, то называются гипотетическими или условными предложениями и из них получаются гипотетические или условные силлогизмы. Вообще же гипотетическое предложение получается или соединением, или разделением; через соединение таким образом: *если есть день, есть свет*, а через разделение так: *либо день, либо ночь*. И противоположные образуются посредством связи, а именно, там, где из утверждения следует утверждение, вставляется отрицание, и получается несовместимость. Например, из утверждения следует утверждение: *если есть день, есть свет*. А когда скажем: *если есть день, нет света* части предложения противоречат благодаря расположенному между ними отрицанию»¹.

Обратим внимание, что при делении сложных предложений приводятся вначале предложения, соединенные союзом «и» ('et'), но пропозиций союз «и» не составляет. Основной вид сложных предложений — это условные, которые, в свою очередь, делятся на соединительные (с союзом «если, то») и разделяющие, дизъюнктивные (с союзом «либо, либо»). И те и другие, поскольку учитывается отрицание, могут быть выражены четырьмя способами, в частности, соединяющие так:

$(1 \rightarrow 2), (\sim 1 \rightarrow \sim 2), (\sim 1 \rightarrow 2), (1 \rightarrow \sim 2)$.

Каждое из них можно превратить в противоречие, а именно, отрицая условную связь $(1 \rightarrow 2)$, Боэций получает $(1 \rightarrow \sim 2)$:

из отрицания $(\sim 1 \rightarrow \sim 2)$ получается $(\sim 1 \rightarrow 2)$,

из отрицания $(\sim 1 \rightarrow 2)$ получается $(1 \rightarrow \sim 2)$, а также $(1 \rightarrow 2)$,

из отрицания $(1 \rightarrow \sim 2)$ получается $(1 \rightarrow 2)$.

Это верно, так как имеет место: $\sim (1 \rightarrow 2) \rightarrow (1 \rightarrow \sim 2)$, т. е. если отрицаем импликацию, то следует отрицать ее консеквент. Таким образом, в трактате «О топических различиях» Боэций трактует условную пропозицию точно так же, как в остальных работах.

¹ Boeth. In Ciceronis Topica, 1131A–1132A (пер. Тоноян Л. Г.).

Анализ «недоказуемых»: была ли ошибка у Цицерона?

Особый интерес для нас представляет то место в комментарии Боэция к «Топике» Цицерона, где впервые из известных нам источников Цицерон излагает схемы недоказуемых стоиков не из пяти, а из семи силлогизмов: «...Остались еще многочисленные способы, составляемые диалектиками из разъединения <высказываний>: “Или первое, или второе; первое, и, следовательно, не второе”. И еще: “Или первое, или второе, не первое, и, следовательно, второе”. Такие умозаключения действительны потому, что в разъединении не может быть истинным более одного <высказывания>. 57. Итак, из описанных выше умозаключений первое диалектики называют четвертым, а последнее — пятым. К ним добавляют отрицание соединения: “Ложно, что первое и второе; но первое, следовательно, не второе”. Это шестой способ. Седьмой: “Ложно, что и первое, и второе; но не первое, следовательно, второе”¹.

Здесь к тексту Цицерона сделано следующее примечание издателей: «Шестой и седьмой способы не имеют логического смысла. Не ясно, ошибка ли это Цицерона или позднейших рукописей»².

Предположение о том, что Цицерон мог ошибиться в описании последнего модуса, маловероятно, так как этот список повторяется с небольшими изменениями у греческих и латинских авторов, как находящихся под влиянием Цицерона, так и ссылающихся на других авторов. Так, Кассиодор указывает в качестве источника Боэция труды Мария Викторина, Туллия Марцелла и даже Варрона. Исследователь логики Стои М. Фреде³ предполагает, что у Хрисиппа было пять схем, а его последователи, поздние стоики, добавили новые. В связи со сказанным рассмотрим то место комментария Боэция к «Топике» Цицерона, где он анализирует семь недоказуемых. Интересно это в том числе и потому, что в своем основном труде по этой теме, в трактате «О гипотетических силлогизмах», Боэций вовсе не приводит этот список. Это наводит исследователей на мысль, что Боэций написал основной трактат «О гипотетических силлогизмах» на несколько лет раньше и использовал в качестве источника греческие тексты перипатетиков Теофраста и Эвдема, но не тексты стоиков, с которыми познакомился позже⁴. Вот его изложение учения стоиков о недоказуемых:

¹ Цицерон. Топика. Перевод А. Е. Кузнецова // Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994. С. 68–69.

² Там же. С. 488.

³ Frede M. Die Stoische Logik. Goettingen, 1974. S. 157–167.

⁴ Напомним, что, тем не менее, в трактате «О гипотетических силлогизмах» исследуются первый, второй, четвертый и пятый силлогизмы из указанного списка.

«Следовательно, из тех предложений, которые связаны, получится первый и второй модусы гипотетического силлогизма, если же прибавляется отрицание в связанное предложение, состоящее из двух утвердительных, и, сверх того, отрицается само предложение, то это дает третий модус; из дизъюнктивных предложений различным способом прибавленное дает четвертый и пятый модусы, а тот и другой, выраженные через отрицание, — шестой и седьмой.

Это те семь гипотетических заключений, которые упомянул Марк Туллий в “Топике” и которые он расположил в последовательном порядке и привел для них примеры.

Итак, первый модус — таков, что в нем прибавляют то, что в связанном предложении предшествует, чтобы показать то, что следует... Итак, первый модус имеет такую форму: *если день, то светло; при этом день, значит, светло.*

В этом же модусе имеет место такая посылка, которая добавляет либо предшествующее, либо сопутствующее (subsequens), как в случае с человеком и смеющимся: *если человек, то смеющееся существо; при этом человек, значит, смеющееся; а также так: при этом смеющееся, значит, человек.* Причина в том, что человек и смеющееся — равные термины, и поэтому необходимо, чтобы одно сопровождалось другим. Но это имеет место не во всяком предложении, поэтому мы не говорим вообще, что, прибавляя последующее, доказываем предшествующее.

Второй же модус получается, когда прибавляется консеквент, чтобы отрицать то, что предшествовало, следующим образом: *если есть день, то светло; при этом не светло, значит, нет дня.*

Третий модус имеет место тогда, когда между частями предложения, состоящего из двух утвердительных предложений, вставляется отрицание, и само отрицание отрицается. Такое предложение греки называют гиперопофатическим. Если между частями предложения: *если день, то светло* вставляется отрицание, то получается так: *если день, света нет.* А если это в свою очередь будем отрицать, будет так: *неверно, что если день, то света нет.* Смысл же у этого предложения такой: если есть день, то не может быть, чтобы не было света. Это предложение назовем по латыни свержотрицающим (superabnegativo), и таковы все, у которых отрицание ставится перед отрицанием, как в предложении *не не есть день (non non est dies).*

Следовательно, если добавляем первую часть, т. е. *день есть*, следует *есть свет* таким образом: *неверно, что если есть день,*

нет света, но день есть, значит, есть свет... Этот модус содержит в себе противоречащие друг другу части: *если есть день, нет света*. И поэтому верно положение, что противоположание консеквенции отрицается посредством другого отрицания, и все восстанавливается путем утверждения. А именно, если истинно, что *если есть день, есть свет*, то ложно: *если есть день, нет света*. То же предложение, которое отрицает последнее, таково: *не (верно, что) если есть день, нет света*, что совершенно схоже с утверждением *если день, то свет*, потому что двойное отрицание дает утверждение»¹.

Из этого отрывка видно, что Боэций располагает стоическим источником и гораздо увереннее, чем Цицерон или Секст Эмпирик, справляется с логической операцией отрицания. У Цицерона, например, в тексте нет упоминания о снятии двойного отрицания. Можно подивиться тому, с какой методической дотошностью разбирает Боэций каждый случай, нередко при этом повторяясь, однако для нас, историков логики, это обстоятельство оборачивается хорошей стороной — мы через многие столетия имеем точное изложение логических взглядов античных авторов.

Теперь ознакомимся с тем, как Боэций излагает и анализирует остальные четыре модуса. «Четвертый модус состоит из дизъюнкции, таким образом: *либо день, либо ночь, но день, значит, не ночь...* Пятый модус — тот, в котором в том же самом дизъюнктивном предложении прибавляется с отрицанием первое, чтобы второе внести следующим образом: *либо день, либо ночь, при этом не день, значит, ночь*.

Шестой модус и седьмой выводятся из четвертой и пятой дизъюнктивных посылок, но, естественно, после того, как присоединяется отрицание. Предложение перестает быть дизъюнктивным и добавляется конъюнктивное к тем посылкам, которые выше были даны в дизъюнкции: *неверно, что и день, и ночь (non et dies est, et nox est)*. А прежде, в дизъюнкции, оно было таким: *либо день, либо ночь*. Из этого предложения убираем союз “либо” (coniunctione “aut”), который был дизъюнктивным, и добавляем отрицание. И таким образом образуем из частей дизъюнктивного предложения, добавляя отрицание, посылки шестого и седьмого модусов, которые суть: *неверно, что и день, и ночь*. В ней, если добавляется, что день, следует, что не ночь таким образом: *при этом день, значит, не ночь*.

¹ Boeth. In Ciceronis Topica, 1133A–1135B (пер. Тоноян Л. Г.).

Седьмой же модус — тот, в котором присоединяется с отрицанием первая часть посылки, дабы следовала вторая, таким образом: *неверно, что и день и ночь, при этом не день, значит, ночь*.

А этот модус может проходить только в тех предложениях, в которых необходимо имеется другое, как день или ночь, большой или здоровый, а чего-либо среднего между ними нет. А каким образом заключена истина всякого условного силлогизма в самом себе, мы старательно изложили в книгах, которые озаглавили “О гипотетических силлогизмах”. Теперь же мы прибавляем не то, в чем можно найти более совершенное их рассмотрение, а то, что могло быть приспособленным для толкования мыслей Туллия.

Шестой модус имеет место, когда тем вещам, которые можно ввести в дизъюнкцию, т. е. тем, которые противоположностью или противоречием лишены середины, предпосылается отрицание, и они тогда связываются соединительной связкой, и далее ставится то, что первое в предложении, для того, чтобы отрицать сопутствующее, следующим образом: *неверно, что и день, и ночь, но день, значит, не ночь*.

Седьмой модус имеет место, когда в той же самой посылке отрицается предшествующее, чтобы утверждать последующее, следующим образом: *неверно, что день и ночь, при этом дня нет, значит, ночь»*¹.

Прежде всего, для облегчения понимания всего отрывка, снова изобразим модусы в символической форме с уточнениями Боэция:

- I. $1 \rightarrow 2, 1 \vdash 2$
- II. $1 \rightarrow 2, \sim 2 \vdash \sim 1$
- III. $\sim (1 \rightarrow \sim 2), 1 \vdash 2$
- IV. $(1 \vee 2), 1 \vdash \sim 2$
- V. $(1 \vee 2), \sim 1 \vdash 2$
- VI. $\sim (1 \& 2), 1 \vdash \sim 2$
- VII. $\sim (1 \& 2), \sim 1 \vdash 2$.

Отметим сразу, что, в отличие от списка Цицерона, шестой модус не повторяет третий. Все схемы, кроме первых двух, имеют в виду взаимоисключающие термины и предложения. Боэций передает шестой и седьмой модусы как правильные, отмечая, что они вытекают соответственно из четвертого и пятого модусов и имеют место только в тех случаях, когда одно подразумевает необходимость существования другого, как день и ночь, большой и здоро-

¹ Ibid. Boeth. In Ciceronis Topica, 1135B–1137A.

вый, и при этом исключается что-либо третье. Действительно, мы можем удостовериться, что из (1V2) следует $\sim (1\&2)$, но обратное неверно. Таким образом, седьмой модус, как указывает Боэций, проходит, хотя, как мы уже говорили, его логическая форма не является общезначимой. Правильность такого рода модусов Боэций в своем трактате «О гипотетических силлогизмах» обосновывает, предлагая учение о свойствах терминов. А именно, если термины взаимоисключающие и между ними нет третьего термина, то добавляется целый ряд модусов, которые можно считать правильными. Впрочем, и в наши дни мы излагаем модусы условно-категорических силлогизмов *ponendo tollens* (IV) и *tollendo ponens* (V) с известными оговорками. Примечательно, что Боэций нигде не говорит о нестрогой дизъюнкции. Это не совсем понятно, ибо ему должна была быть известна так называемая субдизъюнкция, введенная грамматиками. Собственно, субдизъюнкция I была учтена в третьем модусе Хрисиппа. Мы думаем, что Хрисипп ввел третий модус, чтобы с помощью антиконъюнкции учесть то, что было названо субдизъюнкцией I (об этом свидетельствует приведенный для данного модуса Хрисиппов пример, который считает, что вместо «Если кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море» — лучше выразиться так: «Нет такого человека, который бы и родился при восходе Сириуса, и умрет в море»¹). Хрисипп сводит к отрицательной конъюнкции такие высказывания, которые не бывают вместе истинными, но могут быть вместе ложными. Высказывания «родиться при восходе Сириуса» и «умереть в море» не могут быть вместе истинными, но могут быть вместе ложными, т. е., несомненно, был такой человек, который не родился при восходе Сириуса и не умер в море. И тогда, говоря о таком человеке: «неверно, что он родился при восходе Сириуса и умер в море» — мы будем иметь истинное высказывание.

М. Фреде полагает, что поздние стоики и Гален, основываясь на субдизъюнкции, и добавили шестой и седьмой модусы.

Мы можем выдвинуть следующую версию добавления стоиками шестого и седьмого модусов гипотетического силлогизма: посылка седьмого модуса подразумевала субдизъюнкцию II [$1\ V\ 2; \sim(\sim 1\ \&\ \sim 2)$], т. е. в современном понимании нестрогую дизъюнкцию, которая в четвертом и пятом модусах не могла быть учтена. А субдизъюнкция I нашла выражение в третьем модусе и, возможно, в шестом модусах.

¹ Цицерон. О судьбе. <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/phil/fato-f.htm>.

Наша версия оказалась сходной с версией представленной в книге известных историков логики В. и М. Ниловых. Они предложили следующую реконструкцию вышеуказанных модусов:

1. Если первое, то второе, но первое; значит, второе.
2. Если первое, то второе, но не второе; значит, не первое.
3. Не вместе первое и не второе, не первое; поэтому второе.
4. Либо первое, либо второе, но первое; значит, не второе.
5. Либо первое, либо второе, но не первое; значит, второе
6. Не вместе первое и второе, но первое; значит, не второе.
7. Не вместе не первое и не второе, но не первое; значит, второе¹.

Как мы видим, авторы полагают, что посылка седьмого модуса подразумевает нестрогую дизъюнкцию, т. е. указанную нами субдизъюнкцию II, и объясняют это тем, что переписчики пропустили два отрицания, когда копировали эти модусы. С таким объяснением трудно согласиться, во-первых, потому, что среди источников есть независимые друг от друга, а во-вторых, оно слишком уж внелогическое.

Итак, нам удалось выяснить, что шестой и седьмой модусы добавлены не Цицероном, а скорее всего, поздними стоиками, и никакой «ошибки Цицерона» здесь нет. Остается без четкого ответа вопрос: чем вызвано их добавление? Оно могло быть вызвано, во-первых, риторическими целями (создание новых топосов), во-вторых, попыткой учесть нестрогую дизъюнкцию, т. е. субдизъюнкцию II в списке аксиом. Поэтому их нельзя считать вариантами третьего модуса, посылка которого — именно антиконъюнкция. Добавление это было сделано, как нам кажется, без необходимой логической корректности, и поэтому шестой и седьмой модусы не следует считать аксиомами. Тайну седьмого модуса пока еще не удастся раскрыть.

В целом комментарий Боэция служит важным историко-логическим документом, благодаря которому мы знакомимся с логическими взглядами как ранних, так и поздних стоиков. И вновь удостоверяемся, что Боэций рассматривает систему гипотетических силлогизмов как основанную на свойствах входящих в пропозицию терминов, а не исходя из союзов, связывающих пропозиции.

2.5. Учение Боэция о делении и определении. Трактат “De divisione”

Боэций по сравнению с другими античными мыслителями придавал особое значение логической операции деления.

¹ Kneale W. & Kneale M. The development of logic. Oxford, 1962. P. 180.

Большинство средневековых авторов логических трактатов ссылались на Боэция как на первый авторитет в этом вопросе и как на создателя «Древа познания». И хотя первенство в изложении «Древа» надо, несомненно, отдать Порфирию, однако дошедшие до нас источники позволяют заключить, что Боэций действительно уделил особое внимание процедуре деления. Об этом, прежде всего, свидетельствует отдельный трактат «О делении», анализ которого мы представляем в данной статье, а также отрывки из других трактатов Боэция, где он говорит о науке деления, а именно, в комментариях на трактаты Аристотеля и в комментариях на «Введение» Порфирия. Но еще больший интерес представляет осознанное применение данной операции при разрешении конкретных проблем. Образцы такого применения мы находим почти в каждом сочинении Боэция, в частности в его теологических трактатах (в трактатах «О Троице» и «Против Евтихия и Нестория»), где путем деления терминов, путем применения «Древа познания» им осуществляется определение таких понятий, как «личность», «лицо Троицы», «природа» и др. Нельзя не упомянуть также трактат «О различиях топов», в котором Боэций дает подробную и полную классификацию топических, риторических различий.

В своем трактате «О делении»¹ Боэций представляет на суд читателя свой критический обзор науки деления. И хотя обзор операции деления можно встретить у многих комментаторов², однако только у Боэция он находит столь методичное и развернутое изложение.

Как обычно, он предваряет изложение учения предисловием, из которого мы можем узнать, какими источниками пользовался Боэций. Прежде всего, он называет перипатетиков, «у которых эта наука была всегда в чести», о чем свидетельствует книга о делении «основательного старца» Андроника. Сочинение последнего было одобрено серьезнейшим, по мнению Боэция, философом Платином, в частности, в его комментариях на «Софиста» Платона. Следующим Боэций указывает Порфирия, который много говорил о пользе этой науки во «Введении к "Категориям"» Аристотеля. Об этом и сам Боэций подробно пишет уже в своем комментарии

¹ An. Manl. Sev. Boetii Liber De divisione // Migne J. P. Patrologiae cursus complete. Patrologia Latina. Т. 64. Col. 875–891. См. также настоящее издание.

² Например, у Давида Анахта (Давид Анахт. Соч. М., 1975) или Иоанна Дамаскина (Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. М., 1999) этот обзор занимает 1–2 страницы.

к Порфирию, однако, анализируя трактат «О делении», мы видим, что круг источников Боэция гораздо шире. Можно заключить из этого перечисления, что все указанные источники были Боэцию хорошо знакомы, и он решил обобщить все названное. Отметим также, что он видит свою работу написанной в форме введения и с умеренной краткостью. Видимо, книга «основательного старца» Андроника Родосского была значительно объемней.

Виды делений. Прежде всего, Боэций уточняет, какие бывают виды деления. Деление бывает: I. А) рода на виды; Б) целого на части; В) звукосочетания на несколько обозначений. II. Бывает также деление привходящего признака, которое также осуществляется тремя способами: А) деление подлежащего предмета на привходящие признаки; Б) деление привходящего признака на подлежащие предметы; В) деление привходящего признака на другие привходящие признаки¹.

Примеры:

I. А: род делится на виды — животных делим на разумных и неразумных. Видов должно быть два и более, но не бесконечное число.

I. Б: целое делится на части — дом состоит из крыши, стен, фундамента и т. д.; человек состоит из души и тела. Кроме того, когда речь идет о человеке, то частями могут выступать отдельные люди — Катон, Цицерон и т. д. Но, хотя они и взяты отдельно, каждый из них составляет сущность человека.

I. В: слово «пес» в латинском языке обозначает и четвероногое животное, и небесное тело в созвездии Ориона, и морского пса. Деление звукосочетаний может осуществиться двумя способами: когда одно имя имеет несколько значений (как слово «пес»), и когда речь имеет несколько смыслов, например: двусмысленность, амфиболия, возникающая в следующем предложении: *aiote, Aeacida, romanos vincere posse*².

Примеры деления сообразно привходящему признаку:

II. А. Люди делятся на черных, белых и промежуточного цвета. Человек здесь выступает не в качестве рода, а в качестве субъекта.

¹ Такую же классификацию мы встречаем в «Комментарии к Порфирию» в кн.: Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М., 1996. С. 16–18. Можно вспомнить о подобном обзоре деления и в трактате Боэция «О Троице».

² Данный латинский пример русского аналога не имеет. Двусмысленность возникает здесь в косвенной речи в связи с используемой в ней инфинитивной конструкцией. Из-за этого непонятно, Эакид может победить римлян или римляне Эакиды. В русском языке нет такой конструкции косвенной речи, но по-русски двусмысленность может возникнуть и в прямой речи, когда именительный и винительный падеж не различимы, например: «платье задело весло».

II. Б. Из всего благого одно находится в душе, другое — в теле, при этом блага, которые живут в душе или в теле, не являются родом для них, но и не виды их, а только подлежащие.

II. В. Привходящий признак можно делить на другие привходящие признаки: белое можно разделить на твердое и жидкое, а можно твердое разделить на черное и белое и т. д. и т. п. Это особое деление, не родовидовое и не членение целого на части. Здесь, выделяя привходящие признаки, мы подразумеваем один и тот же предмет, одно подлежащее.

Боэций предлагает деление I называть *divisio*, а деление II — *distributio* (распределение). Особенности каждого деления отобразим с помощью таблицы:

Сравнение различных видов деления

Род — вид

1	Деление происходит по качеству (животное — качество для человека)
2	Род предшествует виду (если исчезает род, пропадают виды)
3	Вид состоит из рода и отличительного признака (т. е. из материи и формы, как статуя состоит из меди и своей особой формы)
4	Вид — то же самое, что и род (человек есть животное)

Целое — часть

1	Деление происходит по количеству (людей можно разделить на Катона, Цицерона и др.)
2	Часть предшествует целому (если уничтожат целое, части могут сохраниться, напр., стены разрушенного дома)
3	Целое состоит из множества частей, поэтому целое и есть материя, а формой этого целого является расположение частей
4	Часть — не то же самое, что целое (рука человека — не человек)

Примечание: если целое непрерывно и часть части есть часть целого (например кусок куска меди есть кусок меди), то может показаться, что часть становится целым для более мелкой части, но на самом деле такая часть не становится целым, т. к. по количеству она меньше первоначального целого.

Распределение значений слов — распределение целого

Распределение значений слов	Распределение целого
Слова не делятся на части, а распределяются на те вещи, которые обозначены словом	Целое делится на свои части
При исчезновении вещей, обозначенных многозначным словом, само слово остается	При отнятии части целое не остается

Далее Боэций переходит к подробному разъяснению родовидового отношения, полагая, что это деление можно назвать и *divisio* и *distributio*. Он повторяет известное нам по «Введению» Порфирия определение рода и вида: род есть то, что говорится о многих, различающихся по виду [вещах], а вид — то, что собрано в род. Род есть также то, что отвечает на вопрос о какой-либо вещи *что* она есть, а отличительный признак еще более прямо отвечает на этот вопрос. Например, человек — животное (род разумное (отличительный признак)).

Род можно делить как на виды, так и на отличительные признаки (если отсутствует название вида). В последнем случае название вида должно быть составлено более чем из одного имени (человек — разумное животное), т. к. оно состоит из материи и формы, т. е. из рода и отличительного признака. Если же при делении виду сразу же приписывается собственное имя, значит, имеет место деление рода на виды.

Далее Боэций переходит к делению отличительных признаков на: 1) отличительные признаки сами по себе (*per se*) — (для человека таким признаком будет умение считать);

2) отличительные признаки, данные посредством привходящих признаков. Они, в свою очередь, делятся на *consequentes statim*, т. е. всегда сопутствующие (для человека — светлые глаза, курчавые от природы волосы) и *relinquentes statim*, т. е. признаки, оставляющие в известном состоянии (для человека — сидение, стояние и др.).

Отличительные признаки, данные посредством привходящих признаков, не подходят для деления рода, т. к., указывает Боэций, всякое деление должно служить цели определения. Необходимы только — отличительные признаки сами по себе, которые присущи всегда и всякому субъекту и завершают субстан-

цию (для человека такими завершающими признаками являются разумность и смертность). Привходящие отличительные признаки можно выделить либо когда совершается какое-либо действие (например человек садится), либо мысленно (отделив от человека его светлые глаза). Отличительный признак сам по себе нельзя отделить ни мысленно, ни действием (если отнять у человека умение считать, то, по Боэцию, не будет и человека). И все-таки этот признак — не субстанциальный. Потому что человек существует не потому, что он умеет считать, а наоборот, умеет считать, поскольку он является разумным и смертным. Именно эти отличительные признаки *per se* присутствуют и при делении рода, и при определении вида. При перечислении признаков следует избегать их случайного противопоставления, например, когда говорят, что среди животных есть разумные и двуногие, это не значит, что одни животные — разумные, а другие — двуногие.

Виды противопоставлений

Боэций рассматривает четыре вида противопоставления:

- 1) противоположность (добро, зло);
- 2) обладание и лишение (зрение, слепота);
- 3) противоречие, т. е. утверждение и отрицание (Сократ жив, Сократ не жив);
- 4) отношение (отец — сын, господин — раб).

Какое же из них подходит для деления рода на виды? Боэций начинает разбор с третьего вида, с противоречия. Отрицание не способно создать вид, так как «не быть человеком» — не вид, ибо всякий вид включает в себя «быть», и отрицание разрушает субстанцию вида. Однако часто приходится разделять на виды посредством отрицания, если нет соответственного наименования вида. Например, числа делятся на простые и непростые. Такое деление происходит по необходимости, а не по велению природы. Отрицанием отделяется часть, но начинать следует с утверждения. Если же начать с отрицания, то не познаешь ни того ни другого, либо позже познаешь одно из двух. Итак, при истинном делении следует сначала утверждать, а потом отрицать. Конечное должно быть первее бесконечного, равное раньше неравного, доблесть раньше порока, определенное раньше неопределенного и т. д.

Лишение и обладание, второй вид противопоставления, схоже с вышерассмотренным противопоставлением, но отрицание может быть всегда, а лишение только в случае обладания, о чем говорит нам, замечает Боэций, учение о предикаментах. Аристотель

в «Физике» указывает, что слепой некоторым образом приспособлен к лишению зрения. Бозций отмечает, что одни виды лишения обозначаются с помощью отрицательной частицы (бесконечное), а другие имеют собственное обозначение (слепой, холостой). Таким образом, лишение — обладание как вид противопоставления также годится для деления рода, но сначала следует утверждать, потом отрицать, указывая на лишение. Иногда сомневаются, не предшествует ли лишение обладанию, когда полагают, что черное — это лишение белого, а белое — лишение черного. Это, отмечает Бозций, иной вид противопоставления, при котором имеется середина лишения, т. е. кроме белого и черного цветов есть нейтральный. Бозций снова сравнивает определение и деление: и то и другое состоит из двух терминов. А именно, определяя человека как разумное смертное животное, имеем разумное животное + смертное. Так и при делении, если делим род по отличительному признаку, то род делится на два термина. Хотя могут сказать, что из треугольников одни равносторонние, другие имеют две равные стороны, а у третьих все стороны неравные, на самом деле здесь не тройное деление, а двойное, т. к. сначала делим треугольники на равносторонние и неравносторонние, а после делим неравносторонние снова на два термина: с тремя неравными сторонами и с двумя равными.

Так же и в случае, когда говорят, что из всех вещей одни — хорошие, другие — плохие, третьи — безразличные, на самом деле деление осуществляется надвое, т. е. из всех вещей одни являются определенными, другие — неопределенными, а уже из определенных — одни хорошие, другие — плохие¹.

Итак, противоположность (черное — белое) — это не лишение и обладание, но тем не менее годится для деления рода.

Остался последний, четвертый, вид противопоставления, при котором одно соотносится с другим как господин и раб, отец и сын и т. д. Они не имеют субстанциальных отличий², но говорят лишь о том, что одно не может быть без другого. Значит, не следует делить род на соотносительные части. Господин и раб — не виды человека, как и среднее, двойное — не виды чисел. Итак, четвертый вид противопоставления при делении рода следует отвергнуть, а избрать нужно противоположность и лишение — обладание, т. е. первые два способа противопоставления.

¹ В этих примерах можно усмотреть правило деления, согласно которому оно должно производиться только по одному основанию.

² Более подробный разбор отношения отец — сын мы встречаем в трактате «О Троице» и в трактате «Против Евтихия и Нестория».

Деление рода на виды: правила

Далее Боэций дает такое определение делению: деление есть ближайшее распределение рода на виды. Что значит «ближайшее»? Дело в том, что не всегда удастся правильное деление из-за отсутствия у видов своих имен.

Однако, Боэций, рассмотрев все четыре возможных способа противопоставления, дал способы правильного деления — выделить противоположное можно, даже если у него нет имени, его следует сформировать, пользуясь воображением. Имеются роды первые, последние и промежуточные, например: первый род — субстанция, последний — животное, промежуточный — тело. Первый род следует делить по собственному отличительному признаку, а не по последующему отличительному признаку, ибо, например, у тела одни отличительные признаки, а у животного — другие. Разделяя субстанцию на телесную и бестелесную, мы поступаем правильно, т. к. это — отличительный признак субстанции. Если же делить субстанцию на живую и неживую, то деление не даст отличия субстанции. «Живое» — отличительный признак тела, а не субстанции, и он здесь ошибочно указан до рода (т. е. тела), а не после рода.

Здесь Боэций разъясняет то знакомое нам правило деления, согласно которому не должно быть «скачка» при делении. «Скачок» происходит, когда мы «перепрыгиваем» через род сразу к следующему виду, и тем самым приписываем признак некоторого вида роду¹. Итак, следует производить деление соответственно собственным отличительным признакам, идущим не после следующего рода, а до него.

Далее Боэций разъясняет еще одно правило деления, а именно требование полноты деления. Следует, пишет Боэций, чтобы деление не было слишком дробным, но и не было избыточным. При делении имеет место обращение, как и при определении, пример которого следующий: добродетель — это наилучшее владение умом, значит, наилучшее владение умом есть добродетель. Так и при делении должны быть указаны виды собственного рода, и обратно, какие-то виды вместе составят свой собственный род. При этом деление может быть многократным, например: числа можно делить на равные и не равные, а можно — на простые и не простые; треугольники делим сообразно сторонам на равносторон-

¹ Например, когда делим живых существ на разумных и неразумных, пере-скакивая через их род — животное — непосредственно к виду — разумное. Признак разумный является отличительным признаком животного, а не всякого живого существа, куда входят наряду с животными и растения.

ние, с двумя равными сторонами и с тремя неравными, но можно делить треугольники сообразно углам — на имеющие прямой угол, имеющие три острых угла и имеющие один тупой угол.

Связь деления с определением. Род — это сходство (*similitudo*) многих видов, указывающее на субстанциальное единство этих видов, род есть собрание (*collectivum*) видов. Здесь и далее следует обратить внимание на латинские термины, которые употребляет Боэций при описании логических операций. Так, члены деления он называет дизъюнктивными видами рода (*disjunctivae species generis*). Они образуются отличительными признаками, которых должно быть не меньше двух, а всякий отличительный признак основывается на множестве других отличительных признаков. Говоря об отличительных признаках, Боэций снова обращается к науке определения, которую призывает старательно изучить, но добавляет, что оставит здесь без внимания роль определения для доказательства, что так тонко исследована Аристотелем во «Второй аналитике». Боэций предлагает ограничиться правилом для определения понятия (*diffiniendi regulam*).

Из всех предметов познания одни — высшие, другие — низшие, третьи — средние. Высшие не имеют определения, т. к. для них нет высшего рода, также и низшие, т. е. индивиды не определяются, поскольку они лишены отличительных признаков. Значит, под определение подпадают только средние, т. е. те, которые имеют и род, и виды. Как строится определение? Сначала берем некое среднее [понятие] в качестве вида, ищем для него род и выделяем отличительный признак этого рода, и, присоединяя к роду, проверяем, действительно ли род с отличительным признаком равен виду, который подлежит определению. Если он окажется меньше вида, то снова берем этот отличительный признак и делим его на другие отличительные признаки, и присоединяем уже два отличительных признака к роду, и если оно равно виду, то говорим, что имеется определение вида, если же снова получится меньше вида, то опять делим следующий отличительный признак. И так до тех пор, пока все отличительные признаки отличительных признаков, присоединенные к роду, не опишут вид равным определением.

Далее Боэций разъясняет это правило на примере определения имени¹, показывает технику построения определения. *Имя* имеет

¹ Как мы помним, определение имени дает Аристотель в трактате «Об истолковании», а Боэций неоднократно обращается к этому определению, и в частности, в трактате «Введение в категорические силлогизмы» (Вопросы философии. 1999. № 1. С. 145–148).

над собой род, и как вид содержит под собой индивиды. Берем род для имени — *звук (vox)* и делим все звуки на обозначающие и не обозначающие. Имя, конечно, *обозначающий звук*, однако этот род вместе с отличительным признаком не равен виду, т. е. имени. Ибо обозначающий звук может быть именем, а может и не быть им, ведь имеются обозначающие звуки, например, плача и других природных страстей. Значит, делим снова «обозначающий звук» на другие отличительные признаки. Одни из обозначающих звуков даны по отношению к человеку, другие — по отношению к природе. Конечно, с именем совпадает только тот, который обозначает что-то по согласию людей. Теперь присоединяем к роду два отличительных признака — «обозначающий» и «относительно людей» и получаем — имя — *обозначающий звук по установлению [людей]*.

И снова получаем неравенство с именем, т. к. есть слова, выражающие состояние. Теперь распределяем отличительный признак «по состоянию», согласно которому одни из обозначающих звуков указывают на время, а другие нет. Имя, конечно, совпадает с отличительным признаком «без указания времени». Итак, присоединяем теперь три отличительных признака к роду и получаем: имя — *обозначающий звук по установлению [людей] безотносительно времени*. И снова определение не завершено полностью, ибо обозначающий звук может быть выражен не одним именем, а сочетанием имен, как, например, «Сократ с Платоном и с учениками» — это хоть и незавершенная, но все же речь. Поэтому последний отличительный признак «безотносительно ко времени» следует разделить на другие отличительные признаки, а именно: на речь, части которой что-то обозначают, и на простые имена, *части которых уже ничего не обозначают*.

Итак, правильное определение будет таким: *имя есть обозначающий звук по установлению безотносительно времени, никакая часть которого в отдельности ничего не значит*.

Мы видим, как Боэций последовательным ограничением, делением рода получает через отличительные признаки вид, т. е. дает определение вида. Связь деления и определения здесь наиболее зрима, и Боэций пишет, что при делении род служит целым, а при определении — частью, т. е. при делении род распределяется на части, а при определении части соединяются в целое. При делении род «животное» служит для человека целым, а при определении — частью. Далее, при делении последовательно делим животных на разумных и неразумных, разумных — на смертных и бессмертных,

получая части — три признака, присущих человеку. А при определении соединяем эти три признака в целое: человек — разумное смертное животное. При делении род — целое, вид — части, но точно так же отличительные признаки — целое, а виды, на которые делятся отличительные признаки, — части. А при определении и род, и отличительные признаки служат частями.

Далее Боэций вновь уточняет, что следует понимать под целым и под частью. Целое понимают многообразно. Во-первых, целое может быть непрерывным, как тело или линия, а также не быть непрерывным, как стадо, народ или войско. Во-вторых, можно говорить о целом как об общем (*universale*) — например, когда идет речь о человеке как таковом или о лошади вообще. В последнем случае отдельные люди и лошади являются для целого частями. Иногда также говорят о целом как о том, что состоит из различных добродетелей, как, к примеру, у души имеется не только способность мыслить, но и способность чувствовать, а также обладать жизнью. Все эти способности не являются видами души, но ее частями.

Деление звуков на обозначения: способы избегания двусмысленности

Боэций снова рассматривает способы деления звукосочетаний, но теперь уже больше обращая внимание не на омонимы, а на двусмысленную речь. Что касается омонимов, то, кроме случая, когда одно имя обозначает несколько предметов (как рассмотренное выше слово «пес»), бывает и такое, когда обозначения относятся не ко многим вещам, а к одному предмету, обозначенному разными способами. Боэций приводит в пример слово «бесконечное», которое обозначает один предмет — предмет, не имеющий границ. Но о бесконечном можно говорить 1) как о некотором способе измерения, когда мы пытаемся представить бесконечную Вселенную, 2) как о множестве — в случае, если речь идет о бесконечном делении тел, 3) как о виде — если говорим о фигуре, имеющей бесконечные виды, 4) о бесконечном можно говорить применительно ко времени, ибо Вселенная бесконечна не только в пространстве, но и во времени, 5) бесконечным мы называем и Бога как существо вечное, жизнь которого не ограничена временем. Во всех этих случаях «бесконечное» обозначает одно, но при употреблении в речи предполагает ограничение, ибо если употреблять без ограничения, в уме сразу возникает сомнение, как и в случае, когда говорим просто «человек».

Однако, замечает Боэций, хоть и всякая двусмысленность вызывает сомнение, не всякое сомнение — двусмысленно. «Бесконечное», употребленное без ограничения, вызывает сомнение, но не двусмысленно. В двусмысленной речи слушатель выбирает только один из двух возможных вариантов. Например, когда кто-то говорит, что “*audio Craecos vicisse Trojanos*”¹, один полагает, что греки победили троянцев, другой — что троянцы победили греков, и, сообразно сказанному, каждый понимает одно из двух.

Чтобы делить звукосочетания, следует воспользоваться определением, ибо в этом случае мы видим, что делить надо не только обозначения, но и обозначаемые предметы. Аристотель, напоминает Боэций, старательно изложил этот вопрос в своей «Топике», в частности, когда говорил о том, что является благом: одно является благом, поскольку имеет качества благого, а другое называется благом, поскольку создает благую вещь. Боэций призывает больше упражняться в этой науке (видимо, науке определения), дабы, следуя указаниям Аристотеля, избежать софистических трудностей.

Так, например, если у слова, обозначающего какой-либо предмет, нет подлежащего, то оно не является обозначающим, если же имеется хоть один предмет, его можно просто назвать. А если слово обозначает многое, значит, имеется и много обозначаемых предметов. Эти предметы следует разделить до того, как они будут включены в какой-либо силлогизм. Это замечание Боэция указывает на то, что он хорошо понимал, какую роль играет правильное деление в силлогистических умозаклчениях. Омоним, включенный в какой-либо силлогизм, приведет к логической ошибке — учетверению терминов. Также и термин, подразумевающий деление не на виды, а на части, не годится для силлогизма².

Боэций уделил особое внимание двусмысленности речи, и в частности, косвенной речи. Дело в том, что в латинском языке имеется много способов передачи чужой речи и соответствующих им грамматических конструкций. Эти конструкции, обладая, с одной стороны, краткостью и согласованностью времен, с другой стороны, порождают двусмысленности, как в приведенном выше примере Боэция: “*audio Craecos vicisse Trojanos*”.

¹ Двусмысленность возникает здесь, как уже сказано, в косвенной речи в связи с используемой в ней инфинитивной конструкцией с двойным винительным падежом. Русский перевод всех приводимых вариантов одинаковый: я слышу, что греки победили троянцев.

² Так, если понимать слово «человек» как целое, в собирательном смысле, то включение его в силлогизм приведет к ошибке: «Человек вышел в космос. Цицерон — человек. Значит, Цицерон вышел в космос».

Часто в таких конструкциях одна из мыслимых альтернатив оказывается невозможной, например, если говорят, что *“hominet comedere panem”*¹. Это означает, конечно, что человек съел хлеб, но чтобы хлеб съел человека — это невозможно. Значит, когда обращаются к содержанию, следует отделить возможное от невозможного и, стремясь к истинности, высказывать только возможное, а невозможное оставить без внимания.

Далее Боэций рассматривает способы избегания двусмысленности. Двусмысленной может быть как отдельная часть речи, так и вся речь. Однако, если омонимична какая-либо часть речи, то и вся речь оказывается многозначной. Речь двусмысленна, например, когда говорю: человек живет (*homo vivit*); здесь можно отнести сказанное и к настоящему человеку, и к нарисованному. Подставляем вместо человека его определение и получаем: «разумное смертное животное живет» — это будет истинно, а что «изображение разумного и смертного живет» — это ложно. Другим способом избегания двусмысленности является присоединение чего-либо, что ограничивает термин: либо присоединение какой-либо части речи, либо присоединение рода, либо при помощи падежа. Боэций сопровождает эти способы латинскими примерами. Также он приводит примеры латинских слов, одинаковых по написанию, но с разным ударением и значением, а также слов, одинаковых по произношению, но разных по написанию и значению.

Двусмысленность же в косвенной речи он предлагает убрать либо посредством добавления слов: *audio Trojanos vinci, Craecos vicisse*; либо посредством ограничения: *audio Craecos vicisse*; либо посредством деления: *Craeci vicerunt, Trojani victim sunt* — греки победили, троянцы побеждены; либо посредством некоторого преобразования: *audio Trojanos vicisse Craecos* преобразуем в *audio quod Craeci vicerint Trojanos*, т. е. переводим инфинитив в личную форму глагола.

Способов разрешения двусмысленности столько, сколько их допускает конкретный язык. Это отличает двусмысленность от деления рода, при котором должны быть перечислены все виды. Таким образом, Боэций заканчивает рассмотрение видов деления звукосочетаний способами разрешения двусмысленностей. Следует отметить, что Боэций сумел перечислить здесь большую часть случаев, ставших классическими при логическом анализе естественного языка.

¹ Буквально: «что человека съесть хлеб».

Деление по приводящему признаку

Что касается деления по акциденции, по приводящему признаку, то Боэций не рассматривает его подробно, видимо, потому, что этот вид деления аналогичен делению рода на виды. А именно, при делении, например, предмета на приводящие свойства следует распределять их на противоположности (т. е. не делить тела на белые и сладкие, а делить на белые, черные и промежуточные). Не следует оставлять без внимания в этой противоположности какое-либо из приводящих свойств, присущих предмету, но не названных при делении, но не следует и прибавлять какое-либо свойство, которое не может быть присущим предмету.

Боэций указывает, что поздние перипатетики старательно описали все особенности делений и выделили два способа деления: деление само по себе и деление по приводящему признаку, однако, отмечает он, древние часто употребляли, не различая, приводящее вместо рода, а также вместо вида и отличительного признака. Можно добавить, что такое смешение видов деления имеет место и по сей день, и Боэций, к сожалению, не рассмотрел в своей работе более подробно деление по приводящему признаку.

Пользу своего трактата Боэций видит в том, что, несмотря на краткость работы, которую он считал лишь введением в науку деления, он сумел выявить общее во всех видах деления и в то же время указать на собственное отличие каждого из них. «Мы старательно описали все деления, насколько нам позволила краткость введения», заключает Боэций свой труд.

Пользу трактата Боэция, надеюсь, смогут ощутить и читатели XXI века. Благодаря ему мы знакомимся с исследованиями перипатетиков и стоиков, которые не дошли до нас. Трудно судить сейчас, через пятнадцать веков, о степени оригинальности и новизны данного сочинения, однако с уверенностью можно заключить, что методический талант Боэция позволил ему сделать то, что, возможно, оказалось не под силу другим мыслителям. А именно, ему удалось: 1) дать обстоятельный обзор всего того, что относится к делению; 2) провести правильное, логическое деление самого деления; 3) изучить виды деления и сравнить их друг с другом; 4) показать неразрывность логических операций деления и определения; 5) показать, что всякое деление (в том числе деление по приводящему признаку) служит цели определения; 6) дать образец логического анализа естественного языка, используя как логические, так и семантические и синтаксические способы деления, и, наконец, 7) перевести на латинский язык то учение, которое до него было достоянием лишь лиц, знающих греческий язык.

ГЛАВА III. ТЕОЛОГИЯ БОЭЦИЯ

3.1. Логика и теология: от Аристотеля до Боэция

Соотношение логики и теологии — более конкретная постановка вопроса о соотношении разума и веры, науки и религии. Теология возникла, по всей видимости, вместе с самой философией, пытавшейся ответить на основополагающие вопросы: возник ли мир в результате акта творения или он пребывает вечно. Если он возник, то что послужило началом и мог ли возникнуть мир из ничего. Если же мир существует вечно, то как охватить мыслью бесконечность и т. д. и т. п.

На эти вопросы и на заре науки, и сейчас, когда мироздание, космос стал объектом не только теоретического изучения, но и практического освоения, нет точных ответов, зато становится ясным, что в поиске ответов должны быть объединены усилия естествоиспытателей, философов и богословов. О попытках совместить результаты своих исследований свидетельствуют многочисленные и периодические научно-богословские конференции.

Происходит теология из мифологии. В этом смысле слово «теология» впервые встречается у Платона в «Государстве», II 379a 5, где он обозначает им рассказы и мифы о богах, созданные эпическими и мелическими поэтами древней Греции — Гомером, Гесиодом, Пиндаром. Критикуя мифы, Платон впервые стал говорить о т. н. Боге философов. Аристотель также причисляет к теологам древнейших поэтов-мифотворцев, но предлагает иной путь объяснения происходящих в мире процессов — путь доказательства. Теология Аристотеля выводится не из религиозной догматики, которой у греков не было, и не из мифологии, а из анализа понятий. Из понятия движения он чисто рациональным способом выводит понятие перводвигателя, которого он называет также богом. Бог представляется Аристотелю чистым умом, мыслью, самой себя

созерцающей. Для постижения такого Бога возможен лишь один путь — умственный, логический.

Аристотель, классифицируя в «Метафизике» теоретические науки, назвал теологию высшей формой философии и определил ее как учение о вечной, неподвижной и существующей отдельно от материи сущности¹. Выводил он ее с помощью логики из физики, поэтому возникшее естественным образом слово метафизика отвечает порядку познания.

Взаимосвязь логики и теологии может быть понята и как гносеологическая проблема — о соотношении веры и доказательного знания, и как логическая проблема — о соотношении истинности и правильности.

Полагают, что теология строится на вере, а логика — на доказательности. Насколько это так? В логике обращает на себя внимание несовпадение истинности и правильности рассуждений: правильность — необходимое, но не достаточное условие истинности вывода. Достаточным условием является истинность посылок наших рассуждений. Большая часть этих посылок — не суждения о проверяемых фактах, а знание недоказываемое (аксиомы), либо недоказуемое (постулаты веры). В истинность этой части знания мы верим, или, лучше сказать, мы уверены в нем. В таком случае веру можно рассматривать как беспредпосылочное начало знания, а логическое доказательство — требующим предпосылок.

Именно по этой причине два человека, доказывающие истинность своей точки зрения на один и тот же предмет спора, пользуясь при этом одинаковыми логическими средствами, приходят часто к противоположным (и противоречащим) выводам. Они верят в истинность разных посылок. Приходится предположить некоторое безразличие логики к истине, к содержанию знания. Однако, это не совсем так. Логика индифферентна к содержанию только до известного предела. Этот предел явственен, когда дело касается содержания собственно логических высказываний. Например, высказывания «Все есть истина», «Все есть ложь» сами себя опровергают. «Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным»².

¹ Аристотель. Метафизика. VI 1, 1026a 10.

² Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 1. С. 144.

Без сомнения, логика есть орудие для доказательства истинности знаний, но суть в том, что не всякое знание может быть доказано. Аристотель отмечает, что «для всего без исключения доказательства быть не может» (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)¹.

Значит, заключает Аристотель, мы должны дойти до начал, составляющих основание доказательств². Аристотель указывает во «Второй аналитике» три вида таких недоказуемых начал: аксиомы, предположения и постулаты³.

В качестве примера истинного начала, «наиболее достоверного из всех», Аристотель приводит принцип (аксиому) противоречия: «невозможно, чтобы одно и то же и в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении»⁴.

Проблема Начала — одна из основных проблем, в решении которых логика и теология обращаются друг к другу. Кто же может указывать на такие наиболее достоверные начала всего? По мнению Аристотеля — философ. Каким должно быть начало? Очевидным и беспредпосылочным. Таким, каков указанный выше принцип противоречия. Он — *основание, начало доказательства*.

Для нас особенно важна эта констатация Аристотелем логических аксиом как основания знания. Источник сих недоказуемых начал — Ум. Но поскольку, по Аристотелю, Бог есть ум, то основанием знания выступает божественный ум.

Итак, если ум «продуцирует» логические аксиомы как начала знания, то и для теологии они являются истинными началами. К примеру, высказывание «Мир имеет начало или не имеет начала» истинно в силу истинности (достоверности) логических аксиом, а не в силу доказательства.

Обратившись к Аристотелю, мы смогли указать на то, как могут быть связаны логика и теология: хотя теология — высшая форма философии, но ее началами все равно являются логические аксиомы, которые сами могут быть отнесены по причине их недоказуемости к предметам веры.

Логика и теология в эллинистический период

Сделаем несколько кратких остановок на историческом пути от Аристотеля до Боэция.

¹ Там же. Т. 1. С. 126.

² Там же. Т. 1. С. 125, 145.

³ Там же. Т. 2. С. 274–275.

⁴ Там же. Т. 1. С. 125.

Распростравшись с вершиной классической эллинской философии, мы вступаем в так называемый эллинистический период истории, конец которого знаменует собой «последний римлянин и первый схоласт» Боэций.

Господствующая тенденция философии этого периода — эклектизм.

Школ много (перипатетики, скептики, киники, мегарики, стоики и др.), но синтезирующих, универсальных умов нет. В философии, как и в остальном, чувствуется упадок. Особенно показательна метаморфоза платоновской школы: в Академии преобладающим становится скептицизм. Скептик воздерживается от всяких суждений об истинной природе вещей: ни о чем нельзя сказать, что оно существует по истине. Вряд ли для скептиков было возможно теологическое знание. То основание знания, поиску которого столько сил посвятили Платон и Аристотель, не всеми последователями признавалось как таковое. Логическими исследованиями из всех школ занимались в основном только стоики и перипатетики.

Стоики. Именно у стоиков термин Логос получает смысл универсального, вселенского разума, воплощенного также и в человеческом разуме. Стоическая монистическая трактовка логоса как единства бытия и мысли с общим началом пневмы, полагаем, стала основой для их логического учения. В стоической диалектике наряду с оригинальным учением об обозначаемом и обозначающем (семантикой) особое место занимает силлогистика. Видимо, для них Логос как связь есть прежде всего связь, выраженная силлогистически. Монизм стоического учения, единство (физики, куда входит также теология, логики и этики) основаны на универсальности Логоса: в физике Логос проявляется в законе причинной связи, в этике — это моральный закон, тождественный закону космоса, стремящегося к совершенству, наконец в логике — это силлогистическая связь. Универсальный Логос лежит также в основе теологии стоиков. Стоики рассматривали теологию как один из разделов «физики», подразумевая под «физикой» ту часть философии, которая занимается исследованием чувственно воспринимаемого космоса со всем его содержимым, включая людей и богов¹. Теология в их представлении была учением об организующем и правящем начале мироздания, поскольку это начало могло быть обозначено как Бог. В отличие от прочей физики она

¹ Согласно SVF II, 35, предметом физической части философии является «космос и то, что в нем».

не фокусировалась на изучении отдельных природных процессов и частей космоса, но лишь на их согласии и целесообразности и обнаруживаемом во всем провиденциальном замысле¹. Стоики не противопоставляли греческую мифологию Богу философов. В результате этого, по всей видимости, уже в древней Стое возникло деление теологии на три части: физическую, мифическую и политическую².

Теория трехчастной теологии (*theologia tripartita*) была впоследствии подхвачена римскими философами.

Цицерон. Относительно полный свод мнений по теологическим вопросам мы можем найти в трактате Цицерона (106–43 гг. до н. э.) «О природе богов». В этом сочинении представлены взгляды всех основных эллинистических школ о природе богов. Спор, при котором безмолвно присутствует Цицерон, ведут исторические лица, три римских философа — эпикуреец, стоик и академик (скептик). Скептик только критикует, ничего не утверждая, стоик и эпикуреец излагают свою теологическую доктрину. Наиболее цельной и последовательной она выглядит у стоика, который считает, что «мир есть Бог» и что «в мире нет ничего, что не было бы частью единого». Как известно, в стоических учениях находят много идей, родственных христианскому монотеизму.

Эклектический характер рассматриваемой эпохи свидетельствует прежде всего об отсутствии достоверного основания знаний. Эллинистическая мысль в поисках новых оснований все чаще обращается к авторитетам, к божественному откровению. Наряду с эклектизмом другой чертой эллинистического периода является монотеистическая тенденция, сочетающаяся при этом с триализмом.

Филон Александрийский. Безусловный интерес представляет в этом смысле фигура Филона Александрийского (20 г. до н. э. — 54 г. н. э.) — иудейского богослова, пищущего, однако, на греческом языке и находящегося под сильным влиянием греческих философских школ, в особенности Платона и стоиков. Александрия, основной научный центр эллинизма, становится в дальнейшем центром христианского богословия. Именно

¹ Keimpe Algra. “Stoic Theology” in: The Cambridge Companion to the Stoics. 2003. P. 153–179. Цит. по: Месяц С. Теология поэтов и теология философов. <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats.pdf>.

² Столяров А. А. «Фрагменты ранних стоиков»: II, 1. С. 191, а также: G. Lieberg. Die “theologia tripartita” in Forschung und Bezeugnug // ANRW I, Bd. 4. Berlin; New York, 1973. S. 63–115.

здесь в III в. до н. э. Ветхий Завет был переведен на греческий язык («Септуагинта», перевод «70 толковников»). В своем учении Филон соединил монотеизм иудеев с греческой философией (Филон полагал, что Платон заимствовал некоторые идеи из Писания иудеев). Универсальный разум, Логос, считает Филон, выражен в Законе Моисея. Писание — истинное Слово Божье, Закон, открытый людям. Хотя Сущий невыразим, мы знаем, что он есть, но мы не знаем, что такое он есть. Никакое качество применить к Богу невозможно, потому что качество определяет множество предметов, а Бог — един, он — сверхкачественен. Идея монотеизма получает у Филона философское выражение. Сущее, Божество имени не имеет. Две силы Божества (Господь и Бог, Ягве и Элогим, Справедливость и Благодать) образуют вместе с Сущим Троицу, которую видел Авраам в лице явившихся ему ангелов. Господа и Бога связывает между собой Логос, третья верховная сила¹. У Филона — обширное учение о Логосе, в котором угадываются многие черты греческого Логоса. Но в отличие от Платона и стоиков Логос не есть самобытное начало, он Разум Божества, его энергия. Божество выше Логоса. Логос — образ Отца, «первобытный сын Божий», первообраз мира, «отражение, луч солнца». Как душа соединяет все части тела в целое, так Логос есть связь мира, соединение всех частей мира в целое, единое.

Даже беглый обзор филоновского учения позволяет понять, почему некоторые христианские богословы обращались к его трудам (Климент Александрийский, Ориген, Григорий Нисский), хотя христианская Церковь, как и иудаизм, не признали филоновского учения.

Неоплатоники. Учение, во многих чертах схожее с филоновским, мы находим в собственно философской школе — неоплатонизме. Здесь истину также ищут в божественном откровении (этим объясняется то, что многие из христианских теологов были либо неоплатониками, либо близкими к ним). Правда, разрабатывается учение не на основе Писания иудеев, а на основе теологии Платона. **Плотин** (205–270 гг. н. э.), используя метод диалектики Платона и его учение о сверхсущем Первоедином, предложил свое учение о Едином в трех его ипостасях (понимаемых, конечно, не как лица). Первоединое понимается как то, что несводимо к своим частям, что не имеет качеств, а есть носитель всех свойств действительности. Первоединое у Плотина — сверхразумно, сверх-

¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Соч. М., 1994. С. 163.

бытийно (как и в христианстве), это максимально обобщенное божество с безличным содержанием (в отличие от христианства).

Неоплатонизм представляет собой не столько философию, сколько рациональную теологию. Для нас представляет интерес, прежде всего, методологически разработанная триипостасность, рациональная попытка решения проблемы единого и многого. Решение строилось на иерархическом принципе — принципе эманации (исхождение Единого сначала в Ум и далее в Душу). С логической точки зрения речь идет о субординации ипостасей.

Принцип субординации блестяще разработал ученик Плотина, **Порфирий** (232–301 гг. н. э.), автор знаменитого «Введения» к «Категориям» Аристотеля. Благодаря этому «Введению» Аристотель стал известен Западной Европе в истолковании Порфирия. Оно интересно прежде всего тем, что Порфирий на деле соединял учения Платона и Аристотеля. Он проанализировал аристотелевское учение об определении, родовидовые отношения и придал завершенную формулировку операции деления. «Древо Порфирия» — яркая иллюстрация принципа субординации. Порфирий известен также тем, что сформулировал вопрос, считающийся мостиком между античной и средневековой философией — вопрос о природе родов и видов. Проблема универсалий — это попытка найти, где коренится общее (лат. *universalia*): в единичных предметах, в именах или в мышлении. Это вопрос собственно о происхождении универсалий. Аристотель считал вопрос о «представлениях в душе» предметом другого исследования, науки о душе¹.

Роды и виды, как вторые сущности, не выводятся из представлений. Спор же об универсалиях связан с такой попыткой найти понятия в душе. Следует отметить, что спор об универсалиях стал актуален в Средние века в связи с истолкованием понятия Троицы.

Возникновение и становление христианской догматики

Доникейский период. Первые два века после рождения Иисуса Христа христианское учение не имело оформленного характера и существовало в основном в устном предании и в апокрифах. Причиной этого, в частности, могло быть государственное преследование христиан в Римской империи. Только к концу II века были отобраны четыре канонических Евангелия. Становление

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 93.

христианского учения проходило в постоянной борьбе с различными религиозными учениями — с гностицизмом, который представлял собой смесь греческой философии с восточным мистицизмом, а также с многочисленными ересями внутри христианства. Именно эта борьба и способствовала возникновению христианского богословия. Первыми крупными богословами были: Климент Александрийский (150–215.), Тертуллиан (ум. 230), Ориген (185–254) и др.

Тертуллиан. В этот период в латинской патристике важнейшую роль играл Тертуллиан, такую же, как в последующий период Августин. Тертуллиан, как хорошо известно, находился под влиянием философии стоиков. Хотя категориальный аппарат Тертуллиана не совсем соответствует четырем стоическим категориям, однако в духе стоической традиции он мыслит Бога прежде всего как сущность (*substantia*), выше которой ничего нет (*summit magnum*), но которая, обладая реальным существованием, есть «своего рода тело» (*corpus sui generis*). Кстати, именно Тертуллиан вводит в оборот западного богословия такие основные тринитарные понятия, как *substantia*, *persona*, *Trinitas* («Троица»). Размышляя о Троице, он предлагает формулу: «одна сущность, три лица» (*una substantia, tres personae*). Фактически, задолго до Никейского собора он формулирует понятие «единосущия». В самом деле, у него три Лица — Отец, Сын и Св. Дух — принадлежат «одной и той же сущности» (*unius substantiae*) и связаны «единством сущности» (*per substantiae unitatem*)¹. Тертуллиан определил практически все терминологические парадигмы доникейского периода во всех областях богословия, в том числе и в тринитарном учении. Если взять, к примеру, его христологию, то он фактически сформулировал халкидонское вероопределение задолго до самого Халкидона. Фактически он задал направление развития богословия на сто с лишним лет вперед, считает А. Р. Фокин. Единственно, что было отброшено последующими авторами, это его учение о «корпоральности», т. е. телесности Бога, что являлось у него стоическим рудиментом. Ведь стоики понимали под телом что-то реально существующее. Если что-то реально существует, оно обязательно телесно. И если Бог — это не фикция нашего ума, не фантазия или пустота, тогда Он должен быть телом. Такова была логика Тертуллиана, не принимавшего платоновского учения о бестелесном. Это было переосмыслено

¹ Фокин А. Р. Интервью portalу Богослов.ру. <http://www.bogoslov.ru/text/2439242.html> 7.08.2012.

у позднейших авторов. И уже Арнобий и Лактанций ясно учили о бестелесности Бога.

Климент Александрийский. Теология, как и всякое учение, есть логическое рассуждение, форма знания. Для теолога очень важно понять соотношение веры и знания. Например, Климент Александрийский, ставя, как и все теологи, веру выше разума, не отрывал ее от разумного знания. Он считал, что философия, ниспосланная эллинам от Бога, является союзником, совместно с которым мы обосновываем потом нашу веру. Преимущество теологии в том, что это знание, имеющее достоверное основание — веру. Вера — «дар свыше», «действие в нас благодати». Вера — «предварительный выбор», возможный благодаря досознательной памяти о райском состоянии человека. Вера — сокращенное, свернутое знание, обходящееся без доказательств. Вера — «беспредпосылочное начало»¹. Климент призывает к соединению веры и разума — к «ведающей вере». Иной точки зрения на соотношение веры и разума придерживался, как известно, Тертуллиан.

Однако ни один из названных теологов не нашел такого обоснования христианских догматов, которое приняла бы Церковь.

Ориген. Как у Тертуллиана, так и у Оригена в решении тринитарной проблемы проводится неоплатоновский субординационизм: Отец и Сын не могут иметь одну и ту же сущность. Ориген представляет бытие в виде трех концентрических кругов. Сверхсущее бытие Ориген ставит выше всего, остальное только истекает из него. Божество понимается эманационно².

Мы могли бы указать еще немало авторов, которые могли быть источником теологических трактатов Бозция, но перечислили тех, чьи творения могли быть известны Бозцию. Но одного автора можно, несомненно, добавить. Это Марий Викторин, чьим переводом пользовался Бозций, составляя Комментарий к «Введению» Порфирия.

Викторин известен как неоплатоник, который позже принял христианство и стал известным христианским теологом. Марий Викторин уделил в своих теологических трактатах большое внимание учению о Троице. Задолго до того как на Западе появился термин *consubstantialis* («единосущный»), его употребил Марий Викторин около 360 г. После Тертуллиана основное движение тринитарной мысли было направлено на защиту Никейского со-

¹ Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 199.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992. Кн.1. С. 52.

бора и его учения о «единосущии». Собственно этот период характеризует комментарий к никейскому учению о «единосущии». А вот начиная с Викторина и далее (хотя он тоже был защитником Никейского символа), мы встречаемся с совершенно иной парадигмой размышлений, считает А. Р. Фокин¹. Появляется так называемая «психологическая аналогия», т. е. метод конструирования тринитарного догмата на основе анализа структуры человеческой души. Часто это приписывают Августину, но аналог совершенно ясно был сформулирован уже Викториним. У него так прямо и сказано, что душа — это «образ вышней Троицы» (*superioris Triados imago*). Если на Востоке понятие об образе Божьем в человеке осмыслялось как наличие в нем разума, бессмертия, свободы, творческой способности и т. п., т. е. как образ Божественной природы и ее атрибутов, то на Западе, начиная с Викторина, тринитарная доктрина строилась вокруг психологического принципа, а именно — что образ Троицы надо искать в индивидуальной человеческой душе, т. е. для Викторина, так же как и для Августина, «образ Божий» в человеке — это «образ Троицы». У того же Викторина эта психологическая триада выстраивается по неоплатоническому принципу: бытие, жизнь, мышление, т. е. душа существует, живет и мыслит. И эти три ее неотъемлемых свойства и состояния являются аналогом Святой Троицы: «Бытие» Троицы — это Отец; «Жизнь» — это Сын; а «Мышление» (или «Самопознание») — это Святой Дух. Данная триада связана с неоплатоническим представлением об эманации — происхождении Ума от Единого и структуре самого Ума, сущность которого составляет так называемая «ноэтическая триада» (бытие — жизнь — мышление). По сути, сходное представление Августин сформулирует в виде своей «психологической триады»: бытие, мышление, воля. Мы видим, что вместо «жизни» Августин вводит категорию «воли». Получается: я живу, я мыслю, я хочу (*sum, posco, volo*), т. е. «я существую», «я знаю», что я существую, и «я хочу» существовать и мыслить. Тут налицо «психологическая аналогия» не без влияния неоплатонизма. На Востоке что-то подобное мы можем встретить очень редко, например, в «Большом Катехизисе» св. Григория Нисского, когда он размышляет о том, что существует Бог Отец, Его Логос и Его Дух. Это как в человеке: у него есть ум, в уме логос, а в нем и вместе с ним — дыхание. Подобно и в Троице: Божественный ум есть

¹ Фокин А. Р. Интервью portalу Богослов.ру. [h. http://www.bogoslov.ru/text/2439242.html](http://www.bogoslov.ru/text/2439242.html) 7.09.2012.

Отец, Его Слово есть Сын, а Дыхание, сопровождающее Слово и почивающее в Нем, — Дух Святой. Однако для Востока такое размышление скорее редкость, чем центр догматического учения. Это скорее попытка объяснить тринитарный догмат катехуменам. И на Востоке, надо сказать, существовал целый ряд таких «антропологических аналогий» и иных тварных аналогий тринитарного догмата. Самый известный пример — аналогия с солнцем, его лучом и сиянием. Но если для греческих отцов это были не более чем миссионерские приемы, то для западных (в форме «психологической аналогии») — это сердцевина самого учения¹, считает А. Р. Фокин.

Никейский период. Золотым веком христианского богословия стал следующий, IV век, в котором жили и творили отцы Церкви: **Афанасий Александрийский** (ок. 295–373), **Василий Великий** (ок. 330–379), **Григорий Богослов** (ок. 329–390), **Григорий Нисский** (ок. 335–395), **Иоанн Златоуст** (ок. 347–407) и др.

Государственные преследования христиан к началу IV века затихли. Ровно 1700 лет назад римский император Константин признал христианство и даже провозгласил его государственной религией. Тесная связь государства с Церковью усугубила борьбу с ересями. Поиск Истины только усложняется участием в нем государственной власти. Но нас интересует другое — какое место занимала логика в поиске Истины? Первая крупная ересь, с которой боролась Церковь, — арианство.

Арианство. Спор начался в Александрии, столице христианской мысли. Арий, ученый пресвитер, пытался доказать, что Христос, Сын Божий, родившийся от Бога-Отца, есть творение во времени, так как рождение не может не быть возникновением во времени. «Было время, когда его не было». Следовательно, Сын отличен от Отца и неподобен ему. Арианство было сразу отвергнуто Церковью, но она не могла предложить взамен какого-либо учения о Троице. Вера в Троицу, в Троичного Бога, жила в Церкви с первых дней. Попытки объяснить эту веру оказывались неудачными (например, у Оригена). Общее для христианства и эллинизма понятие Логоса требовало дифференциации: эллинистический Логос — это связь, объединяющий принцип, но не самостоятельное начало. В Евангелии же от Иоанна Логос «Слово» — живой Бог, а не качество, данное человеку Иисусу. Арианство было «рационализацией» христианства в духе неоплатонизма: Бог —

¹ Там же.

Един, в нем нет никакой множественности, Сын отличен от Него, значит, Сын не Бог. Арианство, конечно, понятнее, но оно лишает данное учение христианского содержания.

Арианство было осуждено на первом Вселенском соборе 325 г. в Никее. В формулировке Символа веры (по предложению Афанасия Александрийского) уточнено отношение Сына к Отцу: Сын единосущен, а не подобосущен Отцу. Бог один по сущности, но он имеет три ипостаси, каждая из которых есть Бог. Эта формулировка стала основой христианского догмата о Троице. В Боге стали различать сущность (усия) и ипостаси. Сущность определяется как общее, ипостась — как индивидуальное, конкретное. Каппадокийские Отцы Церкви занялись обоснованием не только тождества, но и различия ипостасей. Лицам Божества свойственно как тождество, так и различие (нерожденность Отца, рожденность Сына, благодатное исхождение Святого Духа). Различия относились к природе трех лиц, а не к их сущности, что исключало всякую их субординацию. Лосев А. Ф. отмечает, что каппадокийская теория троичности есть античная неоплатоническая диалектика трех ипостасей минус эманация или минус иерархическая субординация¹. Но тринитарные споры только начинались, дополнившись спорами христологическими.

Несторианство. От признания Христа Богом или «творением» зависело все понимание его земного воплощения. Соединил ли он действительно Бога и человека, или же человек остался в рабстве греха и смерти? Как возможно такое соединение? Евангельское утверждение гласило «и Слово стало плотью». Как понимать эти слова?

Христологический спор возник в начале V века между Несторием Константинопольским и Кириллом Александрийским. Здесь столкнулись две богословские школы — антиохийская, в которой наиболее сильным было философское влияние Аристотеля, и александрийская с явной платонистской традицией. Несторий изучал христианство в Антиохии (Сирия), а с 428 по 431 гг. по приглашению императора Феодосия был Константинопольским епископом. Будучи блестящим проповедником, он хотел логической ясности. Несторий считал, что в Христе две природы — божественная и человеческая — существуют не соединяясь. Он ополчился, в частности, на термин Богородица, давно вошедший в церковное употребление. «Безумие говорить, что Бог родил-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992. Кн. 1. С. 58.

ся от Девы; родился от Девы тот, кто имеет природу девы, а не Бог-Слово...»

Несторианство было осуждено на Эфесском соборе 431 г. Однако в споре с Несторием наметилась другая крайность: Евтихий стал отрицать уже и наличие двух природ в Христе, а признавал только одну, божественную. Эта ересь названа монофизитством. Монофизитство осуждено на четвертом Вселенском соборе 451 г. в Халкидоне. Догматический итог этого Собора таков: «Последуя святым Отцам, мы согласно учим исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, одного и того же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения, от Девы Марии Богородицы по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие природ, но сохраняется особенность каждой и они соединяются в одно Лицо и одну Ипостась; — не рассеяемого или разделяемого на два лица, но Одного и Того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Нашего Иисуса Христа...»¹

Несмотря на законченность формулировок Халкидонского «ороса» (определения), монофизитство не исчезло, а привело к разделению церквей, продолжающемуся до наших дней.

Свидетелем всех этих споров был один из крупнейших представителей христианской теологии **Августин Блаженный** (354–430). Для Августина христианство было не просто учением об Абсолютной личности, о Богочеловеке. Главное — исходящее отсюда полное переосмысление взаимоотношений человека с миром. Онтологический подход к миру сменяется личностным. Демиург или перводвижитель не были личностями. Понятие личности непосредственно связано с тринитарной проблемой.

Каппадокийцы, как выше было сказано, стали различать сущность и ипостась, опираясь при этом на платиновское учение. Термин *лицо* (лат. *persona*, греч. *πρόσωπον*) они употребляли в общепринятом смысле. Августин смело применяет термин *персона*, *лицо*, *личность* для постижения Троицы. «Настоящая сущность,

¹ Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993. С. 170–171.

которую Августин понимает как принцип бытия (*essentia*), есть не просто бытие как факт существования, но именно личность, а три ипостаси Божества есть три его лица... Три лица являются смысловыми проявлениями личности, а не видами личности. Поэтому три лица в троичности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из них тоже есть полноценная личность», — так описывает А. Ф. Лосев подход Августина, который, возможно, впервые назвал неоплатоническое первоединство личностью¹.

Бог у Августина — прежде всего личность, живой Дух, а не абстрактное первоединство. В трактате «О Троичности» Августин пытается разъяснить абсолютную личность Бога. Он проводит аналогию с личностью человека, хотя утверждает, что такая аналогия крайне далекая. Единство лиц Троицы — это недостижимый для человека образец равновесия в личности памяти, интеллекта и воли, без какой-либо их субординации. Каждая ипостась есть личность, и Троица в целом есть личность, причем та же личность. С человеческой личностью здесь параллель трудно провести, но допустимо: например, когда я мыслю, я остаюсь той же личностью, не растраиваясь на мысль, волю и память.

Без сомнения, персоналистическая трактовка Троицы была смелой и соответствующей новизне христианства, однако с логической точки зрения мы встречаемся с немалыми трудностями, а также с психологизмом в трактовке данного понятия. Сущность понятия не определяется, а аналогии ищутся в душе человека. Теология Августина оказала наибольшее влияние на Боэция. В трактате о Троице, посвященном своему тестю Симмаху, он пишет: «Тебе судить, принесли ли какой-нибудь плод семена рассуждений, упавшие в мою душу из сочинений блаженного Августина». Эта ссылка на Августина дает нам повод сравнить оба трактата и методологию их подходов. Как мы увидим, разница подходов весьма существенная: у Боэция мы находим чисто логический анализ Троицы, у Августина скорее психологический, раскрывающий Троицу по аналогии с человеческой душой.

Об отличии подходов Августина и Боэция и о взаимовлиянии греческого и латинского богословия исследователь патристики А. Р. Фокин пишет: «Блаж. Августин выступал за то, чтобы в применении к Богу не использовать идущий еще от Тертуллиана традиционный латинский термин “субстанция”, а для перевода гре-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992. Кн. 1. С. 82.

ческого слова “ousia” использовать латинский термин “essentia”. Он объяснял это тем, что “субстанция” — это понятие, связанное с сеткой аристотелевских категорий; она обязательно предполагает разделение на субъект и предикаты, что, по глубокому убеждению Августина, неприменимо в богословском дискурсе. Ведь если есть субстанция, значит, есть и предикаты субстанции (или акциденции). А в Боге нет акциденций. В Нем все — одна лишь сущность. С этим связано учение о “Божественной простоте”, которое впервые встречается у Мариа Викторина. Августин его лишь развивает. Если кратко, его суть в том, что в Боге есть только Божественная сущность — и все, ничего другого. Или, словами Августина: “*quod habet hoc est*”, т. е. все что Бог имеет, есть Он сам. Именно поэтому нельзя назвать Бога “субстанцией” (что, кстати, есть латинский аналог греческого термина “*hypostasis*”), потому что тогда придется ввести различие между самой субстанцией и ее предикатами, которые на самом деле совпадают с самой субстанцией. Поэтому для Бога лучше использовать термин “*essentia*” (от глагола “*esse*”, “быть”). Таким образом, на примере Мариа Викторина, Августина и Боэция можно увидеть всю глубину и богатство латинского философского языка, в целом латинской культуры и менталитета, которые могут быть приспособлены под требования богословского дискурса»¹.

Боэций мог воспринять все рассмотренные здесь философские и богословские мысли. Более всего Боэций (так же как Викторин и Августин) испытал влияние неоплатонической традиции. Хорошо был знаком со стоической философией. Но все же наиболее глубокое воздействие на его философию оказали Платон и Аристотель.

3.2. Логический анализ догмата о Богочеловечестве Христа

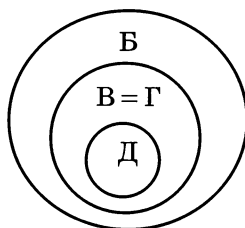
Трактат Боэция «Против Евтихия и Нестория»

Рассмотрим наиболее интересный в логико-философском отношении теологический трактат «Против Евтихия и Нестория» (второе название «О лице и двух природах» (*Liber de persona et duabus naturis*). В методологии этого трактата мы обнаруживаем очередную попытку Боэция соединить идеи Платона и Аристотеля. Неоплатоники, разработавшие учение о Благе, в котором они

¹ Там же.

смогли соединить аристотелевское учение о категориях и сверхсущее первоединое Платона, доставили аппарат для христианской догматики, в частности, для рассмотрения двух основных проблем — тринитарной и христологической. Но вместе с тем это был формальный аппарат, который неоднократно взрывал изнутри христианское содержание догматов. Появлялась очередная ересь. Например, Филопон (конец V — начало VI вв. н. э.), александрийский неоплатоник, увлекавшийся Аристотелем, в названных нами спорах занимал неортодоксальную, еретическую позицию: тритеизм (признание трех разных богов) и монофизитство (признание в Христе только одной, божественной, природы). Значит ли это, что аристотелизм и неоплатонизм несоединимы с христианской догматикой? Боэций пытается доказать обратное.

Чтобы понять, в чем состоит трудность формально-логического подхода в теологии, изобразим основные понятия при помощи принятых в логике графических средств — кругов Эйлера, которые наглядно показывают родовидовые отношения. Отобразим ряд понятий, относящихся к множеству людей; А — первый человек (Адам), Б — человек, В — мужчина, Г — сын, Д — отец.



Каждый человек отобразим в объемах указанных понятий, кроме понятия первый человек: он — отец, т. е. входит в круг Д, и, соответственно, должен входить в круг В = Г, однако же он на самом деле не сын человека, хотя и мужчина.

Весьма непросто графическими средствами логики уточнить понятие Богочеловек (Христос, Сын Человеческий, Сын Божий). В данной схеме ему также не найдется места: он — сын человеческий, но понятие сын человеческий тождественно понятию сын мужчины и женщины, Христос же — сын женщины, но не сын мужчины. Его Отцом является Бог. Еще сложнее изобразить при помощи кругов Эйлера отношения между понятиями Бог-Отец и Бог-Сын. По всей видимости, в этих именах Отец и Сын используются не в прямом значении слова.

Попытка графического изображения приведенных понятий помогает лучше понять причины возникновения христологического (спора о двух природах Христа божественной и человеческой) и тринитарного споров.

Как понимать ипостаси Троидного Бога? Имеют ли здесь место отношения рода и вида, или же части и целого, слова и его значений?

Безусловно рационалистический склад ума Боэция заставлял его применять все логические средства, чтобы прояснить основные понятия. Он применяет тот же методологический подход, что и Порфирий в своем «Введении».

Порфирий, говоря о роде, рассматривал три значения слова род. 1) Род как совокупность вещей, например: все римляне в отношении к Ромулу. В данном случае римляне — родовое имя. 2) Род как начало рождения отдельного существа: А ведет род от В. В этом случае род означает родивший, тот, кто был в начале. 3) Главное значение слова род, философское, имеет сходство с первыми двумя значениями, так как такой род есть некоторое начало для подчиненных ему видов. Повторим аристотелевское определение рода — это то, что сказывается о многих различающихся по виду вещах при ответе на вопрос «что это?». По праву именно третье значение есть род, ибо только он указывает на субстанцию. Итак, род — есть субстанция вида.

Если рассмотреть первые два значения слова род и выявить отношения между понятиями римляне — Ромул, а также между понятиями родивший — рожденный, то можно увидеть, что в них не имеют места родовидовые отношения: 1) римлянин не есть субстанция для Ромула; 2) отношения между понятиями родивший — рожденный (отец — сын) также не родовидовые, получается, что сын — вид отца, а на самом деле здесь имеется ввиду другое: сын — из рода отца.

Если применить родовидовые отношения к родственным связям, то круговая схема будет выглядеть иначе: объем понятия отец включается в объем понятия сын, т. е. сын — род для отца как вида (ибо всякий отец чей-то сын). Сын — субстанциальное свойство вида, отца.

В такой правильной родовидовой схеме понятие Бог-Отец невыразимо: он — Отец, но при этом не Сын («первый нерожденный Отец»). Невыразимы, как мы уже видели, и понятие Бог-Сын, а также понятие первый человек. Почему? Дело в том, что первое, начало вообще невыразимо в родовидовых отношениях, так как

род и вид — соотносительные понятия, мыслятся одновременно и относятся не к отдельным предметам, а к их совокупностям, поэтому начало не может находиться либо отдельно в роде, либо отдельно в виде. Невозможно доказать ни первичность рода, ни первичность вида. Пока есть что-то одно, не соотношенное с другим, не может возникнуть родовидовых отношений. Адам, пока он был один (первый человек), не мог войти в родовидовые отношения с другими людьми. По этой же причине неотобразим в приведенных схемах родовидовых отношений Христос, поскольку Он — единственен¹.

Полагаю, именно в этом, в невыразимости начала, состоит коренное отличие «философского» рода от первых двух значений слова род. Семейные родословные допускают сведение всего множества к одному, первому. Но, как отмечает вслед за Порфирием Бозций, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, не может быть у всех вещей один род. По Аристотелю, имеются десять первых родов в качестве десяти первых начал. Десять родов не подчинены никакому другому роду.

Учение Церкви проповедовало, что в Христе две природы, или две субстанции, божеская и человеческая, образуют собою одну и неделимую, богочеловеческую субстанцию и личность. Иное понимание приводило к длившимся столетиями христологическим спорам. Так, Несторий считал, что Христос по природе был только человеком, а не Богом. Бог лишь присутствовал в нем, как в храме. Другое неортодоксальное учение признавало в Христе только божественную природу (это монофизиты — те, кто за «одну природу»). Ересь Нестория² и монофизитская ересь Евтихия³ были осуждены на церковных соборах V века. Против названных

¹ Слинин Я. А. Логика и христологическая проблема // Вести. С.-Петербург. ун-та. 1992. Сер. 6. Вып. 4. С. 31.

² Несторий — настоятель антиохийского монастыря, активный противник монофизитов. С 428 по 431 год — Константинопольский епископ. В 431 г. патриарх Кирилл обвинил его в приверженности ереси Павла Самосатского, в результате чего Несторий был отправлен обратно в Антиохию. Секта несториан имела большое распространение, в 485 г. стала официальной христианской церковью в Персии и распространяла несторианство на Восток вплоть до Китая (VII век). Бозций, видимо, с самими тезисами Нестория знаком не был, но обсуждал осужденные Церковью взгляды его последователей.

³ Евтихий — ересиарх монофизитов. В 428 г. вместе с Евсевием Дорилейским выступил против учения Нестория. Его учение осуждено на Халкидонском соборе 451 г. В VI веке монофизитство развивалось антиохийским патриархом Севером (патриарх в 512–518) и Галикарнасским епископом Юлианом (ум. 527). Бозций полемизирует не непосредственно с Евтихием, а с его последователями.

ересей направлен трактат Боэция. Здесь следует сделать важное замечание о богословской стороне трактата. Как свидетельствуют историки Церкви, Боэций спорит не с конкретными положениями Евтихия или Нестория, а с общими позициями по данным вопросам. По всей видимости, Боэций, будучи светским человеком, не знал, да и не мог вникать в непрерывно длящиеся богословские споры и, судя по всему, никогда в них сам не участвовал. Он подходит к этим вопросам со стороны — как христианин и как философ-логик. Поэтому и мы не будем углубляться в исторически конкретный богословский спор, о котором читатель может узнать, например, в замечательном труде русского богослова В. В. Болотова¹. Не удивительно, что богословы, которые обращаются к этому трактату, не могут определить с точностью, с чьими тезисами ведет спор Боэций. Действительно, спор с виртуальными противниками носит несколько абстрактный характер, однако Боэций точно уловил основные формулировки и попытался сформулировать и разрешить конкретную богословскую проблему.

Боэций поражен самой постановкой вопроса: евтихиане исповедуют Христа, состоящим из двух природ, но не существующим в двух природах, а последователи истинной веры признают Христа, состоящим из двух природ и [пребывающим] в двух природах. В чем, собственно, различие: «из двух природ» и «в двух природах»? Логическая интуиция подсказывает Боэцию, что такое различие должно быть в высшей степени существенным. Поскольку весь спор о Богочеловечестве Христа сводится к понятиям «лицо» и «природа», Боэций начинает с определения этих понятий, придерживаясь методологии Порфирия, с понятий природы и личности.

Лицо (личность) и природа: логический анализ

Из этих двух понятий более общим является понятие природы, поэтому личность надо определять через понятие природы. «Итак, “природой” могут называться или только тела, или только субстанции — телесные и бестелесные, или все вещи, которые каким-либо образом существуют»². Первой точки зрения придерживался Аристотель в своей «Физике», считая, что «природой» обладают только телесные субстанции. Ясно, что к данному спору

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 244–253.

² Боэций. Против Евтихия и Нестория // Утешение Философией и др. трактаты. С. 136.

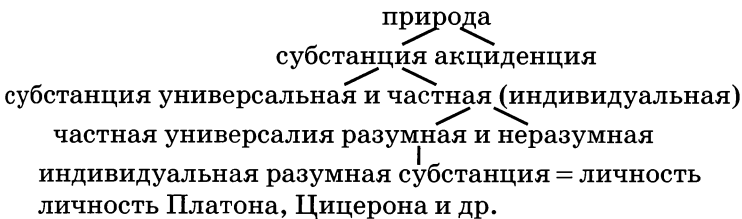
такое определение не подходит. Отвергая и два других определения «природы», Боэций прибавляет четвертое, возможно, свое, которое он считает более подходящим для теологического спора: «природа есть видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи»¹, в случае, например, когда говорят, что у золота и серебра разная природа. Именно в этом смысле различают две природы в Христе; «ведь человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия».

Этим заканчивается первая глава трактата, которая занимает всего полторы страницы. Однако Гильберт Порретанский, который написал «Комментарий» на данный трактат, ограничился только этим отрывком². Видимо, он посчитал, что этому понятию надо уделить особое внимание и посвятил ему все свое толкование, разобрав буквально каждое предложение.

Далее Боэций приступает к определению понятия «личность».

Подлежащим «личности» является только «природа», причем только субстанция, так как акциденция не может иметь личности (не может быть, к примеру, «личности белизны»). Следуя аристотелевским правилам деления и определения понятий, Боэций заключает, что из всей природы личность может быть только у разумной субстанции: человека, Бога, ангела. Но, опять же по Аристотелю, субстанции могут быть универсальными (роды и виды) и частными (индивиды). К первым личность не применима («нет личности человека вообще»³), а только к индивидуальным (Платон, Цицерон и т. д.).

Итак, «личность есть индивидуальная субстанция разумной природы» (*naturae rationabilis individua substantia*). Отметим, что это знаменитое боэциево определение получено в полном соответствии с родовидовым делением, нашедшим свое наглядное изображение в «Древе Порфирия»:



¹ Там же. С. 136.

² Гильберт Порретанский. Комментарии к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» // Вопросы философии. 1998. № 4.

³ Боэций. Против Евтихия и Нестория // Утешение Философией и др. трактаты. С. 138.

Таким образом, личность определяется как субстанция, что соответствует греческому слову *ипостась*. Но на латыни личность не называют субстанцией, а называют персоной. Обратим также внимание на то, что в трактате «Комментарий на “Введение” Порфирия» Боэций при изображении собственного варианта «Древа субстанций» называет однажды предельные субстанции, т. е. индивиды, персонами. А в этом «Древе» обратим, прежде всего, внимание на то, что на вершину древа вместо аристотелевской сущности (греч. *усия*, лат. *субстанция*) Боэций ставит в качестве высшего рода категорию природы. Он отходит от аристотелевского понимания природы и вводит новую категорию.

Персона и ипостась: терминологический анализ

Стоит здесь сказать об особенностях древнегреческого и латинского языков. Греческое первородство философских терминов не подлежит сомнению. На этом основании иногда делают вывод о том, что многие проблемы возникли из-за того, что в бедном абстрактными понятиями латинском языке нельзя было найти эквивалента греческим терминам. В частности, высказывалось предположение, что именно бедность латинского языка служила причиной догматических споров между греками и латинянами и привела к разделению Церкви. На примере Боэция как мастера, а может быть, и гения перевода, мы видим, как должен осуществляться перевод. Каковы бы ни были различия между языками, если человек проникся какой-либо мыслью, ясно понял ее, то сможет передать ее средствами другого языка.

Но для этого надо проделать особую работу, которой стоит учиться у Боэция. В чем состоит проблема? По-гречески формула троичности Бога звучит как «Единый Бог в трех ипостасях». Калька ипостаси на латынь — субстанция. Формула «Единый Бог в трех субстанциях» в латинском языке влечет к разделению Троицы и в церковном языке не употребляется. Еще задолго до Боэция, например, Августин в своем трактате «О Троице» пользовался для обозначения Отца, Сына и Святого Духа не словом *substantia*, а словом *persona*. А для обозначения сущности (греч. *усия*) — термин *essentia*.

Вместо пересказа третьей главы трактата Боэция мы предлагаем ее текст в качестве примера терминологического анализа.

«Однако этим определением (личности. — Л. Т.) мы обозначили то, что греки зовут *ὑπόστασις* (ипостась). А ведь слово “лицо” (*persona*) произошло совсем иначе: оно произведено от тех личин

[или масок], которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных друг от друга людей. [Слово] *persona* образовано от [глагола] *personare* (громко звучать) с облученным ударением на предпоследнем слоге. А если [произносить его] с острым ударением на третьем слоге от конца, сразу станет видна его связь со словом *sonus* (звук). И это не удивительно: ведь полая маска непременно должна усиливать звук.

У греков также есть слово, обозначающее [театральную] маску; *πρόσωπον*, оттого что она накладывается на лицо перед глазами... А так как гистрионы, надев маски, представляли в трагедиях и комедиях индивидуальных людей, отличающихся друг от друга, — Гекубу или Медею, Симона или Хремета, — поэтому-то и прочих людей, которые узнаются каждый благодаря определенным своим чертам (*forma*), латиняне стали называть “лица” (*personae*), а греки — *πρόσωπα*.

Однако греки гораздо более четко обозначили индивидуальную субсистенцию (*subsistentia*) разумной природы, назвав ее *ὑπόστασις*; у нас же не хватает слов для обозначения, и потому мы сохранили переносное название, именуя “лицом” (*persona*) то, что они зовут *ὑπόστασις* (ипостась).

Итак, более опытные в словесном выражении греки называют индивидуальную субсистенцию *ὑπόστασις* (ипостась). Так что, пожалуй, и мне позволительно воспользоваться греческим языком, [чтобы выразить понятия], впервые выработанные греками и переведенные на латынь: “*Αἰοῦσῖαι ἐνμὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται ἐνδὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνον ὑφίστανται*”, — что значит по-латыни: «Сущности могут быть и у универсалий, но в качестве субстанций они существуют только в отдельных индивидах» (*Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant*). В самом деле, понятие (*intellectus*) об универсальных вещах получено из отдельных [предметов]. И потому, раз сами субсистенции есть в универсалиях, но получают субстанцию [только] в отдельных [предметах], [греки] справедливо называли *ὑπόστασις* (ипостасями) эти субсистенции, субстанциально существующие по отдельности (*particulariter substantes*). Ведь всякий, кто взглянется достаточно глубоко и внимательно [в эту проблему], увидит, что субсистенция и субстанция не одно и то же.

Ибо словами *subsistentia* и *subsistere* мы называем то, что греки зовут *οὐσίωσις* и *οὐσίωσθαι*; а как “*substantia*” и “*substare*” мы переводим их *ὑπόστασις* и *ὑφίστασθαι*. Субсистенция — это то, то само не

нуждается в акциденциях для того, чтобы быть. А субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут; она «стоит под» (substat) акциденциями как их подлежащее. Таким образом, роды и виды — только субсистенции; ибо роды и виды не имеют акциденций. А индивиды — не только субсистенции, но и субстанции, ибо сами они не нуждаются в акциденциях для того, чтобы быть; сами они уже образованы собственными [признаками] и видовыми отличиями; акциденциям же они служат подлежащими, давая им таким образом возможность быть. Вот почему греческое εἶναι и οὐσίωσθαι мы переводим как esse и subsistere (“быть” и быть “субсистенцией”), а ὑφίστασθαι как substare (“быть субстанцией”).

Греция отнюдь не “скудна словами”, как замечает в шутку Марк Туллий. Для обозначения [наших понятий] “сущность” (essentia), “субсистенция” (subsistentia), “субстанция” (substantia), “лицо” (persona) у греков ровно столько же слов: сущность у них называется οὐσία, субсистенция — οὐσίωσις, субстанция — ὑπόστασις, лицо — πρόσωπον.

Что же до индивидуальных субстанций, то греки называли их ὑποτάσεις, видимо, потому, что они *находятся под* другими (subsunt), служа как бы под-кладкой (subpositae) и подлежащими (subiectae) для [вещей] (quibusdam) как акциденций. По той же самой причине и мы переводим греческие ὑποτάσεις как «субстанции», то есть те, что подлежат (subpositae). А так как сами греки те же самые субстанции иногда называют πρόσωπα, то и мы можем звать их «лицами» (personae).

Итак, οὐσία — это то же самое, что “сущность” (essentia); οὐσίωσις — то же, что “субсистенция”; ὑπόστασις — то же, что “субстанция”; πρόσωπον — то же, что “лицо”.

Но при этом грек не скажет ὑπόστασις о неразумных животных, в то время как мы зовем их “субстанциями”; и вот почему. Это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее: если не описанием (descriptio) природы, которое указывало бы, в чем заключается их субстанция (secundum id quod substare est), — ὑφίστασθαι, — то хотя бы названием: ὑπόστασις, или “субстанция”.

Так вот, человек, [к примеру], есть сущность (essentia), т. е. οὐσία; и субсистенция, т. е. οὐσίωσις; и субстанция, т. е. ὑπόστασις; и личность, т. е. πρόσωπον. А именно, он есть “οὐσία” и сущность, поскольку он есть; а οὐσίωσις и субсистенция — поскольку он не [находится] в каком-либо подлежащем; он есть ὑπόστασις и суб-

станция, поскольку служит подлежащим (subest) для других, не являющихся субсистенциями, т. е. οὐσίωσις; наконец, он есть πρόσωπον и личность, поскольку он — разумный индивидуум.

Бог также есть οὐσία и сущность: ведь Он есть, и — более того — Он есть Тот, от Кого происходит всякое бытие. Он есть οὐσίωσις, то есть субсистенция, ибо Он существует (subsistat), не нуждаясь ни в чем [для того чтобы существовать]; о Нем говорится также ὑφίστασθαι, поскольку Он является субстанцией (substat enim). Исходя из этого, мы и говорим, что есть одна οὐσία или οὐσίωσις, т. е. сущность, или субсистенция Божества; но три ὑποστάσεις, т. е. три субстанции. Именно согласно этому сказано, что у Троицы единая сущность, но три субстанции и три лица (personae).

Правда, обычное церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге “три субстанции”; если бы не это, можно было бы применить слово “субстанция” к Богу не в том смысле, что Он как бы находится под другими вещами в качестве их подлежащего (quasi subjectum sup-poneretur), а в том, что Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве их начала, давая им [возможность] οὐσιοῦσθαι, то есть существовать (subsistere)»¹.

Г. Г. Майоров приводит на основании этого отрывка следующий ряд греко-латинско-русских терминов:

усия = эссенция = сущность

усиосис = субсистенция = субъект сущности

ипостась = субстанция = подстоящее (под акциденциями) или подлежащее

просопон = персона = лицо (личность)²

Особое значение в ряду этих терминов имеет понятие субсистенция, самостояние, т. е. субстанция, не имеющая акциденций, т. е. роды и виды, вторые сущности, по Аристотелю, в то время как первые сущности — это субстанции. Субсистенция — термин, ставший одним из основных в средневековой схоластике.

Итак, различие между природой и лицом следующее: природа — это видовая особенность любой субстанции, а лицо — неделимая субстанция разумной природы³. Только после того как Бозций дал эти определения, он переходит к опровержению Нестория и Евтихия.

¹ Там же. С. 138–140.

² Майоров Г. Г. Судьба и дело Бозция // Бозций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 316.

³ Бозций. Против Евтихия и Нестория // Утешение Философией и др. трактаты. С. 141.

Опровержение Нестория

Несторий, ошибочно предположив, что всякую природу можно назвать лицом, признает в Христе две природы, а значит, и два лица. Почему не может быть у Христа два лица? Боэций проводит следующее доказательство: если Бог и человек соединены так, что никакое качество одного не переходит в другое, то такое соединение вместе ничего не составляет, и поэтому Христос есть ничто. Ведь его имя — имя единственного числа, а если в Христе пребывают два лица, а нечто одно из них не составлено, то Христос не нечто, а ничто. То, что едино — есть, а то, что не едино, вообще не может быть (Боэций утверждает эквивалентность «есть» и «есть нечто одно»). Значит, если Христос есть, то Христос един. (Заметим, что все рассуждения Боэция легко поддаются формализации, что безусловно свидетельствует о его высокой логической культуре.)

Дополнительный аргумент Боэция: Несторий утверждает, что человечество и божество сохраняют свое собственное лицо. Но если сохранились два лица, то не произошло никакого соединения природ. Значит, и не произошло тогда основное единственное событие христианской веры — соединение божественной и человеческой природы — так, чтобы из соединения двух разных природ стало одно лицо. «...Не спасен, значит, род человеческий...»¹

Опровержение Евтихия

Далее Боэций переходит к Евтихию, который «ударился в противоположное заблуждение». Но источник заблуждения Евтихия тот же, что у Нестория: отождествление природы и лица. Несторий, думая, что не может быть двух природ без двух лиц, и исповедуя во Христе две природы, уверовал, что и лиц — два. А Евтихий, также считая, что не может быть двух природ без двух лиц, но разумея, что двух лиц не может быть, заключил, что и природа должна быть одна — божественная, в которой человеческая растворилась, исчезла. Одной она стала после объединения природ (разумеется, до объединения природ было две).

(1) Далее идет опровержение методом сведения к противоречию.

Объединение природ могло произойти либо во время рождения (1.1), либо во время воскресения (1.2).

(1.1) Предположим, что это произошло во время рождения.

¹ Там же. С. 143.

Значит, до рождения уже было две природы, при этом одна, человеческая, предсуществовала независимо и отдельно от Божества. Тогда непонятна роль Девы Марии¹.

Если Христос родился от Марии, то опять возможны два случая:

(1.1.1) Он родился от Девы Марии, однако плоть Его не от нее была взята, но при рождении Он объединился с Богом, так что получилась одна природа.

(1.1.2) Он получил плоть, тело, от Марии, «но прежде, чем получил его, обладал различными природами — человеческой и божественной; получив же тело, стал обладать одной природой, растворив человеческую природу в субстанции Божества»².

(1.2) Предположим, что объединение произошло во время воскресения.

«Отсюда возникает дилемма, которую мы выразим так: Христос, рожденный от Марии, либо от нее получил человеческую плоть (1.2.1), либо нет (1.2.2)»³. Евтихий утверждает второе, считая, что это была какая-то новая плоть. «Никто не вознесся на небеса, кроме Того, Кто с небес сошел», — цитирует Боэций текст, обсуждаемый, видимо, на том собрании, о котором он упоминает в первых строках трактата. Но такое предположение, во-первых, противоречит Писанию, которое говорит, что Спаситель родится от семени Авраама и Давида и, наконец, Марии. А, во-вторых, если предположить, что была создана новая и истинная, не взятая от человека плоть, то теряется смысл Боговоплощения.

И опять, как и у Нестория, получается, что род человеческий спасен не был.

Итак, все предположения о том, что до объединения природ было две, приводят к противоречию с Писанием. Значит, Христос воспринял плоть от Марии (то есть верно 1.2.1). Теперь предпо-

¹ Этот тезис Боэций далее не развивает, видимо, зная о том, что сам Евтихий анафематствовал положение о предсуществовании, которое ему приписывали на двух Соборах: Константинопольском (448 года) и Ефесском (449 года). Получить же от Евтихия на этих Соборах вразумительного ответа относительно происхождения плоти Христа так и не удалось. Вообще Евтихий всячески избегал рассуждения о происхождении тела Христова. Он говорил, что «Христос единосущен Марии, но не имеет плоти, единосущной нам». Он признает, что тело Христа есть нечто человеческое и что Господь воплотился от Девы. См.: Болотов В. В. Указ. соч. С. 251.

² Боэций. Против Евтихия и Нестория // Утешение Философией и др. трактаты. С. 144.

³ Там же. С. 144.

ложим, что при этом все же произошло объединение природ. Если «при этом человеческая и божественная природы не сохранились каждая в своем совершенном виде, то случиться это могло следующими тремя способами: либо божество перешло в человечество, либо человечество — в божество, либо обе природы настолько прониклись друг в друга и перемешались, что ни одна из двух субстанций не сохранила свою собственную форму»¹.

Первый способ немислим и недозволен. Рассмотрим второй способ: человек состоит из тела и души. Тело не может превратиться в божество, т. е. перейти в бестелесный вид. Душа человека, так же как и Бог, бестелесна, но у бестелесных вещей нет общей материи, значит, они не могут изменяться одна в другую. Итак, ни душа, ни тело не могут превратиться в божество, значит, человечество не может стать божеством. Не могут они и смешаться согласно третьему способу, так как у тела и бестелесности «нет общего подлежащего — материи, которая могла бы превращаться из одной субстанции в другую, усваивая их качества»². Сторонники Евтихия утверждают именно третье, потому и говорят, что Христос состоит из двух природ, но не пребывает в двух природах, на самом деле, считает Боэций, такое объединение не состоит уже из двух природ, так как они уничтожили друг друга качествами, но и в них не состоит это третье, так как части проникли друг в друга и изменили свои качества.

Итак, если бы было объединение природ, то оно могло произойти тремя указанными способами. Все три альтернативы соединения природ следует отвергнуть. Значит, соединения природ не произошло³.

А если природы не соединились, «нам остается только одно: в согласии с утверждением католической веры учить, что Христос состоит и из двух природ, и в двух природах»⁴.

Выражение «состоять из двух» двусмысленно. То, что состоит из двух природ, есть либо их смесь (такое соединение предположил Евтихий), либо то, в чем обе субстанции сохраняются и не превращаются друг в друга (подобно тому, как венец состоит из золота и драгоценных камней). Именно второе имеет в виду като-

¹ Там же. С. 146.

² Там же. С. 147.

³ Мы снова видим у Боэция применение косвенного доказательства. Схема такого доказательства: если А, то В или С или D; но не -В, не -С и не -D. Значит, не А.

⁴ Там же. С. 148.

лическая вера, когда говорит, что Христос состоит из двух природ и одновременно в двух природах.

Исключив двусмысленность выражения «состоять из двух», Боэций излагает довольно непротиворечиво догмат о Богочеловечестве Христа¹. Заключает же Боэций синтезом своих опровержений, построенным в форме разделительного косвенного доказательства². Методология и логические средства, примененные в трактате, могут служить весомым аргументом в защиту авторства Боэция.

«Может быть только четыре решения — не больше и не меньше, а именно что во Христе либо две природы и два лица, как утверждает Несторий; либо одно лицо и одна природа, как полагает Евтихий; либо две природы, но одно лицо, как считает католическая вера; либо же одна природа и два лица — чего, впрочем, не заявлял до сих пор ни один еретик»³.

Поскольку тезисы Евтихия и Нестория отвергнуты, четвертую точку зрения не предлагал даже безумец, то остается истинный тезис: две природы, но одно лицо. Так, логически выверенно Боэций находит среди крайних точек зрения срединную истинную, которую и провозглашает католическая вера.

В последней, седьмой главе Боэций разрешает еще одну проблему, но ее решение не выглядит столь убедительно и логично, как предыдущее. Вопрос, конечно, весьма непростой: если свою плоть Христос получил от Марии, то почему во Христе не было ни греха, ни греховной воли? Если Христос не согрешил, почему Он познал смерть?

Боэций полагает, что мыслимы всего три состояния человека: одно — в котором пребывал Адам до грехопадения: он не знал смерти, но мог иметь греховную волю; другое — в котором Адам мог пребывать, если бы был послушен Богу, без греха и без смерти; третье состояние — после грехопадения, где имеются и смерть, и грех, и греховная воля. Согласно Боэцию, Христос воспринял по одному началу из всех трех состояний: из первого — отсутствие греха, из второго — отсутствие греховной воли, из третьего — смерть. Последнее начало Христос воспринял, дабы спасти род человеческий, ибо нет бессмертия без смерти. Когда же Он воскрес, то обрел то указанное здесь второе, срединное состоя-

¹ Там же. С. 149.

² Напомним схему такого доказательства: либо А либо В либо С либо D, но не -А, не -В, не -D, значит, С.

³ Там же. С. 150.

ние, о обретении которого мы и просим, пишет Боэций, в молитве «Отче наш»¹.

Завершает трактат Боэций выражением некоторого то ли сомнения, то ли смирения (главного христианского качества): он вполне сознает, что может ошибаться, поэтому незачем ему любить свои мнения, ибо всякое Благо — от Бога².

А мы бы хотели завершить обсуждение этого трактата некоторыми мыслями о значении данного труда Боэция для философии и культуры. Укажем, прежде всего, на упомянутое определение личности, данное в трактате. Казалось бы, перед нами чисто теоретическое положение. Однако это определение явилось итогом развития христианства в течение нескольких веков.

Аристотель построил древо сущностей для определения человека как смертной разумной чувствующей одушевленной телесной субстанции. Что касается физической природы человека, то это философское определение человека, несмотря на все открытия в биологии, генетике, химии и т. д., ничуть не устарело. Но Аристотель не дал определения человеку как духовному существу, как личности. Это определение вышло на почве христианства, но далеко не сразу. Хотя апостол Павел в «Первом послании к Коринфянам», язычникам, обратившимся в христианство, пишет, что во Христе все едины, нет для человека во Христе ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского, ни обрезанного, ни необрезанного, эту мысль не только в первые века христианства, но и сейчас не каждый может легко вместить в себя. Но отцы Церкви в ходе долгих христологических и тринитарных споров о личности Христа разрабатывали учение о человеке как образе, подобии Бога. Это подобие Богу не внешнее, а внутреннее: если Бог — это личность, то и человек, уподобляясь Богу, становится личностью. Св. Августин много писал об этом подобии, а Боэций сумел подытожить в своих теологических трактатах весь период латинской и греческой патристики в своем определении человека и Бога как личностей.

Трактат «О католической вере»

Трактат «О католической вере» (*De fide catholica*) является, по-видимому, самым ранним теологическим сочинением Боэция. Оно написано до 512 г. И является, видимо, конспектом того, чему

¹ Там же. С. 152.

² Там же. С. 152.

учил Боэция диакон Иоанн во время катехизации¹. Работа рассматривается как введение в церковную догматику. Название его не аутентично. Автор определяет кафолическую веру и отделяет ее от шести ересей, таких как арианство, несторианство, евтихианство, савеллианство, пелагианство, манихейство. Несмотря на то что большинство современных ученых признают авторство Боэция в отношении данного трактата, до сих пор в западной науке широко распространены сомнения в его подлинности. В связи с этим, а также с тем, что трактат «О кафолической вере» имеет преимущественно теологический характер, он не был включен в русский перевод «Теологических трактатов» Боэция, вышедший впервые под редакцией Г. Г. Майорова в Москве в 1990 г. Русское издание вышло недавно в переводе А. Р. Фокина². Автор перевода в своем предисловии отмечает, что трактат «в еще большей степени, чем другие “теологические трактаты” Боэция, находится в тесной зависимости от учения блаж. Августина, аллюзии и цитаты из сочинений которого постоянно встречаются на страницах трактата. В целом можно сказать, что трактат представляет собой своего рода краткое повторение учения Августина о Боге и Его домостроительстве спасения людей, разворачивающемся на протяжении всей мировой истории»³. Также отмечается, что трактат построен по образцу раннехристианских символов веры, отличаясь от них более подробным изложением библейской истории спасения в характерном для Августина ключе с его представлениями о двух Градах, авторитете Церкви и дарственном характере спасающей благодати Божией. Поэтому в нем заметны черты учения западной Церкви с августиновскими положениями об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (так наз. *filioque*, гл. II); о том, что человек был создан для восполнения числа ангелов, умалившегося вследствие их падения (гл. V, IX); о переходе на всех потомков Адама юридической вины за совершенное им преступление (гл. VI); резкое противопоставление природы и благодати и связанное с этим отрицание возможности для человека стяжать благодать своими собственными заслугами (гл. VIII) и др.

¹ См.: Rand E. K. *Founders of the Middle Ages*. Harvard, 1928. P. 157.

² Боэций Северин. О кафолической вере // История философии. М.: ИФ РАН, 2010. № 15. С. 15–27. http://www.intelros.ru/pdf/Istoria_filosofi/2010_15/1.pdf.

³ Фокин А. Р. Боэций и его трактат «О кафолической вере» // История философии. М.: ИФ РАН, 2010. № 15. С. 9. http://www.intelros.ru/pdf/Istoria_filosofi/2010_15/1.pdf.

Трактат значительно отличается по стилю от логико-философского характера остальных теологических работ, но, как и прочие, носит теоретический характер и свидетельствует о том, что Боэций достаточно хорошо знал Священное Писание, чтобы в дальнейшем анализировать его в логико-философском ключе.

3.3. Логический анализ догмата о Троице

Здесь мы обратимся к трем теологическим трактатам Боэция, которые можно объединить по признаку их краткости и общего логико-математического подхода. Это, прежде всего, трактат первый «Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества?» (*Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii*), который известен под более кратким названием «О Троице»; второй трактат «Каким образом субстанции тем, что они существуют, суть блага, тогда как они не являются благами субстанциальными?» (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*); трактат также имеет короткое название — «О Гебдомадах» («О Семерках»); и третий трактат, совсем короткий — «Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой дух” сказываться о божестве субстанциально?» (*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*).

Логика и математика, как известно, науки доказывающие. И если речь идет об их применении к богословским проблемам, то первый вопрос, который возникает, состоит в том, возможно ли вообще доказательство религиозных догматов, каковым, в частности, является догмат о Троице. Сразу возникает целый пласт проблем, связанных, в том числе, с так называемым онтологическим доказательством бытия Бога. Его формулировку относят к известному отрывку из «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского. Этот отрывок представляет собой попытку так называемого доказательства от противного. Неоднократно отмечено, что в данном рассуждении присутствует логическая ошибка. Наиболее известна критика этого доказательства Кантом, который отмечает, что существование не может быть выведено как предикат из имеющегося понятия. Собственно, он повторяет аргумент оппонента Ансельма, монаха Гаунилона, лишь заменяя пример Гаунилона о воображаемом сказочном острове Атлантиде представлением о ста талерах. Но вся суть как раз в том, что идея Бога не есть обычное логическое понятие. Как справедливо отмечает С. Франк¹, хотя онтологиче-

¹ Франк С. Л. К истории онтологического доказательства // С. Л. Франк. Предмет Знания. Душа человека. СПб., 1995.

ское доказательство бытия Бога не может быть построено в форме логико-математического вывода, идея Бога обнаруживается в душе каждого мыслящего человека как некий самоочевидный постулат. Действительно, это самообнаружение Бога, «Бога философов», по словам Паскаля, произошло еще в античной философии, начиная по крайней мере с Парменида. Если я мыслю о том, что я мыслю, то тем самым я обнаруживаю бытие самой мысли и необходимые законы этой мысли. Даже отрицание какой-либо мысли только лишь доказывает наличие новой мысли. Именно в области мысли мы сталкиваемся с бесконечностью («я мыслю о том, что я мыслю о том, что я мыслю...») и начинаем искать способы обозначения этой бесконечности. Мыслящий человек, обозначивший обнаруженное им бесконечное как бытие, как сущее, уже не может сомневаться: существует ли бытие? или может ли сущее мыслиться не сущим? Ответ дан уже в самом вопросе: как же в бытии не может быть бытия! И само собой разумеется, что сущее не может быть не сущим. На этом основании Декарт и попытался построить собственно онтологическое доказательство: «я мыслю, следовательно, я существую». Выраженное в форме логического вывода, оно подразумевает определенное правило логического вывода. Это, по-видимому, правило модус поненс условно-категорического силлогизма, причем с пропущенной первой посылкой: «если я мыслю, то существую; я мыслю, следовательно, я существую».

Но первая посылка лишь гипотетическая, предположение, истинность которого не самоочевидна, особенно, если под мыслью понимать нечто идеальное, а под существованием — нечто материальное. Кроме того, важно понимать, как здесь трактуется логическое следование, выраженное союзом «если, то».

В чем Декарт, несомненно, прав, так это в том, что мысль о мысли неизбежно приводит к мысли о Боге.

Представление о Боге сформировалось задолго до появления философии и, тем более, науки. Действительно, нет народа, у которого бы не было представлений о Боге. В древних культурах, в которых были сформированы основные мировые религии, Бог раскрывался как Сущий. Появление философии в Древней Греции, особенно в ее классическом варианте, в философии Сократа, Платона, Аристотеля, предстает как обнаружение в душе присутствия Бога. Описанное самообнаружение Бога можно найти затем практически у каждого платоника или неоплатоника. Отец логики и множества других наук, изобретатель дедуктивного доказательства Аристотель убедительно показал, что все доказать

невозможно (иначе возникает круг в доказательстве), да и не нужно: часть знания просто не требует доказательства — в силу самоочевидности и самодостаточности. Аристотель пишет: «Для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)»¹. В науке к таким беспредпосылочным началам знания он относил предположения, аксиомы и постулаты. А в религии подобными основаниями служат догматы. В древнегреческой религии их не было. Возможно, поэтому свое понятие Бога как Перводвигателя Аристотель выводил не из религиозных представлений греков, а путем философским, логическим, из анализа понятия движения. Бог представляется Аристотелю чистым умом, мыслью, самой себя созерцающей. Для постижения такого бога возможен лишь один путь — умственный, логический. Однако на этом умственном, логическом пути Аристотеля к Богу, уму ума, мы не встретим у него так называемого онтологического доказательства бытия Бога. Заметим, что нет этого доказательства ни у Боэция, ни у Николая Кузанского. Верующие исходят из того, что мысль о Боге — данность любого сознания, то, что не требует доказательства. Как пишет Боэций в «Утешении Философией»: «То, что Бог — повелитель всего сущего — есть благо, является мнением, общим всем человеческим душам»².

Итак, понятие или представление о Боге обще всем душам и не требует никакого логического обоснования. Тогда возникает следующий вопрос — почему Бог предстает в христианстве именно как триединый Бог? Требуется ли доказательства триединство христианского Бога? Оказывается, тоже нет. Идея триединого Бога также уходит в глубокую древность и обнаруживается во многих религиях. В Ветхом Завете она встречается в нескольких местах. И например, у иудейского богослова, пишущего на греческом языке, современника Иисуса Христа, Филона Александрийского Троица, явившаяся Аврааму, обозначена как Бог, Господь и третья верховная сила — Логос.

Плотин (205–270), используя метод диалектики Платона и его учение о сверхсущем Первоедином, предложил свое учение о Едином в трех его ипостасях (понимаемых, конечно, не как лица). Первоединое понимается как то, что несводимо к своим частям, что не имеет качеств, а есть носитель всех свойств действительности. Первоединое у Плотина — сверхразумно, сверх

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 126.

² Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 194.

бытийно (как и в христианстве), это максимально обобщенное божество с безличным содержанием (в отличие от христианства). Неоплатонизм представляет собой не столько философию, сколько рациональную теологию. В неоплатонизме представляет интерес, прежде всего, методологически разработанная триипостасность, рациональная попытка решения проблемы единого и многого. Решение строилось на иерархическом принципе — принципе эманации (исхождение Единого сначала в Ум и далее в Душу). С логической точки зрения речь идет о субординации ипостасей, т. е. раскрытие диалектики единого и многого через родовидовые отношения. Говоря о влиянии неоплатонизма на христианское учение, подчеркнем и существенное различие в их взглядах: для Платона и неоплатоников тело — темница души, зло, смерть, то, что по определению не может воскреснуть. Христианство вносит принципиально новое знание о воскресении Христа, «безумие для эллинов», по слову апостола Павла.

Представление о Троичном Боге шло с Востока, из глубокой древности и заново возродилось с возникновением христианства. Но одно дело — представление о Троице, и другое дело сформированный общецерковным сознанием догмат о Троице. Этот основной догмат христианства, как и догмат о Богочеловечестве Христа, сформировали, как известно, отцы восточной Церкви: Афанасий Александрийский, Василий Великий (ок. 330–379), Григорий Богослов (ок. 329–390), Григорий Нисский (ок. 335–395), Иоанн Златоуст (ок. 347–407) и др. Хорошо знакомые с античной философией и, в частности, с учением неоплатоников, они предъявили миру совершенно новый тип мировоззрения. Бог один по сущности, но он имеет три ипостаси, каждая из которых есть Бог. Сущность определяется как общее, ипостась — как индивидуальное, конкретное. Каппадокийские отцы Церкви занялись обоснованием не только тождества, но и различия ипостасей. Лицам Божества свойственно как тождество, так и различие (нерожденность Отца, рожденность Сына, благодатное исхождение Святого Духа). Различия относились к природе трех лиц, а не к их сущности, что исключало всякую их субординацию. Лосев А. Ф. отмечает, что каппадокийская теория троичности есть античная неоплатоническая диалектика трех ипостасей минус эманация или минус иерархическая субординация¹. Другой философ XX века, богослов В. Н. Лосский

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992. Кн. 1. С. 58.

отмечает, что теория восточных отцов Церкви была не рационализацией христианства, а христианизацией ума, превращением философии в созерцание.

Истолкование Троицы Августином Блаженным

На латинском Западе первый большой трактат о Троице написан Августином Блаженным (354–430), который, как философ, находился под большим влиянием неоплатонизма. Для Августина христианство было учением об Абсолютной личности, о Богочеловеке, учением, полностью переосмысливающим взаимоотношения человека с миром. Онтологический подход к миру сменяется личностным. Демиург или перводвижитель не были личностями. Понятие личности непосредственно связано с тринитарной проблемой, Августин впервые называет неоплатоническое первоединство личностью.

В трактате «О Троичности» Августин пытается разъяснить абсолютную личность Бога, единство сущности и различие лиц. Он проводит аналогию с личностью человека, хотя утверждает, что такая аналогия крайне далекая. Единство лиц Троицы — это недостижимый для человека образец равновесия в личности памяти, понимания и воли, без какой-либо их субординации. Каждая ипостась есть личность, и Троица в целом есть личность, причем та же личность. С человеческой личностью здесь параллель трудно провести, но допустимо: например, когда я мыслю, я остаюсь той же личностью, душа при этом не делится на три части, на мысль, волю и память.

Без сомнения, персоналистическая трактовка Троицы была смелой и соответствующей новизне христианства, однако, несмотря на блестящую диалектику, отличающую трактат Августина о Троице, автор признается в том, что аналогии, которые он приводит, подобия Троицы в душе человека (еще одна аналогия — ум, знание и любовь), лишь отдаленно напоминают о ней. Трактат заканчивается молитвой как указание на то, что молитва более верный и надежный путь к постижению Троицы. Таким образом из логико-математических методов искушенный в диалектике Августин предлагает только аналогию. Сам Августин не отвергал рационального познания Бога. В своем трактате он говорит, что рассуждать о Троице можно двумя способами: с помощью ссылок на авторитеты или с помощью разумных доводов. Августин, как и его учитель Амвросий Медиоланский, выбрал первый способ. Бозций смело выбирает второй путь.

Истолкование Троицы в трактатах Боэция

Резким контрастом трактату Августина предстает трактат Боэция о Троице, хотя автор пишет его, вдохновленный книгой Августина, о чем он и упоминает вначале. Прежде всего, поражает краткость и сухость стиля Боэция. Трактат Августина написан в пятнадцати обширных книгах с невероятным числом ссылок на Священное Писание, в особенности ссылок, разъясняющих Троицу. Трактат Боэция занимает всего несколько страниц и не содержит ни единой ссылки на Писание. После обращения к тексту становится ясно, что Боэций ставит и решает иную задачу, чем Августин, задачу рационального осмысления Троицы. Иными словами, трактат Боэция имеет более абстрактный и более схематический характер. Боэция, как и большинство схоластиков, почти не волнует происхождение тех положений, которые доказываются, поскольку авторитет Священного Писания был к этому времени достаточно укреплен. Вот почему схоластические трактаты, эпоху которых открыл Боэций, нередко более напоминали хрестоматии по формальной логике, чем произведения религиозного творчества. В этом они даже внешне отличаются от сочинений отцов Церкви. Теологические работы Боэция могут считаться именно в этом смысле первыми образцами схоластической литературы. Этому небольшому сочинению подражал Ансельм, его комментировал Фома Аквинский, пользовались философы Шартра и практически все, кто писал в Средние века по вопросу о божественном триединстве. Николай Кузанский не случайно, поднимая вопрос о троичности Бога, первым делом вспоминает Боэция (подробнее о влиянии Боэция на Николая Кузанского см. в разделе 3.5).

При этом Боэций развивает идеи, присутствующие в трактате Августина. Прежде всего, мысль о том, что быть (*esse*) и существовать (*subsistere*) для Бога одно и то же. Бог не может быть подлежащим ни для какого сказуемого: неверно говорить, что Бог благой или истинный, ибо Он Сам есть и Благо, и Истина. У Бога нет акциденций и ничего преходящего, и различия лиц Отца, Сына и Святого Духа также не являются преходящими, но вечными. В трактате есть и другие мысли, заимствованные у Августина.

Целью сочинения Боэция «Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три Божества» является осмысление христианского догмата о троичности в соответствии с логико-математическими методами познания, взятыми у Платона и Аристотеля. Рациональное обоснование божественного триединства начинается с выяснения

смысла таких понятий, как «единство», «тождество», «различие». Устанавливаются виды различий и тождеств: по роду, по виду, по числу. Далее Боэций, следуя Аристотелю и неоплатоникам, делит умозрительное знание на три части: естественное, математическое и теологическое. «Естественное [рассматривает вещи] в движении... Оно исследует формы тела вместе с материей, ибо в действительности формы не отделимы от тел... Математическое [знание] — неотвлеченное, [рассматривает вещи] без движения. Оно исследует формы тел без материи и потому без движения... Теологическое [знание имеет своим предметом нечто] отвлеченное и отделимое, лишённое движения, поскольку божественная субстанция лишена как материи, так и движения... В последнем случае не следует опускаться до воображения: надо вглядываться в самую форму, истинную форму, а не образ; ту форму, которая есть само бытие и из которой [происходит] бытие. Ибо — всякое бытие — из формы»¹. Как видим, теологическое, отвлеченное знание Боэций ставит выше математического, ибо в математике трудно не опускаться до воображения, поэтому это знание неотвлеченное. Отметим еще один важный момент: и в математике, и в теологии вещи рассматриваются *без движения*.

«Божественная субстанция есть форма без материи, и потому она едина и есть то, что она есть»², т. е. не состоит из чего-либо другого. «В Боге нет никаких различий, а значит, и никакой, из различий происходящей, множественности; нет акциденций и происходящего из них множества, а значит, нет и числа»³. Итак, Бог есть форма, он един, и никоим образом не множествен.

Почему же тогда мы трижды повторяем имя Бога?

Дело в том, что число, указывает Боэций, можно понимать двояко: посредством одного числа мы считаем, другое же число — то, которое заключено в самих вещах. «Два» относится к вещам, а «двоица» — это то, благодаря чему вещей становится две. Здесь, по нашему мнению, Боэций выступает с позиции платоника-реалиста: под единицей, двоицей, троицей он имеет в виду идею числа. «Три» относится к вещам, а троица — идея, благодаря которой мы можем посчитать вещи. Как, к примеру, и треугольность — это не сам треугольник, и даже не их множество, а та мысль, благодаря которой мы можем выделить треугольник из других фигур. Поэтому одной и той же вещи можно дать три

¹ Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 119.

² Там же.

³ Там же. С. 120.

названия (нож, клинок, кинжал), но это перечисление имен вещи не создаст множества трех вещей. Так же и тройное наименование Бога не обязательно создает число, множество¹. Но создает различие трех *имен*. Как быть с ним? Здесь Боэций обращается за помощью к Аристотелю. Могут ли сказываться десять категорий Аристотеля о Боге?

Бог — единство (сверхсубстанция), не может быть подлежащим, поэтому ни одна категория не может сказываться о Боге, как сказывается о других вещах. Но если речь идет о различии *имен*, то одна категория, поскольку она говорит не о бытии вещи и не создает *инаковости* вещи, все же применима — это категория отношения. Боэций приводит пример сказуемых отношения: «отец» — «сын».

«А вообще великая истина заключена в правиле, гласящем, что в вещах бестелесных расстояния создаются различиями, а не местами. И негоже говорить о Боге, что Он сделался Отцом, поскольку к нему что-то прибавилось: Он никогда не начинал быть Отцом, потому что хотя произведение Сына для него и субстанциальное [свойство], тем не менее предикация Отца для него относительна»². От Бога мог родиться только Бог, поэтому различие лиц Троицы не создает различия их субстанций.

Итак, заключает Боэций, множественность Троицы возникла в области категории отношения, но по сущности Лица остались едиными. Дело в том, что категория отношения может применяться не только к разным предметам, но и к тождественному, поскольку «тождественное тождественно тождественному. Так вот, отношение в Троице Отца к Сыну и их обоих к Святому Духу подобно отношению тождественного к тождественному. А то обстоятельство, что ни в одной другой вещи мы больше не можем найти такого же [отношения], объясняется свойственной по природе всем преходящим вещам инаковостью»³.

Так заканчивается трактат Боэция с примечательным предостережением: не позволять воображению отвлекать нас, а подниматься вверх лишь с помощью чистого разума. Мы знаем, что отцами Церкви сложная диалектика Троицы пояснялась образно, с помощью аналогий. Так, Иоанн Златоуст раскрывает Троицу через аналогию с солнцем: Отец — солнце, Сын — солнечный свет, Святой Дух исходит лучами от самого солнца. Августин

¹ Там же. С. 121.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 126.

Блаженный ищет аналогию в душе человека — это неразрывность ума, воли и памяти (знать, хотеть, быть). Список аналогий можно продолжить: корень, ствол и плод одного дерева; родник, ключ и поток неразрывно соединены между собой и однако же различные и т. д. Наверное, этот список может быть бесконечен, и, может быть, поэтому поэт Боэций призывает отделить в данном случае воображение от чистого разума.

С точки зрения логики и диалектики обоснование Боэция вполне приемлемое. Но оно, как известно, не было принято Церковью. Впрочем, Боэций и не рассчитывал на это. Он лишь пытался, по его словам, «там, где это возможно, соединять веру с разумом». Этому требованию Боэций следует во всех своих теологических сочинениях, в том числе в небольшом трактате

**«Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой дух”
сказываться о Божестве субстанциально?»¹**

По мнению автора, приданные Лицам имена не являются субстанциальными, так как каждое из имен не сказывается об остальных. Они сказываются в отношении к чему-то: «Отец» есть отец кого-то, «Сын» — чей-то сын, более того, и даже «Троица» не сказывается о Боге субстанциально, так как Отец не есть Троица. Таким образом, и Лица Троицы, и сама Троица не сказываются о Боге субстанциально, но лишь в отношении к чему-то. «Бог» же, «истина», «мудрость» и т. д. сказываются о божестве субстанциально.

Полученный вывод (сама Троица не сказывается о Боге субстанциально), с нашей точки зрения, свидетельствует о том, что разработанный Аристотелем субстанциальный, родовидовой подход к знанию, к объяснению Троицы не подходит: Троица не есть сущность, род для Лиц, Лица, в свою очередь, не виды, т. к. виды создаются акциденциями, а в Боге нет акциденций. Это весьма важный вывод, свидетельствующий о непостижимости рассудком (*ratio*), но не разумом (*intellectus*) Троицы. Добавим, что и другие известные виды деления понятий (целое на части, одно слово — на разные его значения) к Троице тем более не подходят. Остается только *относительное* различие имен Троицы, о чем, собственно, и говорилось в большом трактате.

¹ Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой дух» сказываться о Божестве субстанциально? // Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 127–128.

О благодати субстанций («Гебдомады»)

Логико-математический подход к философии и теологии реализуется в другом трактате Боэция с характерным совсем уже схоластическим названием: «Каким образом субстанции тем, что они существуют, суть блага, тогда как они не являются благами субстанциальными?»¹. Этот вопрос волновал и Плотина, и Августина: как соотносятся Абсолютное бытие Бога и бытие несовершенных конечных вещей, существующих в этом мире временно и зависящих в своем существовании от бытия совершенного. Трактат этот по причине его сложности, труднодоступности, «темности» можно наверняка отнести к эзотерической философии. Возможно, Боэций подражает здесь «Эннеадам» («Девяткам») Плотина, сборнику трактатов по девять в каждом, когда называет вынесенный в название вопрос «темным вопросом из наших Гебдомад», т. е. «Семерок».

Впрочем, здесь решается вопрос, который касается каждого человека, когда человек задумывается о том, все ли существующее стремится к благу, все ли происходит к лучшему. И, конечно, каждого человека интересует краткий ответ на этот вопрос: да или нет?

Исходя из понятия о Боге как высочайшем бытии и одновременно высочайшем Благе, Боэций ставит себе задачу доказать различие бытия Бога и бытия созданных им вещей. Здесь он применяет аксиоматический метод, хорошо известный ему из сочинений Аристотеля и Евклида, сформулировав вначале девять аксиом и используя их в своем доказательстве. Потом этот метод будут применять Фома Аквинский и Роджер Бэкон, Декарт и Гоббс, Спиноза и Лейбниц. Боэций своими трактатами задал тон всей средневековой схоластике, в которой преобладало стремление строить теологию по образцу точной науки, математики.

Боэций начинает, как это «делают обычно в математике и других науках», с определений терминов и правил (*termini et regulae*), после чего предлагает список из девяти аксиом.

Положение, используемое Августином и последующими богословами, в списке стоит пятой аксиомой: “*Diversum est esse et id quod est*” («иное дело — просто быть чем-то, иное — то, что существует»)².

¹ Каким образом субстанции тем, что они существуют, суть блага, тогда как они не являются благами субстанциальными? // Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 129–133.

² *Esse et id quod est* — перевод аристотелевских терминов *то* и *τόδε τι*.

Шестая аксиома начинается так: все, что есть, причастно бытию (*omne quod est participat eo quod est esse ut sit*)¹.

Это положение о различии «сущности» и «существования» в дальнейшем Фома Аквинский сделал центральным в своем богословии. Указанным положением Боэций, как потом и Фома Аквинский, утверждает невыводимость существования вещей из их сущности, и тем самым, невозможность онтологического доказательства бытия Бога. Эта формула распространяется на все конечные вещи и не действительна только для Бога, так как существование (бытие) тождественно в Боге тому, что существует (сущности). Если Бог существует и благ, это не значит, что бытие и благодать — два его различных свойства. В силу абсолютной божественной простоты его существование и есть благо, а благо есть его существование, они совершенно тождественны. Поэтому Бог не просто благ — Он есть само Благо, Благо как субстанция, а не качество. Напротив, в конечных и сложных субстанциях «то, что существует», то есть целокупная субстанция, и ее «существование» (бытие) не тождественны, так как полная субстанция вещи есть совокупность всех ее свойств, индивидуальных акциденций, не сводимая ни к одному из них; существование же только одно из этих свойств. Человек как полная субстанция образуется из души и тела, значит, «то, что есть» есть и душа, и тело вместе. Что же касается свойства существования, бытия (*esse*), то оно является как раз тем качеством сложных субстанций, которое ответственно за целостность субстанциального многообразия и благодаря которому (*quo*) субстанция и есть (*est*), и есть субстанция (*subsistit*). Указанное качество само по себе, вне субстанции, не существует (*non est*), но без него не существует субстанции. Но то, что делает субстанцию существующей, не покрывает всех свойств субстанции. Поэтому если существование — благо, всякая субстанция, поскольку она существует, есть благо, хотя и не вся она тождественна с благом и не все благо тождественно с ней. В этом смысле сложные вещи, в отличие от абсолютно простого Бога, не являются благами субстанциальными².

Но, предположим, что все существующее благо.

Дальше Боэций использует доказательство, именуемое «сведением к абсурду, противоречию». Если существующие вещи

¹ *Id quod est esse* — перевод аристотелевского термина *το τι ην εἶναι*. Чаще переводят на русский как «суть бытия».

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 368.

блага, то либо по причастности, либо сами по себе. Если по причастности, значит, в них самих нет блага, что противоречит исходному допущению. Тогда предположим, что они вещи блага по субстанции, по своей сущности. Но тогда они тождественны первому благу, т. е. все существующие вещи суть Бог, чего быть не может. Следовательно, исходное положение ложно, а истинно ему противоречащее, а именно: существующие вещи не блага.

Как же так? Ведь каким-то образом существует все-таки в нас и в других вещах благо? Боэций применяет еще один метод — логического абстрагирования: подобно тому как треугольник как таковой отделяют в уме от треугольных вещей, он предлагает отделить Благо как таковое, первое благо от существующих вещей¹. И, удалив, предлагает допустить, что все существующие вещи блага, не проистекая (эманация?) из первого блага. «Всматриваясь в них с этой точки зрения, я обнаруживаю, что то, что они блага, и то, что они существуют, в них две разные вещи. В самом деле, допустим, что одна и та же субстанция будет благая, белая, тяжелая и круглая. В таком случае, сама эта субстанция будет одно, а ее округлость — нечто другое, ее цвет — нечто третье, благость — четвертое. Ведь если бы каждое из них было то же самое, что и субстанция, то тяжесть была бы то же самое, что цвет и благо, а благо — то же, что и тяжесть; но этого не допускает природа»².

«Но поскольку вещи не просты, они и вообще не могли бы существовать, если бы то единственное благо не захотело бы, чтобы они существовали. Потому-то и говорят, что они блага: ведь их бытие проистекает из воли блага»³.

Для человека, которому трудно разобраться в «темных» философских терминах, интересен вывод, результат всех этих словосплетений: да или нет? Ответ утвердительный: все вещи блага, но постольку, поскольку проистекают из первого блага, равного бытию.

Текст действительно «эзотерический», требующий погружения и подробного толкования. С точки зрения логики интересна последняя мысль: «все [сущие вещи] блага, но не все справедливы. Благо — более широкое, родовое понятие, справедливость же — видовое, а вид не распространяется на все. Вот почему есть

¹ «Удалим ненадолго из нашей души присутствующее в ней первое благо — что оно существует, явствует из единодушного убеждения всех, ученых и невежд, а также из религий всех народов, даже варварских». Там же. С. 131.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 131.

[вещи] справедливые, есть несправедливые, но все блага»¹. Благо рассматривается Боэцием не только как простое, единое, но и как **родовое** понятие, по отношению к которому справедливость, белизна и пр. являются **видами**.

В трактате Боэций показал себя достойным учеником Аристотеля, создателя аксиоматического метода, а с другой стороны — Платона с его учением о Благе и Плотина с его учением об эманации. Заметим, что и главная книга Боэция «Утешение Философией» также построена с использованием аксиоматического метода: аллегорическая Философия, явившаяся к Боэцию, начинает свое утешение логикой с положения, которое и было доказано в рассмотренном выше трактате, т. е. что Бог есть Благо. Логическими выводами из этого положения Философия полностью излечивает Боэция. Еще раз отметим, что в данном отрывке, столь напоминающем, на первый взгляд, онтологический аргумент Ансельма², Боэций не доказывает, что Бог **есть**, а утверждает в качестве основного положения, что Бог **есть Благо**.

Закljučая обзор трех теологических трактатов Боэция, отметим, что он, конгениальный переводчик и лучший знаток логики Аристотеля, сделал выдающуюся попытку применить аристотелевские категории и родовидовой принцип к объяснению Святой Троицы. Он задал тон схоластике и дал пример для всех будущих поколений мыслителей, призвав их не бояться логически осмысливать даже самые труднодостижимые истины.

В Средние века к теологическим трактатам Боэция обращались Ришар Сен-Викторский (ум. 1173), Росцелин (1050–1120), Фома Аквинский (1225–1274), который написал два комментария к указанным трактатам Боэция — к «Троице» и к «Геддомадам»³, а также многие другие.

Современные математические интерпретации Троицы

О влиянии Боэция на схоластическую логику мы подробно скажем в завершении этой главы, а сейчас упомянем лишь одного, современного нам мыслителя, который, как и многие после Боэция, попытался осмыслить Троицу с помощью математики. Любопытной представляется попытка акад. Б. В. Раушенбаха

¹ Там же. С. 133.

² Там же. С. 194.

³ Thomas Aquinas. In Boethii de Trinitate http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1225-1274_Thomas_Aquinas_In_Boethii_de_Trinitate_LT.pdf.html Sancti Thomae de Aquino Expositio libri Boetii De ebdomadibus <http://www.corpusthomicum.org/cbh.html>.

найти именно в математике объект, обладающий свойством триединности, — «это самый обычный вектор с его тремя ортогональными составляющими»¹. Три составляющие каждого вектора сами являются векторами. Б. В. Раушенбах доказывает, что свойства вектора соответствуют свойствам Троицы. Кстати, в отличие от тех объектов, примерами которых пользовались Боэций и Николай Кузанский² (точка, прямая, треугольник и т. п.), модель вектора вводит такие величины, которые обозначаются не только числом, но и другими характеристиками: сила должна иметь направление. Вектор — взаимодействующая величина.

Б. В. Раушенбах утверждает, что векторная модель не есть иллюстрация триединства Бога. Она имеет отношение не к теологии, а к формальной логике, т. е. показывает, что существуют объекты по своей структуре аналогичные Троице, однако при их рассмотрении никаких противоречий не возникает. Его задача — показать, что формальная логика не запрещает существование объектов, аналогичных Троице. Если такие объекты существуют в математике, тем более возможна Троица.

Полагаю, каждый, интересующийся данной темой, получит интеллектуальное удовольствие от прочтения статьи акад. Раушенбаха Б. В. Что можно сказать после ее прочтения? Видимо, автором поставленная задача не решается. Одно дело — основной вектор, другое дело — его составляющие. Да, они тоже векторы, но уже другие, с другими составляющими. Возьмем русскую тройку лошадей. Видимо, коренная лошадь иллюстрирует основной вектор, а пристяжные — его составляющие. Сущность у трех лошадей одна — лошадность, роли и местоположение — разное. Сущность тройки лошадей — троичность, но ни одна из лошадей не есть тройка.

Несмотря на горы богословских и философских книг о Троице, Святая Троица остается тайной — основополагающей тайной в христианстве. Ни от философов, ни от богословов, не только от восточных, но и от западных средневековых схоластов, не требовалось научного, математического доказательства триединства Бога. Как и зачем тогда Боэций, Николай Кузанский, Раушенбах Б. В. и др. привлекают логику и математику для обо-

¹ Раушенбах Б. В. О логике триединности // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 166–169.

² См.: Тоноян Л. Г. Логико-математическое истолкование Троицы у Боэция и Николая Кузанского // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*. СПб., 2010. С. 150–170.

снования христианской Троицы? Пожалуй, это главный вопрос, на который мы пытаемся найти здесь ответ.

С того момента, когда в Евангелии от Иоанна Иисус Христос был назван Логосом, связь между философией и религией трактуется особым образом. Если мы называем, а главное, признаем Иисуса Христа Логосом, то в каждом человеческом слове как из семени начинает прорастать его смысл, весь мир наполняется новым смыслом.

Древнегреческий «логос» — это мысль, оформленная в слове, мыслеслово, внутренняя речь, форма, не могущая не иметь содержания. Смысл, рожденный в душе, стремящийся воплотиться в знак. Логика происходит, естественно, от логоса, но не совпадает с ним: логика как умственный инструмент путем анализа отделяет в логосе форму от содержания, образуя т. н. логические формы — понятия, суждения, умозаключения, но в логосе они всегда соединены, в реальном мышлении не расчленимы. В основе логических форм лежит сформулированная Аристотелем родовидовая иерархия понятий. Почти каждая попытка обоснования Троицы проводилась с применением этого инструмента. Уже Августин пытался раскрыть Троицу как родовое и видовые понятия. Попытку продолжил и обобщил Боэций. В мистической диалектике Кузанского такая попытка дополняется интеллектуальным созерцанием.

Действительно, теория сущностей ведет неизбежно к идее Бога, Блага, как это и произошло у Платона. Все сущности имеют общий род — единую сущность. Предельный род. Предельная сущность. Она же Бог. Она же Благо как высшая сущность в диалектике Платона. Диалектика Кузанского построена на этих же родовидовых, сущностных отношениях. Абсолютный максимум — это сущность всех сущностей. Это и сущность в понимании Аристотеля, и высшее Благо в понимании Платона. Мы видим, что всякий раз аналитика Аристотеля требует дополнения диалектическим синтезом Платона. Собственно, это и пытался показать Боэций.

3.4. Теологика в трактате «Утешение Философией»

3.4.1. Лучшая книга Боэция

О «золотой книге» Боэция, вершине его творчества написано такое огромное количество исследований, что пытаться добавить что-то свое кажется бессмысленным занятием. Однако, книга Боэция мало известна современному читателю и обратить его

взор к классике будет, мы убеждены, весьма полезным делом. Например, нынешним психотерапевтам можно посоветовать использовать эту книгу для исцеления душ тех людей, которые обращаются к ним, и поучиться тому, как Философия приводит несчастного Бозэция к счастью, «к истине Блага». Думается, каждый человек найдет в этой книге созвучные ему мысли.

Но мы хотим поговорить об этой книге в более глобальном культурном контексте, ибо со времени ее написания прошло пятнадцать веков, а она продолжает жить своей особенной жизнью.

В трактате «Утешение Философией» неразрывно связаны этика, логика и теология. В этом художественном произведении с помощью отточенной логики решаются главные проблемы теологии. Со времен классической Античности логика нигде так тесно не переплеталась с этикой и теологией.

Каким же образом связаны между собой логика и этика, логика и теология? Те, кто познакомятся с трактатом Бозэция, вспомнят, конечно, диалоги Платона, в особенности главное действующее лицо этих диалогов — Сократа. Хотя Сократа нельзя было назвать еще логиком, но именно он, по всей видимости, впервые занялся определением понятий. Но каких понятий? Основное внимание он обращал не на натурфилософские понятия (вода, огонь и т. п.), а на этические, эстетические и логические — добро, красота, истина и др. Каждый диалог посвящен определению какого-либо одного понятия, в основном определению одной из добродетелей — справедливости, мужества, благоразумия и т. п. Можно предположить, что импульс к возникновению логики как инструмента для борьбы с софистикой дан этической проблематикой, поднятой, в частности, Сократом. Бесспорной заслугой софистов считаются их грамматические изыскания (выделение имени и глагола, родов существительных и т. д.). Овладев некоторыми законами грамматики, софисты научились обходить законы логики, не сформулированные, но осознаваемые ими. А логические уловки они использовали для обучения главным образом юристов, дабы последние могли обходить уже законы юридические.

Сократ противопоставил грамматическим изыскам софистов свой подход к слову как к понятию. Дать определение означало для Сократа перевести умственный взор от слов к их смыслу, коренящемуся, по-видимому, не в самих словах, а в душе человека. Не случайно обращение Сократа к внутреннему голосу, «даймону».

Именно внутренний голос (логос) позволяет отличить добродетель от порока, а значит, и истину — от заблуждения. Для Сократа этика и логика неразрывны. И первое доказательство тому — смерть Сократа. Почему христианство победило язычество? Почему для многих христиан Сократ — олицетворение христианских добродетелей, «христианин до Христа»? Потому ли только, что смерть Сократа чем-то напоминала смерть Христа?

Победа христианства над язычеством — нравственная победа. Смерть Сократа перевернула мировоззрение части афинян, а множество христианских мучеников, которые спокойно принимали смерть, потому что слышали слово Бога в своей душе, перевернуло мировоззрение всей Античности.

Жизнь и смерть Боэция — в ряду подобных примеров. Как и для Сократа, для Боэция логика и этика неотделимы. Философия ободряет впавшего в уныние Боэция: «Сократ разве не с моей помощью добился победы над несправедливой смертью?»¹ Но если Сократ был «христианином до Христа», то Боэций принял смерть после Христа. Более того, распри между христианами стали поводом к его казни. А между тем в их смерти мы находим много общего. «Утешение Философией» — апология Боэция. Боэций, как и Сократ, придает большое значение определению этических понятий, их классификации, иерархии. Но делают они это, конечно, не ради самих определений, а ради того, чтоб понять, как достичь счастья, которое Боэций распределяет как «совершенное состояние, достигаемое сведением воедино всех благ»². Определению понятия Блага и посвящено, по сути, самое известное и самое последнее сочинение Боэция, которое написано уже в заточении, — «Утешение Философией».

3.4.2. Исторические обстоятельства возникновения сочинения

Трагические обстоятельства жизни и смерти Боэция оказались переплетенными с важнейшими и драматическими событиями истории Италии. Биографические сведения о Боэции мы изложили в начале нашего исследования. Здесь речь пойдет больше о том историческом контексте, в котором протекала жизнь Боэция. Хотя в «Утешении» мы не найдем никакого отражения происшедших в то время исторических событий, интересно знать, в ка-

¹ Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 156.

² Там же. С. 182.

ких условиях возникло это сочинение Боэция. Точные причины, которые привели к отстранению от должности, аресту и казни Боэция, история не сохранила. Известны только его туманные намеки, сделанные им в «Утешении» и сведения из нескольких, порой неоднозначных источников¹. Причины, юридическая оценка и политическая сторона судопроизводства — все это остается темой для обсуждений и споров историков. Основной причиной конфликта, в результате которого пострадал Боэций, послужило обострение отношений между Византией и западной частью Римской Империи, в которой тогда правил прославленный готский король Теодорих (451–526), при дворе которого, в свою очередь, служил на высшей правительственной должности Боэций. Борьба между Западной и Восточной империями привела к образованию среди политически активных римлян (или италиков, как стали называть романское население Италии после крушения Западной Римской Империи) двух соперничающих партий. Одна из партий поддерживала действующую власть остготского короля Теодориха, вторая была в оппозиции к нему. Теодорих прибыл в Италию по поручению византийского императора Зенона, чтобы свергнуть короля Одоакра, с именем которого связан закат Западно-Римской Империи в 476 г. Это ему удалось, и он провозгласил себя королем (rex) Италии. Хотя Византия формально признавала в Теодорихе властителя Италии, сам он всегда опасался попытки со стороны Византии устранить или отстранить его с целью вернуть Италию в лоно или под контроль империи. К этому политическому противостоянию добавилось очень существенное религиозное разделение. Римляне были так же, как и большинство византийцев, приверженцами Никео-Цареградского Символа, в то время как остготы приняли и исповедовали христианство в форме арианства.

Еще одним мотивом для оппозиции Теодориху служил традиционный римский патриотизм. Римские свободные граждане не могли не выступить против господства над ними варваров — готов. Нетрудно было предположить, что эти оппозиционные круги ждали свержения господства готов с помощью восточных римлян, которое привело бы к восстановлению политического и религиозного единства Римской Империи. Но другая группа римлян осталась лояльной к правлению Теодориха. Теодорих прославился

¹ Анонимная хроника XVII в., найденная Анри Валуа (Anonymus Valesianus), отрывок из труда Прокопия Кесарийского в «Войне с готами», написанного ок. 550 г.

как умелый и умный правитель. Тридцать три года его правления (493–526) принесли Италии долгожданный мир и налаживание хозяйства. Сторонники короля подозревали своих противников в симпатиях и тайных связях с восточным императором. Те римляне, которые находились в дружественных или родственных связях с византийским императором, при обострении отношений между Равенной (где находилась резиденция Теодориха) и Константинополем рисковали оказаться в подозрении у короля.

Когда к 484 г. дело дошло до раскола между Восточными и Западной церковью (Акакианская схизма), это расхождение между Западом и Востоком, между римскими и германскими подданными Теодориха смягчилось. Однако в 498 снова намечилось расхождение, когда при избрании папы поддержанный Теодорихом кандидат Симмах победил своего соперника Лаврентия, которому покровительствовала Византия. В римском сенате было много политиков, поддержавших Лаврентия. Направление, симпатизирующее Византии, состояло из членов старых, консервативных сенаторских родов. Это была среда, к которой принадлежала и семья Боэция и родственные ему семьи. После вступления в должность императора Юстина I Акакианская схизма в 519 г. закончилась и церковное общение между Константинополем и Римом восстановилось. Теодорих сначала примирился с этим; он желал хороших отношений с императором, в том числе из-за того, что хотел со стороны византийцев признания урегулирования вопросов наследования; ведь у него не было сына и дальнейшее существование династии зависело от его дочери Амаласунты и ее потомков.

Еще в 519 г. Теодорих добился того, чтобы император принимал его зятя Эвтариха как «сына по оружию» и признавал, таким образом, его как возможного наследника. Церковно-политическое объединение, достигнутое в этом году, усиливало тем не менее изоляцию арианских восточных гот, что могло невыгодно отражаться для них в случае византийского нападения. Важную роль в политике Византии играл уже тогда будущий наследник Юстина, Юстиниан I, который и осуществил вторжение в Италию меньше чем через десять лет после смерти Теодориха. Инициатива для занятия в 522 г. обоих мест консулов сыновьями Боэция исходила, вероятно, от Юстиниана; этим самым он мог добавить себе во враждебных готам кругах сената Италии дополнительные симпатии. Противники этого дружественного готам направления, которые вызвали падение Боэция, были вовсе не

готами, а проготическими римлянами. Все они были обязаны своей карьерой готскому королю. Теодорих доверил ключевые позиции таким римлянам, чтобы создавать противовес к дружественным византийскому императору кругам сената. Они ничего не должны были ожидать от изменения режима в Италии и рассматривали Византию в качестве враждебной внешней власти. Смерть Эвтариха (примерно в 522 или 523 гг.) ослабила положение Теодориха, у которого теперь больше не было взрослого наследника, и усилила политическое беспокойство. В этот отрезок времени и начал разворачиваться клубок событий, которые и привели к казни Боэция: сторонник партии роялистских римлян сенатор Киприан перехватил письма, которые сенатор Альбин направил к императору. Содержание писем неизвестно, но можно не сомневаться в том, что они компрометировали отправителя. Вероятно, в этих письмах излагались такие темы, как вновь возникший весьма щекотливый вопрос остготского наследования с точки зрения враждебно настроенных к готам сенаторов.

Ход последующих событий спорен. Согласно одной точке зрения, Боэций, которому подчинялось правительство Теодориха, попытался уничтожить письма и, таким образом, замять дело и покрыть своего друга Альбина. Однако этому намерению не дал осуществиться один из его подчиненных, королевский рефендарий (главный осведомитель двора, Боэций называет его «доносчиком») Киприан, который принадлежал другой партии.

Согласно второй точке зрения, Боэций умолчал и не доложил об улике королю, но и не стал препятствовать Киприану доложить о ней Теодориху. Во всяком случае, Киприан доставил письма королю, который находился в это время в Вероне, во второй своей резиденции. Враждебные к Византии круги королевского двора видели в письмах сенатора к императору Юстину доказательство измены Альбина и его единомышленников; сам факт отправки писем императору без ведома короля мог рассматриваться как государственная измена и «оскорбление величества».

Кроме того, могла сыграть роль и личная вражда, тем более что Альбин был очень богат и имущество в случае осуждения по большей части досталось бы его обвинителям. Смущенный король сразу присоединился к точке зрения обвинителей и дал приказ арестовать Альбина, чтобы провести расследование случившегося. Теодорих велел созвать консисторий — высший суд, ведавший римскими делами. Боэций, член коллегии, пытался оправдать Альбина. Публично перед королем он вступился за Альбина.

Боэций сказал, что «свидетельство Киприана ложно. Но если Альбин так сделал, то и я, и весь сенат единодушно так сделали. Но это ложь, великий государь!»¹. Из данного рассуждения логически вытекало (по закону контрапозиции) следующее следствие: но сенат не мог этого сделать, значит, и Альбин этого не делал. Но Теодорих почему-то либо не сумел сделать этот вывод, либо не признал истинности посылки Боэция. В ответ на речь Боэция, как сообщает аноним Валуа, Киприан, поколебавшись, обвинил в заговоре против готов и самого Боэция. В результате Боэций был обвинен, арестован оказался вначале под домашним арестом в Вероне. По-видимому, Боэций неверно оценил положение дел и свое влияние. Король разрешил проводить судебный процесс комиссии сената в отсутствие Боэция. При этом подсудимый обвинялся некоторыми из своих подчиненных (Боэций называет имена Василия, «некогда изгнанного с королевской службы, которого выступить с обвинениями против меня побудили долги»; а также Опиллона и Гауденция, которые написали донос, уже будучи осужденными за свои преступления на изгнание). Кроме того, были предъявлены письма, в которых он высказывался за свободу Рима — против господства готов; согласно его объяснению, речь шла о подложных письмах, что он легко бы доказал, если бы сам присутствовал на суде. Сенат отказывался занимать определенную официальную позицию относительно Боэция. Только маленькая группа друзей, в том числе его тесть, Симмах, вступились за него. После расследования Боэций был переведен в Павию, на север Италии, поскольку в Риме он мог найти еще поддержку среди своих влиятельных друзей, а Северная Италия была в то время оплотом его противников. Если бы это был обычный процесс о государственной измене, то он проходил бы под председательством короля. Но Теодорих предпочел, ввиду высокого поста и происхождения подсудимого, передать дело в суд сената, который отвечал за процессы против сенаторов. На этом постоянном суде из пяти сенаторов (*iudicium quinquevirale*) председательствовал городской префект Евсевий. Король, видимо, не допускал сомнения в обвинительном решении, однако официально не высказывался. По-видимому, формально судебный процесс прошел правильно, без нарушений; разумеется, Боэций жалел, что ему не предоставили возможности оправдаться лично. Суд в его отсутствие приговорил Боэция к смерти с конфискацией его

¹ Anonymus Valesianus / Ed. R. Cessi // *Rerum Ital. Scriptor.* T. XXIV. § 85.

имущества. Симмаху не простили его поведения. Через некоторое время он также был арестован и казнен. Его жизнь и мученическая смерть красочно описана в «Диалогах» Григория Великого (Двоеслова) вместе с жизнеописанием папы Иоанна I¹. После казни Боэция Теодорих назначил Киприана главным казначеем, а управление делами было поручено Кассиодору, также известному римскому ученому, который в политическом отношении был у Теодориха вне подозрений.

Исходя из того что говорит Боэций о своем обвинении в «Утешении», его обвиняли, во-первых, в том, что он, желая спасти сенат, воспрепятствовал представлению документов, которые свидетельствовали бы об «оскорблении величества сенатом», во-вторых — в том, что он хотел вернуть утраченную свободу Риму, в-третьих — в святотатстве, в каком-то оскорблении святынь, или злоупотреблении магией, в чем, кстати, нередко обвиняли философов, например ту же Гипатию. Первые два обвинения Боэций не особенно отрицает. Он даже гордится тем, что «хотел спасти сенат». По поводу надежды на свободу Рима восклицает: «Но на какие остатки свободы можно еще надеяться? О, если бы хоть какая-нибудь была возможна!»² По поводу обвинений в святотатстве замечает, что философу невозможно быть святотатцем: «Пред твоими очами не могло быть места святотатству... И не престало гнаться за поддержкой низменных душ мне, кого ты просвещала с такой тщательностью, чтобы уподобить Богу»³.

Речь Боэция в свою защиту в первой книге, как и апология Сократа, указывает на несправедливость всех обвинений в его адрес, но... еще одно преступление против философии свершилось.

Историк Прокопий Кессарийский в своей «Воине с готами» примерно в 550 г. сообщает об этих событиях следующее: «Симмах и его зять Боэций были оба из старинного патрицианского рода; они были первыми лицами в римском сенате и консулярами. Оба они занимались философией и не меньше всякого другого

¹ Иоанн I, по-видимому, тот Диакон Иоанн, который входил в круг друзей Боэция и которому он посвятил некоторые из своих теологических трактатов, стал в 523–526 гг. Папой Римским. С Боэцием сблизился в Равенне, куда был отправлен Теодорихом после того, как вернулся из Константинополя, посетив его в качестве посла к императору Юстину. Также был репрессирован Теодорихом, поскольку не выполнил возложенной на него миссии, а именно: не смог уговорить Юстина смягчить преследования ариан.

² Боэций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С.159.

³ Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Утешение Философией и др. трактаты. М., 1990 С. 160.

они отличались справедливостью; многим из своих сограждан и иностранцев они облегчили нужду благодаря своему богатству; этим они достигли высокого уважения, но зато и вызвали зависть у негодных людей. Послушавшись их доносов, Теодорих казнил обоих этих мужей, будто бы пытавшихся совершить государственный переворот, а их состояние конфисковал в пользу государства. Когда он обедал несколько дней спустя после этого, слуги поставили перед ним голову какой-то крупной рыбы. Теодориху показалось, что это голова недавно казненного им Симмаха. Так как нижняя губа у нее была прокушена зубами, а глаза ее смотрели грозно и сурово, то она показалась ему очень похожей на угрожающую. Испуганный таким ужасным чудом, он весь похолодел и стремительно ушел в свои покои к себе на ложе; велел покрыть себя многими одеждами, он старался успокоиться. Затем, рассказав все, что с ним случилось, своему врачу Эльпидию, он стал оплакивать свой ошибочный и несправедливый поступок по отношению к Симмаху и Боэцию. Раскаившись в таком своем поступке и глубоко подавленный горем, он умер немного времени спустя, совершив этот первый и последний проступок по отношению к своим подданным, так как он вынес решение против обоих этих мужей, не расследовав дела со всей тщательностью, как он обычно это делал»¹.

После смерти Теодориха в 526 г. его дочь Амаласунта, ставшая регентом при своем малолетнем сыне, вернула семьям Боэция и Симмаха конфискованное имущество.

3.4.3. Композиция, содержание, стиль, источники

Композиция и краткое содержание

«Утешение» состоит из пяти книг. *Две первые книги* носят характер исповеди, которая переходит в третьей книге в философский диалог, потом почти в монолог, в четвертой и пятой книге постепенно преобразующийся в теоретический трактат.

Итак, начинается «Утешение» с диалога, или скорее философской наставительной беседы, между узником Боэцием и представшей перед ним в образе Философии женщиной. В начале трактата мы встречаемся с автором, испытывающим полное жизненное крушение. Его окружают античные Музы, желающие ему помочь, но оказать помощь они не в силах. Внезапно над головой

¹ Прокопий Кесарийский. Война с готами. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Prokop/framegot11.htm> (дата обращения 09.08.2012).

узника явилась величественная женщина — Философия. Одним прикосновением к глазам узника она возвращает ему бодрость духа и его всегдашнюю способность находить утешение в философских занятиях. Она напоминает узнику о помощи, которую она всегда оказывала страдающим философам, прежде всего Сократу и Платону. Философия всегда на стороне истины, и враги ее, способные одержать лишь кажущуюся, призрачную победу, будут целиком побеждены силой ее мысли. Выслушав рассказ о бедах Боэция, она ставит диагноз и начинает лечение.

Основной темой *третьей книги* становится сюжет, неизменно популярный затем в Средние века. В разговоре с Философией Боэций переходит от размышлений о собственной участи к рассмотрению природы судьбы (Фортуны). Философия рисует в назидаение узнику весьма назидательный образ Фортуны. В уста Фортуны Философия вкладывает целую речь: Фортуна есть вечная изменчивость жизни и вечная игра счастья и несчастья. Если бы Фортуна подчинялась постоянству и закону, то перестала бы быть сама собой. И если Фортуна послала счастье, то это она дает только взаймы. Справедливым будет, поэтому, возратить это счастье Фортуне. Таким образом, получается, что несчастья и страдания человека вполне законны и естественны. Боэций и Философия рассуждают также о преходящем характере мирских благ, таких как богатство, слава, знатность, высокие должности, об иллюзорности человеческого благополучия, не подкрепленного поисками истинного Блага, и подводят читателя к идее подлинного блаженства (*verae beatitudinis*). Обычные стремления человека к благу недостаточны и бессмысленны, если не признавать совершенного блага, выше которого ничего нет.

В *четвертой книге* необходимость высшего блага трактуется еще более подробно. Досконально разбираются различные аспекты иерархии пребывающих в мире сущностей в их отношении к источнику всякого бытия, награды и наказания за человеческие деяния. Доказывается, что зло является только бессилием. Поэтому предполагается, что существует торжество вечной правды на основе тайного, и далеко не для всех понятного, тождества провидения и судьбы.

Пятая книга посвящена толкованию соотношения высшего закона, управляющего миром, универсального разума, провидения и человеческого познания, свободы воли. Вышеупомянутое тождество провидения и судьбы есть не что иное, как результат вечности высшего разума. Вечность включает в себя все, ни от

чего не зависит и потому свободна. Но в то же время вечность всегда связана с самой собой, и потому она есть обязательная необходимость.

Следуя излюбленному методу, — от простого к сложному, — Боэций выстраивает схему изложения собственных философских воззрений. Начинает он с земных проблем — изменчивости Фортуны, бренности земных благ, после переходит к вопросам иного, высшего порядка, высшего блага. Под высшим благом он понимает высший разум, высшую божественность. Душа в процессе воспоминания осознает знакомые ей ранее идеи — цель бытия, вечность Бога и высших духовных субстанций. Свою «золотую книгу» Боэций недаром завершает их толкованием.

Итак, цель процесса познания — высшее благо — достигнута, задача Философии в пятой книге выполнена. Ибо основной задачей Философии является приведение человека к пониманию (воспоминанию) высшей истины. Таким образом, Философия указывает Боэцию истинный путь. Но не просто указывает, ее метод — терапия, исцеление, спасение.

Это метод медицинско-философский: в первой главе Философия расспрашивает Боэция и ставит диагноз, во второй начинает лечение, сначала предварительное, заставляя отвечать больного на вопросы, и наконец проводит радикальное лечение путем доказательства. Философия говорит с Философом, поэтому она не только указывает Боэцию истинный путь, но и доказывает и убеждает его в истинности этого пути. И, как истинный философ, Боэций утешается мудростью, познанием подлинной сути вещей. Что же является инструментом этого философского исцеления? Им выступает логика, и именно при помощи этого средства Философия утешает Боэция как логика, о чем мы подробнее поговорим немного позже.

Источники и образцы

Об источниках, которыми пользовался Боэций, мы можем судить как по речам аллегорической Философии, свидетельствующим о философских симпатиях и антипатиях самого Боэция, так и по результатам исследователей его творения.

Известно, что Боэций полагал полноценной философией платонизм вместе с аристотелизмом — и в «Утешении» мы находим очередное тому подтверждение. Недаром же Боэций именуется здесь «воспитанником элеатов и академиком»¹, т. е. последова-

¹ Боэций. Утешение... С. 191.

телем Парменида и Платона. В самые ответственные моменты философских рассуждений Боэций всегда обращается к Платону. В тексте «Утешения» без труда можно проследить влияние таких диалогов Платона, как «Апология Сократа», «Горгий», «Федон», «Менон», «Тимей», «Государство» и пр.

Текст «Утешения» также свидетельствует о том, что Боэций был хорошо знаком и с работами неоплатоников: Порфирия (которого он комментировал и ранее), Плотина, Прокла, Ямвлиха и, возможно, Халкидия. Влияние неоплатонизма чувствуется, например, в философско-художественных образах, употребляемых Боэцием. «Ведь как только глаза людей обращаются от света высшей истины к мрачному дольному миру, тотчас их окутывает облако незнания. И начинают терзать губительные страсти, подчиняющие их настолько, что люди как бы попадают в рабство, и происходит это, некоторым образом, по их собственной воле». Здесь можно видеть характерную для неоплатонизма световую символику: высшее начало (первосвет) трактуется Боэцием как неиссякаемый источник света, сияние которого убывает по мере соприкосновения с материальным началом.

Философия, а ее устами — и сам Боэций, также называет «мой» и Аристотеля. Нет никаких сомнений в том, что произведения Аристотеля оказались наряду с трудами Платона важным источником вдохновения для «последнего римлянина». Это, разумеется, и «Никомахова этика», и «О душе», а также «О небе» и «Физика». Следует, правда, отметить, что произведения Аристотеля всегда преломлялись Боэцием через призму философии Платона.

Одним из главных источников Боэция как в отношении жанра и стиля, так и в отношении идей является Цицерон. К его трудам, в частности: к «Тускуланским беседам», «О природе богов», «О предвидении», «О судьбе», «О государстве», неоднократно обращался «последний римлянин».

Таким образом, философия «Утешения» сложена из идей, почерпнутых автором из самых разнообразных источников, главными из которых были, по-видимому, Платон, Аристотель, неоплатонизм и римские моралисты и, конечно, Августин.

Но «Утешение» не только философский трактат, но и настоящее художественное произведение. В нем нашла отражение богатая греческая и латинская классика — творения Сафо, Овидия, Вергилия, Катулла и многих других.

Жанр и стиль «Утешения»

Жанр утешительной литературы уходит в глубь далеких веков. В Античности он приобрел свои классические формы. Им воспользовался, к примеру, Крантон, платоник старой Академии, позднее Цицерон, написавший «утешение» на смерть своей дочери. Сенека оставил несколько произведений в жанре утешения — к матери Гельвии, к Полибию, к Марции¹. Жанр утешения сочетается у Боэция с не менее древним жанром протрептика, т. е. «побуждения», «приглашения» к философии. Мы знаем, что Аристотель написал «Протрептик», но он, к сожалению, не сохранился, однако стал классическим в этом жанре. Ему подражал Цицерон в диалоге «Гортензий». Этот диалог тоже, к сожалению, не сохранился, но о нем нам известно то, что этот диалог побудил к философии душу юного Августина. Во фрагментах дошел до нас и «Протрептик» Ямвлиха, который, как и упомянутые, наверняка был доступен Боэцию.

Из пяти книг «Утешения» первая напоминает исповедь, вторая — моралистическую диатрибу, третья — сократический диалог, четвертая и пятая — теоретический трактат². Помимо этого, сочинение написано в форме «сатуры», которая подразумевает чередование прозаических и поэтических частей (*prosimetrum*). Для каждой из частей свободно избирается свой литературный слог и поэтический размер. Это излюбленная в поздней античности форма. Боэций использует 28 различных поэтических размеров. А сам текст состоит из 39 прозаических отрывков, которые открываются соответствующим стихотворением — их также 39. При всей этой стилистической пестроте, «Утешение» сохраняет смысловое единство и общий замысел, который раскрывается полностью в конце книги.

Текст произведения можно разбить также на две части. Примерно в середине текста, начиная с известного девятого стихотворения «О, Зодчий мира и движенья побудитель мудрый...», намечается поворотный пункт в изложении. Если в первой половине перед читателем рисуется картина ничтожности земных благ и бессмысленности стремлений к ним, то во второй, позитивной части показана альтернатива — ведущая к успеху попытка найти истинное Благо. Заметим снова, что речь идет о литературном произведении, а не о буквальном повествовании о последних днях

¹ Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция. С. 319.

² Там же. С. 320.

или месяцах жизни Бозэция. Бозэций как рассказчик, как герой данного произведения не совпадает с реальным Бозэцием. Нет никакой возможности понять из текста, писал ли он это свое произведение в ожидании приговора в условиях относительной комфортности, под домашним арестом в окружении любимых книг, или же в тюрьме после приговора к смертной казни.

Для того чтобы показать художественную специфику данного произведения, обратим внимание на явление Философии Бозэцию. Во-первых, она явилась ему, когда он в молчании рассуждал сам с собой: «...мне показалось, что над моей головой явилась женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя она была во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку»¹. По внешности можно многое узнать о внутренней жизни. Философия — строгая, серьезная и властная дама с величественной осанкой, но с трудно определимым ростом. «Пылающие очи» указывают на ее вечную юность, при этом она совсем не напоминает юную, обаятельную и изящную Филологию — царицу муз в трактате Марциана Капеллы «Брак Филологии и Меркурия». Неопределенный рост указывает на то, что Философия, согласно одному из ее определений, занимается делами и человеческими, и божественными. Особо обратим внимание на ее одежду — она сделана из нетленной ткани (вспоминаются нетленные одежды из Библии), «с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей, их, как я позже узнал, она соткала собственными руками»².

Этот образ можно истолковать как умение Философии самостоятельно, без чьей-либо помощи, ткать ткань тончайших мыслей. Далее автор показывает, что на нижнем крае одежды выткана греческая буква Π (означающая практическую философию), а на верхнем — Θ (знак теоретической философии). Понимающему читателю сразу становится ясно, что в философии теоретическое знание ставится выше практического. Но замечательно, что между этими буквами обозначены ступени, изображающие лестницу восхождения, постижения философии (тоже очень значимый образ). Следующая деталь одежды: ее рвали руки каких-то неистовых существ, «которые растаскивали ее на частицы, кто какие мог захватить». Этот образ трактует Философию ближе

¹ Утешение Философией. С. 153.

² Там же. С. 154.

к средневековому восприятию: целостная живая Философия уже создана трудами Платона и Аристотеля, остальные лишь рвут ее ткань, пытаясь из обрывков сшить новую одежду. К этим «лже-философам» автор устами Философии относит эпикурейцев и стоиков, склонявшихся к материализму. Среди тех, кто защищал Философию, названы Анаксагор, Зенон Элейский, Сократ и, что удивительно, римские стоики — Соран, Каний, Сенека¹.

В правой руке она держит книгу — знак того, что мудрость изначально запечатлена в книге, которую следует почитать. А скипетр в левой руке указывает на способность Философии править — править мысли и жизненные устремления. От ее гневного взгляда и упреков «толпа муз, опустив опечаленные лица к земле и покраснев от стыда, грустя, покинула мое жилище»². Рассказчик, изумленный неоспоримой властью этой женщины, молчаливо ждет, что будет дальше. «Она, подойдя поближе, присела на край моего ложа и, глядя мне в лицо, исполненное тягостной печали и склоненное скорбью к земле, стала стихами корить меня за то, что душу мою охватило смятение»³. Итак, психотерапия начинается стихами и продолжается логическими рассуждениями.

3.4.4. Логика в «Утешении Философией»

Первое, что обращает на себя внимание, — ярко выраженная логика и методология трактата. В этических произведениях Античности мы встречаемся с этим, видимо, впервые со времен Платона и Аристотеля. Боэций использует «геометрический», аксиоматический метод исследования. Гораздо позже этот метод применили в своих трактатах Фома Аквинский, Декарт, Спиноза и др. Короткий теологический трактат Боэция «О Гебдомадах» построен в буквальном смысле как математическое доказательство. Однако в «Утешении Философией» этот метод применяется в художественном произведении, которое стало позже образцом рациональной этики.

Итак, изгнанный и лишенный всех материальных благ, Боэций оплакивает свою судьбу, пытаясь понять, в чем причина его

¹ Возможно, Боэций не относил римских моралистов к стоической школе, как не относил к ней и Цицерона, а также и себя самого, хотя и во второй книге «Утешения», в других трактатах воспроизводит стоическую аргументацию. Сведения о стоиках Боэций получал, по-видимому, от Цицерона и других римских авторов.

² Там же. С. 154.

³ Там же. С. 154.

несчастья. Философия в лице рассудительной женщины берется за излечение его души, пообещав привести его в результате лечения к истинному счастью («к истине блага»). Вот как разворачивается лечение путем убеждения.

Философия исходит из общезначимого: «То, что Бог повелитель всего Сущего есть Благо, является мнением, общим всем человеческим душам»¹. Блаженство есть высшее благо природы, обладающей разумом. Забота всех смертных — блаженство. Философия предлагает средство лечения — «правильное суждение» о том, что Бог управляет миром согласно божественному разуму. На основании этого суждения философией дается несколько опровержений. Так, Бозций полагает, что перемены фортуны совершаются без вмешательства управителя, а человек тем более не властен над судьбой. Философия на это возражает, что если Бозций познает себя, то будет обладать тем, над чем фортуна не властна. Если блаженство — высшее благо разумной природы, то высшее благо не может быть отобрано, ибо блаженство не может быть заключено в случайных вещах. Значит, изменчивая фортуна не может дать или отобрать блаженство, но своим постоянным непостоянством может способствовать обретению блаженства.

Как видим, философия использует в качестве метода дедуктивное рассуждение, исходящее из общезначимого недоказуемого начала. Далее она переходит к доказательству по частям. Философия рассматривает все те внешние блага, к которым стремятся люди и которые может принести (и унести) фортуна.

Может ли благо заключаться в богатстве? Нет, т. к. оно может быть отнято фортуной и, значит, не может быть собственностью человека. К тому же не может считаться благом то, что приносит вред, а богатство приносит вред, т. к. лишает безопасности его обладателя. Логическую корректность рассуждений можно было бы проверить, формализовав их; например, то, что богатство не есть Благо, доказано в форме эпихейремы, которая при развертывании дает следующий регрессивный полисиллогизм:

То, что лишает безопасности человека, приносит ему вред.

Богатство лишает безопасности его обладателя.

Следовательно, богатство приносит вред (модус Barbara 1-й фигуры).

Этот вывод становится меньшей посылкой следующего рассуждения по модусу Ce-larent 1-й фигуры:

¹ Там же. С. 194.

То, что приносит вред, не есть Благо.

Богатство приносит вред.

Следовательно, богатство не есть Благо.

Впрочем, такого рода формализация должна стать темой отдельного исследования.

Может ли благо заключаться в почестях и должностях? Если бы почести и должности были благами, то, обладая собственной красотой, делали обладающих ими людей лучше, добродетельней, но в действительности достаются часто недостойным. Но благо не может присоединяться к злу. Не почести украшают человека добродетелями, а человек может украсить их своими добродетелями.

Может ли благо заключаться в славе? Нет, т. к. слава ограничена временем и пространством, и то, что у одних в одно время почитается достойным славы, у других или в другое время может оказаться заслуживающим порицания.

Следует ли искать благо в телесных наслаждениях? Нет, ибо они делают человека рабом страстей, т. е. уподобляют другим животным.

Дают ли блаженство брак и дети? Ответ здесь краток: нет, т. к. дети могут выступать мучителями своих родителей. Из всех земных благ здесь сделано исключение только для друзей: истинный (верный) друг — самое ценное из всего земного.

Может ли заключаться благо во внешней красоте? Нет, т. к. красота бrenна, она может быть легко уничтожена. Да и заключается внешняя красота не в самой природе вещи, а является следствием слабости человеческих глаз, т. к. если бы взор проникал внутрь красивого тела, то оно показалось бы безобразным.

Остается последняя возможность для внешних благ — может быть, благо заключено в их соединении, единстве? И здесь ответ отрицательный: это соединение невозможно — приобретая одно из названных благ, теряют другое, например: приобретая богатство, теряешь друзей.

Итак, все перечисленные блага не могут дать того, что обещают. Значит, это блага несовершенные. Совершенное благо может быть только единым. Философия здесь предлагает сделать вывод, который она называет коронным — короллариум, как принято в геометрии (вспомним короллариумы в «Этике» Спинозы). Поскольку блаженство есть сама божественность, то тот, кто обретает блаженство, обладает божественностью, становится богоподобным.

Об онтологическом доказательстве бытия Бога

Здесь мы встречаем у Философии рассуждение, из которого исходили в своих онтологических доказательствах Ансельм, Декарт и другие мыслители. Вот оно: «То, что Бог — повелитель всего сущего есть благо, является мнением, общим всем человеческим душам. Так как нельзя и представить себе ничего лучше Бога, можно ли усомниться, что тот, лучше кого нет ничего, является благом? Ведь разум с такой очевидностью свидетельствует, что благо есть Бог, что именно в нем заключено совершенное благо. Если бы это было не так, то Бог не мог бы быть повелителем всего сущего, ибо с необходимостью существовал бы некто, превосходящий [Его] и заключающий в себе совершенное благо, и он бы должен был предшествовать Богу и был бы более древним, ибо все совершенное, конечно, предшествует менее совершенному. Вследствие этого необходимо избежать бесконечного аргумента и высказать утверждение, что высший Бог преисполнен совершенного блага»¹.

Если сравнить это рассуждение с «онтологическим доказательством» Ансельма, то мы обнаружим весьма существенное отличие: философия у Боэция доказывает не существование Бога, а то, что Бог мыслится как совершенное благо. Что же касается Ансельма, то он доказывает то, что Бог существует в действительности. Его известный отрывок из «Прослогиона»² представляет собой образец доказательства от противного (Ансельм, как известно, приверженец положительной, катафатической теологии, но прямого доказательства, видимо, он и не рассчитывал найти). Изложим это доказательство. Пусть X — то, больше чего нельзя ничего себе представить. Предположим, что X не существует в действительности, а только в уме. Тогда можно представить себе, что X существует и в действительности, и это новое представление X^* больше, чем X . То есть $X^* > X$, но этого не может быть, так как X — это то, больше чего нельзя ничего себе представить. Следовательно, допущение о том, что X не существует в действительности, ложно, а истинно противоречащее ему: X существует в действительности. Доказательство, конечно, красивое, но оно, по-видимому, логически несостоятельно. Логическую ошибку в рассуждениях Ансельма усматривает и Я. А. Слинин³. Состоит

¹ Там же. С. 194.

² Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Соч. М., 1995. С. 128–129.

³ Слинин Я. А. Ошибка в онтологическом доказательстве Ансельма Кентерберийского // Современная логика: проблемы теории, истории и приме-

она в том, что Ансельм отождествляет существование в уме с существованием только в уме, в то время как первое представляет собой род, а второе — вид (с видовым отличием — существовать в фантазии). Как известно, можно переходить от вида к роду, т. к. вид всегда обладает свойством рода (*человек — живое существо*), но нельзя переходить от рода к виду, т. к. род не подразумевает определенный вид (*живое существо — человека*), и нельзя переходить от вида к виду, т. к. вид не подразумевает другой определенный вид того же рода (*человек — лошадь*).

Вторым видом указанного нами рода является существование в уме и действительности (видовое отличие — существование в действительности). Когда Ансельм переходит от существования только в уме к существованию в действительности, он переходит от вида к виду, что логически неправомерно. Следует отметить, что Бозций не рассматривает существование как предикат (как видовое отличие), и поэтому у него и нет онтологического доказательства бытия Бога. Полагаем, что Бозций в этом вопросе следовал Аристотелю, который считал, что «“быть” или “не быть” не обозначения предмета, так же, когда скажешь “сущее” просто, само по себе, ибо само по себе оно ничего не значит и лишь указывает на некую связь, которую, однако, нельзя мыслить без составляемых»¹. Ту же мысль проводит Порфирий в своем «Введении к “Категориям”» Аристотеля, отмечая, что сущее не может быть родом для десяти категорий. Бозций в этом вопросе, конечно же, следовал Аристотелю и Порфирию.

Проблема универсалий в «Утешении Философией»

Разбирая в пятой книге вопрос о соотношении свободы и необходимости, Бозций вновь обращается к поднятой им в комментариях на «Введение» Порфирия проблеме универсалий.

А возникает проблема в связи с тем, что Бозций видит противоречие между предвидением Бога и свободой человека. Философия решает эту главнейшую этическую проблему, введя новый принцип познания: полнота знания зависит не от сущности и природы самого познаваемого, а от природы познающего².

Познание, согласно Бозцию, имеет иерархическую структуру, поэтому он полагает, если в процессе познания воспринятое

нения в науке: Материалы 5-й Общероссийской научной конференции. СПб., 1998. С. 332–333.

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 2. С. 95.

² Бозций. Утешение Философией. С. 229.

чувственно или в воображении не будет совпадать с доводами рассудка, истинными следует считать лишь знания, полученные с помощью разума. Это объясняется тем, что «...чувственно воспринимаемое и воображаемое не может быть общим»¹.

Он ясно говорит о том, что вещи со стороны их формы и положительных качеств являются лишь несовершенными подобиями божественных идей и что человеческий разум независимо от чувств может непосредственно созерцать эти идеи в их чистоте и видеть в них основания всех предметных форм. «Сам человек не одинаково воспринимает предмет чувством, воображением и рассудком, тем более по-иному видит их божественный разум. Чувство схватывает форму, овеществленную в материи. Воображению доступны нематериальные образы. Рассудок же, минуя внешнюю форму, которая является признаком единичного, выявляет то **общее**, что за ней сокрыто.

Но существует еще и более пронизательный взор божественного разума [интеллигенции], который, превзойдя сферу вселенной, направляет свое острие на созерцание самой простой формы»². Чувства, воображение, рассудок и божественный разум охватывают по существу одну и ту же форму, но с разной степенью адекватности. Только интеллигенция видит ее такой, какова она есть в себе. И даже сверх того, «...чувство не в силах воспринимать ничего вне материи, и воображение не постигает общие виды, а рассудок не схватывает простоту форм, но божественный разум, как бы взирая сверху, воспринимает не только форму, но и судит о том, что за ней скрывается, и делает это таким образом, что одновременно постигает и собственную форму, которую никто иной постичь не может»³. Чистая форма универсальна, ибо она является конститутивным принципом вида. Следовательно, как объект божественного разума она существует отдельно от вещей.

Таким образом, от познания земных, материальных сущностей разум переходит к постижению законов мироздания, управляющих движением небесных светил. И только после этого, пройдя путь от материальных объектов к их абстрактному числовому выражению, разум становится способным принять и осознать свет высшей истины. «...Множество разнообразных форм познания соответствует тому, сколько в мире имеется различных видов живых существ. Простое ощущение, лишенное

¹ Там же. С. 232.

² Боэций. Утешение Философией. С. 230.

³ Там же. С. 231–232.

всех прочих возможностей восприятия мира, дано неподвижным животным, таким как морские моллюски и им подобные, обитающие на скалах.

Воображением же обладают движущиеся животные, которым, как кажется, в некоторой степени, присуща способность желать и отвергать. Рассудок же свойственен только человеческому роду, так же как божественный разум — только Богу. Отсюда явствует, что тот род познания превосходит другие, который по своей природе охватывает не только свойственные ему предметы, но также и предметы, свойственные другим родам познания»¹.

Таким образом, в «Утешении» Боэций воспроизводит ту концепцию универсалий, которую он разработал в «Комментарии» к «Введению» Порфирия, а именно **концептуализм**. Общее существует в вещах, но постигается по-настоящему рассудком; эта общая форма познается и чувством, и воображением, и рассудком, и разумом, но с разной степенью адекватности.

3.4.5. Свобода и судьба: модальные аспекты в «Утешении Философией»

Выше, в разделе о комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании» и в разделе о трактате Боэция «О гипотетических силлогизмах» мы показали, что темы условных суждений и единичных суждений о будущем, случайности и необходимости занимали Боэция издавна. Этот интерес проявил себя и в последнем творении мыслителя.

Здесь мы находим решение важнейшей философской и теологической проблемы — проблемы свободы воли. Мы знаем, что античное мировоззрение основывалось на понятии судьбы. Наибольшее осмысление понятие судьбы нашло в творениях стоиков, в учении которых Логос, логическая связь пронизывает все сферы сущего, в том числе и человеческую жизнь. Стоики различали свободу решений человека и не зависящую от человека причинность. Всекосмическое «сцепление» причин понимается как **судьба** (εἰσαρμένῃ): «причинная цепь всего существующего», первичное основание, «согласно которому произошедшее произошло, происходящее происходит, а имеющее произойти произойдет». Неизбежная предопределенность событий, их вечная, целостная и упорядоченная взаимосвязь выражается в понятии «рока», ананкэ (ἀνάγκη). Судьба выражается в необходимости происходя-

¹ Там же. С. 231.

щего, Логос выступает как божественный «промысл» (πρόνοια), целесообразно упорядочивающий мироздание¹.

Боэций, отталкиваясь от философии стоиков, от размышлений Цицерона, в итоге решает вопрос о свободе воли иначе, чем стоики и Цицерон. Обратимся к пятой книге трактата, в которой Философия разъясняет автору, т. е. Боэцию как герою своего же сочинения, каким образом сохраняется свобода воли человека в условиях Божественного провидения.

В предыдущей, четвертой книге Философия убедила Боэция в том, что провидение и судьба взаимосвязаны между собой: «судьба предписываемое провидением направляет относительно времени и места»². Судьба относится к провидению как время к вечности.

Наметив путь исцеления страдающего героя, она хотела идти дальше, но Боэций прерывает ее вопросом, признает ли она существование случая. Философия не хочет уклоняться от выбранного пути, но Боэций настаивает, говоря, что этот вопрос не дает ему покоя и он очень хочет услышать ответ на него. Обратим и мы внимание на эту настойчивость, которой подчинилась и сама Философия.

Итак, случай как событие, свершившееся как результат лишённого смысла движения, не вызванного рядом причин, не существует, — отвечает она на вопрос Боэция. Еще древние считали, что ничто не происходит из ничего. Если Бог все располагает, откуда же место случаю? Но что же тогда следует понимать под случайностью, настаивает Боэций. Философия цитирует Аристотеля: «Когда что-нибудь предпринимается ради какого-либо результата, но по некоторым причинам получается нечто иное, — это и называется случаем»³, к примеру, некто, желая вскопать землю для посадки, находит в ней золотой клад. Т. е. случай это — непредвиденный человеком ряд причин, недостаточное знание причин. Тогда если даже побуждения человеческой души связаны цепью причин, то, спрашивает Боэций, существует ли свобода воли? Как мы понимаем, это центральный для верующего человека вопрос. Ни вера, ни надежда, ни мольба не имеют смысла, если все уже предрешено. Философия на это отвечает решительно: свобода воли существует. Каждый, кто наделен разумом, облада-

¹ Столяров А. А. Судьба // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. <http://enc-dic.com/phyantich/Sudba-242/>.

² Утешение Философией. С. 216.

³ Там же. С. 225.

ет свободой. Бог — наивысшей свободой, человек — относительной: более свободен, когда пребывает в созерцании божественного разума, и наиболее раб, когда, предавшись порокам, теряет власть над собственным рассудком. При этом ничто не уходит от ока провидения Всезнающего. Боэций вновь высказывает сомнение: если Бог предвидит все, то как может существовать свобода воли? Далее в книге следует пространное рассуждение от лица Боэция, в котором мы видим результат его долгих размышлений над понятиями необходимости и случайности. Если человек может отклониться от того, что было предвидено Богом, значит, Бог не всезнающ. Противоречие? Парадокс? Боэций не одобряет предложенные другими решения. «Они говорят: то, что должно произойти, осуществляется не оттого, что Провидение определило его к бытию в будущем, но скорее наоборот, то, что будет иметь место в будущем, не может быть скрыто от божественного Провидения»¹. В этом объяснении, отмечает Боэций, связь ставится с ног на голову. Что здесь на самом деле причина, основание, и что — следствие? Боэций пытается разобраться и приводит такую аналогию. Если кто-то сидит и о нем выносится суждение, что он сидит, то оно необходимо будет истинным. И наоборот, если суждение о том, что этот кто-то сидит, истинно, то он необходимо сидит. Необходимость имеется и там и там. Но ведь кто-то сидит не потому, что суждение истинно, но суждение истинно потому, что кто-то сидит.

То же и в случае с предвидением события и самим событием: если оно произойдет, Бог может его предвидеть, но неверно то, что, если Бог его предвидел, оно необходимо должно произойти.

Боэций придерживается здесь аристотелевской концепции истинности: истина есть необходимое соответствие знания и предмета этого знания. Провидение Бога это необходимое знание того, что произойдет. А эта необходимость исключает появление непредвиденных для Бога (но не для человека) событий. Так где же здесь место свободе воли, спрашивает вновь Боэций. Да, как указывает Аристотель, человек знает о будущем событии, что оно либо произойдет, либо не произойдет, но это знание является для него неопределенным. Но для Провидения не может быть ничего неопределенного. А если признать, что все предопределяется Провидением, то тогда у человека нет свободы, а главное, нет связи с Богом: «Зачем надеяться на что-либо, или молиться, если все про-

¹ Там же. С. 225.

исходящее связано несокрушимой цепью?»¹ И если нет свободы, то зло неотличимо от добра. Ведь каким бы ни был поступок, злым или добрым, он произошел по воле Провидения, а не человека, совершившего сей поступок. Боэций в этой главе очень ясно изложил проблему теодицеи, т. е. оправдания Бога. Если признать всеведение Бога, то он является виновником зла, что противоречит идее Всеблагого Бога. Но этот парадокс является таковым лишь по видимости. Философия следующим образом разрешает этот мнимый парадокс. Она отмечает, что и Цицерон, и он сам, Боэций, неоднократно в своих долгих исканиях (курсив мой. — Л. Т.) жаловались на трудность понимания провидения. Причина непонимания состоит в том, что они не различают божественное и человеческое предзнание, не видят ограниченности человеческих способов познания. Знак вещи не есть сущность вещи. Предзнание события не есть причина его возникновения. Необходимым событие становится только тогда, когда оно осуществится.

Главный аргумент Философии заключается в том, что нужно изменить концепцию истинности: «Это заблуждение является следствием того неверного мнения, что полнота знания зависит от сущности и природы самого познаваемого, в то время как, напротив, она больше зависит от природы познающего»².

Человек совершенно по-разному познает чувством, воображением и рассудком. При этом высший способ охватывает низшие, но низший не может подняться до высшего. «Чувство не в силах воспринимать ничего вне материи, и воображение не постигает общие виды, а рассудок не схватывает простоту форм, но божественный разум, как бы взирая сверху, воспринимает не только форму, но и судит о том, что за ней скрывается»³. Философия призывает устремить ум к горней обители высшего разума, где он увидит — «каким образом то, что предопределено с неизбежностью к появлению в грядущем, божественный разум содержит в себе как определенное знание, которое является не предположением, но беспредельной простотой высшего знания»⁴. Действительно, чем большие чудеса техники создает несовершенный человеческий разум в XXI веке, тем лучше мы понимаем, насколько же более мощным должен быть божественный разум, и какими способностями может обладать.

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 229.

³ Там же. С. 230.

⁴ Там же. С. 232.

По мнению всех разумных существ, пишет Боэций, Бог вечен. А в вечности нет времени, нет прошедшего, настоящего и будущего. Надо различать вечность Бога и беспрестанность мира. Вечность — состояние, в котором, кроме настоящего, нет ничего. Бог содержит в себе бесконечную протяженность прошлого и будущего и все обозревает, как если бы это все происходило в настоящем. Мы бы назвали такую бесконечность актуальной в отличие от потенциальной. «Итак, если ты желаешь понять изначальное бытие, которое все знает, более правильно будет его определить не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего»¹.

Такое предзнание лучше назвать не предвидением, а Провидением. И как человеческое созерцание настоящего не делает его необходимым, так и божественное прозрение не изменяет сущности вещей, которые для него всегда настоящи, но относительно времени — будущи. Философия добавляет, что одно и то же будущее, когда относится к божественному знанию, необходимо, когда же рассматривается относительно своей природы, оказывается свободным и независимым.

Дело в том, что существует два рода необходимости — простая и условная. Это деление известно Боэцию от Аристотеля. Выше, при анализе гипотетических силлогизмов, оно уже встречалось. Примеры простой необходимости: *люди смертны, Бог бессмертен* и т. п. Примеры условной необходимости: *человек сейчас ходит* (но может перестать ходить, если захочет), *человек жив, пока у него работает сердце* и т. д. Если простая необходимость основана на природе вещей, то вторая — на привходящих условиях. Необходимость второго рода, условная, она не влечет за собой простой необходимости.

«Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существующее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной природы. Без сомнения, будет существовать все, что Бог предзнает как будущее, но *кое-что* (курсив мой. — Л. Т.) из этого зависит от свободы воли»².

Так, используя аристотелевское деление необходимости на два рода, решает Боэций проблему свободы воли, т. е. часть наших действий детерминирована нашей природой, а часть — произ-

¹ Там же. С. 234.

² Там же. С. 235.

вольна, условно необходима. Вообще, то, что у нас есть свобода воли, данность, которая не требует доказательства. Но понимание того, как она осуществляется, занимало многие умы. Объяснение Философии может не удовлетворить тех, кто не верит в божественный разум. Мы могли бы дополнить ее объяснение аналогией обыкновенного человеческого отца с Богом. Когда Бог наблюдает, Он не заставляет делать выбор. Так и отец, если дает ребенку свободу, но присматривает за ним, то может предузнать те или иные исходы того или иного выбора ребенка. При этом никакого фатализма в действиях ребенка нет. Если же отец заставляет почти насильно ребенка достичь поставленного результата, то уподобляется не Богу, а неотвратимому року. Бог, наблюдая, не ограничивает нашу свободу, но в отличие от человека Бог предвидит исходы всех выборов. И случай, и свободный выбор вписаны во всеобщий порядок причин и следствий. «Получается, что всякое решение нашей свободной воли поступить так, а не иначе, является первопричиной некоторой цепочки вторичных следствий и причин. Оно является именно **первопричиной**, потому что само ни от каких причин не зависит. Но от него может зависеть многое»¹.

В целом пятая глава «Утешения Философией» — убедительное и серьезное свидетельство христианских взглядов Боэция и его попытки соединить античное и христианское мировоззрения, найти общее в них. Так, Боэций, как и Цицерон, признает наличие случая, но в отличие от него доказывает совместимость случая, свободы воли и божественного предвидения. В этом доказательстве ему помогает как христианская трактовка данной проблемы Августином Блаженным, так и логический анализ необходимости и случайности, усвоенный из трактатов Аристотеля. Но сколь же разительно отличается «Утешение» Боэция от «Исповеди» Августина! Ни слова о первородном грехе, ни слова личного обращения к Иисусу Христу. А. Ф. Лосев полагает, что «мировоззрение Боэция исторически явилось и не полным язычеством и не полным христианством, а только переходом от одного к другому»².

¹ Слинин Я. А. Необходимость, случайность и свободная воля // Логико-философские штудии. СПб., 2008. Вып. 6. С. 18–27. URL: <http://ojs.philosophy.spb.ru/index.php/lphs/issue/view/2> (дата обращения 31.08.2012).

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Т. VIII. Кн. 1. Ч. 2. Гл. III. Т. 2. <http://psylib.org.ua/books/lose008/txt09.htm#2>.

Августин ищет спасения в молитве, Боэций — в философии разума, интеллектуализме. Формой этого интеллектуализма является, по мнению А. Ф. Лосева, аристотелевски осложненный платонизм, неоплатонизм особого рода. Мы прямо называем его христианским платонизмом, несмотря на противоречивость этого понятия.

3.4.6. Почему христианин Боэций не упоминает Христа?

Христианские мотивы в «Утешении Философией»

Пожалуй, этот вопрос больше всего волновал и волнует исследователей творчества Боэция. Каких только версий в связи с этим не предлагалось! Например, версия о том, что в конце жизни Боэций отошел от христианства. Или версия о том, что данное произведение написал его ученик. Существует более мягкая версия о том, что «Утешение Философией» — первая часть замысла Боэция, после которой он хотел приступить к «утешению религией». Основная часть таких версий появилась в XIX веке, когда оспаривался факт принадлежности Боэцию теологических трактатов. Но появлялись они и после того, как было найдено историческое подтверждение его авторства. Подобные версии кажутся, порой, надуманными, зато помогают исследователям глубже изучать творчество писателя.

Казалось бы, какие могут быть сомнения, если все факты жизни Боэция, а главное, его посмертная судьба, причисление к лику святых и пр. свидетельствуют о его христианстве. Но скептики продолжают сомневаться: мало ли какие метаморфозы случаются в истории! Можно вспомнить, например, еще одного философа, приверженца, как и Боэций, неоплатонизма, чья смерть остается темным пятном в истории Церкви. Речь идет о Гипатии (370–415) — схолархе неоплатонической школы, которая преподавала математику и геометрию в Музеуме Александрии. Она также была убита в результате политических интриг, точнее сказать, истерзана руками фанатичных монахов-христиан. И хотя христиан замучили и истерзали в цирках и на площадях неизмеримо большее количество, чем язычников, это никак не может оправдать тех фанатиков, которые, называя себя христианами, устроили эту расправу. Гипатия защищала языческую философию и языческую религию, в том числе и в споре со своим учеником Синезием, ставшим впоследствии христианином, епископом своего родного города Птолемаиды. Гипатия не была активным борцом с хри-

стианством, но и в симпатии к новому учению ее никак нельзя заподозрить. А в Средние века (около X века) среди житий святых появилось повествование о жизни и смерти св. Екатерины Александрийской. Житие св. Екатерины Александрийской почти в точности повторяет жизнь Гипатии. Обе женщины занимаются философией, математикой, астрономией, отличаются редкой красотой, чистотой, красноречием, и обе погибают мучительной смертью в руках разъяренной толпы. Бывают и такие метаморфозы. Но история Боэция совсем иная.

Рассмотрим основания, из-за которых возникают сомнения в христианской вере Боэция. В «Утешении Философией» он вообще не упоминает христианскую веру. Только отдельные намеки и некоторые слова и выражения, которые напоминают о словоупотреблении их в латинской Библии, показывают, что он живет в христианской среде. Для античного христианина само собой разумелось бы сосредоточиться в таких трудных обстоятельствах на библейском обещании воздаяния. Вместо этого Боэций обсуждает судьбу исключительно из перспективы и в терминологии античной философской традиции. При этом он оказывается приверженцем неоплатонизма, доминирующего в позднеантичной философии направления, противостоящего христианству. Его метафизика больше платоновская, чем христианская, что можно усмотреть, к примеру, в том, что он исходит из существования мировой души. Как платоник он убежден, что отдельные души не были созданы вместе с телами; они возникли не в определенный момент времени, а существуют вечно и соединяются с телами, которые суть темницы для душ. Боэций, кажется, принимает даже временную вечность материального мира, которую он противопоставляет вечной вечности Бога; во всяком случае, он позволяет указывать Философии на соответствующие положения Платона и Аристотеля, с которыми она соглашается. Его представление космоса без начала и конца во времени едва ли совместимо с тогдашним библейским пониманием истории творения и эсхатологии.

Вышесказанное дает основания сомневаться в христианстве Боэция в последний период его жизни. Предположительные причины этой непонятной установки философа, ввиду его ареста и грозившей ему казни, давно и интенсивно обсуждаются. При этом большинство исследователей творчества Боэция предлагают выбор из двух альтернатив. Первая: Боэций прошел религиозную эволюцию и в конце концов — вероятно, именно в плену — отошел

от христианской веры и Церкви. Поэтому он возвратился в своей последней жизненной фазе к неоплатонизму, единственной еще живой в поздней Античности религиозно-философской традиции, которая предлагала альтернативу христианству. Другая точка зрения сводится к тому, что он и позже был убежденным христианином, но в этом произведении по дидактической причине осознанно отказывался от всех христианских ссылок. Он захотел показать, что посредством чисто философских соображений, не обращаясь к богословию, в беде и перед лицом смерти можно достичь такого состояния, которое совпадает в основных своих чертах с христианским.

Вторая точка зрения во многом обоснованнее. Понятно, что до трагических событий в своей жизни Боэций был христианином, так как это по меньшей мере подтверждают его теологические сочинения. Кроме того, христианство было уже государственной религией, и не христианин не мог занимать тогда государственные должности. Также хорошо известно, что род Боэция уже сотню лет до этого исповедовал христианство.

Что касается возвращения Боэция от христианства к неоплатонизму, то, скажем сразу, что нам такие случаи неизвестны. Зато хорошо известно, что многие отцы Церкви, получая в молодости образование, приобщались к неоплатонизму и, даже став христианами, продолжали развивать неоплатонические взгляды (Викторин, Августин и др., восточные отцы Церкви). Действительно, неоплатонизм и христианство несовместимы, например, в учении о связи души и тела: для первых тело — темница для души, от которого душа может освободиться, для вторых — душа не отделяется совсем от тела, человек воскресает вместе со своим преобразенным телом. И это противоречие христианский неоплатоник должен был разрешить. Вероятно, духовная эволюция каждого из христианских неоплатоников была различна. Как и в наше непростое время возрождения христианства, им приходилось сочетать что-то родное и понятное, что пришло из прошлого, с новым, пришедшим к ним знанием. Думается, что и Боэций пытался показать родственность, общность по некоторым вопросам языческой и христианской культуры.

Мы знаем, что неоплатонизм Плотина с его учением о Едином во многом способствовал изложению христианского вероучения. В отличие от язычников-неоплатоников Боэций не отделяет Единое как высшее божество от Блага и Бытия, а отождествляет, как христианские теологи и средние платоники, Благо с наивысшей действительностью.

Важно, что у нас есть текст Боэция, и мы можем сами видеть, как он «сочетает несочетаемое». Что мы можем сказать о тексте «Утешения Философией»? Что это, прежде всего, текст художественного произведения, о достоинствах которого уже сказано выше. Касаться в художественном произведении существа тех религиозных и, конечно, политических споров, которые привели Боэция к заточению в тюрьму, где он сидит в ожидании возможного смертного приговора, было бы совсем неуместно. Он создает произведение на века, вечное творение, классический труд, который будет интересен во все века и у всех народов, независимо от их религии. Почему книга изобилует античными образами? Вспомним, например, стихи Пушкина. Сколько в его текстах имен греческих и римских героев! Но это нас нисколько не удивляет и не вызывает сомнений в том, что он христианин.

Вероятно, как и в любом классическом творении, в «Утешении Философией» язычник увидит языческое произведение, буддист заметит буддийские мотивы, а мы, христиане, замечаем, прежде всего, христианские идеи, даже если они имеют языческое происхождение или, скажем иначе, роднят христианство с античностью. Мы отметим то, что замечается сразу, по прочтении:

1. Проповедь о Едином, Вечном Боге, Вседержителе, Создателе, родителя всего в этом мире¹, Отце всего Сущего²;

2. Цель всего Сущего — Благо³;

3. Любовь правит небесами («любовь, что движет солнце и светила» — этими словами Данте закончил свою «Божественную комедию»);

4. Клад — в сердце⁴, а не в материальных благах, земные сокровища тленны, небесные — нетленны⁵;

5. Самое драгоценное сокровище на земле — друг⁶ (здесь вспоминаются евангельские слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15:13);

6. Теологическое доказательство: Бог есть Благо;

7. Решение проблемы, названной Лейбницем теодицеей, — проблемы оправдания Бога в пятой книге.

¹ Боэций. Указ. соч. С. 188.

² Там же. С. 192, 194.

³ Там же. С. 199.

⁴ Там же. С. 199.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Там же. С. 180.

Это далеко не полный перечень христианских мотивов, которых, полагаем, можно найти большое множество (исследователи нашли в тексте 120 мест, которые прямо или косвенно указывают на христианский контекст или библейский текст), что, собственно, и сделало «Утешение Философией» одной из самых распространенных и любимых книг средневековых христиан. «Безусловно, Боэция утешает не Христос и не Богородица, а диалектика чистого разума, которая, с одной стороны, вполне христианская, а с другой стороны, и притом тоже в последней глубине, также и языческая. И кто хочет характеризовать фигуру Боэция как переходную, тот не должен ограничиваться наличием у него чисто христианских и чисто языческих тенденций, а должен указать то, в чем и то, и другое действительно тождественны. Вот эта диалектика чистого разума и судьбы как раз и есть то, в чем христианство и язычество, по крайней мере времен Боэция, тождественны»¹, — считает А. Ф. Лосев.

Но мы бы особо выделили из христианских заслуг «последнего римлянина» следующую: вслед за Августином Боэций сумел доказать один из основных тезисов христианства — **свободу** в противовес неизбежности **судьбы** античного мира.

А закончить слово об «Утешении Философией» хочется стихами, которыми Данте увековечил Боэция, поместив его в своей «Божественной комедии» в Раю среди отцов Церкви:

*Узрев все благо, радуется там
Безгрешный дух, который лживость мира
Являет внявшему его словам².*

3.5. Влияние Боэция на логику и теологию

В этом разделе мы коснемся влияния, которое оказали мысли Боэция на развитие логики и теологии. Конечно, этот раздел можно было бы построить из перечисления тех философов и писателей, на которых повлиял Боэций. Но этот список даже при первом приближении оказывается очень длинным. Мы решили ограничиться только некоторыми сюжетами. Во-первых, отметить общеизвестную роль Боэция в становлении средневе-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Т. VIII. Кн. 1. Ч. 2. Гл. III. 2. <http://psylib.org.ua/books/lose008/txt09.htm#2>.

² Данте Алигьери. Божественная комедия «Рай». Перевод М. Лозинского. С. 124–126.

кового жанра комментария, схоластической логики, во-вторых, отметить его влияние на теологию не только средневековую, но и эпохи Возрождения — в творчестве Кузанского, и совсем, может быть, неожиданным сюжетом будет возрождение идей Боэция в современной неклассической логике, одним из основателей которой был русский логик Н. А. Васильев. И, наконец, хотелось бы рассмотреть некоторые проблемы современного образования, в частности логического и теологического, в свете и с учетом изучения наследия Боэция.

3.5.1. Влияние Боэция на средневековую схоластику

Боэций и жанр комментария

Логика Средневековья тесно связана с именем Боэция и на раннем и на более позднем этапе, причем не столько из-за его переводов, сколько из-за комментариев.

С конца VIII и до середины XII века логика интенсивно изучалась, ее влияние на научную жизнь было более значительным, чем в любое другое время, до или после. Традиция логики в этот период обрела себя не в оригинальных работах, а в глоссах и комментариях античных текстов. К сожалению, большинство из этих комментариев, за редким исключением, не опубликовано и не переведено на русский язык. При рассмотрении последователей и продолжателей дела Боэция использована исследовательская работа Д. Маренбона «Средневековые латинские комментарии и глоссы к аристотелевским логическим текстам»¹.

Вклад Боэция в развитие схоластики не ограничивается переводами и трактатами. Его комментарии на «Введение», «Категории» и «Об истолковании» стали для логиков раннего средневековья образцом, которому они следовали в своих трудах.

Изучение логики возобновилось в конце VIII века Алкуином и его окружением. Алкуин использовал при написании своего учебника логики «Категории» Аристотеля и *De dialectica* Августина, некоторые отрывки из этих произведений были обработаны его учениками, однако ничего не известно о созданных в это время логических глоссах и комментариях.

Боэций послужил проводником логических идей античности в средневековье. Но следует помнить также то, что в основе логических знаний раннего Средневековья были только «Категории»

¹ Marenbon J. *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts*, Before c. 1150 AD. Обзор этого исследования составлен М. А. Гусевой.

и «Об истолковании» Аристотеля и «Введение» Порфирия. Также были известны “De Dialectica” Августина, “Periermenias” Апулея, “Topica” Цицерона, “De nuptiis Philologiae et Mercuri” Марциана Капеллы (в особенности книга IV, посвященная логике) и “De Dialectica” Алкуина. В течение XI и в начале XII века эти труды почти полностью выпали из курса логических дисциплин. В то же время к «Введению», «Категориям» и «Об истолковании» добавились трактаты Боэция «О категорическом силлогизме», «О гипотетическом силлогизме» и «О логическом делении». Составление глоссов и комментариев ко всем вышеперечисленным трудам являлось одной из характерных особенностей логики раннего Средневековья.

Тем не менее к концу IX века комментирование и составление глоссариев становится излюбленным методом изучения античных текстов. «Брак Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы популярен как руководство к семи свободным искусствам, а также привлекает к себе внимание огромного числа комментаторов, в том числе и Иоанна Скотта Эриугены. То же самое можно сказать и о «Утешении Философией» Боэция. Не следует удивляться и тому, что «Категории» становятся общераспространенным логическим текстом в IX веке — первый комментарий к ним появляется около 870 года. И известно по меньшей мере одиннадцать более поздних комментариев, написанных в следующие три столетия, большинство из них датируется концом IX или X веком.

Обычно ранние средневековые комментарии выглядели следующим образом: примечания помещались на полях слева и справа от текста, а также между строк. Размеры межстрочных примечаний варьировались от одного слова до целого предложения. Примечания на полях могли быть как короткими, в одно предложение, так и длинными — целый параграф. Почти всегда нужные отрывки в тексте помечались либо буквой, либо определенным знаком. Иногда текст и комментарии к нему переписывались вместе, одной книгой, чаще комментарии добавлялись к уже существующей рукописи; иногда разные глоссы добавлялись в разное время. Вряд ли можно найти рукописи с абсолютно одинаковыми комментариями. Глоссы не являлись литературными произведениями, переводы выполнялись по возможности точно, но все же тексты служили «инструментами» учителям и студентам — они добавлялись, сокращались, модифицировались и комбинировались так, как это представлялось нужным каждому переписчику. Впрочем, довольно часто имелась возможность сравнить спорные

места со «стандартными глоссами», то есть, с комментариями, имеющими широкое распространение.

Комментаторы Средневековья не смогли бы выполнить свою задачу без точных и ясных комментариев Боэция. Многие из глоссов представляют собой дословный пересказ «Категорий» или «Введения» Порфирия, но лишь в редких случаях не ощущается влияния обзорных дискуссий и полемических вопросов, предложенных Боэцием. Те же из комментаторов (а их меньшинство), кто не использовал труды «последнего римлянина» как образец, обращались к другим источникам — комментариям Макробиуса, Исидора Севильского и Марциана Капеллы.

Известно, что, в отличие от межстрочных комментариев и примечаний на полях, комментарии на логические трактаты Аристотеля как законченный, отдельный текст до XII века были редкостью.

Многие из средневековых логиков заимствовали у Боэция идею введения в текст, предоставляющую возможность краткого изложения текста, а также — уточнение приоритетов автора. В X–XI веках прологи Боэция к его комментариям служили образцом (а порой — и источником) для глоссов и комментариев на «Введение» Порфирия и «Категории».

Иногда объем прологов превышал несколько тысяч слов, особенно в тех случаях, когда автор следовал примеру Боэция и вступал в дискуссию о предмете философии и о месте, отведенном в ней для логики.

Д. Маренбон пишет, к примеру, на 83 странице своей статьи о Ноткере Косноязычном (ок. 950–1022), монахе из монастыря Св. Галла, переложившем боэциевские «Категории» и «Об истолковании» на старонемецкий язык¹. В данном случае речь идет не о дословном переводе, а о расширенном пересказе текста оригинала. Издатели Ноткера установили также, какими материалами, кроме самих произведений, он воспользовался. Очевидно, что Ноткер использовал опыт комментаторов раннего Средневековья, в особенности таких авторов, как Исидор Севильский, с его «Этимологиями», а также «Категории».

Маренбон также пишет о современнике Ноткера, Аббо из Флери, авторству которого, вероятно, принадлежит «Толкование» на «Введение» Порфирия и «Категории» Аристотеля. Составитель перелагает отрывочно, в сокращении и зачастую довольно упро-

¹ King James C. (Hrsg.): Notker der Deutsche: Boethius' Bearbeitung von Aristoteles' Schrift "De Interpretatione". Niemeyer; Tübingen, 1975.

ценно оба комментария Боэция на «Введение» и комментариев на «Категории». Руководствуясь, по всей вероятности, диалогической формой первого комментария на «Введение», он излагает материал в форме вопросов и ответов, но в отличие от Боэция он не использует лемм и превращает неспешные изложения «последнего римлянина» в строгие, сжатые схоластические диалоги.

Может показаться странным то, что множество логических комментариев были написаны между 1100 и 1150 годами, а ни один из написанных в предшествующие сто лет не сохранился. Возможно, это объясняется тем, что с манускриптами начали обращаться бережнее и стали пытаться их сохранить (по крайней мере некоторые из них) лишь в XII веке. Кроме того, именно с 1100 года начинается быстрое развитие Парижа как главного центра логических исследований, в котором учителя боролись за учеников, и это не могло не повлиять на развитие традиций индивидуальных, «авторских» комментариев и создания разнообразных курсов и школ. И известно по меньшей мере одиннадцать более поздних комментариев, написанных в следующие три столетия, большинство из них датируется концом IX или X веком.

До XII века комментарии Боэция оставались практически единственным источником знания для тех, кто хотел ознакомиться с текстами Порфирия и Аристотеля. Толкования же того времени сводились (за редким исключением) к интерпретации пассажей из боэциевых комментариев.

Комментаторы Средневековья черпали поистине бесценный материал для своих работ в трактатах Боэция, впрочем, их труды отнюдь не сводились к дословному копированию его текстов. Порой в их толкованиях применялась техника, не имеющая аналогов в текстах Боэция, хотя основы ее изложены в одном из его трактатов, а именно — в трактате «О топических различиях». Но так или иначе — ученые Средневековья не смогли бы выполнить свою задачу без точных и ясных комментариев Боэция. Многие из глоссов представляют собой дословный пересказ «Категорий» или «Введения», но лишь в редких случаях не ощущается влияния обзорных дискуссий и полемических вопросов, предложенных Боэцием. Те же из комментаторов (а их меньшинство), кто не использовал труды «последнего римлянина» как образец, обращались к другим источникам — комментариям Макробиуса, Исидора и Марциана Капеллы.

В XII веке комментаторы уже не копировали введения Боэция, однако он оставался непререкаемым авторитетом и образцом. В первом комментарии на «Введение» Порфирия Боэций предложил шесть предметов, «которыми учителя предваряют каждую часть толкования»¹:

- 1) 'intentio' (цель написания работы);
- 2) 'utilitas' (польза изучения);
- 3) 'ordo' (до/после каких текстов, посвященных данной проблеме, должен изучаться данный текст);
- 4) 'si eius cuius opus dicitur, germanus propriusque liber est' (работа подписана подлинным именем или псевдонимом?);
- 5) 'inscriptio' (содержание заглавия);
- 6) 'ad quam partem philosophiae ducatur... intentio' (к какой из областей знания принадлежит эта работа).

Этот список — также использованный Боэцием в прологе к его комментарию на «Категории» — служил основой и образцом для большинства введений, написанных в XII веке и позже. Правда, порой допускались некоторые изменения, пункты опускались либо переименовывались.

Хотелось бы перечислить некоторые типы комментариев XII века. К сожалению, в манускриптах применялась не совсем последовательная терминология для обозначения различных типов логических комментариев, а также для различения текстуальных комментариев от межстрочных комментариев и примечаний на полях. Большинство комментариев обозначено словом "glossae", вне зависимости от объема и размещения в тексте. Классифицировать комментарии XII века можно лишь приблизительно, учитывая наличие или отсутствие двух основных типов изложения материала: либо толкование «слово в слово», каждой буквы каждого слова текста, либо расширение исследований, начатых Аристотелем и Порфирием. Многие комментарии, написанные между 1100 и 1150 годами, соединяют в себе оба типа изложения, поэтому их можно обозначить как «составные» комментарии. Однако некоторые комментарии состоят из подробнейших, дословных толкований и небольших связующих пассажей. Их можно обозначить как «буквальные» комментарии. Также существует третий тип комментариев, тип, из которого полностью исключена «буквальная» составляющая, трактаты, полностью

¹ Marenbon J., *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD* // *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts the syriac, arabic and medieval Latin traditions*. London, 1993. P. 93.

посвященные рассмотрению логических вопросов, «проблемные» комментарии. Разумеется, классификация эта весьма условна, лишь немногие из известных комментариев можно отнести, безусловно, в «чистом виде» к одному из трех перечисленных типов.

Но стоит ли ограничивать влияние «последнего римлянина» на развитие средневековой философии лишь комментариями и переводами? Ни в коем случае. Да, можно оспаривать оригинальность Боэция как философа, можно считать его лишь транслятором чужих идей. Но почему, в таком случае, его называли «учителем Средневековья», «первым схоластом» и даже “*noster summus philosophus*” («наш величайший философ»)? Разве не было других переводчиков и комментаторов? Разумеется, были, но никто из них не был столь знаменит как Боэций. В чем же феномен «боэциевского компонента»? Возможно, в интуиции, вне всякого сомнения, присущей, как и всякому творцу, Боэцию.

Именно интуиция будущего помогла Боэцию стать «своим» для Средневековья. Интуиция и кристалльная ясность изложения. Даже самые сложные проблемы и вопросы Боэций излагал, по возможности, просто и доступно. Причем простота изложения удачно сочетается в его трудах с богатством художественных образов и аллегорий. Да, мысли и положения, изложенные в сочинениях Боэция, органически вошли в собственное содержание западной философии, стали «общими местами». Но нельзя забывать о том, что эти «общие места», об авторстве которых даже не считается нужным вспоминать, принадлежат именно Боэцию.

«Утешение Философией» было настольной книгой образованных людей на протяжении многих веков, а также книгой, повлиявшей на развитие трех европейских культур: английской, провансальской и итальянской.

Не были забыты в Средние века и проблемы, выдвинутые Боэцием в теологических трактатах. Логика и рефлексирующая мысль сделали теологические трактаты Боэция полноправной частью средневекового философского наследия.

О значении логических работ Боэция было сказано немало, повторяться мне бы не хотелось, но достаточно упомянуть его комментарий на «Введение» Порфирия с впервые введенной проблемой универсалий. Пожалуй, немногие из проблем в Средние века удостоивались столь пристального внимания. Среди выдающихся латинских мыслителей, пожалуй, легче назвать тех, кого

эта проблема вовсе не занимала, чем перечислить всех, так или иначе имевших к ней отношение.

Говоря о переводе «Введения», непременно следует упомянуть и о роли Боэция в создании латинской логической терминологии.

Боэций обогатил, а большей частью и создал научный и философский язык. Ведь это он отчасти придумал, отчасти — впервые определил и ввел в литературный оборот многие термины, без которых невозможно хоть сколько-нибудь осмысленное рассуждение. Благодаря Боэцию мы пользуемся такими терминами, как «субстанция», «эссенция», «персона», «интеллектуальный», «рациональный», «иррациональный», «спекулятивный», «предикативный», «натуральный», «формальный», «темпоральный», «универсалия», «суппозиция», «субсистенция», «субституция», «субальтернация», «дескрипция», «дефиниция», «акциденция», «атрибут», «антецедент», «консеквент» и многими другими.

На языке, сохраненном и созданном Боэцием, говорили в средневековых школах и университетах; на нем рассуждали знаменитые философы XVII века (для них он был естественным и даже обыденным); им до сих пор пользуемся и мы. Правда, надо отметить, что воспринят данный язык нами не непосредственно от Боэция, а через многочисленных посредников.

Из философских авторитетов раннего Средневековья Боэций, пожалуй, был вторым после Августина, а в логике — первым. Также высок был его авторитет и в теологии. С течением времени на смену ему на первый план выдвигались другие философы — как древние, так и новые.

Говоря о вкладе Боэция в создание научной терминологии, следует отметить следующее. Боэций известен, прежде всего, как переводчик и комментатор текстов античных авторов. Его переводы представляют собой огромное историческое значение — ведь для того чтобы передать смысл греческих текстов, Боэцию пришлось создать новый латинский язык.

Например, во «Введении» к Порфирию впервые сравниваются такие термины, как “definitio” (определение) и “descriptio” (описание). Боэций дважды упоминает о том, в чем состоит их различие: описание составляется из собственных признаков предмета, а определение состоит в указании рода и видовых признаков. Также в «Комментарии» много внимания уделено делению (divisio), и хотя авторство термина едва ли принадлежит Боэцию, но, по всей вероятности, столь большое значение делению в логике придал именно он. Подтверждением этому может служить

тот факт, что Боэций посвятил делению отдельный трактат “De Divisione”.

О влиянии самостоятельных трудов Боэция на мировую философию уже говорилось. О «золотой книге» Боэция, «Утешение Философией», можно говорить сколь угодно долго. Отметим лишь введенные Боэцием в «Утешении» логические термины. В третьей части впервые появляются такие термины, как “syllogizare” (умозаключать силлогистически), “verificare” (верифицировать), “dualitas” (двойственность), “demonstrativus” (доказательный) и “causa sine qua non efficitur” (необходимая причина для достижения чего-либо).

О влиянии Боэция на развитие логики в **Византии** следует сказать несколько слов отдельно. Уже Флавий Теодор (Flavius Theodorus Dionysii), который в 527 году создал в Константинополе копию *Institutiones grammaticae* Присциана, также является автором копии работы по логике Боэция¹. В этот период и позже работы Боэция были доступны византийцам в латинском оригинале. Необходимость перевода его работ на греческий язык возникла много позже. В XIII веке в Константинополе были изданы на греческом языке два его трактата² «О топических различиях» и «О гипотетических силлогизмах». Мануил Олобол (Manuel Holobolos, ум. 1267), переводчик этих логических трактатов Боэция, при выборе того, что переводить, возможно, следовал мнению латинян, обосновавшихся в Константинополе. Стэн Эббесон считает, что это были латиняне, жившие на доминиканском подворье, существовавшем в городе с 1232 года³.

Это были, по сути, обратные переводы, так как Боэций в свое время использовал для написания своих трактатов почти исключительно греческие источники. Конечно, были известны и его латинские переводы. Об этом можно судить по «Синописису» Михаила Пселла, в котором логика излагается, можно сказать, по Боэцию. Читали византийцы на греческом языке и «Утешение Философией».

¹ Эббесон Ст. Греко-латинское философское взаимодействие. Пер. А. Горячкина. <http://www.bogoslov.ru/text/406928.html>.

² Dimitrios Z. Nikitas (Hrsg.): Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. The Academy of Athens, Athen 1990, ISBN 2-7116-9701-0 Dimitrios Z. Nikitas (Hrsg.): Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' "De hypotheticis syllogismis". Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, ISBN 3-525-25165-3.

³ Эббесон Ст. Греко-латинское философское взаимодействие. Пер. А. Горячкина. <http://www.bogoslov.ru/text/406928.html>.

3.5.2. Боэций и эпоха Возрождения: влияние на Николая Кузанского

Теологические работы Боэция считались образцами не только в средние века, но и позднее. К трактату «О Троице» обращались практически все, кто писал по вопросу о божественном триединстве. Николай Кузанский так же, поднимая вопрос о троичности Бога, первым делом вспоминает Боэция.

Философский метод Николая Кузанского лежит в русле той традиции, которая была заложена в Античности, и в которой наряду с Пифагором, Платоном, Плотинном Боэций сыграл значительную роль. Для перечисленных философов число и его наглядные геометрические изображения составляют главный принцип познания. Важно также, что сам Николай не только был знаком с сочинениями Боэция, но и неоднократно вспоминает о нем на страницах своих трактатов, отзываясь каждый раз в хвалебных словах как об «ученейшем муже Боэции» и т. п.¹

Судя по текстам Кузанца, он был хорошо знаком с указанными установлениями Боэция к семи свободным наукам, которые продолжали служить, как и в Средние века, основами философского и богословского знания. Боэций, несомненно, привлек Кузанского применением логики и математики к теологическим проблемам, в частности к истолкованию догмата о Троице. О роли математики в понимании божественных истин Кузанский пишет так: «Боэций, ученейший из римлян, даже утверждал, что никому не постичь божественной науки, если он лишен навыка в математике.

Не Пифагор ли, первый философ и по имени и по делам, положил, что всякое исследование истины совершается через число? Пифагору следовали платоники и наши первые учителя настолько, что Августин, а за ним Боэций утверждали, что первоначальным прообразом творимых вещей было в душе создателя несомненно число... Платоник Августин Аврелий, исследуя количество души, ее бессмертие и другие высшие предметы, тоже пользовался помощью математики. Наш Боэций тоже счел этот путь самым уместным и постоянно утверждал, что и всякое учение об истине охватывается множеством и величиной... Вступая на проложенный древними путь, скажем вместе с ними, что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности»².

¹ Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 424.

² Там же. С. 65–66.

Гораздо большей заслугой Бозция является предложенное им в духе математики решение проблемы универсалий, ибо мы знаем, что развернувшийся благодаря его «Комментариям к “Введению” Порфирия» средневековый спор об универсалиях был связан именно с тринитарной проблемой.

Бозций ввел в философский обиход сам термин универсалия: латинское слово *universalia* — множественное число прилагательного среднего рода (т. е. «общие»); именно таков один из грамматических способов в древнегреческом и латинском языках обозначения всякого абстрактного свойства. Это указывает на то, что сам Бозций понимал универсалии как абстрактные свойства существующих вещей, как математические абстракции. Этимология слова так же указывает на подобное понимание. Слово *universalia* можно трактовать как составленное из *unus* (один) и *versus* (линия, строка, ряд, оборот), то есть некоторое множество, воспринятое как одно целое. Если же принять во внимание соответствующие глаголы с корнем *vers*, то это слово можно перевести как *обращенные в одно, направленные в одну точку*.

Примечательно, что именно на примере геометрических объектов (точки, линии и т. д.) Бозций объясняет свое понимание универсалий: линия не существует без тела, вне целого, то есть в действительности она существует в теле, а в возможности, как отвлеченное свойство, существует сама по себе¹. Кузанский в целом следовал именно такому пониманию универсалий. Что касается влияния Бозция на истолкование Троицы Кузанским, то в текстах последнего мы не нашли непосредственных ссылок на теологические трактаты самого Бозция, зато немало цитат комментаторов «Троицы» Бозция.

Кузанский не просто продолжает традицию математического подхода, но и существенно развивает ее. Из математики он берет понятие бесконечности и в «Ученом незнании» с помощью этого понятия строит свою теологию, свое учение о Троице. Знать бесконечное нельзя, поэтому «...все, что мы желаем познать, есть наше незнание»². Все, что далее делает Кузанский, представляет собой анализ понятия бесконечности, правда, он дает ей название максимума: «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие»³. Если

¹ Бозций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 23.

² Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 51.

³ Там же. С. 51.

говорить в терминах математики, то речь идет об актуальной, а не потенциальной бесконечности. На завершенность бесконечности указывает абсолютность максимума: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуальное все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все»¹. Вслед за большинством мыслителей, Кузанский называет эту высшую универсалию, абсолютный максимум, Богом: «Этот максимум, в котором несомненно видит Бога вера всех народов, я постараюсь под водительством Того, Кто один обитает в неприступном свете, исследовать как превышающую человеческий разум непостижимость...»². Вторым шагом для Кузанского является объяснение перехода к конкретной определенности максимума — к Вселенной. Важным для нас служит завершающий, третий шаг: Кузанский раскрывает явленность абсолютного максимума в Иисусе Христе. Обратим, прежде всего, внимание на то, что Кузанский пользуется в основном математическими понятиями. Само понятие максимума берется из арифметики, из понятия числа, числового ряда. Кузанский полагает, что в актуальной бесконечности натурального ряда чисел должен быть предел, иначе сравнение будет невозможно. Таким пределом выступает минимум — единица, которая не является числом, но является началом и концом всякого числа. Вспомним Бозэция, который говорил о числах для счета (одна вещь — unus) и числах, благодаря которым возможен счет (unitas — единица, единство). Далее Кузанский со ссылкой на Пифагора, показывает, что единство троично. Лица Троицы он обозначает как равенство, единство и связь и доказывает, что они суть одно. Его аргументация представляет собой чистый образец спекулятивной диалектики: «Всякое неравенство состоит из равенства и чего-то еще, почему неравенство по природе после равенства... В самом деле, любое неравенство разрешается в равенство: равное находится между большим и меньшим, поэтому, если отнимешь избыток, обнаружишь равенство... Ясно, что всякое неравенство таким путем отнятия разрешается в равенство, и значит, равенство по природе предшествует неравенству. С другой стороны, неравенство и различие по природе одновременны: где неравенство, там обязательно

¹ Там же. С. 51–52.

² Там же. С. 52.

различие»¹. Далее Кузанский пишет, что различие и неравенство происходят от раздвоенности равенства, а отсюда двоица — первопричина возникновения равенства и различия от вечного равенства. Кузанский показывает, что единствоечно. Далее он показывает, что равенствоечно: «...значит, различие и неравенство будут одновременны по природе, тем более что двоица есть и первое различие и первое неравенство. Но доказано, что равенство по природе предшествует неравенству, а стало быть, и различию; следовательно, равенствоечно»². Наконец, Кузанский выводит, что и связь вечна. Ход рассуждений здесь у него следующий: «Но единство есть или связь, или причина связи, почему вещи и называются связанными, когда соединены вместе. Наоборот, двоица есть или разделение, или причина разделения, то, следовательно, как единство по природе прежде двоицы, так и связь по природе прежде разделения. Но разделение и различие одновременны по природе; значит, связь, как и единство, тоже вечна, раз она прежде различия. Итак, доказано, что единствоечно, равенствоечно и также вечна связь»³.

Эти образцы рассуждений Кузанского своей стилистикой напоминают «Гепдомады» Боэция. Но вряд ли они все-таки могут убедить так, как убеждает математическое доказательство. На самом деле мы видим, что Кузанский, используя понятия и объекты математики, выходит далеко за ее пределы. Согласно античной науке, математика и теология изучают мир без движения. Кузанский вводит в математическое знание бесконечное движение, благодаря которому треугольник, круг, шар *превращаются* в бесконечную прямую. Тем самым он уничтожает предмет античной арифметики и геометрии: попробуйте доказать, например, что сумма углов окружности, как и треугольника, равна 180 градусам. Античная математика — наука о конечном, измеримом. Она имеет знание о несоизмеримом, «знание о незнании», но методом своим сделала соизмеримое. Когда пифагорейцы открыли несоизмеримость гипотенузы и катета прямоугольного треугольника, это было для них большим шоком, но не привело к отказу от математики, т. е. от измерения соизмеримых отрезков. С тех пор математическое «незнание» только расширялось. Для Кузанского несоизмеримость выступает более глубоким онтологическим фактом: диагональ несоизмерима с окружностью, неразрешима про-

¹ Там же. С. 59.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 59–60.

блема квадратуры круга. Еще один яркий факт несоизмеримости преподнесла Кузанскому астрономия, которая для философа того времени представляла собой область чистой божественной гармонии. Работая над реформированием Юлианского календаря, он понял, что ошибки возникают не из-за погрешности измерений, а из-за того, что математика лишена точности при измерении небесных циклов. Таким образом, Кузанский, мы полагаем, хорошо понимал, что ни математика, ни логика, оставаясь в своих рамках, т. е. имея дело с конечным, статичным и измеряемым, не способны объяснить бесконечность и триединство Единого в Троице. Сущностный, родовидовой подход не проходит: если Троица — род, а лица — ее виды, то виды не могут быть равными и тождественными. Тем более индивиды. В Троице нарушается закон непротиворечия: неверно, что Бог един и при этом не един. Для бесконечного, для Троицы этот закон не имеет силы. Поэтому Кузанский предлагает перейти от рассудка к разуму и обращается теперь не к логике Аристотеля, а к диалектике, а именно, к диалектике Дионисия Ареопагита, в отрицательной теологии которого противоположности совпадают. Совпадение противоположностей противоречит законам двузначной аристотелевской логики. У Кузанского оно становится принципом его диалектики и используется для обоснования Троицы.

Понятие интеллекта приобретает у Кузанского новый смысл и занимает особое место. И здесь мы тоже намечаем переключку с Бозэцием. Троица может быть постигнута разумом, который подобен божественному разуму (по терминологии Бозэция, интеллигенции). Примерно то же мы читаем у Кузанского: «У человека есть вершина разума, интеллект, бытие которого отделено от тела и истинно само по себе...»¹ Именно в нем совершается мистическое восхождение к Первоначалу. Интеллект — это образ Бога в человеке. По учению Восточной церкви, после грехопадения человеческому разуму не хватает гибкости для постижения Бога, однако, если разовьется внутреннее духовное чувство, тогда и разум будет способен воспринимать Бога. Интеллект, интеллигенция и выступают у Кузанского чем-то наподобие такого внутреннего духовного чувства. В позднем трактате «О неинном» Кузанский показывает нам пример такого интеллектуального созерцания, в котором противоположности совпадают — созерцания неинного. Вспомним, что в трактате о Троице Бозэция отсутствие инаково-

¹ Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 107.

сти, неинаковость — присуща только отношениям Отца, Сына и Святого Духа. Такое возможно только в области актуальной бесконечности, которая в христианском богословии используется как одно из имен Бога.

«Метод мистического восхождения к абсолютному первоначалу описывается Кузанским как очищение мышления не только от всего, связанного с материей, но и как выхождение за рамки рассудочных законов мысли к совпадению противоположностей. Результатом является соединение с первоначалом, стоящим над всяким разделением: над различием мышления и бытия, знания и незнания, бытия и небытия, конечного и бесконечного и т. д. Мистическое восхождение понимается и практикуется Николаем Кузанским как чисто интеллектуальный акт и первоначало «постигается непостижимо» в интеллектуальном созерцании»¹.

Использование Кузанским математических понятий, метод интеллектуального созерцания, видятся нам продолжением той античной философской традиции, одним из важных звеньев которой было учение Боэция.

3.5.3. Боэций и современные проблемы логики: воображаемая логика Н. А. Васильева

В начале XX века стали появляться и получили ныне большое распространение неклассические логики, т. е. логики, в которых отбрасываются один или более аристотелевских принципов. Эти логики получают применение в самых разных областях науки и техники. Русский логик Васильев Н. А. (1880–1940) одним из первых предложил в 1910 г. неаристотелевскую, воображаемую, как он ее назвал, логику, то есть логику, созданную для исследования внеэмпирических объектов, в которой аристотелевские законы непротиворечия и исключенного третьего видоизменяются. Понятно, что внеэмпирические объекты теологии в свете этой логики могут быть рассмотрены по-новому². В нашей книге мы уже обратились и подробно изложили идеи Н. В. Васильева

¹ Нечипоренко А. Особенности диалектики Николая Кузанского в трактате «Об ученом незнании» // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2008. Т. 6. Вып. 2. / Новосибирск: Изд-во НГУ, 2008. С. 156–162.

² См.: Тоноян Л. Г. Воображаемая логика Николая Васильева в свете христианской гносеологии // Вестник РХГА. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 2. С. 170–184. http://rhga.ru/science/our_periodical/journal_vestnik_rhga//11_02_2010/Vestnik_RHGA_T11_V2.pdf.

в разделе о логическом квадрате и логическом треугольнике (см. 2.4). Напомним, что Васильев Н. А. отказывается от деления суждений в традиционной логике по качеству и количеству (общие и частные) и предлагает деление на суждения фактические (единичные и групповые) и на суждения о понятиях (утвердительное, отрицательное и акцидентальное), которые все по количеству общие. При этом у этих основных видов суждений фактических и суждений о понятиях совершенно различная логика. Аристотелевский квадрат оппозиций верен для суждений о фактах, но неверен для суждений о понятиях. Для последних Н. А. Васильев предлагает треугольник противоположностей, в котором совпадают подпротивоположности, т. е. частноутвердительное (I) и частноотрицательное (O) суждения соединяются в одно, неопределенное, или акцидентальное, суждение: S есть либо P, либо не P. При этом Васильев Н. А. вносит свою трактовку неопределенных суждений.

«Воображаемая (неаристотелева) логика»

Н. А. Васильев следующим образом характеризует отличие новой логики от нашей, аристотелевской: «Наша логика есть логика реальности в том смысле, что она является орудием для познания этой реальности и благодаря этому находится в самом тесном отношении к реальности. Новая логика лишена этого отношения к нашей реальности, она является чисто идеальным построением. Только в ином мире, чем наш, в воображаемом мире (основные свойства которого, впрочем, мы можем точно определить) воображаемая логика могла бы стать орудием познания. Нетрудно видеть, что эти обозначения аналогичны обозначениям той “новой геометрии”, которую создал Лобачевский. Он назвал ее воображаемой геометрией, впоследствии за ней утвердилось наименование неевклидовой. Этой аналогии наименований соответствует и внутренняя аналогия между неаристотелевой логикой и неевклидовой геометрией, логическое тождество метода в обеих. Неевклидова геометрия есть геометрия без 5-го постулата Евклида, без так называемой аксиомы о параллельных линиях. Неаристотелева логика есть логика без закона противоречия. Здесь нелишним будет добавить, что именно неевклидова геометрия и послужила нам образцом для построения неаристотелевой логики»¹.

¹ Васильев Н. А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989. С. 54.

А вот что пишет Васильев Н. А. о возможностях применения новой логики: «Но наша цель больше, наша цель — показать познаваемость этой “иной логики”. Мы можем признавать, что логика божества, например, совершенно иная, чем наша, но в то же время можем быть уверены, что для человеческого ума эта божественная логика совершенно непознаваема. Наша цель показать, что и средствами человеческого рассудка можно построить логику иную, чем наша, и дать систему или хотя бы основания системы воображаемой логики»¹.

Мы видим, насколько смелую задачу ставит перед собой Н. А. Васильев — «средствами человеческого рассудка» (а не разума, как пытались многие до него) построить иную логику. В этой логике возможно мыслить противоречие, т. е. в вещи не могут быть несовместимые признаки, а в понятии все предикаты могут совместиться. По поводу присущности признака вещи мы можем либо его утверждать, либо отрицать. Но поскольку отрицательных признаков не существует (мы не можем непосредственно воспринимать не-белое, а видим синее или др. цвет), любое отрицательное суждение — *выводное* (предмет — синий, синее — не белое, значит, предмет не белый). В нашем мире непосредственное восприятие дает только один вид самостоятельного суждения — утвердительное суждение S есть A, а в воображаемом мире, в воображаемой логике непосредственное восприятие порождает два вида суждения: утвердительный и отрицательный. «Но тогда возможно, что в каком-нибудь объекте совпадут зараз основания и для утвердительного, и для отрицательного суждений. Это невозможно для нашей аристотелевой логики в силу связи между отрицанием и несовместимостью, связи, которая разрывается для воображаемой логики»².

Воображаемая логика строится на другом виде отрицания. «“Иное отрицание”... есть суждение, объявляющее ложным утвердительное, но не основанное на несовместимости. Введение такого “иного отрицания” и равносильно отбрасыванию закона противоречия». Это отрицание не влечет неизбежно истинность утвердительного суждения (как в законе исключенного третьего), а может допускать и истинность отрицательного суждения (закон исключенного четвертого). В случае воображаемой логики при введении иного отрицания, чем наше, суждения по качеству делятся не на две формы, как у нас, на утвердительную и отрица-

¹ Там же. С. 58.

² Там же. С. 63.

тельную, а на три: утвердительную «S есть A», отрицательную «S не есть A» и индифферентную «S есть и не есть A зараз»¹.

«Эту третью форму суждения, выражающую наличность в объекте S противоречия, совпадения в нем оснований для утвердительного и отрицательного суждения, мы будем называть суждением противоречия, или лучше суждением индифферентным, и будем обозначать так: S есть и не есть A зараз»².

«Как у нас в каждом случае истинно или утвердительное, или отрицательное суждение, так и в воображаемой логике в каждом данном случае истинна одна из 3-х форм: или утвердительная, или отрицательная, или индифферентная. Это и есть главнейшая особенность воображаемой логики. Она сводится к тройному делению суждений по качеству и к введению, наряду с утвердительным и отрицательным, нового суждения — суждения индифферентного»³.

Место идей Николая Васильева в логике и теологии

Попробуем теперь применить воображаемую логику Н. А. Васильева к интерпретации христианских догматов, например: догмата о Богочеловечестве Христа. В Иисусе Христе соединены два несовместимых с точки зрения аристотелевской логики предиката — человечность и божественность.

«Если я буду утверждать, что этот NN есть зараз и человек и нечеловек, то я, конечно, нарушу закон противоречия, но если я это всегда буду утверждать и буду твердо стоять на своем, не противореча самому себе, то я отнюдь не нарушу закона абсолютного различия истины и лжи. Поэтому воображаемая логика, вся построенная на отрицании закона противоречия, нигде не нарушает закона абсолютного различия истины и лжи. Она нигде не противоречит себе и представляет из себя систему, лишенную самопротиворечий»⁴.

Таким образом, если мы применим тезис Васильева к Богочеловеку Иисусу Христу, то окажется истинным индифферентное суждение «Он и человек и не-человек» и ложными окажутся два других: суждение «Он (всегда) человек» и суждение «Ему невозможно быть человеком».

В подтверждение своего взгляда Н. А. Васильев ссылается на А. И. Введенского, учившего, что противоречие нельзя пред-

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 66–67.

⁴ Там же. С. 65–66.

ставить, но можно мыслить, поэтому закон противоречия — это естественный закон, т. е. закон для представлений. Из этой теории проф. А. И. Введенского, которая кажется Н. А. Васильеву правильной, идея воображаемой логики должна вытекать как неминуемое следствие. «Этот автор учит, что закон противоречия есть естественный закон наших представлений, так как противоречие непредставимо. Мышление само по себе свободно от подчинения этому закону, потому что мыслить противоречие мы в состоянии. Так, мы в состоянии мыслить, хотя и не в состоянии представить, круглый квадрат, триединого бога»¹. Поскольку Н. А. Васильев вспоминает здесь догмат о троичности Бога, мы можем применить воображаемую логику к суждению о Боге. Истинным в этом случае окажется суждение противоречия или индифферентное суждение: «Бог един и не един зараз», а ложны будут два остальных: «Бог только един» и «Бог никогда не един».

Закон противоречия Н. А. Васильев заменяет законом абсолютного различия истины и лжи: «Закон противоречия имеет объективное значение, а закон абсолютного различия истины и лжи — субъективное. Если мы имеем в виду закон противоречия, то, конечно, этот закон теряет свою силу для умопостигаемого мира, ибо он свою силу черпает из опыта, из опыта удостоверенного существования несовместимых предикатов и действительно несомненен только для мира опыта. Вещь же в себе, божество, мы можем рассматривать как соединение противоречащих предикатов, как *coincidentia oppositorum* [совпадение противоположностей], и этот взгляд не раз встречался в истории философии. Однако закон абсолютного различия истины и лжи, закон самопротиворечия сохраняет свою силу и тогда, когда мы рассуждаем относительно умопостигаемого мира. В боге могут быть соединены противоречащие предикаты, но в наших утверждениях относительно бога не может быть самопротиворечия. Если я раз сказал: “верно, что к божеству неприменим закон противоречия”, я не могу потом сказать: “ложно, что к божеству неприменим закон противоречия”².

Последнее высказывание Н. А. Васильева должно и без всяких подсказок натолкнуть на мысль о применении идей воображаемой логики к истолкованию христианских догматов. Не случайно он вспоминает здесь принцип совпадения противоположностей Николая Кузанского, принцип, который Кузанский

¹ Там же. С. 68–69.

² Там же. С. 65.

использовал для объяснения триединства христианской Троицы, и отмечает, что такой взгляд не нов в истории философии. С античных времен и до нашего времени идея Бога остается самым главным и самым сложным объектом логических размышлений. Действительно, Николай Кузанский истолковывал идею Бога, абсолютного максимума, используя математические представления при допущении бесконечности. Он полагал, что в бесконечности противоположности совпадают. Однако математика Нового времени была построена на законах аристотелевской, конечной, а не бесконечной логики, в которой противоположности не могут совпадать, поэтому для разъяснения своей идеи Кузанский чаще обращается к мистической диалектике Дионисия Ареопагита и неоплатоников.

Под влиянием борьбы психологизма с антипсихологизмом в конце XIX — начале XX века произошло — таки реформирование в логике и философии. В ходе этого спора возникла новая ветвь логики — математическая. Н. А. Васильев стоял у истоков нескольких разделов современной логики. Он создал первую систему так называемой паранепротиворечивой — то есть допускающей в определенном смысле противоречивость — теории. Стоит еще отметить, что треугольник противоположностей Н. А. Васильева более соответствует христианской гносеологии, где троичность играет смыслообразующую роль. Вспомним, что Кузанский считал треугольник элементарной структурой всех многоугольников и видел в нем совпадение минимума и максимума.

Логика Н. А. Васильева была системой трехзначной логики, которую он, правда, не формализовал в стандартах математической логики. Первые формализованные системы трехзначной логики были построены Я. Лукасевичем и Э. Постом через десять лет после выхода в свет работ Н. А. Васильева. Я. Лукасевич в статье «В защиту логистики» пишет о трехзначной логике: «Логика коренным образом изменится, если мы предположим, что наряду с истинностью и ложностью существует еще и какое-то третье логическое значение, или же более таких значений. Я сделал это предположение, ссылаясь на авторитет самого Аристотеля, ибо не кто иной как сам Стагирит, казалось, уже верит, что предложения о будущих случайных событиях сегодня еще не являются ни истинными, ни ложными. Именно так следует понимать некоторые высказывания Аристотеля из девятой главы *Об истолковании*, и так их понимали стоики, по свидетельству Боэция. Утверждая так, Стагирит старался избавиться от детерминизма, который,

казалось ему, должен неизбежно возникнуть из принципа двузначности. Если эта позиция Аристотеля верна и если среди предложений о происходящих в мире фактах существуют и такие предложения, которые в настоящий момент еще не являются ни истинными, ни ложными, то эти предложения должны иметь какое-то третье значение. Тогда окружающий нас мир фактов подчиняется уже не двузначной логике, но трехзначной, или же, если этих значений более, некой многозначной. Тогда системы многозначной логики предложений получили бы как интуитивное обоснование, так и широкое поле применения»¹.

Если вернуться к вопросу о роли логики Васильева в христианской гносеологии, то следует заметить, что Ян Лукасевич, создавший формализованную систему трехзначной логики, был представителем школы неотомизма в философии, и рассматривал возможность приложения трехзначной логики к истолкованию теологических проблем. В статье «В защиту логистики» Я. Лукасевич писал: «Сколько бы я ни занимался даже мельчайшим логическим исследованием, ища, например, кратчайшую аксиому имплицативного исчисления, столько меня не покидает чувство, что я нахожусь рядом с какой-то мощной, неслышанно плотной и неизмеримо устойчивой конструкцией. Эта конструкция действует на меня как некий конкретный осязаемый предмет, сделанный из самого твердого материала, стократ более крепкого, чем бетон и сталь. Ничего в ней я изменить не могу, ничего сам произвольно не создаю, но изнурительным трудом открываю в ней все новые подробности, достигая непоколебимых и вечных истин. Где и чем является эта идеальная конструкция? Верующий философ сказал бы, что она в Боге и является Его мыслью»².

В области гносеологии Н. А. Васильев придерживался, по видимому, идеализма, что следует хотя бы из следующих строк: «Объекты логики суть двоякого рода: реальности (восприятия и представления) и понятия. Если реальности (восприятия) суть материя логического мира, то понятия являются его духом, его познающими душами. Между реальностями и понятиями такой же таинственный параллелизм существует в мире логическом, какой существует во вселенной между материей и духом. Понятия символизируют, познают реальности, как дух познает и символизирует материю.

¹ <http://www.philosophy.ru/library/lukasiewicz/apologist.html>.

² Там же.

Кроме реальности (восприятий) и понятий, ни с чем другим не оперирует логика. Единственный логический процесс есть суждение, вся логическая жизнь его только прояснение, полное раскрытие суждений»¹. При этом Н. А. Васильев придерживался сциентистских воззрений, больше всего верил в науку, что особенно проявилось в статье «Значение Дарвина в философии», написанной к 100-летию со дня его рождения². Автор соглашается с тем, что дарвиновская идея о борьбе за существование и естественный отбор «есть не биологический только и даже не социальный, а мировой фактор». Под влиянием оценки Хр. Зигварта Н. А. Васильев утверждает, что даже в логике «великий философ» Дарвин произвел революцию, разрушив аристотелевскую родовидовую структуру мысли. Революции не произошло. Через сто лет мы можем констатировать, что гипотеза Дарвина, давшая большой толчок развитию биологии, так и не превратилась в подтверждаемую теорию: никто не наблюдал перехода одного вида в другой. Биологическая систематика, как и прежде, строится на аристотелевских принципах классификации.

Н. А. Васильев заканчивает статью «Логика и металогика» следующими словами: «Будущие поколения решат, было ли современное движение в логике бунтом против Аристотеля или научной революцией»³. Со времени написания этих строк прошло сто лет. Как представитель будущего поколения осмелюсь высказать индифферентное (в терминах Н. А. Васильева) суждение: это была и научная революция и не-научная революция (бунт). У Платона и Аристотеля мы можем найти то, на чем строят свои логические здания «революционеры». Не Хр. Зигварт и даже не Кант ввели деление суждений по модальности (необходимо присущие, возможно присущие и действительно присущие субъекту предикаты). Уже Бозций, разбирая виды отношений между простыми суждениями, обращает внимание и на количество субъекта, и на «модальность» присущности предиката субъекту.

Основы логики, освещенные гением Аристотеля, остаются неизменными как во времена Канта, так и в XXI веке. При внимательном чтении можно найти у Аристотеля все необходимые предпосылки для построения неаристотелевских логик, как признался в этом в вышеприведенной цитате Я. Лукасевич. Металогика, как

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 48.

² Вкн.: Бажанов В. А. Н. А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М., 2009. С. 216–223.

³ Там же. С. 123.

полагает Н. А. Васильев, лежит в основе и аристотелевской логики. А эволюция в логике, конечно, происходит. Н. А. Васильеву удалось, используя разработанные в Новое время научные методы, по-новому сформулировать заложенные в «Органоне» Аристотеля, в этой «логической Библии», принципы. Обзор логических и гносеологических воззрений Н. А. Васильева свидетельствует о том, что его идеи должны найти более широкое применение в области гуманитарных и технических наук. Металогика, которую он считает единой для всех возможных логик, в том числе и воображаемой логики, он сравнивает (отождествляет?) с «первой философией» Аристотеля, которую последний также называл теологией.

С возрождением богословских исследований в нашей стране, по-видимому, возникнет интерес не только к Аристотелю и Бозцию, но и интерес к идеям Н. А. Васильева.

Бозций и проблемы отечественного логического и теологического образования

Роль Бозция в становлении образования

Большую роль в становлении европейского образования сыграл Цицерон (106–43 гг. до н. э.), один из провозвестников гуманизма в европейской культуре. Унаследовав основные достижения греческой мысли, Цицерон уже в новой обстановке решал проблемы образования, в частности вопрос о соотношении логики (диалектики) и риторики. Что важнее и чему надо учить раньше? В платоновских диалогах Сократ, говоря с иронией об образцовых, заучиваемых наизусть, речах признанных риторов Лисия и Исократ, указывает, что важнее научить людей мыслить, а уж мыслящий человек всегда овладеет искусством красноречия в должной мере. Цицерон совершенно по-иному смотрит на роль риторики. Обвиняя Сократа в расчленении единой науки мудрой мысли и красивой речи, Цицерон призывает преодолеть этот вредный раскол языка и сердца и перестать учить отдельно мысли и отдельно речи. Высшей наукой, включающей в себя и логику — «науку правильно рассуждать и отличать истину и ложь», Цицерон считает ораторское искусство. При этом он полагал, что никто не может найти словесное украшение, не имея отчетливой мысли.

С большим почтением относясь к Цицерону, Бозций все же иначе понимал роль логики в образовании. Он особо подчеркивал значение второй ступени образования — квадривиума. Только

после постижения квадривиума можно было перейти к высшему уровню знания — к философии, а также и к другим наукам. Основание и начало квадривиума — арифметика, ибо весь мир создан по образу чисел и имеет числовую структуру, касается ли это геометрических фигур, музыкального размера или движения звезд.

Боэций внес большой вклад в разработку средневекового образовательного проекта, известного как «Семь свободных наук/искусств», концепция которого предложена еще Платоном в «Государстве». Как известно, первая ступень, названная тривиумом («трехпутье»), включала в себя грамматику, логику (диалектику) и риторику. Название второй ступени — квадривиум («четырепутье») — дано, по-видимому, Боэцием и включает в себя арифметику, геометрию, музыку, астрономию. Боэций поставил перед собой задачу написать наставления по каждой из наук и по большей части выполнил эту историческую в полном смысле слова задачу. Эти учебные пособия были переводом или переложением с греческого на латинский язык достижений античной греческой науки, но они стали основой средневекового образования и благодаря им Боэций стал в средние века вторым после Аристотеля авторитетом, а в области педагогики, дидактики — и первым. Так продолжалось до Нового времени. Например, по трактату Боэция по музыке студенты Оксфорда учились даже в XVIII веке. Показательно, что задачи образования Боэций определял в чисто светских, просветительских рамках. Чем объяснить то, что его учебные сочинения, в которых нет никаких указаний на христианскую традицию, стали на многие века основой христианского образования, причем как на латинском Западе, так и на греческом Востоке?

Отметим, прежде всего, то, что Боэций делает ставку на фундаментальность образования. Обучать надо не навыкам, а умению; учить следует уму-разуму, по-гречески логосу. Логос в обыденном греческом языке имеет два основных значения — слово (отсюда учение о логосе — логика) и счет (отсюда учение о счете — логистика), т. е. начальное образование неизбежно основано на грамматике и арифметике. Собственно говоря, и семь дисциплин античного и средневекового канона дают не что иное, как основательное владение тем и другим: словом (тривиум) и счетом (квадривиум). Их изучение дисциплинирует ум и как бы завершает взросление человека независимо от его конфессиональной, этнической и любой другой принадлежности. По сути, такое обучение завершает, оформляет становление человека как вида согласно

аристотелевскому определению человека как разумного (логосного по-гречески) животного. Только после этого можно приступать к интеллектуальной, «дисциплинированной» деятельности. Можно сказать, что Боэций считал математику каноном всех наук. Эта идея, заложенная в квадривиум, нашла свое выражение в развитии математики, а в наше время в развитии математической логики и в конгломерате вычислительных наук.

Но Боэций известен не только как логик, но, как уже сказано, как христианский теолог, «первый схоласт». Его подход в теологии заметно отличен от подхода Блаженного Августина, на которого он ссылается в своих теологических трактатах. В своем трактате «О Троице» Августин говорит, что рассуждать о Троице можно двумя способами: с помощью ссылок на авторитеты или с помощью разумных доводов. Августин, как и его учитель, Амвросий Медиоланский, выбрал первый способ. Боэций смело выбирает второй путь. Боэция, как и будущих схоластов, почти не волнует происхождение тех положений, которые доказываются, поскольку авторитет Священного Писания был к этому времени достаточно укреплен. Вот почему схоластические трактаты, эпоху которых открыл Боэций, нередко более напоминали хрестоматии по формальной логике, чем произведения религиозного творчества. Это путь определений и доказательств. Укажем, прежде всего, на определение личности, данное Боэцием в трактате «О лице и двух природах». Казалось бы, перед нами чисто теоретическое абстрактное определение. Однако это определение явилось итогом взаимопроникновения язычества и христианства в течение нескольких веков.

Аристотель построил древо сущностей («Древо Порфирия») для определения человека как смертной разумной чувствующей одушевленной телесной субстанции. Что касается физической природы человека, то это философское определение человека, несмотря на все открытия в биологии, генетике, химии и т. д., ничуть не устарело. Но Аристотель не дал определения человека как духовного существа, как неповторимой личности. Понятие личности вышло на почву христианства, но далеко не сразу. Хотя уже апостол Павел в послании к Галатам пишет: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28), эту мысль не только в первые века христианства, но и сейчас не каждый может легко вместить в себя.

Но отцы Церкви в ходе долгих христологических и тринитарных споров о личности Христа разработали учение о человеке как

образе, подобии Бога. Это подобие Богу не внешнее, а внутреннее: если Бог — это личность, то и человек, уподобляясь Богу, становится личностью. Св. Августин много писал об этом подобии, а Боэций сумел подытожить в своих теологических трактатах весь период латинской и греческой патристики в этом определении человека и Бога как личностей: личность — это индивидуальная субстанция разумной природы. Личность человека можно определить только в соотношении с личностью Бога.

Однако непреходящую славу Боэцию принесла книга «Утешение Философией», книга, которая могла быть написана, прежде всего, человеком, получившим глубокое и широкое классическое образование. В ней аллегорическая Философия, пользуясь логикой как инструментом излечения души, приводит Боэция «к истине Блага». Есть много разных объяснений того, почему в этой книге христианина Боэция, стоящего перед лицом смерти, нет упоминания о Христе и христианстве. Например, такое, житейское: разногласия среди христиан и были причиной той политической распри, жертвой которой стал Боэций. Но есть и более весомое: Боэций решил встать выше всех разногласий и воспеть то, что вечно, а значит, то, что, несомненно, останется в христианстве, если христианство истинная религия. И он создает светское произведение без имени Христа, но в котором исследователи нашли не менее 120 мест, которые прямо или косвенно указывают на христианский контекст или библейский текст.

Но мы бы особо выделили из христианских заслуг «последнего римлянина» одну: вслед за Августином Боэций сумел доказать один из основных тезисов христианства — **свободу** человека в противовес неизбежности **судьбы** античного мира.

«Утешение Философией» — книга, которая помогает нам лучше понять, как должны сочетаться в образовании светское и религиозное, логическое и богословское. В наше время часто светское образование понимают как антирелигиозное, что в корне неверно. Если светское означает классическое, лучшее, оно уже по определению не может быть антирелигиозным, ибо вся классика имеет религиозное основание, что с особенной силой проявилось в русской культуре.

Об особенностях высшего образования в России

Особенностью отечественного высшего образования в отличие от западноевропейского является давнее разделение светских и богословских образовательных учреждений. В то время как

в Западной Европе университеты, возникшие в основном на базе монастырей, имели своей неотъемлемой частью теологические факультеты, в российских университетах (Санкт-Петербургском (1724), Московском (1755) и др.), созданных по воле императоров во всем по образцу западных, таких факультетов не было. Одна из главных причин состоит в том, что в России к тому времени уже существовала своя традиция богословского православного образования в духовных школах и академиях: в Киево-Могилянской академии (1631), в Славяно-греко-латинской академии (1685), преобразованной позже в Московскую духовную академию. Эта практика продолжалась и в XIX веке: во многих городах почти одновременно и параллельно создавались духовные академии и университеты. В XIX веке неоднократно поднимался вопрос о создании богословского факультета в университетах, но ограничились созданием в 1819 г. в Санкт-Петербургском университете общефакультетской кафедры богословия, и вместо факультета внедрили общий для всех обучающихся курс Закона Божьего. После революции 1917 года духовные академии совсем прекратили свое существование и были воссозданы в Москве и Ленинграде в 1946 г. Но и после падения атеистического государства в государственных университетах России не появились богословские факультеты, а дипломы духовных училищ и академий до сих пор не признаются государственными образовательными учреждениями.

Мы привыкли считать, что все наше отечественное образование началось с Петра I. Отчасти это верно. Да, светское образование по-настоящему началось в России в XVIII веке. И в нем мы копировали западноевропейское образование. Но говорить о том, что в России не было до Петра I своей системы просвещения по меньшей мере неисторично. Русь — наследница Византии, в том числе и в сфере образования. Петр I ориентировался не только на Западную Европу, но и чувствовал себя продолжателем и наследником великой культуры Византии и больше напоминал византийского императора, чем западноевропейского короля. Петр Великий во многом подражал Константину Великому. Так, подобно Константину I, он перенес столицу в новое место, но более дипломатично, чем Константин, нарек столице имя.

Так же как Константин I, Петр I желал подчинить церковную власть государственной. Так же как Константин I, Петр I основал в новой столице императорское учебное заведение, которое со временем превратилось в полноценный университет.

В Константинополе наряду с духовной академией существовал императорский университет, образование в котором носило чисто светский характер и который хорошо финансировался из государственной казны. В Константинополе параллельно существовали светские и духовные учебные заведения. Светские школы, как и позже в России, создавались по воле императора и тоже были государственными, в отличие от западных университетов, юридически оформленных как самостоятельные корпорации, имеющие все свойства средневекового цеха. При этом западные университеты возникли в основном на базе монастырей, и теологический факультет стал главенствующим в них. Так продолжалось вплоть до Нового времени, а многие теологические факультеты остались с тех пор и успешно осуществляют свою деятельность в нынешних университетах¹.

О параллелях в логическом и богословском образовании в России

Истоки отечественного просвещения и образования — в создании славянской письменности. Она — непосредственный плод расцвета византийской культуры в X–XI веках. Византийские греки Кирилл и Мефодий, также получившие в Константинополе образование в форме семичастного канона, позднее создали церковнославянский язык, дабы перевести на него Священное Писание. Считается, что они начали с перевода Евангелия от Иоанна, которое начинается со слов «В начале был Логос». Они перевели это емкое греческое слово «Логос» как «Слово». Логосом назван в христианстве Христос, который суть Истина. Ломоносов, стоящий у истоков нашего светского образования, очень точно выразил обсуждаемую проблему: Создатель дал нам две книги: Природу, познаваемую в понятиях, и Священное Писание. И то и другое познается нами с помощью слов. Но две книги — это не две истины, и вряд ли можно увидеть у М. В. Ломоносова теорию двойственной истины. Хотя, без сомнения, наука, образование, особенно в России, выросли из христианства, исторически сложившееся параллельное существование светских и богословских (духовных) образовательных учреждений скорее закономерно и разумно. Это гарантия свободного развития ученого: если в начале науки естествоиспытатели, по выражению Лапласа, в гипотезе Бога не нуждаются, то Бог ожидает их в конце научных

¹ Среди выпускников этих факультетов достаточно назвать Г. Ф. Гегеля и М. Хайдеггера.

исследований; в то время как богослов начинает любое свое исследование с постулата о существовании Бога.

Таким образом, М. В. Ломоносов закрепил в нашем отечественном образовании разделение светских и богословских учебных заведений. Сам он окончил Славяно-греко-латинскую академию, основанную на традициях византийского образования, на котором тоже следует немного остановиться, поскольку указанное разделение перешло к нам, скорее всего, из Византии.

Университет в Константинополе и других городах Византии продолжал греко-римский проект образования, базирующийся на изучении семи свободных наук (искусств). М. Пселл — типичный продукт эпохи расцвета Византии: сам богослов, он получил сначала в университете Константинополя светское античное образование и оставил пособия в духе семичастного канона, написанные на основе трактатов Боэция. Получив сначала классическое образование, он, как и многие другие юноши, уже после этого осознанно пошел в духовную академию с целью стать духовным лицом. Философия и богословие не включались в канон образовательных дисциплин. Философия, а тем более теология, относилась к высшей ступени знания, к которым приступают только после овладения семичастным канонем. Трактаты Боэция были известны византийским философам, а некоторые из них (о чем мы выше уже сказали) были переведены на греческий язык.

XVII век. Современный уровень исторических исследований позволяет нам относить начало отечественного образования, к сожалению, только к началу XVII века. Византийский период развития Руси очень скудно представлен в нашей истории. Распространен предрассудок о том, что науки, в том числе логика, были неизвестны на Руси. Русь после падения Константинополя в 1453 г. ощущала себя преемницей греческого православия. Восточные патриархи еще с XVI века начинают обращаться в Москву с просьбами об открытии высшей школы греческого типа. Но серьезные шаги стали предприниматься только во времена царя Алексея Михайловича. Известно, что византийское православное богословие отводило логике Аристотеля весьма важное место. Свидетельством этого служит хотя бы «Источник знания» Иоанна Дамаскина, который начинается с обстоятельного изложения логики Аристотеля. Важно отметить, что, несмотря на многовековую борьбу между Востоком и Западом, между «греками» и «латинянами», семичастный канон оставался основой образования и тех и других.

В качестве первых упоминаний об изучении логики на Руси приводят обычно письма Андрея Курбского (XVI век), который познакомился с логикой Аристотеля, как и большинство православных людей, благодаря «Источнику знания» Иоанна Дамаскина. А. Курбского же и считают одним из первых отечественных богословов. «У Курбского были большие переводческие планы. Он собирался перевести великих отцов IV-го века. Для этого он собирает и организует кружок переводчиков или “бакаляров”, как сам их называет, для классического учения. Курбский приобретает (в западных изданиях) для перевода “все оперы” Златоуста, Григория, Кирилла Александрийского, Дамаскина и др».¹ Толчком для создания первых православных учебных заведений послужила борьба между католичеством и православием на Украине. Брестская Уния 1596 г. была скорее актом культурно-политического, нежели религиозного самоопределения. Борьба против Унии в XVI–XVII веках привела к созданию знаменитых православных братств. Как церковные учреждения, братства организуются уже в 1580-х годах — в Вильне и во Львове в 1586, позже возникли Киевское и Могилевское. Братства организуют школы, открывают типографии, издают книги. Первые братские школы были устроены по греческому образцу. Около 1615 года мы находим в Киево-Печерской Лавре колонию ученых иноков, монахов, приехавших главным образом из Львова и собранных здесь новым архимандритом Елисеем Плетенецким. В том же году возникает знаменитое Киевское братство. В Лавре устраивается типография, и начиная с 1617 года выходит ряд изданий — отеческих творений и богослужебных книг².

Особую роль в становлении отечественного образования сыграл Петр Могила. Братская Киевская школа растворилась во вновь заведенной, в новой латино-польской «коллегии» киевского митрополита Петра Могилы, которая и была вскоре перемещена из Лавры в Братский монастырь. Вплоть до начала XVIII века наблюдается расцвет **Киево-Могилянской академии**, которая стала признанным православным богословским высшим учебным заведением. Учебные программы академии также строились на античном семичастном каноне. Петр Могила особо чтит Аристотеля, логика которого в учебных программах Академии всегда занимала значительное по объему место. Из тех, кто учился в этой ака-

¹ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. <http://www.vehi.net/florovsky/puti/02.html> (Дата обращения: 28.08.2012).

² Там же.

демии по тому же античному канону, можно вспомнить Григория Сковороду, творчество которого, так же как и творчество Бозэция, можно считать образцом сочетания античной и христианской культуры.

Следующим крупнейшим образовательным учреждением была **Славяно-греко-латинская академия**, возникающая на базе школ в Москве, которые были открыты в 1685 году прибывшими в Москву из Византии по рекомендации восточных патриархов двумя братьями-греками. Они были потомками жившего еще в XI в. Константина Лихуда, который преподавал право в константинопольском университете. Это были люди не только европейски образованные, но и глубоко православные. Второй раз в нашей истории братья-греки — Иоанний и Софроний Лихуды — дают толчок развитию образования. Это касается как логического образования, так и богословского. Для православного богословия самое высокое значение имела деятельность братьев по исправлению и пересмотру славянского текста библии Ветхого Завета. В академии продолжился давний спор между «греками» и «латинянами». Как отдельный предмет братья Лихуды ввели преподавание логики Аристотеля на латинском и греческом языках. Преподаватели в академии были поначалу все из Киева. Из них можно назвать **Феофилакта Лопатинского (1670-е–1741)**, с 1706 г. ректора академии. Феофилакт был человеком больших знаний и смелого духа, а в богословии и в логике продолжатель схоластики. До нас дошел и переведен на русский язык его учебник по логике, написанный на латинском языке¹.

Московская Духовная Академия ведет свою историю от Славяно-греко-латинской академии (МДА была закрыта в 1919 году, воссоздана в 1946 году). В 2010 году она отметила 325-летие и является на территории современной России старейшим образовательным православным учреждением. Ее давняя история помогает понять специфику российского богословского образования.

XVIII век. В ходе Петровских реформ в России возникли первые светские высшие учебные заведения — университеты. Понятно, что они строились по образцу западноевропейских университетов, в которых основными факультетами были теологический, юридический и философский. Так должно было быть и в первом, основанном в **Санкт-Петербурге в 1724 г.**, российском светском университете, который представлял собой, как сказа-

¹ Феофилакт Лопатинский. Диалектика // Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения. М.: ИФ РАН, 1997. С. 474.

но в Петровском указе о его создании, «собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко **теологии** и юриспруденции (прав искусству), медицины и философии... людей научают». Однако из-за организационных проблем и нехватки преподавателей эти факультеты не были созданы. Поначалу функционировала только кафедра «логики, метафизики и нравственной философии». Одним из самых знаменитых преподавателей был приглашенный в Петербург Екатериной II математик и логик Леонард Эйлер (1707–1783). Он преподавал долгое время в Петербурге математику и логику и опубликовал здесь «Письма...», где впервые были употреблены т. н. «круги Эйлера»¹.

В 1755 году был открыт по предложению М. В. Ломоносова **Московский университет** с тремя факультетами — философским, юридическим и медицинским. Отсутствие в его структуре богословского факультета было связано, как уже было выше сказано, с существованием Славяно-греко-латинской академии (с 1814 года Московской духовной академии), в которой уже более века проводилась подготовка богословов. На отсутствие ученых-богословов на этот раз уже нельзя было сослаться. По-видимому, такова была принципиальная позиция М. В. Ломоносова.

XIX век. В течение девятнадцатого столетия Россия вышла на передовые рубежи в сфере образования и науки. Один за другим открывались новые императорские университеты: в 1802 году воссоздается Дерптский университет (основан в 1632 году как второй университет Швеции), в 1803 году воссоздается Виленский университет (основан иезуитами в 1579 году), в 1804 создаются Казанский и Харьковский университеты, в 1816 — Варшавский, в 1834 — университет святого Владимира в Киеве, 1864 — Новороссийский, 1880 — Томский университеты.

Параллельно происходила реформа и в духовном образовании. Открываются новые духовные академии: Санкт-Петербургская (1809), Киевская (1819) и Казанская (1842) и многочисленные семинарии². В академиях было два «класса»: философский и богословский. В городах, где имелись университеты и духовные академии, преподаватели либо одновременно читали лекции и в тех и в других учебных заведениях, либо сменяли работу, переходя из духовных в светские учреждения.

¹ См.: Кобзарь В. И. Логика Л. Эйлера // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 2000. С. 467–472.

² К концу века число семинарий достигло 57, они были практически в каждом уезде.

Упомянем, к примеру, представителя киевской духовно-академической философии — Василия Николаевича Карпова (1798–1867). Он был выпускником и преподавателем философских дисциплин (в том числе и логики) в Киевской духовной академии, со временем ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии. Он посвятил преподавательской деятельности более сорока лет (с 1825 по 1867 гг.). Среди его логических произведений на первом месте стоит учебник «Систематическое изложение логики»¹, признанный одним из лучших учебников по логике в Российской империи. Известен он нам и как переводчик Платона.

Большое рукописное наследие по логике оставил еще один ординарный профессор Киевской духовной академии, а потом и Московского университета Памфил Данилович Юркевич (1826–1874). Он преподавал логику и философию известному русскому философу В. С. Соловьеву. В Киевской духовной академии с момента ее создания в 1819 г. и до момента ее закрытия в 1920 г. весьма активно разрабатывалась логическая проблематика².

В 1850 году в связи с политической обстановкой вводится запрет на преподавание философии. Этот в целом реакционный шаг в области образования высвечивает тем не менее устоявшуюся связь между логикой и богословием. Как оказалось, временно без философии (в 1859 году ее преподавание восстановили) можно обойтись, но без логики и психологии духовное (гуманитарное) образование посчитали невозможным. Их преподавание могли вести в этот период только духовные лица. Прежде всего, потому, что и до запрета преподавание этих дисциплин осуществлялось в основном профессорами духовных академий, поскольку логика была традиционной дисциплиной духовного образования. В Санкт-Петербургском университете логику в этот период читают заведующий кафедрой общего богословия Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Райковский, будущий ректор духовной академии И. Л. Янышев (о котором известно, что слушателей его лекций не вмещал даже актовый зал университета), протоиерей В. П. Палисадов и др. К концу XIX века уровень и логического, и богословского образования в стране значительно вырос.

¹ Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

² Хоменко И. В. Логика в Киевской духовной академии (1819–1920) // Логико-философский штудии. Вып. 8 / Под ред. Я. А. Слинина и Е. Н. Лисанюк. СПб., 2010. С. 120–132.

XX век. К началу XX века в основных духовных и светских центрах Российской империи — в Москве, Петербурге, Киеве и Казани — сложились устойчивые традиции логического и богословского образования. Многие ученые часто после стажировки в германских университетах становились профессорами логики. Назовем среди них М. И. Владиславлева, А. И. Введенского, Н. О. Лосского, И. И. Лапшина, С. И. Поварнина, Н. А. Васильева. Если же говорить о богословии, то в начале века Россия переживала настоящий религиозно-философский ренессанс. Это касается как деятельности религиозно-философских обществ, так и деятельности духовных академий. Назовем имена П. Флоренского, Г. Франка, Н. Бердяева. Все перечисленные философы пытались применить логические и философские теории к интерпретации богословских проблем. В свою очередь, в духовных академиях была сформирована прекрасная отечественная богословская школа, среди представителей которой длинный список выдающихся богословов.

Следствием революции 1917 года было закрытие духовных школ, исчезновение как логического, так и богословского образования. Профессора академий обращались к новой власти с предложениями о создании в университетах богословского факультета, но А. В. Луначарский, нарком просвещения, был непримирим. Преподавание и логики, и богословия в начале 20-х гг. постепенно прекращается и исчезает на два десятилетия. Возрождение преподавания этих дисциплин — логики и богословия — можно отнести к 1943 году. Что касается богословия, то восстановлению этой дисциплины предшествовала первая встреча Сталина с тремя митрополитами — Московским, Ленинградским и Киевским Русской Православной Церкви: Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Эта историческая встреча смягчила отношение советского государства к Церкви. И. В. Сталин тогда предложил открыть духовные академии и училища для обучения священнослужителей, разрешил издание ежемесячного церковного журнала (Журнал Московской Патриархии) и распорядился заняться проблемой освобождения архиереев и духовенства, находящихся в ссылках, лагерях и тюрьмах. Именно с сентября 1943 года стали повсеместно открываться тысячи храмов, закрытых ранее в годы первых пятилеток. Правда, открыть духовные академии было невозможно из-за отсутствия преподавательского состава (за эти два десятилетия в сталинских лагерях были убиты тысячи и тысячи священников), поэтому были открыты лишь богословские курсы.

К этому же периоду осени 1943 года относится министерский приказ о преподавании логики. И уже в 1943/1944 учебном году в Московском и Ленинградском (который находился в это время в эвакуации в Саратове) университетах начинают читать отдельные курсы по логике. Конечно, этому предшествовала работа и старания многих людей. Так, известно, к примеру, письмо И. В. Сталину, написанное С. И. Поварниным, по-видимому, единственным специалистом по логике, который после революции остался в Ленинграде, но не преподавал, а работал в течение многих лет заведующим библиотекой Института усовершенствования врачей. В письме он призывал возродить в стране на новых основах преподавание формальной логики.

Поворотным и для логического, и для богословского образования стал 1946 год. 3.12.1946 г. выходит Постановление ЦК ВКП(б) «О преподавании логики и психологии в школе». В связи с ним в Московском, Ленинградском и Киевском университетах были созданы кафедры логики, которые и начали свою работу в 1947 году и продолжают свою учебную и научную деятельность поныне. Первым профессором кафедры логики ЛГУ стал именно С. И. Поварнин (1872–1952). Он передал эстафету дореволюционного преподавания логики новым преподавателям.

В тот же самый период 1946 года были воссозданы Московская и Ленинградская (Санкт-Петербургская) духовные академии. Попытка воссоздания Киевской духовной академии не удалась. Видимо, вновь из-за нехватки преподавателей была открыта лишь семинария в Одессе, а академия была воссоздана в Киево-Печерской Лавре лишь в 1992 году¹. В Московскую и Ленинградскую академии вернулись преподавать те профессора, которые учили студентов еще до революции. Естественно, те, кто выжил. Их было не так много, но каждый из них был личностью. Эти преподаватели стали своеобразным переходным мостиком от старой, дореволюционной духовной школы — к новой школе.

В 1940–80 гг. логическое образование в СССР, несмотря на постоянную критику в «формализме», в том, что логика — буржуазная наука, набирало силу. Хотя попытка возродить ее в средней школе не удалась, но в вузах ее преподавание закрепилось и по-немногу восстановилось, чего совершенно нельзя сказать о бого-

¹ В XIX веке такая попытка осуществлялась быстрее: в Киеве духовную академию планировали открыть в 1816 г., но, в связи с отсутствием научных кадров, в течение двух лет вместо КДА работала духовная семинария, а академия открылась 28 сентября 1819 г.

словском образовании. В хрущевские времена в стране осталось всего три духовных учебных заведения — в Москве, Ленинграде и Одессе. И они висели на волоске. Ходили уже слухи о скором закрытии Московской академии, но 14 октября 1964 года, в день престольного праздника академии — Покрова Пресвятой Богородицы, когда академия скромно отмечала 150 лет своего пребывания в Троице-Сергеевой лавре, Н. С. Хрущев был освобожден от всех занимаемых должностей.

Современное состояние образования в области логики и богословия

Преподавание логики с 1946 года непрерывно ведется во многих университетах гуманитарного профиля. Постоянно защищаются кандидатские и докторские диссертации. А богословское образование в нашей стране до сих пор не получило государственной аккредитации. Оно получило новый импульс лишь в 1990-х гг. и вскоре займет, как это исторически и сложилось во многих странах, свое достойное место. Уровень богословского образования неуклонно растет, хотя и далек от предреволюционного, а между тем образование современных священнослужителей должно соответствовать нынешнему уровню светского научного образования. Как этого добиться? Исторически священники и будущие богословы обучались, воспитывались в монастырях, лаврах. Такой опыт оправдал себя. Распорядок, дисциплина, форма, образование, послушания и живое общение с наставниками формируют внутренний духовный стержень. Но сейчас мы видим иную реальность. Богословское образование можно получить как в духовном, так и в светском учебном заведении, например: в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете (высшем учебном заведении Русской православной церкви), в Российской христианской гуманитарной академии (в частном, светском вузе), в Санкт-Петербургской евангелической богословской академии (в вузе, готовящем служителей церкви евангельского исповедания веры) и т. д. Эти тенденции получения богословского образования для мирян исторически для нашей страны не характерны, хотя, без сомнения, современный уровень религиозного сознания требует любых форм просвещения, от самого низшего до самого высшего. Новым учебным заведениям примерно по двадцать лет, но уже требуется осмысление этого опыта, выявление как положительного, так и отрицательного в нем. Традиция раздельного образования слишком длительная, чтобы ее так про-

сто было изменить. Видимо, поэтому ни в МГУ, ни в СПбГУ, ни в Киевском Национальном университете, ни даже в воссозданной Киево-Могилянской академии нет факультета или специальности «теология». В Белорусском государственном университете открыт институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла, но готовят там, по всей видимости, также религиоведов.

Взаимосвязь между светским и богословским образованием пока принимает другие формы. На факультетах университетов теперь есть отделения библеистики. В СПбГУ имеется также Научно-богословский центр междисциплинарных исследований (руководитель — настоятель университетского храма святых апостолов Петра и Павла, канд. богословия, канд. физ.-мат. наук, протоиерей Кирилл Копейкин). Подобные центры создаются и при других учебных заведениях. Светское и духовное образование, Университет и Духовная академия, таким образом, снова сближаются. Семинарии и духовные академии после многих лет разрушения восстанавливают уровень учебной и научной работы.

Появляется необходимость в новых учебных пособиях. Богословские проблемы должны теперь рассматриваться с позиций новых направлений в логике и философии. Для этого нужны и новые учебники. Таких учебников пока мало. Из известных нам учебников мы можем назвать пока только труд выпускника кафедры логики СПбГУ проф. В. А. Карпунина¹. То, что фундаментальные богословские труды² выходят с сопроводительными статьями, написанными профессором кафедры логики СПбГУ Я. А. Слинным, свидетельствует как о том, что глубокое логическое образование способствует научному анализу этих произведений, так, возможно, и о том, что на сегодняшний день мы имеем мало выдающихся богословов, которые к тому же имели бы высокие научные степени.

Хочется надеяться, что патрологом А. И. Сидоровым, митрополитом Иларионом (Алфеевым) и некоторыми другими далеко не исчерпывается список современных отечественных богословов. Государство до сих пор не признает дипломы духовных заведений. Их выпускники могут поступить на работу или в аспирантуру, например, в Оксфорд, но в России дипломы профессоров, скажем,

¹ Карпунин В. А. Логика и богословие. СПб., 2002.

² Слинн Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина // Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 289–357. Слинн Я. А. Путь подвижников // Иоанн Лествичник. Лествица. СПб.: Наука, 2008. С. 561.

Московской духовной академии не признают даже в средней школе. Как видим, богословское образование восстанавливается с большим трудом. Возможно, это итог того исторического развития богословия в нашей стране, о котором мы говорили выше. Однако постепенно положение изменяется. Семинарии и духовные академии постепенно получают государственную аккредитацию. Церковная аспирантура также совершенствуется.

К сожалению, в светских вузах, в университетах в связи с реформой образования часы, отведенные на преподавание логики, неуклонно снижаются. Во многих учебных заведениях логику сделали курсом по выбору, а в некоторых и вовсе убрали. Поскольку логика относится к числу классических дисциплин, можно надеяться, что это нелогичное решение — явление временное. Влияние и роль образовательного проекта, разработанного Боэцием, подтверждает это. Логика как в светском, так и в богословском образовании должна стать одной из главных вводных дисциплин. Включение в программы семинарий и духовных академий полновесных курсов по логике, несомненно, поможет укреплению отечественной богословской традиции. А перед преподавателями этих курсов логики неизбежно встанут новые вопросы, на которые трудно будет ответить, исходя только из «логики сердца». В их решении может помочь история логики, богатейшая традиция преподавания логики и, в целом, классических наук, которая на протяжении веков сложилась в отечественных гимназиях, университетах и духовных академиях.

Возвращаясь к Боэцию, отметим, что и его труды, и его личность могут принести несомненную пользу тем, кто хочет получить глубокие знания, тем, кто стремится к Истине. Мы начали свой рассказ о нем разделом, названным «Судьба и книги Боэция». А завершим исследование очевидным фактом: Боэций своими книгами победил судьбу. И провозгласил свободу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Аниций Манлий Северин Боэций Логические трактаты

О делении¹

Вступление

Сколь великие плоды доставляет пытливым умам знание принципов деления, и сколь неизменно в чести было это знание в учении перипатетиков, показывает среди прочего сочинение о делении, изданное в высшей степени основательным старцем Андроником², одобренное серьезнейшим философом Плотиним, упомянутое в комментариях на диалог Платона «Софист» Порфирием³, который, кроме того, воздал должное пользе этого знания, включив рассмотрение принципов деления в свои «Категории». Ведь говорит же он, что умение определять **род, вид, отличительный признак, собственное и привходящее** необходимо как и вообще для многого, так и, в частности, для того, чтобы осуществлять деление на части, что в высшей степени полезно.

И поскольку применение деления весьма широко и научиться этому весьма легко, то и об этом тоже, как и о многом другом, я написал в форме введения, приспособив все это к ушам римлян, соблюдая одновременно соответствующую предмету тщательность изложения и сообразную краткость, дабы умы читателей не смущались ни излишней сжатостью речи, ни плохо выраженной

¹ Сочинение Боэция «О делении» (De divisione) датируется 515–520 гг. Перевод этого сочинения осуществлен по изданию: Migne J.-P. Patrologia Latina (MPL). 1860. Т. 63. Перевод с латинского языка выполнен Л. Г. Тоноян, редактор перевода — Е. В. Алымова (здесь и далее примечания и комментарии редактора).

² Андроник Родосский (I в. до н. э.) — редактор аристотелевских сочинений, составитель корпуса его сочинений, автор комментариев, в том числе к «Категориям».

³ Порфирий (232/33–304/6) — ученик Плотина, автор знаменитого сочинения «Введение», перевод которого и комментарий были выполнены Боэцием.

мыслью. И пусть человек, несведущий в этих вопросах, необразованный и непривыкший к новому, не думает, что надлежит чтобы излишнее многословие владело ушами слушающих; и пусть черная зависть не вредит тайными укусами злословия тому, что и по природе трудно, и нашим соплеменникам неизвестно, но что, однако, я изложил с большим усердием и в виду большой пользы для читателей. И наконец, пусть они лучше дадут наукам дорогу, то снисходительно, а то и с одобрением, чем обуздывают свободные искусства, с неразумным упрямством отвергая от себя все новое. Ибо кто не видит, что свободным искусствам весьма вредит, если в умах людей никогда не возникает разочарования от чувства неудовлетворенности? Однако если все то, что я говорю, кому-нибудь доставляет тревогу или кажется более туманным, нежели он сам того желает, то причина не во мне, обещающем легкость понимания, — ведь мы предлагаем прочитать и освоить все это не тем, кто вовсе не знаком ни с каким искусством, но тем, кто вкусил его и весьма продвинулся в этом деле. А каков порядок этого сочинения, я обстоятельно изложил, когда мне нужно было вести речь о «Порядке перипатетического учения». Однако довольно об этом.

Деление видов деления

Теперь следует разделить имя самого деления и соответственно каждому отдельному обозначению деления рассмотреть, что свойственно каждому отдельному основному его виду и каковы его части. Действительно, и о самом делении говорится многими способами: есть деление рода на виды, далее — деление, при котором целое разбивается на свои собственные части, еще одно деление — когда **многозначное слово** допускает разделение на собственные значения. Кроме этих трех, есть и другое деление, о котором говорят, что оно осуществляется согласно акциденции. Его возможно произвести тремя способами: во-первых, когда мы делим субъект в отношении акциденций, во-вторых, когда акциденцию делим в отношении субъектов, в-третьих — когда акциденцию делим в отношении других акциденций (этот способ возможен тогда, когда и то и другое относятся к одному и тому же субъекту). Однако следует привести примеры для всех названных видов деления, чтобы прояснился порядок этого деления в целом.

Род мы делим на виды, когда говорим «из животных одни разумные, другие — неразумные, а из разумных одни смертные, другие — бессмертные», или когда говорим «из цветов одни — бе-

лые, другие — черные, третьи — промежуточные». Всякое деление рода на виды должно осуществляться либо на две части, либо на большее количество частей, однако количество видов рода не может быть ни бесконечным, ни меньшим, чем два. А почему так получается, нужно будет показать в дальнейшем.

Целое делится на части столько раз, сколько частей мы можем выделить в том или ином отдельном целом, например, когда я говорю, что дом это и крыша, и стены, и фундамент, а человек состоит из души и тела, и когда мы говорим о человеке, что частями его являются Катон, Вергилий, Цицерон и те отдельные люди, которые, хотя и являются частными представителями вида, тем не менее заключают в себе суть человека в целом и являются целым человеком: ведь ни человек не является родом, ни отдельные люди — видами, но они суть части, которые составляют человека в целом.

Деление же слова на его значения возможно столько раз, сколько значений имеет одно многозначное слово. Например, когда я произношу слово «пес», которое является именем, обозначающим и четвероногого лающего пса, и небесного пса — созвездие, которое сверкает у «ноги» Ориона. Есть и еще один пес — морской¹, который достигает невероятных размеров и называется синим. У этого вида деления тоже есть два способа: ведь много значений может иметь либо одно имя, либо речь, сложенная из имен и глаголов. Каким образом имя может обозначать многое, я указал выше, что же касается речи, то она может быть многозначной следующим образом: *aio te, Aeacida, Romanos vincere posse*². Деление имени по числу его собственных обозначений называется анализом омонимии (*aequivocationis*), а разложение речи на присущие ей значения представляет собой различение двусмысленности (*ambiguitatis*), которую греки называют амфиболией, так что многозначное имя называется омонимом, а многозначная речь — амфиболией и двусмысленностью.

Деление субъекта в аспекте акциденций имеет место в том случае, если имена делятся согласно приводящему признаку, например, когда мы говорим: «из числа всех людей одни — черные, другие — белые, третьи — среднего цвета» — ведь названные свойства суть приводящее для людей, а не виды людей, и «человек» для этих свойств — субъект, а не их вид.

¹ *Canis marinus* — большое морское животное, м. б., тюлень или акула.

² В силу специфики синтаксиса латинского языка данная фраза может быть понята и переведена двояко: 1. «Утверждаю, что ты, Эакид, римлян можешь победить» и 2. «Утверждаю, что римляне тебя, Эакид, могут победить».

Деление же акциденции в отношении субъектов имеет место, когда, например, говорится: «из того, к чему мы стремимся, одно — в душе, другое — в телах». Действительно, как для души, так и для тела, то, к чему стремятся, является акциденцией, а не родом, а душа и тело не являются видами того блага, которое находится в душе или в теле, но являются субъектами.

Деление же акциденции на другие акциденции имеет место, когда, например, говорится: «из всех белых вещей одни — твердые», как жемчуг, «другие — жидкие», как молоко, ибо и жидкое состояние, и белизна, и твердость суть акциденции, но белое разделено на твердое и жидкое. Стало быть, когда мы говорим так, то отделяем одну акциденцию в отношении других акциденций.

Однако если такое деление производится в обратном порядке (с переменной мест делимой акциденции и тех акциденций, на которые она разделена), то оно всегда обращается только в одной акциденции. Действительно, мы можем сказать так: «из твердых вещей одни — черные, другие — белые», и так: «из жидких вещей — одни белые, другие — черные», но, поменяв местами, мы делим так: «из черных вещей одни — твердые, другие — жидкие». Такого рода деление отличается от всех вышеназванных. Ведь мы не можем делить значение на слова, хотя слово делится в отношении своих значений, и части не делятся на целое, хотя целое делится на части, и виды не делятся на роды, хотя род и делится на виды. А то, что было сказано выше, а именно, что это деление осуществляется таким вот образом при условии, что и та и другая акциденция оказываются в одном субъекте, становится очевидным при внимательном рассмотрении. Действительно, когда мы говорим, что из твердых вещей одни — белые, другие — черные, например камень и черное дерево, то очевидно, что в черном дереве присутствуют обе акциденции: твердость и чернота. Прилежный читатель обнаружит это и на других примерах.

Тем, кто все силы прилагает к поиску порядка истины, следует сначала понять, что свойственно всем видам деления и чем каждый из них отличается от другого. Ведь деление всякого слова, рода и целого называется делением самим по себе, остальные же три вида деления заключаются в распределении привходящего признака¹.

Деление само по себе имеет следующую специфику: деление рода отличается от деления слова тем, что слово всегда делится на

¹ Эти же виды деления Бозций перечисляет в «Комментарии к Порфирию» // Бозций. Утешение Философией и др. трактаты. М., 1996. С. 16–18.

собственные значения, род же делится не на значения, но каким-то образом как бы в акте некоего творения отделяется от самого себя, и род для собственного вида всегда есть целое, он более универсален по природе, а омонимия считается более универсальной, чем означенная вещь, и является целым только по имени, но не по природе. Омонимия тем отличается от распределения обозначения, что все то, что обозначается именами, называемыми «омонимиями», не имеет ничего общего, кроме разве что самого имени, а все то, что располагается в одном роде, принимает как имя рода, так и определение. Более того, дистрибуция не одинакова у всех слов. Возможно, слово «пес» в другом языке имеет одно значение, хотя в латинском это слово многозначно. А вот деление рода и его дистрибуция у всех одни и те же, из чего следует, что деление слова относится к местоположению и привычке, а рода — к природе. Действительно, то, что у всех одинаково, — это от природы, а то, что отличается, — это от привычки. Таково отличие дистрибуции рода и слова.

Дистрибуция рода также отличается от деления целого. Деление целого происходит по количеству. Ведь части, составляющие целую субстанцию, отделяются либо действительно, либо в мысли. Дистрибуция же рода совершается по качеству. Ведь когда я помещу человека в род «животное», осуществится деление по качеству. В самом деле, человек является животным определенного качества в силу того, что оформляется неким качеством. Поэтому, если спросить, каким животным является человек, то будет ответ «разумным» или, уж конечно, «смертным».

Более того, всякий род по природе предшествует своим видам, целое же следует за своими частями. Части суть то, что, будучи связанным, образует целое. Иногда они предшествуют тому, что составлено из них, только по природе, а иногда также и по времени, так что род мы разлагаем на последующее, а целое — на предшествующее. А отсюда правильно говорится, что если исчезает род, то сразу исчезают и виды, если же исчезнет вид, то род не перестает существовать в природе. Иное имеет место в случае с целым. Действительно, если гибнет часть целого, не будет того целого, одна часть которого уничтожена. А если исчезнет целое, то части продолжают существовать отдельно, например, если кто-нибудь лишит целый дом крыши, то целое, которое существовало до этого, перестанет существовать, но даже если целое и перестало существовать, то стены и фундамент сохранятся.

Далее, род служит материей для видов. Ведь подобно тому, как медь, приняв форму, переходит в статую, так и род, приняв видовое отличие, переходит в вид. Множество частей целого — это материя, форма же — единство этих частей. Ведь как вид состоит из рода и отличительного признака, так и целое состоит из частей, так что целое отличается от любой своей части тем, что является результатом соединения самих частей, а вид отличается от рода тем, что возникает в результате присоединения отличительного признака.

Далее, вид всегда есть то же самое, что и род, как человек — это то же, что и животное, а добродетель — то же, что и обладание (*habitus*). Части же не всегда то же, что и целое: ведь рука — не то же самое, что человек, а стена — не то же, что дом. И так дело обстоит по крайней мере в тех случаях, когда имеются различные части, однако иначе дело обстоит в тех случаях, когда имеются подобные части, например в медном пруте, части которого в силу того, что они непрерывны, так как принадлежат все той же меди, кажутся тем же самым, что и целое, но это не так. Возможно, части такой субстанции и являются одним и тем же, но только не по количеству.

Остается указать, чем отличается дистрибуция обозначения от дистрибуции целого. Отличие заключается в том, что целое состоит из частей, а обозначение не состоит из того, что оно обозначает, и целое делится на части, а обозначение делится не на части, а на те вещи, которые само обозначение обозначает. Поэтому целое погибает, если лишается какой-либо части, а если устраняется одна вещь, которую обозначает многозначное слово, то само это слово продолжает существовать.

Деление рода

Итак, теперь, поскольку сказано о различии деления как такового, рассмотрим дистрибуцию рода. Сначала следует определить, что такое род. Род есть то, что говорится о многом, по виду различающемся, в аспекте того, *что* это, вид же есть то, что мы помещаем в тот или иной род, отличительный признак — это то, на основании чего мы полагаем, что одно отличается от другого. И еще род есть то, что подобает называть в качестве ответа на вопрос, *что* это и что за вещь, отличительный признак — это то, что самым точным образом отвечает на вопрос, *какая* это вещь. Действительно, на вопрос: «что есть человек?», правильный ответ — «живое существо», а на вопрос: «каков человек?» — подобающий ответ — «разумный».

Род делится либо на виды, либо на отличительные признаки, если виды, на которые должен делиться род, не имеют имен. Например, когда я говорю: «из животных одни — разумные, другие — неразумные», то «разумное» и «неразумное» суть отличительные признаки, однако поскольку у того вида, который мы называем разумным животным, нет одного имени, мы вместо вида полагаем отличительный признак и присоединяем его к более высокому роду: ведь всякий отличительный признак, присоединяясь к соответствующему роду, образует вид. Поэтому род есть некая материя, а отличительный признак — форма. Если же виды называются собственными именами, то деление на отличительные признаки не будет правильным делением рода. Отсюда следует, что определение складывается из нескольких терминов. Ведь если бы все виды назывались своими именами, то любое определение состояло бы только из двух терминов. Например, когда я спрашиваю: «что такое человек?» — разве мне нужно было бы сказать: «разумное смертное животное», если бы «разумное животное» имело бы свое собственное имя, которое, будучи соединенным с другой дифференцией, то есть со «смертным», дало бы самым правильным и неопровержимым образом определение человека? Между тем, однако, для правильного определения необходимо деление видов, и, может быть, именно в этом и заключается правило деления и определения: ведь определение формируется вместе с делением.

Однако, поскольку одни имена суть омонимы, а другие имеют только одно значение, и те, что имеют одно значение, мы берем для деления родов, а в тех, которые являются омонимами, возможно лишь только деление значения, следует прежде всего рассмотреть, что является однозначным словом, а что омонимом, чтобы — так как здесь возможна ошибка — не разложить омоним на означающие, словно бы на виды. Поэтому опять-таки для деления необходимо определение, ведь что такое однозначное слово и что такое омоним, мы устанавливаем с помощью определения.

Одни дифференции существенные, а другие — по совпадению. Последние, в свою очередь, делятся на сопутствующие и непостоянные. Примерами непостоянных дифференций могут служить следующие состояния: спать, сидеть, стоять, бодрствовать, примеры сопутствующих — кудрявые волосы (если, конечно, они не утрачены) и серо-голубые глаза (если они не повреждены каким-то внешним воздействием). Однако их не стоит принимать в расчет для деления рода, и для определения они не подходят. Ведь мы

поступаем совершенно правильно, соединяя для определений все то, что пригодно для деления рода, а для деления рода применимо только то, что существенно, более того, именно оно придает форму и выражает сущность того или иного сущего, например разумность и смертность человека.

Как можно отчетливо показать, относятся ли дифференции к разряду непостоянных, или же к разряду сопутствующих, или — постоянно пребывающих в сущности, мне следует рассмотреть следующим образом: ведь недостаточно знать только то, какие дифференции нам учитывать при делении, если мы также не знаем и того, на каком основании мы безошибочно узнаем те дифференции, которые нам нужно принять, и те, которые нужно отклонить. Стало быть, в первую очередь следует рассмотреть, могут ли те или иные дифференции быть во всяком субъекте и притом всегда. Потому что если они отделимы актуально или в мысли, то их не следует относить к делению рода. Действительно, если дифференция, как это часто бывает, отделяется актуально или в мысли, то это означает, что она относится к разряду непостоянных, скажем, «сидеть» весьма часто обособляется и актуально отделяется от субъекта. То же, что отделяется только в мысли, относится к разряду сопутствующих дифференций, так мы в мысли отделяем от субъекта «с серо-голубыми глазами», когда, допустим, говорим: «есть живое существо о серо-голубых очах, как, например, какой-нибудь человек», но если бы человек не имел такого качества, ему все равно ничто не мешало бы оставаться человеком.

Другим, наоборот, является то, что не может быть отделено в мысли, потому что, если бы оно отделилось, то исчез бы вид, как, например, когда мы говорим, что существенным признаком человека является то, что лишь он один умеет считать или учиться геометрии. Если человек лишается этой способности, то и он сам уже больше не существует. Тем не менее эта дифференция не превращается тотчас в такую, которая относится к числу находящихся в сущности, ведь человек не потому человек, что может считать, но потому, что он разумен и смертен. Значит, те отличительные признаки, благодаря которым сохраняется вид, имеются как в определении вида, так и в делении того рода, который содержит этот вид. Обобщая, следует сказать, что для деления рода или определения вида следует брать все те дифференции, которые являются таковыми, что без них вид не только не может существовать, но и вовсе существует только благодаря им.

А поскольку бывают такие дифференции, которые, несмотря на то что вносят различие, не должны противопоставляться при делении (например, в живом существе — разумное и двуногое: ведь никто не говорит, что из живых существ одни — разумные, а другие — двуногие, потому что «разумное» и «двуногое», хотя и являются дифференциями, однако не образуют оппозиции при делении), то ясно, что сам род могут делить только такие дифференции, которые, будучи положенными в этом роде, противопоставлены друг другу.

Имеются четыре типа противопоставления: 1) контрарность: так благу противостоит зло; 2) обладание и лишенность: например, зрение и слепота (хотя бывает, что в некоторых случаях трудно сказать, имеем ли дело с отношением контрарности, или с лишенностью и обладанием, например, в отношении движения — покоя, здоровья — болезни, бодрствования — сна, света — тьмы, однако же оставим это пока, сейчас следует сказать об остальных видах противопоставления); 3) оппозиция, соответствующая утверждению и отрицанию. например: *Сократ жив* и *Сократ не жив*; 4) оппозиция, соответствующая отношению, например, отец — сын, господин — раб.

Так вот, следует показать, согласно каким из этих четырех типов противопоставления деление рода осуществляется самым корректным образом. Ведь очевидно, что и типов оппозиции четыре, и виды и роды делятся посредством выделения оппозиций. Итак, следует сказать, согласно какому из этих четырех типов оппозиции, или даже скорее каким образом, подобает отделять вид от рода.

И первым пусть будет рассмотрено контрадикторное противопоставление. Контрадикторным противопоставлением я называю то, которое полагается через утверждение и отрицание. В этом типе противопоставления отрицание само по себе не образует никакого вида. Действительно, когда я говорю: «человек», или «лошадь», или тому подобное, я называю виды, однако то, что положено с отрицанием, не свидетельствует о виде. В самом деле, «не быть человеком» — это не вид, ведь любой вид утверждает, что нечто есть, отрицание же, что бы оно не полагало, отделяет «быть» от того, что есть. Например, когда я произнес: «человек», я как бы сказал, что он есть нечто, но когда я произнес: «не человек», я этим отрицанием уничтожил сущность человека. Следовательно, как таковое деление рода на виды не связано с отрицанием.

Впрочем, зачастую приходится образовывать вид посредством отрицания, если вид, который мы хотим обозначить, не имеет собственного названия. Например, когда я говорю: «из нечетных чисел одни простые», как 3, 5, 7, «а другие — не простые», как 9, и еще — «из фигур одни — прямоугольные, а другие — не прямоугольные», «из цветов одни — белые, другие — черные, третьи — не белые и не черные». Следовательно, в случае если у того или иного вида нет одного имени, то такой вид необходимо выразить при помощи отрицания. Стало быть, к этому нас принуждает необходимость, а не природа.

Далее, во всех тех случаях, когда мы производим деление путем отрицания, сперва следует высказать либо утверждение, либо простое имя, например, «из чисел одни — простые, другие — не простые», ведь если сначала высказать отрицание, то понимание того, о чем идет речь, будет замедлено. Действительно, когда ты говоришь, что некоторые числа суть простые, то, если на примере или с помощью определения ты объяснишь, какие числа являются простыми, слушатель вскоре поймет сам, какие числа таковыми не являются. Если же поступить наоборот, то он либо в короткое время не узнает ни того ни другого, либо поймет и то и другое, но с задержкой. Между тем, процедура деления, которая была обнаружена вследствие того, что природа рода весьма очевидна, скорее должна приводить к более понятному.

Далее, утверждение также предшествует отрицанию. А то, что предшествует, должно также и в порядке деления располагаться в начале. Кроме того, необходимо, чтобы определенное всегда предшествовало неопределенному, как равное предшествует неравному, добродетель — порокам, определенное — неопределенному, стабильное и прочное — изменчивому. Но все, что выражается определенной частью речи либо утверждением, является более определенным, чем то, что выражено именем с отрицательной частицей либо отрицанием в целом. По этой причине деление скорее следует производить на основании определенного, нежели неопределенного. Вот что сказано о противопоставлении, которое возникает в силу утверждения и отрицания.

Что касается того типа противопоставления, которое связано с обладанием и лишенностью, то он, как кажется, подобен вышеописанному типу. Действительно, лишенность есть некоторым образом отрицание обладания, но отличие этого типа от предыдущего заключается в том, что если отрицание возможно в любом случае, то о лишенности можно говорить только тогда, когда

есть возможность обладания (этому нас научили «Категории»). Поэтому лишенность понимают как некую форму, ведь лишенность не только лишает, но и упорядочивает определенным образом сообразно себе самой всякого, испытывающего лишенность. В самом деле, слепота не только лишает глаз зрения, но сама располагает определенным образом сообразно себе самой того, кто лишен зрения: ведь слепым зовется человек, пребывающий в соответствующем состоянии и соответствующим образом аффицированный (об этом свидетельствует Аристотель в «Физике»). Следовательно, мы часто используем для деления рода такую дифференцию, как лишенность. И здесь следует поступать так же, как мы поступили с противоречием: сначала нужно положить обладание, аналог утверждения, а потом — лишенность, аналог отрицания. Впрочем, иногда лишенность обозначается как бы названием обладания: например, «осиротевший», «слепой», «вдовый», а иногда — путем присоединения отрицательной частицы: например, «конечное» и «бесконечное», «равное» и «неравное», но в последнем случае сначала в делении следует полагать «равное» и «конечное, а затем лишение». О противопоставлении лишения и обладания пусть будет достаточно сказанного.

В отношении контрарной оппозиции может возникнуть сомнение, не кажется ли, что она следует за оппозицией лишенности и обладания, как, скажем, в отношении белого и черного может возникнуть вопрос, не является ли в самом деле белое лишенностью черного, а черное — лишенностью белого, но об этом потом, теперь же следует рассматривать проблему так, как если бы контрарная оппозиция была другим родом оппозиции, как это изложено самим Аристотелем в «Категориях». Деление родов в значительной степени заключается в выделении противоположностей, ведь практически все дифференции мы сводим к противоположностям, но так как одни противоположности лишены промежуточной противоположности, а другие опосредованы промежуточной противоположностью, то деление следует производить таким образом, как мы делаем это, когда говорим: «из цветов одни — белые, другие — черные, третьи — ни те ни другие». Однако всякое деление и всякое определение получалось бы в результате предикации посредством двух терминов, если бы, как мы уже сказали выше, этому не препятствовал (что часто бывает) бы недостаток имени. А каким образом и деление, и определение возникали бы из двух терминов, станет ясно из следующего. Ведь когда мы говорим: «из животных одни — разумные, другие — не-

разумные», то «разумное животное» относится к определению человека. Однако поскольку у «разумного животного» нет одного имени, дадим ему в качестве имени букву *a*. Тогда можно сказать: «из *a*», т. е. класса разумных животных, «одни смертны, другие бессмертны». Таким образом, желая дать определение человека, мы скажем: «человек есть смертное *a*». Действительно, если определением человека является «разумное смертное животное», а разумное животное обозначено через *a*, то *a смертное* означает то же самое, что и в случае, если говорилось бы: «разумное смертное животное», ведь, как сказано, *a* — это разумное животное. Таким образом, определение человека составлено из двух терминов. А если бы и во всех случаях находились бы отдельные имена, то все определение всегда конституировалось бы двумя терминами. И это ясно всякому, кто дает имя роду и дифференции, когда оно у них отсутствует, поскольку при наличии отдельных имен деление всегда осуществляется на два термина, например: когда мы говорим: «из трехсторонних фигур одни — равносторонние, у других равны только две стороны, у третьих — все стороны неравные». Стало быть, такое тройное деление было бы двойным, если бы производилось вышеуказанным образом, а именно: «из трехсторонних фигур одни — равносторонние, другие — неравносторонние, а из неравносторонних одни имеют только две равные стороны, а другие — три неравные», то есть все. И когда говорим: «из всех вещей одни — хорошие, другие — плохие, а третьи — безразличные», т. е. те, которые и не плохие, и не хорошие, то если бы говорилось так, как выше, то выходило бы деление на два, а именно: «из всех вещей — одни определенным образом различаются, другие — безразличные, а из тех, которые определенным образом различаются, одни — хорошие, а другие — плохие». Таким образом, если бы и виды, и дифференции имели имена, то в результате любого деления получалась бы пара терминов.

Однако мы назвали еще четвертую оппозицию — оппозицию отношения, например: отец — сын, господин — раб, двойное — середина, чувственно воспринимаемое — чувство. Стало быть, они не имеют никакой субстанциальной дифференции, посредством которой они отличаются друг от друга, напротив, они скорее заключают в себе такое родство, посредством которого относятся друг к другу таким образом, что друг без друга не могут быть. Следовательно, недопустимо производить деление рода на соотносительные части — подобное деление вообще следует исключить из родового деления. Действительно, «господин» и «раб» не

являются видами человека, равно как «среднее» и «двойное» не являются видами числа.

Итак, у нас имеется четыре дифференции, из которых пользоваться следует дифференцией лишенности и обладания, а также дифференцией противоположностей, что касается дифференций утверждения и отрицания и отношения, то если первую еще можно допустить, то от последней следует решительно отказаться. Однако в дифференциях нужно делать максимальный упор не столько на лишенность, сколько на контражность, так как очевидно, что некая противоположность противостоит обладанию, как в случае с «конечным» и «бесконечным». Действительно, хотя «бесконечное» и есть лишенность, однако оно мыслится посредством представления противоположности, ведь она, как было сказано, есть некая форма.

Однако исследования достоин следующий вопрос: правильное деление родов осуществляется на виды или на дифференции. Ведь в самом деле, и по своему определению деление — это дистрибуция рода на ближайшие виды. Стало быть, нужно, чтобы распределение рода всегда осуществлялось, следуя природе деления и согласно определению, на соответствующие виды (но это пока невозможно по той причине, которую мы назвали выше: у многих видов нет собственных имен), а также еще и потому, что некоторые рода суть первые, некоторые — последние, а некоторые — средние. К первым относится сущность, к последним — живое существо, к средним — тело, так как оно, с одной стороны — род для живого существа, а с другой — для него родом является сущность. Однако невозможно найти ничего такого сверх сущности, чтобы оно могло занять место более высокого рода, а равно ничего не следует за живым существом, что могло бы выступать в качестве рода более низкого порядка: ведь «человек» — это вид, а не род.

Поэтому деление вида покажется более предпочтительным, если у нас, пожалуй, не будет недостатка в именах, а если в нашем распоряжении не будет достаточного количества имен, то от первых до последних родов деление подобает совершать на отличительные признаки. Это происходит так, что сначала мы выделяем собственные дифференции рода, а не последующие, а на следующем этапе — опять собственные, а не последующие. Действительно, не одни и те же дифференции у тела и у живого существа. Ведь если скажут: «У сущности одно телесное, другое — бестелесное», то деление произведут правильно, так как эти дифференции суть собственные. Если же скажут так: «Из сущ-

ностей одни — одушевленные, другие — неодушевленные», то неправильно выделяют дифференции сущности, ведь выделенные дифференции суть дифференции тела, а не сущности, т. е. второго рода, а не первого. Поэтому ясно, что деление каждого предшествующего рода следует производить согласно собственным дифференциям, а не согласно дифференциям последующего рода.

Далее, сколько раз род делится на виды или на отличительные признаки, столько же раз после того, как совершено деление, следует дать определения или примеры, впрочем, если не будет возможности дать определения, — достаточно предоставить примеры. Так, когда мы говорим: «из тел одни одушевленные», мы как бы добавляем: «как люди или животные, а другие — неодушевленные, как камни».

Далее, следует, чтобы и деление, подобно термину, не было дробным, и не было избыточным. Ведь не должно полагать ни больше видов, чем имеются в роде, ни меньше, чтобы деление, как и термин, обращалось в себе самом. Действительно, термин обращается так: «добродетель есть совершенство ума» и обратно: «совершенство ума есть добродетель». Также и деление: «всякий род будет чем-то, относящимся к видам», и обратно: «любые виды относятся к роду».

Однако деление одного и того же рода осуществляется многократно, как деление всех тел и всего того, что имеет какую-то величину. Действительно, как мы круг делим на полукружия и то, что греки называют частями, а мы можем называть делениями, и четырехугольник делим то на треугольники, соединив линией противоположные углы, то на параллелограммы, то на четырехугольники, так мы делим и род, когда говорим: «из чисел одни четные, другие нечетные», и «одни — простые, другие — составные», и когда говорим: «из треугольников одни — равносторонние, у других только две стороны равны, а у третьих все стороны неравные», и: «из тех треугольников одни — прямоугольные, другие имеют три острых угла, а третьи — один тупой». Вот таким вот образом деление одного и того же рода может быть многократным.

Знать это — весьма полезно, поскольку род есть некоторым образом подобие многих видов, которое указывает на сущностное единство их всех, и потому род есть собрание многих видов, в то время как разъединением одного рода являются виды. А поскольку они образуются отличительными признаками (как выше сказано), то в одном роде не может быть меньше двух видов: ведь

всякая дифференция состоит во множестве отличий. Однако о делении рода и вида итак сказано уже много.

Определение

Итак, начавшим свой путь с деления рода легче будет дорога к определению вида. Однако следует рассмотреть не только те отличительные признаки, которые мы добавляем к определению, но и при помощи тщательнейшего размышления постичь искусство самого определения, а именно, может ли какое-либо определение быть предметом доказательства и каким образом к нему можно прийти через доказательство. Я позволю себе пропустить то, что по этому поводу весьма тонко изложено Аристотелем в «Аналитиках», исследую лишь само правило определения.

Итак, из вещей одни суть высшего порядка, другие — низшего, третьи — промежуточные. Что касается высших, то они не могут охватываться никаким определением, так как невозможно найти превышающие их рода. Также и низшие, каковы суть индивиды, лишены видовых дифференций, по причине чего и они исключаются из определения. А вот промежуточные, которые и роды имеют, и сами служат предикатами либо для других родов, либо видов, либо индивидов, могут подпасть под определение. Значит, если имеется такой вид, который может и род иметь, и быть предикатом для низших, то я беру сначала его род, затем выделяю отличительные признаки этого рода, присоединяю дифференцию к роду, и смотрю, действительно ли это отличие, будучи присоединенным к роду, соответствует тому виду, который следует выразить в определении. Ибо если вид будет меньше, то мы снова берем тот отличительный признак, который мы только что положили с родом, как род и делим его на другие его дифференции, и вновь присоединяем эти две дифференции к высшему роду. Если это определение соответствует виду, то оно может быть названо определением вида, если же оно будет меньше, то мы продолжаем деление согласно дифференции. Все полученные дифференции соединяем с родом и опять смотрим, соответствуют ли они все вместе с родом тому виду, который следует определить. И, наконец, до тех пор будем делить дифференции с помощью дифференций же, пока все они, будучи присоединенными к роду, не опишут вид соответствующим определением.

Более ясное понимание этого даст такой пример: допустим, нам предложено определить «имя». А слово «имя» является предикатом для многих имен и в некотором смысле видом, который под-

чиняет себе индивиды. Стало быть, определение имени образуется таким образом: сначала я беру его род, каковым является «слово», и произвожу деление: «из слов одни — что-то обозначают, а другие — нет». Ничего не обозначающие слова не имеют никакого отношения к имени, так как имя обозначает. Далее беру отличительный признак, в данном случае — «обозначающее», и соединяю его с родом, т. е. со словом, и образуя предварительное определение: «имя — это слово, имеющее значение», и тогда смотрю, соответствует ли этот род с отличительным признаком имени. Но они еще не соответствуют, так как слово может и обозначать что-то, но не быть при этом именем. Действительно, есть слова, которые обозначают страдание, есть другие — которые естественным образом обозначают страсти души, но именами не являются, например восклицания. Снова произвожу деление на дифференции, теперь уже «обозначающего слова»: «из обозначающих слов одни таковые по установлению, другие — естественным образом». Слово, обозначающее нечто естественным образом, не имеет отношения к имени, а слово, обозначающее нечто по людскому установлению, соответствует имени. Потом эти два отличительных признака — «обозначает нечто» и «по установлению» — соединяю со «словом», т. е. с родом, и говорю: «имя — это слово, обозначающее нечто по установлению». И снова получившееся у меня определение не соответствует имени. Действительно, и глаголы суть такие слова, которые обозначают нечто по установлению. Стало быть, полученное определение является определением не одного только имени. Снова делю отличительный признак, на этот раз — «по установлению», и говорю: «из слов, обозначающих нечто, одни обозначают с учетом времени, другие — безотносительно ко времени». А дифференцию «с учетом времени» нельзя связать с именем, потому что обозначать время свойственно глаголам, а не именам. Значит, ничего не остается, кроме как привести в соответствие с именем дифференцию «безотносительно ко времени». Итак, присоединяю эти три дифференции к роду и получаю: «Имя — это слово, обозначающее нечто по установлению и безотносительно ко времени». Однако и теперь определение у меня не достигло полного завершения, так как слово может и обозначать нечто, и делать это по соглашению и безотносительно ко времени, но быть при этом не одним именем, а соединением имен, как, например, «Сократ с Платоном и учениками». Эта речь хотя и незавершенная, но все же речь. Следовательно, последний отличительный признак, а именно, «безотносительно ко

времени», следует снова разделить на отличительные признаки. Тогда мы скажем: «из слов, обозначающих нечто по установлению и безотносительно ко времени, одни суть таковы, что часть их означает еще что-то», и это относится к речи, «и такие, часть которых не обозначает ничего больше, кроме того, что обозначает», и это относится к имени. Ведь часть имени не обозначает ничего больше, кроме того, что обозначает.

Итак, определение получается таким: «имя — это слово, обозначающее нечто по установлению и безотносительно ко времени, никакая часть которого, будучи отделенной от него, не обозначает ничего».

Разве установленное определение не является правильным? В самом деле, тем, что я назвал «имя» «словом», я отделил его от других звуков, тем, что назвал его «обозначающим нечто», я противопоставил его тем словам, которые ничего не обозначают, тем, что сказал «по установлению» и «безотносительно ко времени», я отделил свойство имени от слов и глаголов, обозначающих нечто естественным образом, выдвинув положение о том, что части имени не обозначают ничего больше, я отделил его от речи, части которой по отдельности обозначают еще что-то.

Так что, всякое слово, являющееся именем, будет ограничиваться этим определением, и во всех тех случаях, в которых это определение будет подходить, у меня не будет сомнений, что я имею дело с именем. Также следует сказать, что в делении род — целое, а в определении — часть, и определение образуется так: все части как бы образуют целое, деление же происходит так: целое как бы распадается на части, и деление рода подобно делению целого, определение же — составлению целого. Действительно, при делении рода род «живое существо» целиком относится к человеку, так как включает в себя человека, а в определении род является частью, так как в виде род образует композит вместе с другими дифференциями, например, когда я говорю: «из живых существ одни суть разумные, другие — неразумные» и «из разумных существ одни суть смертные, другие — бессмертные», то «живое существо» целиком относится к «разумному», «разумное» к «смертному», и все это — к человеку. Но если я стану давать определение, то скажу: «Человек есть смертное разумное живое существо». Эти три элемента соединились в одного человека, поскольку и род, и дифференция оказываются его частью.

Значит, при делении род — целое, вид — часть, точно также отличительные признаки — целое, а то, на что они делятся, — части. Но об этом достаточно.

Деление целого

Теперь мы скажем о том делении, которое состоит в делении целого на части. Действительно, оно следует за делением рода на виды. То, что мы называем целым, мы обозначаем не однозначно: ведь целое — это и то, что непрерывно как тело или линия, либо что-либо подобное; также мы называем целым и то, что не является непрерывным, как, например, целое стадо, или весь народ, или целое войско; далее, целым мы называем общее понятие, например «человек» или «лошадь», так как они являются целым для своих частей, т. е. людей или лошадей, почему мы и называем отдельного человека частным. Говорят также, что целое состоит из некоторых добродетелей, подобно тому как у души одна способность к размышлению, другая — к чувственному восприятию, а третья — к росту. Стало быть, когда мы говорим о делении, вот столькими способами следует осуществлять его, и прежде всего, если целое непрерывно, то делить следует на те части, из которых, как представляется, целое состоит, а иначе деления не получится. Ведь тело человека можно было бы разделить на его собственные части: на голову, руки, грудь, ноги, и если бы деление продолжалось сообразно собственным частям тела, то оно было бы правильным. Если состав сложен, то сложно и деление, например: животное делится на части, которые имеют подобные себе части, — на мясо, кости и т. д., и опять же на такие, которые не имеют подобных себе частей — руки, ноги и т. д. Таким же способом делится и корабль, и дом. Книга же разлагается на строки, а те — на слова, слова — на слоги, слоги — на буквы. Таким образом, получается, что слоги и буквы, слова и строки, которые суть части некоторой целой книги, рассмотренные в другом аспекте, являются не частями целого, а частями частей. Однако не следует все рассматривать так, как если бы оно делилось в действительности, но так, как мы делим в душе или мысли, например, вино, смешанное с водой, мы разливаем по разным кувшинам как вино, примешанное к воде, и такое деление происходит в действительности, но если мы делим на воду и вино, из которых смесь состоит, то такое деление производится в мысли, ведь такую смесь невозможно разделить в действительности. К делению целого относится также и деление на материю и форму. Действительно, одно дело сказать, что статуя состоит из своих частей, другое дело — что из материи и формы, т. е. меди и вида.

Подобным же образом следует делить как все то целое, которое не является непрерывным, так и то целое, которое является

общим понятием, например: «одни из людей находятся в Европе, другие — в Азии, третьи — в Африке». Деление же целого, которое состоит из добродетелей, следует производить таким образом: «одна часть души присуща только растениям, другая — животным», и «у той части души, которая присуща животным, одна часть — разумная, другая — чувствующая», и так можно дальше делить согласно другим дифференциям. Но душа для них не род, ведь они части души, но части не количественные, а такие, как некая способность и добродетель. Ведь сущность души складывается из этих способностей. Поэтому-то и выходит так, что такое деление имеет некое подобие как с делением рода, так и с делением целого. Действительно, то, что какой бы ни была часть этого деления, за ней следует предикация души, относится к делению рода, чей вид, где бы он ни был, сразу же следует за самим родом. А то, что не всякая душа состоит из всех частей, но одни души — из одних, другие — из других, следует отнести к природе целого.

Деление слова

Итак, остается рассмотреть, как осуществляется деление слов в отношении значений. А происходит деление слова тремя способами. Действительно, в отношении значений слова делятся на омонимы, или неоднозначные, иначе говоря, одно слово обозначает несколько вещей, например «пес», и опять-таки одно высказывание может иметь несколько значений, например “*dico Graecos vicisse Troianos*”¹.

Далее, деление происходит по способу обозначения: в этом случае речь идет не о том, что обозначается многое, а о том, что обозначается <одно, но> в разных отношениях. Например, когда

¹ Бозций приводит в качестве примера так называемую конструкцию «винительный с неопределенной формой глагола» (*accusativus cum infinitivo*), эта конструкция представляет собой дополнение, в данном случае, при глаголе *dico* (говорю, утверждаю). Внутри этой конструкции функции ее членов распределяются таким образом, что субъектом при инфинитиве является слово в винительном падеже, но глагол *vincere* (побеждать), от которого образован инфинитив *vicisse* (победить), является переходным, т. е. требует прямого дополнения — слова в винительном падеже без предлога. В результате в данном примере возникает проблема, какое из двух слов, стоящих в винительном падеже — *Graecos* или *Troianos*, — шесть субъектом при инфинитиве *vicisse*, а какое — прямым дополнением. Суть примера заключается в том, что в данном случае эта конструкция с точки зрения синтаксиса, как уже сказано, допускает два понимания: 1. «Я говорю, что греки победили троянцев» и 2. «Я говорю, что троянцы победили греков». Конечно, правильным является первый вариант, правильность которого обусловлена исторически, но не синтаксически.

мы произносим слово «неопределенный», то слово это обозначает одну вещь, границы которой невозможно найти, но имеем в виду при этом неопределенность либо в отношении величины, либо в отношении количества, либо в отношении вида. В отношении величины неопределенен, например, космос, ведь мы говорим, что он неопределенный по размеру. В отношении количества неопределенно деление тел, так как обозначаем тем самым неопределенное число делений. И наконец, неопределенными по виду являются, например, бесконечные фигуры, так как вид этих фигур не определен. Также мы называем что-либо неопределенным в отношении времени, например, мы говорим о бесконечности космоса, границы которого во времени нельзя обнаружить. Таким же образом мы называем бесконечным Бога, границы высшей жизни которого нельзя обнаружить во времени. Таким образом, слово «бесконечное» само по себе обозначает не многое, но предполагает много способов говорить о единичном, хотя само обозначает нечто одно.

Следующий способ деления производится в порядке определения. Действительно, всякий раз как какое-либо слово произносится без определения, в уме возникает сомнение: допустим, есть слово «человек», и оно имеет много значений, тогда, не будучи ограниченным никаким определением, оно будет увлекать разум слушающего в разные стороны и приведет к заблуждению. В самом деле, что может понять слушатель, если говорящий говорит о том, что не ограничено никаким определением? Ничего, разве только если кто-то, высказываясь, определит так: «Всякий человек ходит» или хотя бы так: «Какой-либо человек ходит», и обозначит его именем, если оно есть, то ум слушателя будет лишен основания для разумного понимания. Есть и другие ограничения, например, если кто-то говорит: «Пусть он даст мне!» — то никто не поймет, сколько и чего он должен дать, если к этому не добавится понимание и верный способ ограничения. Или еще пример: если кто-то скажет: «Идите ко мне!» — то без определения не понять, куда и когда они должны прийти.

Так вот, все то, что двусмысленно, вызывает сомнение, однако не все то, что вызывает сомнение, двусмысленно. Действительно, все то, что сказано выше, хотя и вызывает сомнение, однако не является двусмысленным. В случае двусмысленности и один, и другой слушатель разумно полагают, что сам-де он понял правильно. Например, когда говорят: “Audio Graecos vicisse Troianos”, один может понять, что греки победили троянцев, другой — что троян-

цы победили греков, и, как мы сказали выше, каждый понимает или одно, или другое. Но когда говорю: «Дай мне», никакой слушатель не понимает на основании этой речи, что же он должен дать. Однако то, что я не сказал, он скорее поймет, догадавшись, нежели на каком-то разумном основании ясно увидит то, что я не выразил отчетливо.

Стало быть, когда деление слова производится столькими способами: и в отношении значений, и по способу деления, и по определению, в тех случаях, когда деление производится в отношении значения, следует не только делить обозначения, но и показывать в определении, что существуют различные вещи, которые определяются с помощью определения.

А ведь Аристотель тщательно разработал правила для этого в «Топике», а именно, среди того, что считается благом, одно — благо, как то, что сохраняет качество благого, другое же называется благом, потому что, хотя само и не имеет никакого качества, тем не менее, называется благом, так как делает другую вещь благой.

Но упражняться в этом искусстве более всего следует, как сказал сам Аристотель, чтобы противостоять дерзости софистов. Ведь если нет того, что обозначает слово, то его нельзя назватьзначающим, а если слово обозначает что-то одно, то оно называется простым, если же слово имеет много значений, то — сложным и многозначным. Стало быть, деление следует применять, чтобы не путаться ни в каком умозаключении.

Если же двусмысленным является высказывание, то получается так, что иногда то, что обозначается, может быть истолковано двояко, как я сказал выше. Так что может быть и так, что греки победили троянцев, и так, что троянцы — греков. Однако есть такие высказывания, которые невозможно понять двояко, например: «*dico hominem comedere panem*»¹. Это означает, конечно, что человек ест хлеб, но невозможно, чтобы хлеб ел человека. Значит, всякий раз, когда обращаются к содержанию, следует делить возможное и невозможное, а всякий раз, когда стремятся к истинности, высказывать должно только возможное, а невозможное следует оставлять без внимания.

Поскольку существует много видов многозначных слов, следует сказать, что одни являются многозначными каждое в отдельности, а другие многозначны в контексте высказывания. В первом

¹ «Я говорю, что человек ест хлеб». См. объяснение в прим. 8.

случае речь идет об омонимии отдельных слов — частей высказывания, во втором случае, если высказывание в целом омонимично, о нем говорят как о сложном, а если высказывание в целом сохраняет многозначность (как сказано выше), то оно называется двусмысленным.

Деление, которое учитывает омонимию отдельных частей высказывания, осуществляется путем определения означающих, например, когда я говорю: «человек живет», то, в данном случае, понятие можно двояко, а именно, что речь идет и о настоящем человеке, и о нарисованном. Деление же производится следующим образом: «Живое разумное смертное существо живет» (что истинно), «подобие живого разумного смертного существа живет» (что ложно).

Далее, деление производится посредством некоего такого добавления, которое ограничивало бы, например, добавления рода, падежа или какой-нибудь частицы, например, когда я говорю: “Canna Romanorum sanguine sorduit”¹, высказывание это и на тростник указывает, и на реку. Деление же мы производим, присоединив частицу²: “Hic Canna Romanorum sanguine sorduit”, или же при помощи рода: “Canna Romanorum sanguine *plenus* fuit”³, либо при помощи падежа, либо числа, то есть в одном случае единственное число, в другом — множественное. И так далее таким же образом. Далее, есть слова, различающиеся ударением и орфографией. По ударению, например, отличаются такие слова, как *pone*⁴ и *pone*⁵, по орфографии — *queror*⁶ и *quaeror*⁷, соответственно, от слов *querela*⁸ и *inquisitio*⁹. И еще эти слова делятся либо по самой орфографии, либо по залогу, действительному или страдательному, потому что *quaeror* — пассивный залог от *inquisitio*, а *queror* происходит от *querela*.

Деление же двусмысленных речей следует производить либо посредством прибавления: “*audio Trojanos vinci, Graecos vicisse*”¹⁰, либо посредством ограничения: “*audio Graecos vicisse*”¹¹, либо по-

¹ «Тростник пропитан кровью римлян».

² Собственно, *hic* — наречие места «здесь».

³ «Тростник полон крови римлян».

⁴ Позади.

⁵ Положи.

⁶ Жаловаться.

⁷ Искать.

⁸ Жалоба.

⁹ Изыскание.

¹⁰ «Я слышу, что троянцы побеждены, а греки победили».

¹¹ «Я слышу, что греки победили».

средством деления: “*Graeci vicerunt, Trojani victim sunt*”¹, либо посредством некоторого преобразования: “*audio Trojanos vicisse Graecos*” преобразуем в “*audio quod Graeci vicerint Trojanos*”². Эта двусмысленность разрешается каким-либо из названных способов.

Однако не следует делить всякое обозначающее слово так, как делится род. Ведь в роде перечисляются все виды. В двусмысленности же достаточно перечислить столько видов, сколько может оказаться полезным для деления того высказывания, контекст которого сплетается той или иной речью.

О делении слова сказано достаточно. Сказано также и о делении рода, и о делении целого, и сделаны необходимые замечания.

Деление посредством акциденции

Итак, исследованы самым тщательным образом все способы деления в собственном смысле. Теперь поведем речь о делении, которое происходит согласно привходящему признаку. Существует общее для них для всех правило, согласно которому, все что бы из них ни подвергалось делению, должно раскладываться на противоположности, как, например, когда мы субъект делим на акциденции, мы не говорим: «Из тел одни белые, другие — сладкие». Эти акциденции не являются противоположными. Но мы говорим: «Из тел одни белые, другие — черные, третьи — ни те, ни другие». Вот точно таким же образом следует производить деление и в остальных случаях, где деление осуществляется по акциденции.

И при этом нужно быть внимательными, чтобы не назвать что-либо большее или меньшее, так это было и при делении рода. Ведь нельзя пренебрегать никакой акциденцией из той же самой оппозиции, которая присуща данному субъекту, так что эта акциденция не будет учитываться при делении. Но равно нельзя и добавлять ничего такого, чего не может быть в субъекте.

Позднее перипатетическая школа очень тщательно разобрала отличительные особенности делений, и различила деление само по себе и деление согласно привходящему признаку. Но наши предшественники стали пользоваться, иногда без различия и как придется, акциденциями вместо рода, дифференциями вместо видов, поэтому нам показалось очень полезным показать как сход-

¹ «Греки победили, троянцы потерпели поражение».

² «Я слышу, что греки победили троянцев». Такое преобразование, впрочем, не характерно для синтаксиса классического латинского языка.

ство этих способов деления, так и указать различия на основании их отличительных особенностей.

Итак, мы старательно описали все способы деления, насколько нам позволила краткость введения.

О гипотетических силлогизмах

Книга первая

Так как я полагаю, что величайшее утешение, возможное в жизни, состоит в изучении всех философских дисциплин и занятиях ими, то мне особенно приятно и даже в каком-то смысле полезно приниматься за изложение того, что я считаю своим долгом сообщить тебе. Ибо, хотя к созерцанию истины должно стремиться в силу того, что оно прекрасно само по себе, созерцание это становится еще более приятным, если осуществляется сообща. Ибо нет такого блага, которое не сияло бы ярче, получив признание со стороны еще большего числа людей. Ведь оно, в противном случае обреченное на пребывание под спудом молчания и подверженное постепенному исчезновению в тишине, будет цвести сильнее и избежит забвения потому, что к нему будут причастны знающие. Кроме того, занятия доставляют еще больше удовольствия, если они предполагают, что среди тех, кто сведущ в одной и той же науке, находится тот, кто преуспел в ней более всех. А если, как дело обстоит в нашем с тобой случае, к дружескому участию добавляется то, что и само по себе приятно, то удовольствие от занятий непременно приобретает еще и наисладчайший привкус любви. Ведь так как дружба по самой своей сути предполагает обязанность для друзей делиться своими мыслями, всякий охотнее признается в том сокровенном, о чем он думает, только тому, кого он любит. По этой причине дело обстоит так, что, даже если неизмеримость труда и усложняла путь начатому делу, все же сил было достаточно для того, чтобы совершить то, за что я взялся, имея в виду тебя. Ведь разве совершала бы что-то великое ревностная любовь к тебе, если бы оставалась в границах возможного? Итак, о том, что у некоторых греческих писателей, причем крайне редких, изложено поверхностно и путано, из латинян же я ничего подобного не нашел ни у кого, я позаботился, посвятив твоей науке наш,

хотя и потребовавший много времени, но все же успешный в своем начинании труд. Ведь хотя ты весьма сведущ в том, что касается категорических силлогизмов, ты весьма редко задавался вопросами о силлогизмах гипотетических, о которых ничего не написано у Аристотеля. Теофраст же, муж, ко всякой науке способный, исследует эту проблему лишь в общем. Евдем вступает на более широкий путь изложения, но так, что он как бы заронил некие семена, не преуспев при этом, как кажется, в сборе плодов. Мы же, насколько нам достанет сил, ума и дружеского к тебе расположения, решили тщательно прояснить и в деталях исследовать то, что они или сказали кратко, или вовсе пропустили, в каком деле наградой за преодоленную трудность мне будет, если ты сочтешь, что я исполнил свой дружеский долг, даже если тебе покажется, что в этом учении я оказался недостаточно последователен. Будь здоров!

Всякий силлогизм получается из определенных и соответственно расположенных посылок. Всякая же посылка есть либо предложение категорическое, которое также называется предикативным, либо гипотетическое, называемое также условным. Предикативное предложение — это такое предложение, в котором что-либо предикцируется о чем-то другом, например: *человек есть животное (homo animal est)*. Гипотетическое — то, которое с некоторым условием сообщает, что нечто будет иметь место, если будет иметь место что-то другое: *если есть день, то есть свет (si dies est, lux est)*. Гипотетические предложения состоят из категорических (как станет ясно чуть позже), а следовательно, ясно, что силлогизм, состоящий из категорических посылок, именуется категорическим, то есть предикативным, а силлогизм, состоящий из гипотетических посылок, называется гипотетическим. Стало быть, чтобы понять, чем отличаются эти силлогизмы, нужно прежде всего рассмотреть различие в природе этих предложений. Ведь кажется, что в некоторых посылках предикативное предложение отличается от условного только способом выражения, например, если кто-то захочет сказать: *человек есть животное*, то он может это же высказать и другим способом: *если есть человек, то он есть животное*. Эти предложения отличаются именно по способу выражения, но, как кажется, обозначают одно и то же. Итак, прежде всего следует сказать, что смысл предикативного предложения заключается не в условии, а только в предикации, между тем как в предложении гипотетическом смысл следствия возникает из условия. Далее, предикативное предложение есть

простое предложение, а условное предложение может получиться только в том случае, если оно будет составлено из предикативных предложений, например: *если есть день, то есть свет, есть день и есть свет* суть два предикативных, то есть простых предложения. К этому следует добавить то, что более всего обнаруживает свойства предикативных и гипотетических предложений: в предикативном предложении один термин — субъект, другой — предикат, и то, что в предикативном предложении полагается в качестве подлежащего, очевидно, принимает имя того, что в данном предложении предидируется. Таким образом, получаем: *человек есть животное*, где *человек* — подлежащее, *животное* — сказуемое, и *человек* принимает имя *животного*, потому что полагается, что человек сам по себе есть животное.

В тех же предложениях, которые называются условными, способ предикации иной. Ведь сказывается не одно о другом, но говорится лишь, что одно имеет место, если имеет место другое. Например, *если жена родила, то значит — возлежала с мужем*. Ведь речь здесь идет не о том, что *родить* есть то же, что *возлежать с мужем*, а лишь указывается, что рождения не было бы возможно, если бы не было возлежания с мужем. То есть если одно и то же предложение допускает различные толкования, то его понимание будет зависеть от формы высказывания следующим образом: сказав *человек — животное*, мы высказываем утверждение, а сказав, *если есть человек, то есть животное*, мы обращаем сказанное в условие.

В категорическом предложении субъект принимает имя сказуемого, в условном выражается мысль, что только тогда что-либо есть, когда будет другое, даже если они не принимают имена друг друга. Те силлогизмы, в которых есть утверждающие предложения, мы называем утверждающими, а те, в которых первое предложение — гипотетическое, называем гипотетическими силлогизмами. Простые силлогизмы исследованы нами в двух книгах, теперь исследуем непростые. Непростые силлогизмы называются гипотетическими, или по-латыни условными (*conditionales*). Они называются не простыми, поскольку сами состоят из простых, и в этих последних разъясняются, в особенности, когда первые из этих предложений по свойственному им следованию из категорических, т. е. простых, начинают силлогизм. Ведь первая посылка гипотетического силлогизма, если сомневаются, верна ли она, доказывается утвердительным заключением. Вторая же посылка во многих видах таких силлогизмов усматривается утвердительной,

а также и заключение. К примеру, когда говорим, *если день, то светло*. Вторая посылка — *притом день* — утвердительная и, если требуется, доказывается утвердительным силлогизмом — *светло*. Значит, заключение, в свою очередь, следует утвердительное.

Кроме того, всякое условное предложение, как сказано, составляется из предикативных, поскольку если и достоверность берется из них, из них же — и порядок частей, то необходимо, чтобы категорические силлогизмы доставляли силу вывода гипотетическим силлогизмам. А так как мы ведем речь о гипотетических силлогизмах, то следует вспомнить, что такое гипотеза. Ведь гипотеза, откуда взято название силлогизма, выражается двумя способами (как полагает Евдем): 1) гипотезой считается нечто такое, что в силу взаимообусловленности своих частей не может привести к иному следствию, кроме как к тому, что вывод не сводился к одному из терминов; 2) либо гипотезой считается обусловленное следствие, которое выражается конъюнкцией или дизъюнкцией. Пример первого предложения, когда мы указываем, что все телесные вещи состоят из материи и формы. Далее мы предполагаем то, чего не может быть по природе вещей, то есть, отделяем (если не на деле, то по крайней мере в мысли) всякую форму от подлежащей ей материи. И так как уже ничего из вещей телесных не останется, мы полагаем доказанным и очевидным, что субстанция телесных вещей образуется соединением того, что будучи отделенным и удаленным от них, приводит к их уничтожению.

Следовательно, в этом примере в качестве условия принимается соглашение принять на время то, чего не может быть, т. е. чтобы форма отделилась от материи. Убеждаемся, что тела не могут существовать без соответствующей материи. Таким образом, отделяя форму от материи, мы как бы уничтожаем тела, дабы подтвердить, что они состоят из материи и формы. Такого рода предложения, которые появляются в результате принятия некоторого условия, ничем не отличаются от тех, которые представила первая книга трактата «Категории» в качестве простых.

Непростые предложения всегда даются со связью: *если есть человек, то есть животное, если есть тройное, то есть неравное* и т. д. Ибо эти излагаются так, что если будет что-либо одно, то последует другое. Или: *если есть человек, то не есть лошадь*, — здесь таким же способом отрицается. Кроме связки *если* (si) могут использовать *когда* (cum): *когда есть человек, есть животное*. Те же, которые отличаются от этих простых, суть те, в которых говорится, что что-либо есть либо не есть, если что-либо будет ли-

бо не будет. Или когда мы говорим: «если он есть человек, то он не есть лошадь», в свою очередь, это предложение излагается таким же способом с отрицанием, каким выше излагалось в утверждении, ибо здесь говорится: «если есть этот, то не есть тот» и др. тем же способом. Могут иногда высказываться и таким способом: «потому что есть это, есть то», «потому что он есть человек, он животное», «потому что он есть человек, он не есть лошадь»; таковое высказывание имеет то же значение (ту же силу), что и такие: «если он есть человек, он животное», «если он есть человек, он не есть лошадь».

Гипотетические предложения получают также благодаря дизъюнкции: «или это есть, или то есть». Не то же самое должно видеть в таком предложении и в том, о котором сказано выше: «если есть то, то не есть это», ибо оно возникло не благодаря дизъюнкции, а благодаря отрицанию. Всякое же отрицание бесконечно, и потому может быть и в противоположных, и в середине противоположных, и в несравнимых (я называю несравнимыми те, которые настолько различны по себе... как, к примеру, земля, огонь, одежда и пр.) А именно, «если белое, то не черное», «если белое, то не красное», «если наука, то не человек» А те, в которых есть дизъюнкция, необходимо излагаются так: «или есть день, или ночь»; потому что если все те (условные) предложения, которые высказаны с отрицанием, мы переведем в дизъюнкцию соответствующим образом, то вывод не получится. Потому что, если кто-то скажет, например, «либо белый, либо черный», «либо белый, либо красный», «либо наука, либо человек», может ли случиться, чтобы ничего из них не было. А поскольку сказано, что “si” и “cum” обозначают одну и ту же связь, в гипотетических предложениях излагается, что условия могут быть двух видов: первое согласно привходящему, второе, чтобы имела бы какая-нибудь последовательность природы. Согласно привходящему (условию), когда говорим так: *когда огонь горячий, небо шарообразно*. Ибо не потому, что огонь горячий, небо шарообразно. Это предложение означает, что, в то время, когда огонь горячий, и небо шарообразно.

Есть и такие условные связи, которые держатся на последовательности природы. Их тоже два вида: в одном случае следование необходимо, но само это следование получается не благодаря расположению терминов, в другом же следование получается благодаря расположению терминов. Пример первого вида, конечно, тот, когда мы говорим: *если есть человек, есть животное*. Ибо

не потому есть животное, что есть человек, а, скорее, начало идет от рода, и причина сущности может более браться из общего, поэтому человек есть, поскольку есть животное. Ведь причина вида есть род. И тот, который говорит *«потому что есть человек, есть животное»*, совершает правильное следование, хотя следования в смысле терминов не выходит.

Другие же гипотетические предложения суть те, в которых открывается и необходимое следование, и расположение терминов дает причину самого следования таким, к примеру, образом: если Земля станет заслоном, следует уменьшение (затмение) Луны. Ибо это следование законное: потому случается Лунное затмение, что *Земля отбрасывает на нее тень*. Эти предложения, следовательно, суть правильные и полезные для доказательства.

Гипотетическое предложение делится на два простых, выражающих связь предшествующего и последующего. Например, *если есть день, есть свет*. Предшествующее: *если есть день*, последующее: *есть свет*. В дизъюнктивных же гипотетических предложениях порядок изложения задает либо предшествующее, либо последующее: *либо есть день, либо есть ночь*. То, которое излагается первым, называется предшествующим, которое вторым — последующим (выводом). О частях гипотетических предложений этого достаточно. Теперь следует изложить то, что говорится у Аристотеля. Когда одно и то же есть и не есть, то не необходимо этому же самому быть. К примеру, когда есть а, то необходимо быть в. Если же того же самого а нет, то не необходимо тогда быть и в, поскольку а нет. К такого рода предмету доказательства следует предпослать определение невозможного. Невозможное есть то, при полагании следует нечто ложное и невозможное в том смысле, в каком о невозможном было сказано прежде. Следовательно, когда дано, что если есть а, то есть в, то есть между а и в имеется следование, то, когда признается а, необходимо признать в. Итак, принимаем «если есть а, то есть в», но если не будет а, не необходимо быть в. Рассмотрим это следование. Если имеется такое следование, что, если есть а, необходимо быть в, но, если в не будет, не необходимо также быть а. Это доказывается так: если будет а, необходимо быть в, поэтому я утверждаю, что если не будет в, не будет и а. Предположим, что в нет, но при этом есть, если такое возможно, а. Но сказано, что если есть а, необходимо признать в. Следовательно, мы установили, что в и будет и не будет, что невозможно. Невозможно, значит, не быть в и при этом быть а. На примере это познается яснее: *если есть человек, есть животное, если*

нет животного, нет человека. Но не верно, что если бы не было человека, то не было бы животного, ибо много есть животных помимо человека. Таким образом, в последовательности сложного предложения, если есть первое, то необходимо есть второе, если не будет второго, не будет и первого; а если первого не будет, не необходимо, чтобы не было второго, и не необходимо, чтобы оно было, так как это было доказано прежде нами изложенным. Полагаю, что из этих примеров доказывается, что в гипотетическом предложении имеется следование: если есть 1-е, то следует 2-е; если нет 2-го, следует, что нет и 1-го; если же нет 1-го, то не следует, чтобы было или нет 2-е. И очевидно, что если есть 2-е, не следует, чтобы было или не было 1-е, как в предложении *если человек, то животное* в случае, если есть животное, не следует, чтобы это был человек или не был человек. Потому что, если 1-го нет, не следует необходимость быть 2-му, или необходимость не быть 2-му, к примеру, в высказанном предложении, если не будет человека, не необходимо, чтобы было животное и не необходимо, чтобы его не было. Следовательно, из всех рассмотренных только два следования остаются устойчивыми: если есть 1-е, то следует, чтобы было 2-е; если нет 2-го, следует необходимость того, чтобы не было 1-го.

Всякое условное предложение — соединительное или разделительное. Соединительное предложение бывает 4-х видов:

1) когда гипотетическое предложение соединяет 2 простых (простое гипотетическое) если есть а, то есть b: *если есть человек, то есть животное*;

2) когда соединяются два гипотетических предложения: если, поскольку есть а, есть b, то поскольку есть с, есть d: *если, когда есть человек, есть животное, то, когда есть тело, есть субстанция*;

3) когда соединяются из одного простого и одного гипотетического: если есть а, то, когда есть b, есть с: *если есть человек, то, поскольку он есть животное, он есть субстанция*;

4) когда соединяют гипотетическое предложение с простым: если, поскольку а, то b, то будет и с: *если, поскольку есть человек, есть животное, то есть и тело*.

Первый вид гипотетических предложений, состоящий из двух простых, определен двумя терминами. Терминами я называю части простых предложений, которыми они определяются. Сложные гипотетические предложения, включающие в себя другие гипотетические, состоят, конечно же, из 4-х терминов, те же, которые состоят из гипотетического и простого предложений,

соединяют 3 термина. Простые и сложные гипотетические предложения сказываются и различно, и в то же время подобно. Если сравнить гипотетические простые предложения со сложными, состоящими из 2-х простых гипотетических, то следование в них будет таким же, и соразмерность остается, только термины удваиваются. А именно, место, которое занимают в гипотетических предложениях, состоящих из простых, сами простые предложения, такое же, как и в тех гипотетических предложениях, которые состоят из гипотетических. То есть, в предложениях: «если есть а, то есть б» и «если, поскольку а, то б, то будет и с начальные предложения («если есть а ...» и «если, поскольку а, то б ...») занимают одно и то же место. При этом во втором предложении следование становится условием. И равным образом, оставшиеся части предложений обладают одинаковым действием. Отличие лишь в том, что в простом гипотетическом предложении одно предложение следует за другим, а в сложном условие некоторого следования сопровождается следованием некоторого условия, но и в том и в другом случае одно сопровождается другим. А в тех случаях, когда соединяются простое и гипотетическое предложения, опять же имеет место сопровождение: или простое предложение сочетается с условием следования, или условие следования сопровождается простым предложением. Следовательно, подобные силлогизмы получаются как из тех предложений, которые сложены из 2-х простых, так и из тех, которые сложены из 2-х гипотетических. Те же, которые складываются из одного простого и одного гипотетического, отличны от вышеуказанных, но между собой подобны, ибо для модуса силлогизма неважно, которое из 2-х будет первым — простое или гипотетическое, разве что ради изменения самого порядка (посылок). Следовательно, если вывод из тех предложений, которые состоят из простых, будет доказательным, то, видимо, доказательным будет также вывод из тех, которые сочетаются с гипотетическими.

Есть еще один вид предложений, находящихся в связи, которая опосредует предложения, сложенные из гипотетического и простого предложений, а также из 2-х гипотетических. Такие предложения состоят из 3 терминов и 2-х условных предложений, так что один термин оказывается общим для того и другого условного предложения. Они излагаются по 3-м фигурам:

По 1-й фигуре так: если есть а, есть б, и, если есть б, есть с. Термин упоминается и в том, и в другом предложении, и терминов суть 3 : есть а, есть б, есть с.

По 2-й фигуре: если есть а, есть b, и, если а не есть, есть с.

По 3-й фигуре: если есть b, есть а, и, если есть с, то не есть а.

О соединительных предложениях этого достаточно.

Дизъюнктивные же предложения состоят всегда из противоположных (*contrariis*): либо есть а, либо есть b, ибо одно из них отрицается другим. А именно, если есть а, нет b, если нет а, есть b. Следовательно, мы возвращаемся к упомянутым соединительным.

Простые, то есть предикативные, предложения иногда бывают без модуса, а иногда — с модусом. Без модуса — везде, где правильное обозначают таким образом: *есть день, Сократ есть философ* и т. п. С модусом же будет так: *Сократ действительно есть философ*. Это «действительно» есть модус предложения; а максимальное различие силлогизмов производят те предложения, к которым добавляется имя необходимости или возможности; необходимость, к примеру: *огню необходимо гореть*, возможность, когда говорим: *возможно, греки победили троянцев*.

Всякое предложение сообщает о том, что нечто существует, или о том, что нечто существует по необходимости, или же, если то, о чем говорится, не существует, — о том, возможно ли оно. То, которое обозначает быть чем-либо, является простым и не может выводиться из других. Те же, которые обозначают, что что-либо происходит по необходимости, выражаются тремя способами:

1) *необходимо, что Сократ сидит, пока сидит*; оно обладает тем же значением, что и *Сократ сидит*;

2) другое обозначение необходимости, когда говорим: *человеку необходимо иметь сердце, пока он жив*. Этим обозначают следующее: не сколь угодно долго необходимо иметь сердце, а его необходимо иметь лишь столь долго, сколь долго будет жить тот, кто его имеет;

3) третье обозначение необходимости — универсальное и собственное, то есть когда мы утверждаем абсолютную необходимость, к примеру: *необходимо, что Бог бессмертен, которое не ограничивается никаким условием*.

Возможное тоже излагается тремя способами:

1) или говорится, что возможно, потому что это существует: *возможно, Сократ сидит, пока сидит*;

2) или говорится о том, что может случиться во всякое время, пока пребывает та вещь: *возможно, что Сократ лежит*;

3) равным образом, возможно, если что-то может случиться абсолютно во всякое время, как, например, птице летать.

Из 3-х необходимых и 3-х возможных одно предложение — простое, следовательно, остаются всего 5 различных предложений: 2 необходимых, 2 возможных и 1 простое. При этом одни из них утвердительные, другие — отрицательные: *Сократ есть*, *Сократ не есть*.

Необходимым утвердительным предложениям противопоставляются два отрицательных, одно — противоположное, другое противопоставленное — противоречащее. т. е. для предложения «необходимо а» есть два противопоставления: «необходимо не-а» и «не необходимо а». Первое отрицание контрарно утвердительному. Оба эти предложения могут быть ложными: *Необходимо, что Сократ лежит* и *необходимо, что Сократ не лежит*. Когда Сократ лежит, то лежит не из необходимости, а когда не лежит, то тоже не из необходимости, и то и другое состояния возможны. А когда говорят «не необходимо а», получается отрицание утверждения, ибо одно всегда истинно, другое — всегда ложно.

В случайных и возможных предложениях — то же самое: утвердительному случайному предложению «случайно а» противостоит и «случайно не-а», и «не случайно а». Предложения «случайно, что Сократ сидит», «случайно, что Сократ не сидит» не могут быть контрарными, поскольку могут быть истинными. Противопоставляют на самом деле, когда говорят: «не случайно а», т. е. когда отрицают саму случайность.

Итак, если в необходимом предложении отрицание добавляется к «быть», т. е. получается «необходимо не быть», то тем самым необходимым становится само отрицание. Если же отрицание ставится впереди необходимости, то получается в высшей степени противопоставление утверждению: «не необходимо быть». Таким же образом, в случайных, когда отрицание ставится впереди «быть», отрицание становится случайным: «случайно не быть а». Если же отрицание ставится впереди случайного предложения, то оно становится в высшей степени противостоящим утвердительному: «не случайно быть». А поскольку всякое предложение или общее (*всякий человек лежит*), или частное (*некий человек лежит*), или неопределенное (*человек лежит*), или единичное (*Сократ лежит*), то необходимо, как показано в учении о категорических силлогизмах, чтобы утверждалось общее, если отрицается частное, или, если отрицают общее, то утверждалось бы частное, а если единичные, то одно утверждается, а другое отрицается. Этот вывод относится и к случайным и необходимым: если кто говорит, «необходимо всякому а быть термином», а другой

отрицает, говоря «не необходимо всякому а быть термином», то он делает отрицание опровергающим. А если говорят «случайно всякому а быть термином», опровергающим отрицанием будет «не случайно всякому а быть термином». И в том и в другом случае отрицание устраняет и модус, и обозначение общности. Это происходит и в отношении простых и категорических предложений, природа которых была тщательно исследована в тех книгах, которые мы написали во втором комментарии к книге Аристотеля «Об истолковании».

Итак, если кто ищет число всех условных предложений, составленных из категорических, то сможет их найти. Сначала из связывающих два простых категорических предложения. Первое простое обозначает либо «быть», либо «быть случайно», либо «быть необходимо» в двух видах, т. е., если оно утвердительное, то может излагаться пятью видами предложений. Им противопоставляются еще 5 отрицательных, всего 10 утвердительных и отрицательных. Вторая часть условного предложения тоже может быть изложена десятью видами предложений. А поскольку 10 первых должны сочетаться с 10 вторыми, то получится 100 предложений, состоящих из двух простых. Если предложение составлено из условного и категорического, то 100 сочетаний условного соединяются с 10 видами категорического, и получается 1000 сочетаний. Для гипотетических предложений, состоящих из двух условных предложений, т. е. имеющих 4 категорических предложения, 100 сочетаний первого условного предложения связываются со 100 сочетаниями второго и получается 10000 сочетаний. В тех же предложениях, которые составляют 3 фигуры (см. выше), если, конечно, средний термин одинаков в первом и во втором условном предложениях, будет тоже 1000 сочетаний, как и в тех, которые связаны из 3-х категорических. А если говорится так: если есть а, есть b; а если необходимо есть b, то есть или не есть с? Здесь два условных предложения, 4 предикативных, значит, должно быть 10000 сочетаний. Эти числа должны соблюдаться как в первой, так и во второй и третьей фигурах. Существовало бы еще большее число предложений, если рассмотреть предложения по их общности и частности, как противоположащие, так и подчиненные. Но этого не стоит делать, так как термины условных предложений излагаются бесконечно многими способами. Я посчитал излишним искать множество предложений сообразно количеству, поскольку условные предложения не имеют обыкновения излагаться четко. Обычно они излагаются с модусом необ-

ходимо или случайно, но в разговорной речи используются чаще с обозначением «быть чем-либо». Все эти предложения стремятся обладать необходимым следствием.

Необходимость гипотетических предложений также выражается в следовании, к примеру, когда говорю: *если Сократ сидит и жив*, то не необходимо ему и сидеть, и быть живым, но, если Сократ сидит, то необходимо, что он жив. А когда говорим: *солнце движется и по необходимости идет к закату*, то это означает: если солнце движется, то идет к закату. Ибо необходимость предложения состоит в неизменности его следования. Равным образом, когда говорим: *если возможно, что книга лежит, то возможно дойти до 3-й строчки*, сохраняется необходимость следования, т. е. если возможно книге лежать, то необходимо, чтобы было возможно дойти до 3-й строчки.

Противопоставляются же гипотетическим предложениям те единственные, которые отрицают их сущность. Сущность же этих предложений в том, чтобы сохранить необходимость следования. Если кто прямо опровергает условное предложение, то сделает так, чтобы разрушить следование одного из другого. Например, *если есть а, то есть b* опровергается не тем, что говорят: *или не-а, или не-b*, а тем, что показывается, что после того, как установлено а, не следует сразу b, и, может быть, термина b и вовсе нет. Условное предложение отрицается таким образом: *если есть а, то нет b*. Не следует показывать, что или есть не-а, или есть не-b, но, поскольку есть а, b лишь м о ж е т быть термином.

Гипотетические предложения бывают либо утвердительные, либо отрицательные. Утвердительные: 1) если есть а, есть b; 2) если не есть а, то есть b. Отрицательные: 1) если есть а, то не есть b; 2) если не есть а, то не есть b.

Должно обратить внимание на следование в этих предложениях, чтобы решить, утвердительное оно или отрицательное, то же следует знать о составлении условных предложений.

Книга вторая

Гипотетические, или условные силлогизмы состоят одни из 5, другие из 4-х, третьи из 3-х частей, спор о которых я разрешу, когда покажу, как называются эти части силлогизма. Поскольку всякий силлогизм состоит из предложений, первое из них назовем предпосылкой, второе, присоединяемое — меньшей посылкой, то, что из них выводится — заключением. Когда говорим: (1) *Если есть человек, то есть животное.* (2) *Это есть*

человек. (3) *Значит, это есть животное*, то (1) большая посылка, (2) меньшая посылка, (3) заключение. А так как часто случается, что следование неправдоподобно, то добавляется обоснование предложения, благодаря которому изложенное принимается как истинное. Так, меньшая посылка часто кажется ненадежной и требует обоснования. Приведенный силлогизм имеет три части. Пять же частей получится, если обосновывается и первая, и вторая посылка, четыре части получится, если в обосновании нуждается либо первая, либо вторая посылка. В этом вопросе даже М. Туллий (Цицерон) был приведен в замешательство, поэтому в «Риторике» установил одни силлогизмы — пятичастными, другие — четырехчастными. Однако, можно ли считать части посылок частями силлогизмов? Предложение только тогда становится посылкой, когда из него может что-либо выводиться. Обоснование посылки — это не часть силлогизма. Силлогизм должен состоять из трех частей. Ведь когда доказываем посылку, доказывается не весь силлогизм, а его часть. Тем более, что посылка может быть признана вероятностной, и тогда силлогизм вовсе не нуждается в доказательстве. В доказательстве нуждается только посылка. Очевидно, что следует предпочесть мнение, согласно которому силлогизм состоит только из трех частей. Если посылка нуждается в обосновании, то доказывается каким-либо силлогизмом. Но правильный силлогизм не может быть частью простого силлогизма. Таким образом, посылка — либо силлогизм, либо получена из силлогизма. Поясним те правильные силлогизмы, посылки которых состоят из двух терминов. Посылок таких силлогизмов четыре:

1. Если есть а, есть b.
2. Если есть а, то не b.
3. Если не есть а, то b.
4. Если не есть а, то не b.

Сначала скажем о первых и совершенных силлогизмах. Первый из них следующий: *если есть а, то есть b, при этом а есть, следовательно, есть b*.

Первая посылка — условие, вторая присоединяет утверждение, и тогда из следования, имеющегося в первой посылке, получается b. А вот если поместим в качестве второй посылки b, то никакого силлогизма не получится: если а, то b, притом b. Отсюда не следует, чтобы было либо не было а. Пример: *если человек, то животное, имеется животное*, тогда не будет необходимым, чтобы это был человек, либо чтобы это был не человек.

Второй модус из тех, в которых часть первой посылки находится во второй, следующий: если a , то не- b , притом a , следовательно, не- b . Пример: *если черный, то не белый. Черный, следовательно, не белый.* А если прибавить не- b , то силлогизма не получится: Не белый, тогда может быть как черным, так и не черным.

Третий модус: если не- a , то b , при этом не- a , следовательно b . Пример исключения: *если не день, то, пожалуй, ночь. Притом ночь, следовательно, не день.*

Четвертый модус: если не- a , то не- b , притом не- a , значит, не- b . Но неверно в случае, если добавить не- b , к примеру: если не животное, то не человек. Прибавляем: не человек. Не необходимо, чтобы это было животное и не необходимо, чтобы это было не животное.

Следовательно, если в такого рода силлогизмах присоединяют то, что утверждает предшествующее, то они доказываются и получают совершенные и из вероятностных посылок необходимые силлогизмы. Если же присоединяют последующее, не будет никакой необходимости, кроме третьего модуса, где силлогизмы подобны дизъюнктивным, и необходимость может иметь место, если для a и b нет ничего среднего, т. е. термины противоположны. Поэтому третий модус доказывается первым, вторым и четвертым.

Теперь скажем о тех, в которых прибавляется последующее путем его отрицания. Их также четыре модуса. Первый: если a , то b , при этом b нет, следовательно, нет a . b — термин, который был следствием в первой посылке, а во второй посылке он отрицается, дабы отрицать a , которое было в начале первой посылки. Доказывается этот модус так: пусть выводом силлогизма будет a , тогда из первой посылки получим b , а во второй посылке имеем не b , и получается, что то же самое b будет и не будет, что невозможно. Следовательно, неверно, что если не будет b , то будет a . Таков первый модус силлогизмов, получаемых с помощью отрицания и не являющихся совершенными, поскольку познаются не через себя, а нуждаются в доказательстве. Потому что если отрицается первая часть посылки, т. е. a , не будет силлогизма. Пример: если есть человек, то есть животное, при этом не человек, тогда не необходимо, чтобы это было животное или чтобы было не животное.

Второй модус через отрицание: если a , то не b , притом b есть, значит, нет a . Доказывается аналогично предыдущему модусу, т. е. путем опровержения, к примеру: если черный, то не белый,

при этом не черный, тогда не следует, чтобы предмет был белый, и не следует, чтобы он был не белый, а может быть третьим.

Третий модус получается из третьего вида условных посылок: если не есть *a*, есть *b*. При этом *b* нет, следовательно, есть *a*. Доказательство аналогичное. Если же отрицается первая часть посылки, т. е. предшествующее, не получается силлогизм. Т. е., когда говорим, если не-*a*, то *b*, и добавляем, что при этом есть *a*, не получится необходимости того, чтобы было или не было *b* согласно природе самого соединения. Но если взять противоположные термины, как в примере о солнце, то тогда необходимо будет, что если будет *a*, то не *b*. Такое единственное предложение говорит о противоположных, не имеющих среднего: если не день, то ночь, или, если не будет дня, то будет ночь, или, если не будет ночи, то будет день, или, если будет день, то не будет ночи, или, если будет ночь, не будет дня.

Четвертый модус образуется из 4-й посылки: если не *a*, то не *b*, но *b* есть, следовательно, будет *a*. Доказательство аналогичное, от противного. Если же отрицается первая часть посылки, не получится никакой необходимости. Пример: если не-*a*, то не-*b*, притом *a*, тогда не следует необходимость быть *b* или не быть *b*, если не животное, то не человек, при этом животное, не необходимо, чтобы это был человек, или чтобы не был человек.

Эти 4 силлогизма называются несовершенными, поскольку не имеют сами по себе ясной и очевидной необходимости следования, но получаются через доказательство.

Итак, в простых гипотетических силлогизмах из двух терминов, если присоединяется и утверждается первая часть посылки, получают четыре силлогизма сами по себе правильные и совершенные, если же присоединяется следствие, то не получается силлогизм, кроме как в третьем модусе, который обладает необходимостью вывода, но не из-за связи терминов, а вследствие их противоположности. Таким образом, если во второй посылке утверждается первая часть условной посылки, то получают 4 совершенных силлогизма и еще один, 5-й, когда утверждается вторая часть большей посылки, но это в случае, когда усматривается не связь между терминами, а природа самих терминов.

Если же во второй посылке отрицается следствие большей посылки, то получают несовершенные и требующие доказательства 4 силлогизма, плюс 5-й силлогизм из третьего модуса, где не связь, а природа самих терминов вызывает необходимость вывода. Таким образом, если первая посылка состоит из двух терминов, получится 8 или 10 и не более силлогизмов.

Теперь скажем о числе силлогизмов, составленных из гипотетического и предикативного (простого) и из простого и гипотетического.

1. Если есть а, то, поскольку b, то с.
2. Если есть а, то, поскольку b, то не-с.
3. Если есть а, то, поскольку не-b, то с.
4. Если есть а, то, поскольку не-b, то не-с.
5. Если есть не-а, то, поскольку b, то с.
6. Если есть не-а, то, поскольку b, то не-с.
7. Если есть не-а, то, поскольку не-b, то с.
8. Если есть не-а, то, поскольку не-b, то не-с.

Следует изложить природу этих предложений. Ведь здесь следование происходит из определенного условия.

1) К примеру, если кто-то говорит: *если человек, то, поскольку животное, то одушевленное*, то не очевидно, что данное условие человек делает необходимым следование. И даже если в качестве условия стояло бы *не человек*, не означало бы, что, поскольку животное, то не одушевленное. А если говорим так: *если человек, то, поскольку одушевленное, то животное*, то в этом случае вывод следования имеет основание в условии. Ибо необходимо, что *если одушевленное, то животное*, будь то человек или какое-либо другое существо. С единичными предложениями то же самое: предложение «если есть а, то, поскольку есть b, то с» должно быть таким, чтобы b могло быть и помимо а, но, если все же а будет, b не может не быть, при этом термин b может быть, даже если не будет с, и с тогда только необходимо, когда b следует за а. *Если человек(а), то необходимо одушевленное(б)*, а так как сущность человека в одушевленности, то следует, чтобы одушевленное было животным.

2) То же самое относится ко второму предложению: если а, то поскольку b, то не с. *Если человек, то поскольку одушевленное, то не лишено чувств*. Термин b может быть помимо а, но когда есть а, необходимо есть b.

3) Если а, то поскольку не-b, то с. *Если человек, то поскольку не неодушевленное, то чувствующее*. Здесь термин а не может быть вместе с термином b.

4) Если а, то поскольку не-b, то не-с.

Если человек, то поскольку не неодушевленное, то не бесчувственное.

5) Если не-а, то поскольку b, то с. *Если не одушевленное, то поскольку бесчувственное, то безжизненное*. Если не будет а, то

необходимо быть *b*, (бесчувственное, потому что неодушевленное), если термин *b* есть, то *c* может быть (например, камень), а может не быть (например, дерево). Термин *c* тогда необходим, когда будет *b*, а *b* необходим, когда не будет *a*.

6) Если не-*a*, то поскольку *b*, то не-*c* (*a* — одушевленное, *b* — бесчувственное, *c* — живое). Термину *b* необходимо быть, если не будет термина *a*, но если *b* есть, то *c* может быть (дерево), а может не быть (камень). Термину *c* только тогда необходимо не быть, когда *b* есть, но *b* есть тогда, когда нет *a*, т. е. только тогда необходимо быть не живым, когда нечто бесчувственно, а бесчувственно оно потому, что не является одушевленным.

7) Если *a* нет, то поскольку не-*b*, то *c* (*a* — одушевленное, *b* — чувствующее, *c* — безжизненное).

Термина *b* не будет, если не будет *a*. Если *b* не будет, то *c* может быть (например камень) и может не быть (дерево). Термин *c* (быть безжизненным) необходимым будет только тогда, когда отрицается *b* (чувствующее), но *b* отрицается потому, что отрицается *a* (одушевленное).

8) Если не-*a*, то поскольку не-*b*, то не-*c* (*a* — одушевленное, *b* — чувствующее, *c* — живое).

Термин *b* отрицается, только если отрицается *a*, но если *b* отрицается, то *c* может быть, а может не быть (лишенное чувств может быть живым, как деревья, и может не быть живым, как камни). И только тогда *c* не может быть, когда нет *b*, потому что нет *a*.

Итак, из предикативного и гипотетического предложений складываются всего 8 (составных) предложений, 4 в случае, если *a* является термином, и 4 в случае, если *a* не является термином. Из них присоединением посылок получают следующие силлогизмы:

Из первого предложения:

1) Если есть *a*, то, поскольку *b*, то *c*.

Притом *a*. Значит, если *b*, то *c*.

2) Если есть *a*, то, поскольку *b*, то *c*.

Притом, если *b*, то не-*c*. Значит, не-*a*.

Из второго предложения:

3) Если есть *a*, то, поскольку *b*, то не-*c*.

Притом *a*. Значит, если *b*, то не-*c*.

4) Если есть *a*, то, поскольку *b*, то *c*.

Притом, если *b*, то *c*. Значит, не-*a*.

Из третьего предложения:

5) Если есть *a*, то, поскольку не-*b*, то *c*.

Притом а. Значит, если не-*b*, то с.

6) Если есть а, то, поскольку не-*b*, то с.

Притом, если не-*b*, то не-с. Значит, не-а.

Из четвертого предложения:

7) Если есть а, то, поскольку не-*b*, то не-с.

Притом а. Значит, если не-*b*, то не-с.

8) Если есть а, то, поскольку не-*v*, то не-с.

Притом, если не-*b*, то с. Значит, не-а.

Из пятого предложения:

9) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то с.

Притом не-а. Значит, если *b*, то с.

10) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то с.

Притом а. Значит, если *b*, то не-с.

11) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то с.

Притом, если *b*, то с. Значит, не-а.

12) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то с.

Притом, если *v*, то не-с. Значит, а.

Из шестого предложения:

13) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то не-с.

Притом не-а. Значит, если *b*, то не-с.

14) Если есть не-а, то, поскольку *b*, то не-с.

Притом, если *b*, то с. Значит, а.

Из седьмого предложения:

15) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то с.

Притом не-а. Значит, если не-*b*, то с.

16) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то с.

Притом а. Значит, если не-*b*, то не-с.

17) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то с.

Притом, если не-*b*, то не-с. Значит, а.

18) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то с.

Притом, если не-*b*, то с. Значит, не-а.

Из восьмого предложения:

19) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то не-с.

Притом не-а. Значит, если не-*b*, то не-с.

20) Если есть не-а, то, поскольку не-*b*, то не-с.

Притом, если не-*b*, то с. Значит, а.

Итак, получается 16, а точнее 20, силлогизмов, так как из пятого и седьмого предложений получается не два, а четыре модуса, то есть заключение делается на той и другой стороне. Остальные сочетания не необходимы.

Проясним правильное положение примерами:

1. Если есть а — человек, то, поскольку есть b — одушевленное, то есть с — животное.

2. Если есть а — человек, то, поскольку есть b — одушевленное, то есть не-с — не лишенное чувств.

3. Если есть а — человек, то, поскольку не есть b — не есть одушевленное, то есть с — чувствующее.

4. Если есть а — человек, то, поскольку не есть b — не есть одушевленное, то не есть с — не бесчувственное.

5. Если не есть а — не есть одушевленное, то, поскольку есть b — бесчувственное, то есть с — безжизненное.

6. Если не есть а — не есть одушевленное, то, поскольку есть b — бесчувственное, то не есть с — не есть живое.

7. Если не есть а — не есть одушевленное, то, поскольку не есть b — не есть чувствующее, то есть с — безжизненное.

8. Если не есть а — не есть одушевленное, то, поскольку не есть b — не есть чувствующее, то не есть с — не есть живое.

Теперь перейдем к тем силлогизмам, которые состоят из первой условной и второй предикативной посылки.

1. Если, поскольку есть а, есть b, то есть с.

2. Если, поскольку есть а, есть b, то не есть с.

3. Если, поскольку есть а, не есть b, то есть с.

4. Если, поскольку есть а, не есть b, то не есть с.

5. Если, поскольку не есть а, есть b, то есть с.

6. Если, поскольку не есть а, есть b, то не есть с.

7. Если, поскольку не есть а, не есть b, то есть с.

8. Если, поскольку не есть а, не есть b, то не есть с.

Первое предложение (1. Если, поскольку есть а, есть b, то есть с) должно иметь такие термины, чтобы а могло быть помимо b и с, но если а есть, то необходимо быть и с, поскольку а сопровождается термином b. К примеру, а — одушевленное, b — человек, с — животное. Одушевленное существует и кроме человека, и кроме животного. Но то, что одушевлено, есть животное, если то, что одушевлено, есть человек.

Второе предложение (2. Если, поскольку есть а, есть b, то не есть с) соткано так, что термин а может быть и помимо b и с. Но в том случае необходимо не будет с, когда, после того, как установлено а, из него следует b. К примеру, а — одушевленное, b — человек, с — лошадь. Одушевленными могут быть и человек, и лошадь, и кто-то другой. Но тогда необходимо, что то, что одушевлено, не есть лошадь, когда то, что одушевлено, есть человек.

Третье предложение (3. Если, поскольку есть *a*, не есть *b*, то есть *c*) связано такими терминами: термин *a* может быть и вместе с терминами *b* и *c*, и помимо них, но в том случае необходимо быть *c*, когда, после того как дан термин *a*, термин *b* отрицается.

К примеру, *a* — одушевленное, *b* — животное, *c* — бесчувственное. То, что одушевлено, может быть животным или не быть им, быть бесчувственным или не быть им, но в том случае необходимо, чтобы нечто одушевленное было бесчувственным, если, после того как установлено, что нечто есть одушевленное, отрицается, что оно есть животное.

Четвертое предложение (4. Если, поскольку есть *a*, не есть *b*, то не есть *c*). Здесь также термин *a* может быть и вместе с терминами *b* и *c*, и помимо их, но термин *c* отрицается в том случае, когда, после того как установлено *a*, отрицается термин *b*. К примеру, *a* — одушевленное, *b* — животное, *c* — человек. Одушевленное может быть животным, а может и не быть им, и, равным образом, быть или не быть человеком. Но в том случае необходимо, чтобы нечто одушевленное не было человеком, когда то, что одушевлено, не есть животное.

Пятое предложение (5. Если, поскольку не есть *a*, есть *b*, то есть *c*) связывает термины так: если бы *a* не было, *b* и *c* могли быть и могли не быть, но тогда все же, если нет *a*, необходимо быть *c*, когда, после того как установлено, что *a* нет, следует, что есть *b*. К примеру, *a* — безжизненное, *b* — человек, *c* — животное. А именно, если что-то не является безжизненным, то тогда оно может быть человеком и животным, а может не быть. Но в том случае необходимо, чтобы не безжизненное было животным, когда, после того как отвергнуто безжизненное, следует, что это есть человек.

В шестом предложении (6. Если, поскольку не есть *a*, есть *b*, то не есть *c*) если *a* не будет термином, *b* и *c* могут как быть, так и не быть. Но тогда в случае отрицания *a* необходимо не быть *c*, если отрицание термина *a* сопровождается утверждением термина *b*. К примеру: *a* — безжизненное, *b* — человек, *c* — лошадь. А именно, то, что не безжизненно, может быть человеком или не быть им, быть лошадью или не быть ею. Однако, необходимо, что нечто не есть лошадь, если, после того как отрицается свойство безжизненности, утверждается, что это есть человек.

Седьмое предложение (7. Если, поскольку не есть *a*, не есть *b*, то есть *c*). Здесь, подобно предыдущему, если не будет *a*, *b* и *c* могут как быть, так и не быть. Но термину *c* тогда необходимо быть,

когда отрицание термина *b* следует за отрицанием термина *a*. К примеру, *a* — животное, *b* — одушевленное, *c* — безжизненное. Если нечто не является животным, то оно может быть одушевленным, а может не быть им, быть безжизненным или не быть им. Но в том случае необходимо, чтобы то, что не является животным, было безжизненным, когда утверждается, что если это не животное, то оно не есть одушевленное.

Восьмое предложение: если, поскольку не есть *a*, не есть *b*, то не есть *c*. Здесь также, если отрицается термин *a*, *b* и *c* могут быть или не быть. Но тогда необходимо, чтобы в случае отрицания термина *a* отрицался бы и *c*, когда отрицание термина *b* следует за отрицанием термина *a*. К примеру, *a* — безжизненное, *b* — животное, *c* — человек. Если нечто не есть безжизненное, то оно может быть человеком и животным, а может и не быть.

Из этих предложений получаются силлогизмы следующим образом.

Из первого предложения:

1) Если, поскольку есть *a*, есть *b*, то есть *c*.

Притом, если *a*, то *b*. Значит, *c*.

2) Если, поскольку есть *a*, есть *b*, то есть *c*.

Притом, *c* не есть. Значит, если *a*, то не-*b*.

Из второго предложения:

3) Если, поскольку есть *a*, есть *b*, то не есть *c*.

Притом, если *a*, то *b*. Значит, не есть *c*.

4) Если, поскольку есть *a*, есть *b*, то не есть *c*.

Притом *c*. Значит, если *a*, то не есть *b*.

Из третьего предложения заключение будет и для одной, и для другой стороны посылки:

5) Если, поскольку есть *a*, не есть *b*, то есть *c*.

Притом, если *a*, то не-*b*. Значит, *c*.

Или так:

6) Притом, если есть *a*, то есть *b*. Значит, не есть *c*.

Или так:

7) Притом, не есть *c*. Значит, если *a*, то *b*.

Или так:

8) Притом, *c*. Значит, если *a*, то не есть *b*.

Потому здесь есть вывод на той и другой стороне, что эти предложения могут излагаться в терминах непосредственно противоположных (*immediata contraria*), так как в них утверждение одного термина отрицает другой, а отрицание одного утверждает другой.

Из четвертого предложения:

9) Если, поскольку есть *a*, не есть *b*, то не есть *c*.

Притом, если *a*, то не есть *b*. Значит, не есть *c*.

Или так:

10) Притом *c*. Значит, если *a*, то *b*.

Из пятого предложения:

11) Если, поскольку не есть *a*, есть *b*, то есть *c*.

Притом, если не есть *a*, есть *b*. Значит, *c*.

Или так:

12) Притом, *c* не есть. Значит, если не есть *a*, не есть *b*.

Из шестого предложения:

13) Если, поскольку не есть *a*, есть *b*, то не есть *c*.

Притом, если не есть *a*, то *b*. Значит, не есть *c*.

Или так:

14) Притом *c*, значит, если не есть *a*, не есть *b*.

Из седьмого предложения вывод снова делается на той и другой стороне таким образом:

15) Если, поскольку не есть *a*, не есть *b*, то есть *c*.

Притом, если не есть *a*, не есть *b*. Значит, *c*.

Или так:

16) Притом, если не есть *a*, то есть *b*. Значит, не-*c*.

Или так:

17) Притом не есть *c*, значит, если не-*a*, то есть *b*.

Или так:

18) Притом *c*. Значит, если не есть *a*, то не есть *b*.

Здесь также по той же причине силлогизмы получают-ся из той либо другой (части) посылки, а именно: утверждает-ся, что что-либо есть, когда нет другого, ему непосредственно противоположного.

Из восьмого предложения:

19) Если, поскольку не есть *a*, не есть *b*, то не *c*.

Притом, если не есть *a*, то не есть *b*. Значит, не есть *c*.

Или так:

20) Притом *c*. Значит, если не есть *a*, то *b*.

В описанных силлогизмах вывод делается такой: если присоеди-няется термин *b* таким же, каким он был в первой посылке, то выводится термин *c*, как он высказан в той же посылке. Если же прибавляется противоположным образом термин *c*, то в заключе-ние термин *b* оказывается противоположным, кроме 3-го и 7-го пред-ложений, где присоединяется термин *b* противоположным образом и выводит термин *c* противоположный. Когда же присо-

единяется термин с, имеющийся в первой посылке, то он выводит термин b таким же, каким он высказан в первой посылке.

Итак, получаются 16 или 20 силлогизмов: 8, когда присоединяются гипотетические предложения, и 8, когда присоединяются предикативные посылки, 4 же добавляются из третьего и четвертого вида (предложений), как делающие заключение и по той, и по другой стороне.

Теперь осветим эти предложения примерами.

1. Если, поскольку есть а — одушевленное, то есть b — человек, есть с — животное.

2. Если, поскольку есть а — одушевленное, то есть b — человек, значит, не есть с — лошадь.

3. Если, поскольку есть а — одушевленное, то не есть b — животное, есть с — бесчувственное.

4. Если, поскольку есть а — одушевленное, то не есть b — животное, значит, не есть с — человек.

5. Если, поскольку не есть а — безжизненное, есть b — человек, то есть с — животное.

6. Если, поскольку не есть а — безжизненное, есть b — человек, то не есть с — лошадь.

7. Если, поскольку не есть а — безжизненное, не есть b — одушевленное, то есть с — безжизненное.

8. Если, поскольку не есть а — безжизненное, не есть b — животное, то не есть с — человек.

Теперь скажем о силлогизмах, обе посылки которых — гипотетические. Эти многочисленные силлогизмы, из которых ни один не может быть совершенным, так как не усматривается сам по себе, чтобы быть достоверными, они нуждаются при доказательстве во вспомогательном средстве. Доказательство таких силлогизмов есть иным способом установленный силлогизм, строятся же они, как сказано, либо по первой фигуре, либо по второй, либо по третьей.

Посылки первой фигуры суть эти:

1) Если есть а, то есть b, и если есть b, то есть с.

2) Если есть а, то есть b, и если есть b, то не есть с.

3) Если есть а, то не — b, и если не — b, то есть с.

4) Если есть а, то не — b, и если не — b, то не есть с.

5) Если не есть а, то есть b, и если есть b, то есть с.

6) Если не есть а, то есть b, и если есть b, то не — с.

7) Если не есть а, то не — b, и если не — b, то есть с.

8) Если не есть а, то не — b, и если не — b, то не — с.

Таким образом, если к ним будет добавлена посылка, которая подтверждает то, что установлено в первой посылке, то получится 16 сочетаний, из которых 8 необходимые, а 8 не достоверны. Если же во второй посылке опровергается то, что установлено в первой, то тоже получатся 16 сочетаний, из которых 8 необходимы, а другие 8 — нет. Изложим подробно все модусы трех фигур.

1) Первый модус первой фигуры начинается с первой посылки: если есть *a*, то есть *b*, и если есть *b*, то необходимо, чтобы было *c*. Тогда, если есть *a*, необходимо, чтобы было *c*.

Доказательство такое: предположим, что есть *a*. Если есть *a*, то есть *b*, это утверждает первая часть посылки. А если есть *b*, то необходимо есть *c*, что утверждает вторая часть посылки. Тогда, если есть *a*, необходимо есть *c*. Этот силлогизм мы называем несовершенным, так как он нуждается в доказательстве через другой силлогизм.

В остальных следует усматривать тот же вывод. А вот если добавить в качестве второй посылки то, что выводится в первой посылке, не будет никакого силлогизма. К примеру, *если человек, то животное, а если животное, то одушевленное*. При этом, утверждая, что тело одушевленное, не делаем необходимым, чтобы это было животное и человек.

2) Второй модус первой фигуры: если есть *a*, то есть *b*, и если есть *b*, то необходимо не есть *c*. При этом *a* на самом деле есть. Значит, не есть *c*.

Доказательство, как в предыдущем модусе. Если же добавить *не есть c*, то не получится силлогизма. К примеру, *если человек, то животное, а если животное, то не камень*. Дано, что вещь не является камнем. Тогда не необходимо, чтобы это было или не было животным, а также и человеком, ведь это может быть, скажем, бревном.

3) Третий модус первой фигуры: если есть *a*, то нет *b*, и если нет *b*, то есть *c*. Добавляем в качестве посылки *a*. Значит, есть *c*.

Доказательство подобно вышеуказанным. А если прибавить термин *c*, не будет силлогизма. К примеру, *если человек, то не бесчувственное, а, если не бесчувственное, то животное*. Имеется животное, тогда не необходимо, чтобы это был человек.

4) Четвертый модус первой фигуры: если есть *a*, то нет *b*, и если нет *b*, то не есть *c*.

При этом *a* есть. Значит, необходимо, что нет *c*.

Доказательство то же, что и выше. Но если добавить отрицание *c*, не будет силлогизма. К примеру, *если человек, то не есть*

неразумное, и, если не есть неразумное, то не есть бесчувственное. Имеется не бесчувственное, тогда не необходимо, чтобы это был человек.

5) Пятый модус первой фигуры: если не есть а, то есть b, и если есть b, то есть с. При этом а нет, значит, есть с.

Доказательство то же. А если добавить с, не получится силлогизма, к примеру, *если не есть неразумное, то есть разумное, а если разумное, то животное*. Добавляем, что это животное. Тогда не необходимо, чтобы это было или не было разумное существо.

6) Шестой модус первой фигуры: если не есть а, то есть b, и если есть b, то нет с. При этом а нет, значит, нет с.

Доказательство такое же. А если добавить в качестве посылки с, не получится силлогизма, к примеру, *если не есть одушевленное, то есть неодушевленное, а если есть неодушевленное, то не есть чувствующее*. Добавляют, что нечто не есть чувствующее. Тогда не необходимо будет, чтобы оно было одушевленным, либо было не одушевленным.

7) Седьмой модус первой фигуры: если не есть а, то не есть b, и если не есть b, то есть с. При этом а нет, значит, есть с.

А если добавить с, не будет силлогизма, к примеру, *если не есть одушевленное, не есть животное, а если не есть животное, есть бесчувственное*. Добавляем, что нечто есть бесчувственное. Тогда не необходимо, чтобы это было животное, либо было не животное.

8) Восьмой модус первой фигуры: если не есть а, то не есть b, и если не есть b, то не есть с. При этом а нет, значит, нет с.

А если добавить с, то не будет необходимости. К примеру, *если не есть одушевленное, то не есть животное, а, если не есть животное, необходимо не есть чувствующее*. Утверждаем, что нечто не есть чувствующее. Не необходимо, чтобы оно не было одушевленным, как, скажем, дерево, травы, но обладают жизнью и живая душа, и чувствующая.

Итак, в первой фигуре из трех терминов получается 16 сочетаний в случае, когда во второй посылке утверждается то же, что и в первой: 8, если прибавляется термин а, и 8, когда добавляется термин с. В первом случае получается силлогизм, во втором случае — нет. Если же отрицается во второй посылке то, что утверждается в первой, тоже будет 16 сочетаний, из которых 8, в которых отрицается то, что следует, необходимы, а 8, в которых отрицается предшествующее, сохраняют необходимость в том же самом выводе. Для всех этих случаев приведем примеры.

Первый модус такой: если есть а, то есть b, и если есть b, необходимо быть с, при этом с нет, следовательно, нет а. Потому что, если добавим в качестве второй посылки то, что а нет, не будет никакой необходимости. Посылка пусть будет такой: *если человек, то животное, если животное, то необходимо одушевленное*. При этом не есть человек, следовательно, не будет необходимым, чтобы это было одушевленным, либо было неодушевленным.

Второй модус такой: если есть а, то есть b, и если есть b, необходимо не быть с, при этом с есть, следовательно, нет а. Потому что, если добавить посылку а, то не необходимо будет быть либо не быть с. К примеру, *если человек, то животное, а если животное, то не камень*. Добавляем, что не человек, тогда ему не будет необходимым быть либо не быть камнем.

Третий модус такой: если есть а, то нет b, и если нет b, необходимо есть с, при этом с нет, необходимо, следовательно, не быть а. Потому что, если отрицать термин а, не получится необходимости. Пусть дана посылка: *если человек, то не есть бесчувственное, если не есть бесчувственное, то необходимо есть чувствующее*. При этом не есть человек. Тогда не необходимо быть чувствующим, либо не быть чувствующим.

Четвертый модус такой: если есть а, то нет b, и если нет b, необходимо не быть с, при этом с есть, необходимо, следовательно, не быть а. Потому что, если добавим, что нет а, не получится необходимого сочетания. К примеру, *если человек, то не есть неразумное, а если не есть неразумное, ему необходимо не быть бесчувственным*. При этом, не человек. Тогда не необходимо быть бесчувственным, либо не быть бесчувственным.

Пятый модус такой: если не есть а, то есть b, и если есть b, необходимо есть с, при этом с не есть, необходимо, следовательно, есть а.

А если добавим, что есть а, то не получится необходимого сочетания. К примеру, *если не есть неразумное, то есть разумное, а если есть разумное, ему необходимо быть животным*. Предположим *неразумное*.

Шестой модус такой: если не есть а, то есть b, и если есть b, необходимо не быть с, при этом с есть, необходимо, следовательно, быть а.

А если присоединить термин а, не получится необходимости. К примеру, *если не есть одушевленное, то есть неодушевленное, а если есть неодушевленное, то не есть чувствующее*. При этом, чувствующее. Тогда не необходимо быть чувствующим, либо не быть чувствующим.

Седьмой модус такой: если не есть *a*, то не есть *b*, и если не есть *b*, необходимо быть *c*, при этом *c* нет, необходимо, следовательно, быть *a*. А если присоединить термин *a*, не будет необходимого сочетания. К примеру, *если не есть животное, то есть разумное, а если есть разумное, то есть неразумное*. При этом есть животное. Тогда не необходимо быть разумным, либо не быть разумным.

Восьмой модус такой: если не есть *a*, то не есть *b*, и если не есть *b*, необходимо не быть *c*, при этом *c* есть, необходимо, следовательно, быть *a*. А если присоединить термин *a*, не будет какой-либо необходимости. К примеру, *если не есть животное, то есть человек, а если есть человек, то необходимо не есть смеющееся*. При этом, есть животное. Тогда не необходимо ему быть смеющимся, либо быть не смеющимся.

О первой фигуре сказано достаточно, остальные фигуры будут изложены в следующей книге.

Книга третья

Вторая фигура условных посылок, состоящих из трех терминов, такова: сколько бы раз о какой-то вещи ни говорилось, что она есть либо не есть, столько же раз следует говорить, что и две другие или суть или не суть. Однако в самих посылках, или скорее в выводах, термины по-разному варьируются в зависимости от порядка добавленных посылок. Чтобы облегчить понимание, сначала изложим в определенном порядке все посылки, по поводу которых нужно прежде заметить, что они полагаются то как эквимодальные посылки, то как неэквимодальные. Из эквимодальных посылок не получается силлогизма. Эквимодальная посылка такова: *если *a* есть, *b* есть, и если *a* есть, *c* не есть*. Неэквимодальная посылка второй фигуры содержится в тех гипотетических силлогизмах, которые образуются посредством трех терминов, например, когда мы говорим так: *если есть *a*, есть *b*; если не есть *a*, есть *c**. Вот пример такого предложения: *если животное есть, есть одушевленное; если нечто не есть животное, это нечто есть лишнее чувств*. В данном случае животное, то есть термин *a*, положен неодинаково в обеих посылках: с термином *b* он соединяется утвердительно, с термином *c* — отрицательно. Это и называется неэквимодальной предикацией. Если бы в обеих посылках термин *a* полагался бы либо как существующий, либо как несуществующий, то такая предикация называлась бы эквимодальной. Распределим (как уже было сказано) неэквимодальные посылки таким образом:

1. Если есть a , то b , и если нет a , то c .
2. Если есть a , то b , и если нет a , то нет c .
3. Если есть a , то нет b , и если нет a , то c .
4. Если есть a , то нет b , и если нет a , то нет c .

Итак, в данных предложениях термин a соотнесен с термином b , но не с термином c . В других случаях пусть термин a полагается не с термином b , с термином c :

5. Если нет a , есть b , и если a есть, есть c .
6. Если нет a , есть b , и если a есть, нет c .
7. Если нет a , нет b , и если a есть, есть c .
8. Если нет a , нет b , и если a есть, нет c .

Если, следовательно, посылка не эквимодальная, то в результате присоединения b получится 16 сочетаний, из них только 8 — силлогизмы, с другой стороны, если присоединяется термин c , также получим 16 сочетаний, но из них только в 8 силлогизмах заключена необходимость.

1. Итак, первый модус второй фигуры, производный от первой посылки, таков:

Если есть a , то b , и если нет a , то c .

Я утверждаю: *если нет b , то c* , что, поскольку *если a , то b* согласно порядку следования дает *если нет b , то нет a* , то тогда, *если нет a , есть c* .

А если полагать, что это b *есть*, ничего не будет следовать с необходимостью: предположим, что *есть b* , отсюда с необходимостью не следует ни то, что *a есть*, ни то, что *a не есть*. Стало быть, с необходимостью не следует ни то, что *c есть*, ни то, что *c не есть*, как, например, если a — «животное», b — «одушевленное», c — «лишенное чувств»: ведь если есть животное, то оно одушевленное, если же не животное, то лишнее чувств, однако из того, что есть одушевленное, с необходимостью не следует ни то, что животное есть, ни то, что животное не есть, а значит, с необходимостью не следует и то, что лишнее чувств есть, ни то, что лишнее чувств не есть.

А если присоединим термин c , при этом отрицая его, то с необходимостью будет b , но если же утверждать термин c , силлогизма не будет. Действительно, *если не есть c , есть a* , а *если a , то есть b* , следовательно, *если не есть c , то есть b* . А если c есть, нет необходимости, чтобы было a , или же, пожалуй, будет необходимо, чтобы a не было. Ибо это предложение, то есть *если не a , то c* , возможно только с теми терминами, из которых необходим только один: если есть c , не будет a , если нет a , то нечему относиться к b ,

например, если есть лишенное чувств, то не будет животного, но если нет животного, то из этого не следует с необходимостью ни то, что одушевленное есть, ни то, что одушевленного нет.

2. В свою очередь из второй посылки получится силлогизм, если мы положим следующее: *если есть а, то есть b, и если нет а, то нет с*. Я утверждаю: *если нет b, то нет с*, то полагаю именно, что *если есть а, то есть b*. Отсюда следует, что если нет *b*, то нет *а*, а если нет *а*, то нет и *с*, следовательно, если нет *b*, то нет и *с*, но из того, что есть *b*, с необходимостью не следует, что есть *с*. Действительно, допустим, что *а* — «животное», *b* — «одушевленное», *с* — «разумное», и скажем: *если есть животное, то оно есть одушевленное, если животного нет, то нет и разумного, но есть одушевленное*, ибо нет необходимости, чтобы одушевленное было животным, и, стало быть, нет необходимости, чтобы оно было разумным.

Если же присоединить *с*, то, утверждая *с*, с необходимостью получим *b*, а если отрицать это *с*, то не будет силлогизма.

Ведь поскольку есть *а*, то будет и *b*, если нет *а*, не будет и *с*, если есть *с*, то будет *а*, но если есть *а*, то есть *b*, следовательно, если есть *с*, то будет и *b*. А если отрицаем *с*, то ничто не будет следовать с необходимостью, ведь если в предложении «*если животное, то одушевленное, если не животное, то не разумное*» мы добавляем «но не разумное», то отсюда с необходимостью не будет следовать ни то, что животное есть, ни то, что животного нет, а поэтому не будет с необходимостью следовать и одушевленность.

3. Таким же точно образом из третьей посылки следует такой силлогизм: *если есть а, то нет b, и если нет а, то есть с*.

Я утверждаю: *если есть b, то есть с*. Действительно, так как сказано так: *если а есть, b нет*, то необходимо следует, что если *b* есть, *а* нет, а если нет *а*, есть *с*. Следовательно, *если есть b, есть с*. А если нет *b*, то ничто не следует по необходимости. Например, пусть будет *а* — «животное», *b* — «неодушевленное», *с* — «лишенное чувств». Если к этой посылке *если есть животное, то есть неодушевленное, если не животное, то лишнее чувств* мы добавим *не есть неодушевленное*, то с необходимостью не последует ни то, что животное есть, ни то, что животного нет, а также не последует и то, что есть лишнее чувств.

Если же добавление производить на основании термина *с*, то если нет *с*, то не будет и *b*, а если есть *с*, то не последует необходимого заключения. Ведь поскольку сказано так, что если есть *а*, то нет *b*, а если нет *а*, то есть *с*, то в результате получается так, что если не *с*, то *а* (ведь может говориться только в отношении к тем

терминам, которые лишены среднего), но если *a*, то не *b*, следовательно, если не *c*, то и не *b*.

Если же есть *c*, не будет силлогизма. Действительно, если к предложению «*если есть животное, то не есть неодушевленное, а если не животное, то лишено чувств*», добавить, что нечто есть лишено чувств, то последует, что это не животное, но не последует ни то, что есть неодушевленное, ни то, что не есть неодушевленное.

4. Из четвертой посылки получается такой силлогизм: *если есть a, то нет b, и если нет a, то нет c*.

Я утверждаю: *если есть b, то нет c*. Ведь если сказано, что *если a, то не b*, то отсюда следует, что *если b, то не a*, а так как не есть *a*, то было положено, что не *c*. Следовательно, *если b, то не c*.

А если присоединить *не есть b*, не будет силлогизма. Рассмотрим пример, *a* — «животное», *b* — «неодушевленное», *c* — «разумное». Посылка будет такой: *если животное, то не есть неодушевленное, если не есть животное, то не есть разумное*. Добавляем *не есть неодушевленное* — с необходимостью не следует, что есть животное, а потому не следует, что есть разумное.

С другой стороны, если добавить *c*, то в случае утверждения *c*, с необходимостью последует не *b*. А если добавить *не есть c*, не будет силлогизма, поскольку, если дано *если a, то не b, и если не a, то не c*, необходимо следует, что, когда есть *c*, есть также *a*, но если есть *a*, то нет *b*, стало быть, если *c*, то не будет *b*.

Если полагается *не есть c*, не будет силлогизма, как в такой посылке: *если есть животное, то не есть неодушевленное, если не есть животное, то не есть разумное*. Если добавить *не есть разумное*, с необходимостью не последует: *есть животное*, а также не последует ни то, что есть неодушевленное, ни то, что нет неодушевленного.

Но в этих 4 посылках термин *a* положен таким образом, что нечто утверждается относительно термина *b* и отрицается относительно термина *c*, если же порядок поменять, получатся новые силлогизмы: если добавить термин *b*, получатся 4 силлогизма, и если добавить термин *c*, тоже получатся 4 силлогизма. И в той и в другой части будут такие 4 сочетания, которые не образуют силлогизмов.

5. Из пятой посылки пусть будет такой силлогизм: *если нет a, то есть b, если есть a, то есть c*.

Я утверждаю: *если нет b, есть c*. Действительно, если принять, что не *b*, то следует, что *a* (ведь именно таковым будет порядок

следования), но когда мы принимаем, что *если а, то с*, следует, что *если не b, то с*.

Если же утверждается, что *b есть*, ничто не будет следовать по необходимости. В самом деле, *если есть b, то не будет а*, если же *не а*, то нет ничего, что относилось бы к *с*, а потому нет и силлогизма. А то, что *не а, если b*, демонстрирует та посылка, в которой мы утверждаем: *если не а, то b*. Действительно, такой силлогизм получается только в том случае, когда мы имеем дело с контрарными противоположностями. Допустим, *а* — «животное», *b* — «лишенное ощущений», *с* — «одушевленное», и скажем: *если не животное, то лишенное ощущений, если животное, то одушевленное*.

Из утверждения *лишенное ощущений* не следует с необходимостью ни то, что *животное*, ни то, что *не животное*, а потому с необходимостью не следует ни то, что *одушевленное*, ни то, что *неодушевленное*.

Если же взять термин *с*, то в случае отрицания *с* получается силлогизм, а в случае утверждения *с* — нет. Ведь, *если нет с, то нет а*. А *если нет а, то есть b*. Стало быть, *если нет с, то есть b*. А *если есть с, то с необходимостью не следует ни то, что есть а, ни то, что а нет*. Отсюда получается так, что с необходимостью не следует ни то, что *есть b*, ни то, что *b нет*. Например, утверждение, что *есть одушевленное*, не влечет за собой с необходимостью ни того, что *есть животное*, ни того, что *животного нет*, а утверждение, что *животного нет*, не влечет за собой с необходимостью ни того, что *есть лишенное ощущений*, ни того, что *лишенного ощущений нет*. Доказательство то же, что и выше.

6. Из шестой посылки силлогизм получается таким образом: *Если нет а, есть b, если а есть, нет с*.

Я утверждаю: *если нет b, то нет с*.

Ибо *если нет b, есть а, и если есть а, нет с*, следовательно, *если нет b, не будет с*.

А если добавить термин *b*, не будет необходимого заключения, ибо *если b, то не а* (что доказано выше). А *если не а, то ничего нет к с*, так как тогда не будет *с*, если *а* будет. К примеру, *а* — животное, *b* — бесчувственное, *с* — неодушевленное: *если не животное, то бесчувственное, если животное, то не неодушевленное*. При этом бесчувственное, значит, не есть животное, но не следует, чтобы было либо не было одушевленным.

А если термин *с* добавить, то с утверждением *с* будет силлогизм: *если с, то не а, и если не а, то b, следовательно, если с, то b*.

А если с — отрицается, нет никакой необходимости: если не с, нет необходимости быть а либо не быть а, поэтому и b. А именно, если не неодушевленное, не необходимо быть либо не быть животным, а также и бесчувственным.

7. Из седьмой посылки есть вывод, когда утверждаем так: если нет а, нет b, и, если а есть, есть с.

Следовательно, если b, то с.

Ибо, поскольку дано, что если не а, то не b, то тогда если b, то а. Но если а, то с. Значит, если b, то с.

А если отрицать термин b, в выводе не будет необходимости, а именно, если нет b, нет необходимости быть либо не быть а, следовательно, и с. К примеру, а — одушевленное, b — животное, с — жить. *Если не одушевленное, то не животное, и если одушевленное, то живет.* Если добавим, что при этом не животное, то не необходимо ему быть либо не быть одушевленным, а потому и жить.

А если добавим термин с, то при его отрицании будет совершенная необходимость, если же утверждать с, никакого вывода нет. А именно, если не с, то не а, если не а, то не b, следовательно, если не с, то не b.

Если же добавить утверждение с, нет необходимости, так как либо необходимо есть, либо необходимо не есть а, и ничего нет по отношению к b, чтобы увидеть в вышеуказанных терминах. Ибо если живет (с) и необходимо является одушевленным, то не необходимо быть либо не быть животным, потому что если не необходимо быть одушевленным, не необходимо быть либо не быть животным.

8. Из восьмой посылки следующий силлогизм: если нет а, нет b, и, если а есть, нет с.

Следовательно, если есть b, нет с.

А именно, если есть b, есть а. Если есть а, нет с, значит, если есть b, нет с.

А если отрицать термин b, не будет необходимости: нет, тогда не необходимо быть либо не быть а, а также и с. К примеру, а — одушевленное, b — животное, с — неодушевленное. *Если не есть одушевленное, то не животное, если одушевленное, не есть неодушевленное.* Если к этой посылке добавляем *не являются животным*, то не необходимо быть либо не быть одушевленным, а также и неодушевленным.

А если добавляется термин с, то в случае его утверждения будет необходимость силлогизма, а именно, если с, то не а, если не а, то не b, следовательно, если с, то не b.

А если отрицаем термин с, не будет необходимости, а именно, если нет с, нет необходимости быть либо не быть а, а также быть либо не быть b. К примеру, если не есть неодушевленное, то необходимо быть одушевленным, но не необходимо быть животным. Находятся также термины, в которых не необходимо быть а, к примеру, если утверждаем с — черный, а — белый, то отрицание черного не влечет наличия белого.

Эквимодальные сочетания второй фигуры исключаем, так как из них никакого силлогизма не получится. Эквимодальные получаются таким образом: поскольку полагается, что термин а есть или не есть одинаковым образом к терминам b и с, изменяются, таким образом, b и с. Из эквимодальных сочетаний нет ни одного связывающего. Эквимодальные сочетания суть:

1. Если а, то b, если а, то с, если а, то b, если а, то не с.
2. Если а, то b, если а, то с, если а, то не b, если а, то не с.
3. Если не а, то b, если не а, то с, если не а, то b.
4. Если не а, то не с, если не а, то не b, если не а, то с.
5. Если не а, то не b, если не а, то не с.

Здесь мы находим слабые заключения, лишенные необходимости силлогизма.

Итак, если сочетания второй фигуры будут не эквимодальными, прибавлением термина b получаем 8 силлогизмов, и 8 — прибавлением термина с. Следовательно, во второй фигуре 16 силлогизмов.

Теперь скажем о третьей фигуре. В ней получается столько же сочетаний и столько же силлогизмов для неэквимодальных посылок (сколько во второй фигуре), если же они эквимодальные, то, как и во второй фигуре, не будет силлогизмов. Выявим все неэквимодальные посылки третьей фигуры.

1. Если b, то а, и если с, то не а.
2. Если b, то а, и если не с, то не а.
3. Если не b, то а, и если с, то не а.
4. Если не b, то а, и если не с, то не а.

Здесь а дано, когда есть b, и не дано, когда есть с. В других случаях, когда есть b, нет а, а когда есть с, а есть.

5. Если b, то не а, и если с, то а.
6. Если b, то не а, и если не с, то а.
7. Если не b, то не а, и если с, то а.
8. Если не b, то не а, и если не с, то а.

1. Первый модус третьей фигуры: *если b, то а, и если с, то не а* — отличен от первого модуса второй фигуры. Там говорилось, что

b и c есть, если a либо есть, либо не есть. Здесь, если либо b либо c будут, то a либо будет, либо нет. Эквивимодальными посылками не являются те, в которых в одной части утверждается термин a , а в другой отрицается, как в вышеизложенных посылках.

Именно: если b , то a , и, если c , то не a .

После того, как это дано, говорю: если b , то не c .

Если же отрицать b , нет силлогизма, т. к. если нет b , не необходимо быть или не быть a , следовательно, и термину c не необходимо будет быть или не быть. К примеру: b — животное, a — одушевленное, c — мертвое. И говорим: *если животное, то одушевленное, и если мертвое, то неодушевленное*. При этом не животное, тогда не необходимо быть или не быть одушевленным. Ибо те, которые не являются животными, могут быть одушевленными, как деревья, и могут быть неодушевленными, как камни. Поэтому, если не будет животного, не необходимо быть или не быть мертвым. Ибо много есть не животных, которые мертвы не как камни, а как то, что когда-то жило. А если прибавить утверждение c , получится силлогизм. А именно, если c есть, то не будет b . Доказательство: если есть c , то нет a , а если нет a , то нет b , следовательно, если есть c , то нет b .

Отрицание c не дает необходимости. А именно, если нет c , то не необходимо быть или не быть a , а тем самым и b . Именно, если не есть мертвое, то не необходимо быть одушевленным или не быть им. Некоторые не мертвые суть одушевленные, как деревья, другие же не мертвые не являются одушевленными, как, например, камни, и, тем самым, делают не необходимым, чтобы было или не было животное, если мертвое отрицается.

2. Второй модус третьей фигуры: если b , то a , и если не c , то не a . Значит, если b , то c . А именно, если b , то a , и если a , то c , ибо так обращается посылка если не c , то не a . Следовательно, есть b , то c . Если же термин b отрицать, не будет силлогизма. А именно, если нет b , то не будет необходимости быть либо не быть c . Поэтому к c не ведет никакая необходимость, что становится ясным в таких терминах: a — одушевленное, b — животное, c — телесное. *Если животное, то одушевленное, и если не телесное, то не одушевленное*. При этом не есть животное, тогда не необходимо быть телесным или не быть им. Если же термин c отрицается, будет необходимость силлогизма. А именно, если не c , то не a , и, если не a , то не b , ибо так обращается посылка если b , то a . Следовательно, если не c , то не b . А если c утверждается, нет силлогизма, к примеру, если не есть телесное, то не будет необходимо быть или не быть одушевленным, а также и животным.

3. Третий модус третьей фигуры: если не *b*, то *a*, и если *c*, то не *a*. Поэтому утверждаю, что если не *b*, то не *c*. Ибо если не *b*, то *a*. Если *a*, то не *c*, поскольку так обращается посылка если *c*, то не *a*. Следовательно, если не *b*, то не *c*. А если утверждать *b*, нет необходимого заключения. А именно: есть *b*, тогда не необходимо быть *a*, и также не необходимо быть *c*. К примеру, если *b* — одушевленное, *a* — неодушевленное, *c* — животное. Если не есть одушевленное, то есть неодушевленное, и, если есть животное, то не есть неодушевленное. Если, следовательно, утверждаем одушевленное, то следует, конечно, не быть неодушевленным, и не необходимо быть животным. Если же утверждать термин *c*, получится необходимое заключение: если *c*, то не *a*, и, если не *a*, то *b*, что следует из посылки если не *b*, то *a*. А если термин *c* отрицать, нет силлогизма: если не *c*, то не необходимо быть либо не быть *a*, и тем самым, конечно, и *b*. А именно, если не есть животное, не необходимо быть либо не быть неодушевленным, а также и одушевленным.

4. Из четвертой посылки такой силлогизм: если не *b*, то *a*, и если не *c*, то не *a*. Поэтому утверждаю, что если не *b*, то *c*.

А именно, если не *b*, то *a*, и если *a*, то *c*, что следует из посылки если не *c*, то не *a*. Следовательно, если не *b*, то *c*. Если утверждать термин *b*, нет силлогизма, ибо тогда следует, что не *a*, но не следует, чтобы было или не было *c*. К примеру, если *a* — животное, *b* — бесчувственное, *c* — одушевленное, и говорим, что *если не есть бесчувственное, то есть животное, и если не есть одушевленное, то не есть животное*. Если будет бесчувственное, то нет животного, но не необходимо, чтобы было либо не было бесчувственное одушевленным. Если же термин *c* отрицать, будет тотчас силлогизм. Если не *c*, то не *a*. Если не *a*, то *b*, что следует из части посылки, которая утверждает: если не *b*, то *a*. Следовательно, если не *c*, то *b*. Потому что, если *c*, то нет необходимости быть либо не быть *a*, и тем самым, и *b*. Так, если есть одушевленное, то не необходимо быть либо не быть бесчувственным. До этого места четыре модуса имели такое расположение терминов, что по отношению к термину *b*, в каком бы он модусе не был, термин *a* утверждается, но по отношению к термину *c* термин *a* отрицается. Теперь расположим их так, чтобы термин *a* отрицался по отношению к *b*, но утверждался по отношению к *c*, изменив, разумеется, порядок. Эквимодально же излагаются посылки, если термин *a* расположен утвердительно относительно *b* и отрицательно относительно *c*.

5. Пятый модус производит такой силлогизм: если *b*, то не *a*, и если *c*, то *a*. Поэтому утверждаю, если *b*, то не *c*.

Итак, если *b*, то не *a*, и если не *a*, то не *c*, что следует из посылки если *c*, то *a*, следовательно, если *b*, то не *c*. А если отрицается *b*, нет силлогизма. Ведь если нет *b*, то не необходимо быть *a*, и тем самым и *c*. В терминах так: если *b* — мертвое, *a* — одушевленное, *c* — животное, тогда: *если мертвое, то не есть одушевленное, и если животное, то одушевленное*. Добавляем, что имеется не мертвое, тогда не необходимо быть одушевленным либо не быть им, так как и те, которые одушевлены, и те, которые никогда ими не были, не являются мертвыми, поэтому не следует, чтобы они были, либо не были животными. Ибо то, что не есть мертвое, может быть животным, как живая собака, и может не быть, как камень. А если утверждается термин *c*, будет совершенное заключение не быть термину *b*: если *c*, то *a*, и если *a*, то не *b*, что следует из если *b*, то не *a*. Следовательно, если *c*, то не *b*.

А если *c* отрицается, то ни к термину *a*, ни к термину *b* не ведет никакая необходимость, к примеру, если не животное, то не необходимо быть одушевленным либо не быть им, мертвым либо не мертвым.

6. У шестой посылки такое будет заключение: если *b*, то не *a*, и если не *c*, то *a*, поэтому говорю, если *b*, то будет *c*. Ибо если *b*, то не *a*, и если не *a*, то *c*, что следует из если не *c*, то *a*, следовательно, если *b*, то *c*. А если отрицается термин *b*, нет силлогизма, а именно: если нет *b*, нет необходимости следования ни к *a*, ни к *c*. К примеру, если *b* — мертвое, *a* — одушевленное, *c* — неодушевленное, и излагаем: *если мертвое, то не есть одушевленное, и если не есть неодушевленное, то есть одушевленное*, и прибавляем, что не есть мертвое, то не необходимо быть, либо не быть одушевленным, а также и неодушевленным. А если добавляется *c*, то, отрицая *c*, получим верное заключение для *b* не являться термином, так как если не *c*, то *a*, и если *a*, то не *b*, значит, если не *c*, то не *b*. Если же термин *c* утверждать, нет никакой необходимости для *a* и *b*. В терминах: если неодушевленное, необходимо не быть одушевленным, но не необходимо быть мертвым.

7. Из седьмой посылки такой силлогизм: если не *b*, то не *a*, и если *c*, то *a*, поэтому говорю, если не *b*, то не *c*. Ибо если не *b*, то не *a*, и если *a* не будет, то не будет *c*, что следует из если *c*, то *a*, следовательно, если не *b*, то не *c*. Потому как если утверждать термин *b*, нет необходимости термину *a* либо *c* быть, либо не быть, к примеру: *b* — одушевленное, *a* — животное, *c* — чувствующее. Посылка: *если не есть одушевленное, не есть животное, и если чувствующее, то животное*. Добавляем: быть одушевленным, тогда и не необходимо быть животным, и не необходимо быть

чувствующим. А если добавляем термин с, то, утверждая с, получим твердое заключение: если с, то не b. А если отрицается с, то нет силлогизма, а именно, если не с, нет необходимости быть а и b: если не чувствующее, то не есть, возможно, животное, и не необходимо быть одушевленным.

8. Восьмой модус: если не b, то не а, и если не с, то а. Поэтому утверждаю, если не b, то не с. Итак, если не b, то не а. Из той части посылки, где говорится, если не с, то а, следует, что если не а, то с. Следовательно, если не b, то с. Если же утверждается b, нет необходимости для а и с. К примеру, а — животное, b — одушевленное, с — бесчувственное, и говорим: *если не одушевленное, то не животное, и если не бесчувственное, то животное*. Если добавим, что имеется одушевленное, то не необходимо быть животным либо не быть им, а также и бесчувственным. А если отрицается термин с, получится сразу силлогизм: если не с, то а, и, если а, то b, следовательно, если не с, то b. Если же термин с утверждается, нет необходимости. К примеру, если есть бесчувственное, то необходимо, правда, не животное, однако, если не животное, не необходимо быть, либо не быть одушевленным.

Итак, в неэквимодальных сочетаниях прибавляются либо термин b, либо с. И в том и в другом случае получится 8 силлогизмов. В остальных же 8 нет необходимости. А если посылки эквимодальные, ни одного нет силлогизма. Эквимодальными являются те, в которых а утверждается по отношению к тому и другому термину. Они суть такого рода:

1. Если b, то а, и если с, то а.
2. Если b, то а, и если не с, то а.
3. Если не b, то а, и если с, то а.
4. Если не b, то а, и если не с, то а.
5. Если b, то не а, и если с, то не а.
6. Если b, то не а, и если не с, то не а.
7. Если не b, то не а, и если с, то не а.
8. Если не b, то не а, и если не с, то не а.

В них как через следование посылок, так и благодаря приведенным примерам мы можем яснее и тверже убедиться, что во всех этих силлогизмах нет необходимости.

Итак, если посылка соткана из 3 терминов, то из первой фигуры будет 16 силлогизмов, из второй — 16 и из третьей 16, всего же получится 48 силлогизмов.

Теперь остается сказать о тех силлогизмах, которые состоят из двух гипотетических, следование в которых подобно следованию

в тех посылках, которые получаются из двух категорических. Ибо во всех силлогизмах, если хотим присоединять, то прибавляем первую часть всей посылки, если же в заключение что-либо следует откинуть, отрицается другая часть всей посылки. Когда либо первая часть отрицается, либо вторая утверждается, не будет никакого силлогизма, кроме как в 4-й, 7-й, 13-й и 14-й посылках. В них не природа сочетания, а свойства терминов (*terminorum proprietates*) создают следование, как и в тех силлогизмах, которые состоят из двух простых посылок.

Все же различия посылок, которые сложены из двух гипотетических, суть такого рода:

1. Если, когда есть а, есть b, то, когда есть с, есть d.

(*Si cum est a, est b, cum sit c, est d.*)

2. Если, когда есть а, есть b, то, когда есть с, нет d.

3. Если, когда есть а, есть b, то, когда нет с, есть d.

4. Если, когда есть а, есть b, то, когда нет с, нет d.

5. Если, когда есть а, нет b, то, когда есть с, есть d.

6. Если, когда есть а, нет b, то, когда есть с, нет d.

7. Если, когда есть а, нет b, то, когда нет с, есть d.

8. Если, когда есть а, нет b, то, когда нет с, нет d.

9. Если, когда нет а, есть b, то, когда есть с, есть d.

10. Если, когда нет а, есть b, то, когда есть с, нет d.

11. Если, когда нет а, есть b, то, когда нет с, есть d.

12. Если, когда нет а, есть b, то, когда нет с, нет d.

13. Если, когда нет а, нет b, то, когда есть с, есть d.

14. Если, когда нет а, нет b, то, когда есть с, нет d.

15. Если, когда нет а, нет b, то, когда нет с, есть d.

16. Если, когда нет а, нет b, то, когда нет с, нет d.

(*Si cum non sit a, non est b, cum non sit c, non est d.*)

В этих посылках следует усмотреть то, что, поскольку их 16, 8 изменяются так, что в них утверждается термин а, 8 же так, что термин а отрицается. Но не всяким способом сложенные из двух гипотетических предложений посылки будут иметь силу постоянных условий. А именно, если кто говорит: *если, когда человек, то животное, то, когда одушевленное, то тело*, не получится та посылка, которая должна состоять из двух гипотетических. Здесь одно условие не следует за другим: одушевленное есть тело не потому, что человек есть животное. Однако, отдельные, сами по себе сказанные, и та и другая посылки имеют в своих терминах необходимое следование. А именно, человек есть животное, а то, что одушевлено, есть тело, и каждая посылка сама по себе верна,

но между собой они не связываются условием. Значит, чтобы прояснить природу отдельных посылок, нужно рассмотреть каждую.

1. Первая посылка должна быть такой, что, если дано *a*, то в силу этого не следует термин *b*. И таким же образом, если полагают *c*, не необходимо следовать *d*. Но, после того, как дан термин *a*, необходимо быть термину *c*, а после того, как дан термин *b*, термин *d*. Ибо тогда получится, что когда после *a* следует *b*, то необходимо, чтобы после *c* следовало *d*, к примеру, в таких терминах: *a* — человек, *b* — врач, *c* — одушевленное, *d* — мастер. Ибо после того как есть человек, необходимо быть врачу и, поскольку одушевленное, необходимо быть мастером. А если человек, то необходимо быть одушевленным, а если врач, необходимо, чтобы был мастер. И после того как термины будут расположены таким образом, получится, что *если, когда есть человек, есть врач, то, когда есть одушевленное, есть мастер*.

2. Вторая посылка должна быть такой, чтобы *a* и *b*, а также *c* и *d*, могли быть помимо друг друга, но *a* без *c* не могло бы быть и *b* не могло бы быть без *d*. Тогда получится, что, после того, как дан термин *a*, *b* будет следовать из него, а после того, как дан термин *c*, необходимо не быть *d*. К примеру: *a* — человек, *b* — черный, *c* — одушевленный, *d* — белый. А именно, человек может быть и кроме черного, а одушевленный и помимо белого. Человек же помимо одушевленного быть не может, и не может быть черным, когда он белый. И тогда следует, что *если, когда есть человек, есть черный, то, когда есть одушевленное, есть не белое*.

3. Третья посылка должна быть с такими терминами, чтобы *a* могло быть помимо *b*, *c* же не могло быть, когда есть *a*, либо когда есть *d*. Поэтому следует чтобы, после того как дано *a*, было *b*, и, после того как отрицается термин *c*, необходимо было *d*, к примеру: *a* — одушевленное, *b* — врач, *c* — неодушевленное, *d* — мастер. Ибо одушевленное может быть и помимо врача, неодушевленное же не может быть, если оно есть одушевленное и есть мастер. Итак, *если, когда есть одушевленное, есть врач, то, когда не есть неодушевленное, есть мастер*.

4. Четвертая посылка должна быть с такими терминами, чтобы *a*, конечно, могло быть, когда есть *b*, а *c* могло быть, когда *d* либо есть, либо не есть. Термин *a* не будет возможным каким-либо способом, когда есть *c*, и *b* не будет возможным, когда *d*. Ибо тогда следует, чтобы, после того, как дано *a*, было *b*, и после отрицания *c* отрицалось бы и *d*, если имеются такие термины: *a* — человек, *b* — черный, *c* — неодушевленный, *d* — белый. Человек может

быть и помимо черного, а неодушевленное может быть и не только белое, но невозможно все же быть человеку, когда это неодушевленное, и быть белому, когда черное.

Итак, *если, когда есть человек, есть черный, следует, что, когда не есть неодушевленный, есть не белый.*

5. В пятой посылке должны быть такие термины, чтобы термин а помимо b мог и быть, и не быть, и с помимо d, но а помимо с не могло бы быть, b и d не могут быть никогда подобны, так что если одного нет, необходимо есть другой. Тогда следует, что если когда дано а, отрицается b, то когда дано с, следует d. К примеру, а — человек, b — больной, с — одушевленный, d — здоровый. Человек может быть и вне болезни, одушевленное может быть и не быть помимо здоровья, но если человек, то необходимо одушевленное, а если не больной, то необходимо здоровый. Таким образом, *если, когда человек, то не больной, то, когда одушевленное, то здоровый.*

6. Шестая посылка желает иметь такие термины, чтобы а могло быть помимо b, и с могло быть и не быть помимо d. Но а не может быть помимо с, и d помимо b. Ибо тогда следует, что если, когда а, то не b, то, когда с, то не d. Предположим, а — человек, b — мастер, с — одушевленное, d — врач. Человек может быть и не иметь мастерства, а одушевленное может быть и не быть помимо медицины, но не может быть человека, кроме как одушевленного, и врача помимо мастерства. Таким образом, *если, когда человек, не мастер, то, когда одушевленное, то не врач.*

7. В седьмой посылке а может быть помимо b, с же не может быть помимо d и а, при этом b не может быть одинаковым с термином с. Следует, чтобы в случае, если, поскольку дано а, b отрицается, то, поскольку отрицается с, следовало бы d. К примеру, а — одушевленное, b — здоровый, с — неодушевленный, d — больной. Одушевленное может быть и не быть, конечно, помимо здоровья неодушевленное же не может сопутствовать ни одушевленному, ни больному. Таким образом, *если, когда одушевленное, то не здоровое, то, когда не неодушевленное, то больное.*

8. В восьмой посылке а может быть и не быть помимо b, с же не может быть и когда а, и когда d, а d не может быть помимо b. Ибо следует, чтобы в случае если, когда а, то не b, то, отрицая с, отрицали бы и d. К примеру, а — одушевленное, b — мастер, с — неодушевленное, d — врач. Одушевленное может быть и не быть помимо мастерства, неодушевленное же не сопутствует ни одушевленному, ни врачу, врач же не может быть, кроме как

мастер. Таким образом, получается: *если, когда одушевленное, то не мастер, то, когда не неодушевленное, то не врач.*

9. Девятая посылка получится, если а и b не могут быть подобны, а термин с может быть помимо d, и не может быть, когда а. Тогда получится, что если, отрицая а, следовало бы b, то, утверждая с, было бы d. К примеру, а — неодушевленное, b — врач, с — одушевленное, d — мастер. Неодушевленное не может быть врачом, одушевленное может не быть мастером, неодушевленное же не может быть одинаковым с одушевленным. Итак, *если, когда не неодушевленное, то врач, то, когда одушевленное, то мастер.*

10. В десятой посылке а может быть помимо b, а с — помимо d, но не может быть а, когда с, и b, когда d. Итак, если отрицание а влечет b, то после с не необходимо d. Это будет в таком случае, если: а — неодушевленное, b — черное, с — одушевленное, d — белое. Неодушевленное может быть и не быть помимо черного, одушевленное может и не быть помимо белого. Но неодушевленное не может быть, когда одушевленное, и черное не может быть, когда белое. Но если отрицанием неодушевленного станет черное, то утверждением одушевленного отрицается белое.

11. В одиннадцатой посылке не могут быть одинаковыми ни термин а с термином b, ни термин с с термином d, но а не может быть без с, а b без d. Итак, если, поскольку а отрицают, следует b, то, когда с отрицают, необходимо быть d. К примеру, а — неодушевленное, b — врач, с — безжизненное, d — мастер. Неодушевленное не может быть врачом, поэтому и безжизненное — мастером, но, поскольку неодушевленное, то не может быть безжизненным, и таким же образом врач не может не быть мастером. Значит, если, отрицая неодушевленное, утверждают быть врачом, то, когда отрицается безжизненное, следует утверждение быть мастером.

12. В 12-й посылке термин а может быть помимо b, а термин с может быть или не быть помимо d, но термин а не может быть без с и b не может быть, когда есть d. Таким образом, если, отрицая а, утверждают b, то, отрицая с, отрицается и d в случае таких терминов: а — неодушевленное, b — белое, с — безжизненное, d — черное. Неодушевленное может быть помимо белого, а безжизненное может быть или не быть помимо черного. Если все же человек не неодушевленное и белое, то, поскольку не безжизненное, то не черное.

13. В 13-й посылке термин а может быть помимо b, но не могут быть а и с вместе, термины b и d таковы, что если одного не будет, необходим был бы другой. Итак, если, когда а отрицается,

отрицается и *b*, то, когда *c* утверждается, утверждается и *d*, как в случае: *a* — неразумное, *b* — больное, *c* — разумное, *d* — здоровое. Неразумное может быть и помимо больного, и разумное — помимо здорового, неразумное же не может быть вместе с разумным, а больное — со здоровым. Если же одно из них не будет, необходимо быть другому. Итак, если после отрицания неразумного отрицается больное, то утверждением разумного утверждается здоровое.

14. В 14-й посылке термин *a* может быть помимо *b*, но *a* не может быть совместимым с *c*, так что, когда нет одного, необходимо было бы другое; *d* же не может быть помимо *b*. Итак, если когда отрицаем *a*, отрицаем и *b*, то, когда есть *c*, не будет *d*, как в случае: *a* — неодушевленное, *b* — мастер, *c* — одушевленное, *d* — врач. Неодушевленное может быть помимо мастера, одушевленное помимо врача, но одушевленное не может сочетаться с одушевленным, и врач никоим образом не может быть отделен от мастера. Следовательно, если когда не неодушевленное, тогда не мастер, то когда одушевленное, то не врач.

15. В 15-й посылке, если нет *a*, необходимо не быть *c*, *b* и *d* — такие термины, что отрицанием одного необходимо утверждают другое. Итак, если, поскольку, отрицая *a*, отрицают *b*, то, поскольку отрицают *c*, утверждают *d*. Например, *a* — неразумное, *b* — здоровое, *c* — неодушевленное, *d* — больное. Конечно, если нет неразумного, нет неодушевленного, больной же и здоровый не могут быть подобными, и тот, кто отрицает здоровое, утверждает необходимо больное, также и наоборот. Итак, если, когда отрицаем неразумное, отрицаем и больное, то, когда отрицаем неодушевленное, утверждаем здоровое.

16. В 16-й посылке термин *a* не может быть помимо *c*, *d* помимо *b*, но не может быть термина *a*, когда *b*, и термина *c*, когда *d*. Следовательно, если после отрицания *a* отрицается *b*, то, отрицая термин *c*, отрицаем *d*, как в случае: *a* — неодушевленное, *b* — мастер, *c* — безжизненное, *d* — врач. Неодушевленное не может быть помимо безжизненного, врач не может быть помимо мастера, неодушевленное же не может быть, когда есть мастер, и безжизненное не может быть, когда есть врач. Значит, если, отрицая неодушевленное, отрицается мастер, то, отрицая безжизненное, отрицается врач.

Вывод из посылок, примеры которых мы выше описали, потому подразумевает добавленные послылки, дабы прояснилась их природа тем, что термины не могут быть иначе между собой связаны. Ведь, как сказано выше, не будет достаточным каким-либо

образом связать термины, чтобы получились гипотетические посылки из двух условных. Ибо если кто-то скажет «если человек, то животное, если день, то светло», не получится такая посылка, которая состоит из двух условных, потому что первое условие не есть причина второго условия. Таким образом, выше данное расположение посылок показывает способ, каким получается следование одного условия из другого. Лишь когда они таковы, следует говорить о силлогизмах из них.

Из 1-й посылки получается силлогизм такого рода:

1) если, когда есть а, есть b, то, когда есть с, есть d. При этом, когда а, то b. Значит, когда с, то d. Природа вышеописанной 1-й посылки может показать, что представляет собой добавленная посылка;

Или так:

2) когда с, то не d, значит, когда а, то не b.

Из 2-й посылки:

3) если, когда есть а, есть b, то, когда есть с, нет d. При этом, когда а, то b, значит, когда есть с, то нет d.

Или так:

4) при этом, когда с, то d, значит, когда а, то не b.

Из 3-й посылки:

5) если, когда есть а, есть b, то, когда нет с, есть d.

Притом, когда есть а, есть b,
значит, когда нет с, есть d.

Или так:

6) притом, когда нет с, нет d,
значит, когда есть а, нет b.

Из 4-й посылки:

7) если, когда есть а, есть b, то, когда нет с, нет d.

Притом, когда есть а, есть b, значит, когда нет с, нет d.

8) Или так: Притом, когда нет с, есть d, значит,
когда есть а, нет b.

Из 5-й посылки получаются 4 сочетания (collectiones), а именно, здесь так расположены термины, что получается верное заключение и на одной, и на другой стороне (посылки).

9) если, когда есть а, нет b, то, когда есть с, есть d.

Притом, когда есть а, нет b, значит, когда есть с, есть d.

10) Или так: притом, когда есть а, есть b, значит, когда есть с, нет d.

11) Или так: притом, когда есть с, нет d, значит, когда есть а, есть b.

12) Или так: притом, когда есть с, есть d, значит, когда есть а, нет b.
Из 6-й посылки:

13) если, когда есть а, нет b, то, когда есть с, нет d.

Притом, когда есть а, нет b, значит, когда есть с, нет d.

14) Или так: притом, когда есть с, есть d, значит, когда есть а, есть b.

Из 7-й посылки таким же образом получаются 4 силлогизма:

15) Если, когда есть а, нет b, то, когда нет с, есть d.

Притом, когда есть а, нет b, значит, когда нет с, есть d.

16) Или так: притом, когда есть а, есть b, значит, когда нет с, нет d.

17) Или так: притом, когда нет с, нет d, когда есть а, есть b.

18) Или так: притом, когда нет с, есть d, значит, когда есть а, нет b.

Из 8-й посылки:

19) если, когда есть а, нет b, то, когда нет с, нет d.

Притом, когда есть а, нет b, значит, когда есть с, нет d.

20) Или так: притом, когда нет с, есть d, значит, когда есть а, есть b.

Итак, мы видим, какие получаются силлогизмы из тех посылок, в которых термин а утверждается, а прочие термины изменяются путем утверждения либо отрицания. Теперь следует сказать, какие силлогизмы получаются из тех посылок, в которых меняются прочие термины таким образом, чтобы термин а не мог бы при этом утверждаться.

Из 9-й посылки:

21) если, когда нет а, есть b, то, когда есть с, есть d.

Притом, когда нет а, есть b, значит, когда есть с, есть d.

22) Или так: притом, когда есть с, нет d, значит, когда нет а, нет b.

Из 10-й посылки:

23) если, когда нет а, есть b, то, когда есть с, нет d.

Притом, когда нет а, есть b, значит, когда есть с, нет d.

24) Или так: притом, когда есть с, есть d, значит, когда нет а, нет b.

Из 11-й посылки:

25) если, когда нет а, есть b, то, когда нет с, есть d.

Притом, когда нет а, есть b, значит, когда нет с, есть d.

26) Или так: притом, когда нет с, нет d, значит, когда нет а, нет b.

Из 12-й посылки:

27) если, когда нет а, есть b, то, когда нет с, нет d.

Притом, когда нет а, есть b, значит, когда нет с, нет d.

28) Или так: притом, когда нет с, есть d, значит, когда нет а, нет b.

Из 13-й посылки, которая дает 4 силлогизма:

29) если, когда нет а, нет b, то, когда есть с, есть d.

Притом, когда нет а, нет b, значит, когда есть с, есть d.

30) Или так: притом, когда нет а, есть b, значит, когда есть с, нет d.

31) Или так: притом, когда есть с, есть d, значит, когда нет а, нет b.

32) Или так: притом, когда есть с, нет d, значит, когда нет а, есть b.

Из 14-й посылки:

33) если, когда нет а, нет b, то, когда есть с, нет d.

Притом, когда нет а, нет b, значит, когда есть с, нет d.

34) Или так: притом когда есть с, есть d, значит, когда нет а, есть b.

Из 15-й посылки в свою очередь 4 силлогизма:

35) если, когда нет а, нет b, то, когда нет с, есть d.

Притом, когда нет а, нет b, значит, когда нет с, есть d.

36) Или так: притом, когда нет а, есть b, значит, когда нет с, есть d.

37) Или так: притом, когда нет с, нет d, значит,

когда нет а, нет b.

38) Или так: притом, когда нет с, есть d, значит,

когда нет а, нет b.

Из 16-й посылки:

39) если, когда нет а, нет b, то, когда нет с, нет d.

Притом, когда нет а, нет b, значит, когда нет с, нет d.

40) Или так: притом, когда нет с, есть d, значит, когда нет а, есть b.

Из этих всех посылок получаются 40 заключений, 16 прибавлением первого условия, так, чтобы утверждалось сказанное в первой посылке, 16 же прибавлением второй посылки противоположным образом, чем сказано в первой посылке. 8 же из 5-й, 7-й и 13-й посылок получают прибавлением первых условий противоположным образом, вторые же условия присоединяются в том виде, в каком были высказаны в первой посылке.

Итак, чтобы прояснился способ всех посылок и заключений, изложим все такого рода высказывания со свойственными им примерами.

1. Если, когда есть а человек, есть b врач, то, когда есть с одушевленное, есть d мастер.

(Si cum sit a homo, est b medicus, cum sit c animatum, est d artifex)

2. Если, когда есть а человек, есть b черный, то, когда есть с одушевленный, не есть d белый.

3. Если, когда есть а одушевленное, есть b врач, то, когда нет с неодушевленное, есть d мастер.

4. Если, когда есть а человек, есть b черный, то, когда нет с неодушевленного, нет d белого.

5. Если, когда есть а человек, нет b больного, то, когда есть с одушевленное, есть d здоровый.

6. Если, когда есть а человек, нет b мастера, то, когда есть с одушевленное, нет d врача.

7. Если, когда есть а животное, нет b здорового, то, когда нет с неодушевленного, есть d больной.

8. Если, когда есть а одушевленное, нет b мастера, то, когда нет с неодушевленного, нет d врача.

9. Если, когда нет а неодушевленного, есть b врач, то, когда есть с одушевленное, есть d мастер.

10. Если, когда нет а неодушевленного, есть b черный, то, когда есть с одушевленное, нет d белого.

11. Если, когда нет а неодушевленного, есть b врач, то, когда нет с безжизненного, есть d мастер.

12. Если, когда нет а неодушевленного, есть b белый, то, когда не есть с безжизненное, нет d черного.

13. Если, когда нет а неразумного, нет b больного, то, когда есть с разумное, есть d здоровое.

14. Если, когда нет а неодушевленного, нет b мастера, то, когда есть с одушевленное, нет d врача.

15. Если, когда нет а неразумного, нет b здорового, то, когда нет с неодушевленного, есть d больной.

16. Если, когда нет а неодушевленного, нет b мастера, то, когда нет с безжизненного, нет d врача.

О тех, которые получаются благодаря соединению, пусть будет сказано это. Те же, которые даны в разделении, видимо, отнесены к тем, модусы и формы которых принимают соединительные посылки, состоящие из двух простых предложений. Следовательно, если в разделении посылок усматривались бы по причине сходства те, которые связаны из двух простых предложений, то, сколькими способами выводились бы заключения, высказанные благодаря соединению посылок, столько же способов необходимо есть в тех, которые, высказанные через дизъюнкцию, обладают той же силой соединения.

Итак, мы сказали выше о 4-х различных предложениях, которые получаются благодаря соединению посылок, состоящих из 2-х простых предложений, а именно: если есть а, то есть b; если не есть а, не есть b; если есть а, то не есть b; если не есть а, есть b. А благодаря разделению посылки различаются таким образом:

1) либо есть а, либо есть b;

2) либо не есть а, либо не есть b;

- 3) либо есть а, либо нет b;
- 4) либо не есть а, либо есть b.

1. Сперва изложим те, где говорится: *либо есть а, либо есть b*. Это может говориться только о тех, в которых необходимо быть лишь одному из них, к примеру, в противоположных, лишенных среднего. Они подобны тем посылкам, которые утверждают: *если нет а, есть b*. Когда говорят *либо а, либо b*, понимают то, что не могут быть подобны а и b, и если одного не будет, следует, чтобы было другое. И таким образом, если не будет а, то будет b, а это мы посчитали выше одной из посылок, которые получаются благодаря соединению. Следовательно, какие бы ни были силлогизмы из посылок *если не есть а, то есть b*, такие же получатся из тех, которые высказаны через разделение *либо есть а, либо есть b*. Получаются, следовательно, из выше сказанного 4 модуса. Ибо какую бы часть посылки не присоединять, либо предшествующую, либо последующую, либо отрицательным образом, либо утвердительным, получается силлогизм. А именно, если есть такая посылка: *если не есть а, есть b*, то это означает: *либо если не будет а, будет b, либо если будет а, не будет b, либо если нет b, будет а, либо если есть b, не будет а*. В предложениях раздельных будет то же самое. А именно, когда говорят *либо есть а, либо есть b*, это означает, что:

- если, конечно, а будет, b не будет;
- если а не будет, b будет;
- если b есть, не будет а;
- если b нет, будет а.

Это проясняется таким примером: *либо болен, либо здоров*. Что бы мы не присоединяли, утверждая одну часть, тогда отрицается другая, и наоборот:

- если здоров, то не болен;
- если не здоров, то болен;
- если болен, то не здоров;
- если не болен, то здоров.

2. Та же раздельительная посылка, которая излагает *либо а не есть, либо b не есть*, будет говориться о тех (терминах), которые не могут никаким образом быть подобны, при этом не будет необходимо одно из них. А сходны они с теми посылками, которые высказаны через соединение: *если а есть, b не есть*. Ибо те, которые говорят *либо а не есть, либо b не есть*, конечно, понимают это так, что если не будет а, не может быть b, что доказывается следующим образом. Так, когда излагают *либо а не есть, либо b не есть*,

то, если добавить *a*, не будет *b*. Поэтому она подобна той посылке, которая утверждает *если a есть, не есть b*. И в этой посылке порождаются такие же сочетания силлогизмов. А именно, если было бы *a*, не будет *b*, и если было бы *b*, не будет *a*. Но, если не будет *a*, не необходимо быть либо не быть *b*. Или же, когда не будет *b*, не необходимо быть либо не быть *a*. Поэтому и в разделительной посылке столько же необходимо имеется силлогизмов, сколько в соединительных сочетаниях. А именно, когда излагается: *либо a не есть, либо b не есть*, так говорится: если будет *a*, не будет *b*, и если будет *b*, не будет *a*. Или же, если не будет *a*, не необходимо быть либо не быть *b*. Или, если не будет *b*, не необходимо быть либо не быть *a*, что проясняется в следующих примерах. Если кто-то говорит *либо не белое, либо не черное* и прибавляет, что при этом белое, то тогда не будет черного, и наоборот, если добавляет, что есть черное, то не будет белого. Если же добавить не быть белым, не необходимо будет быть черным либо быть не черным, если же добавить не быть черным, то не будет необходимо быть белым либо быть не белым.

3. Та же посылка, которая говорит: *либо есть a, либо не есть b*, есть, конечно, такая посылка, где добавленные (посылки) направляют от больших (терминов) к меньшим. Они подобны той посылке, которая излагает: *либо есть a, либо не есть b*. А именно, если кто-то говорит *либо есть a, либо не есть b*, и если добавляет, что при этом не *a*, никакими способами не будет *b*. Ибо то, что предполагает эта дизъюнкция, если при этом *a* отрицается, либо *b* утверждается, дает в итоге силлогизм. Но когда *a* утверждается, либо *b* отрицается, не будет необходимого заключения — то же самое происходит и в разделительной посылке. А именно, когда излагают: *либо есть a, либо не есть b*, то, если только не *a*, то не будет *b*. Если же есть *b*, то будет *a*. Но если будет *a*, либо не будет *b*, тогда нет никакой необходимости. К примеру: *либо животное, либо не человек*. Следовательно, если не будет животного, то не будет и человека, и если будет человек, то будет и животное, если же есть животное, не необходимо быть человеку, либо, если нет человека, не необходимо исчезнуть животному.

4. Та же посылка, которая говорит: *либо не есть a, либо есть b*, может излагаться в таких посылках, которые добавляют к себе и направляются от меньшего к большему (термину). Они подобны тем соединительным посылкам, в которых говорится: *если есть a, то есть b*. А именно, если только кто-то так высказывается и добавляет, что имеется *a*, тотчас следует, чтобы было *b*. А в этой посылке, если только утверждается *a*, следует быть *b*. Поэтому,

если *b* отрицается, следует не быть *a*. Если же либо *a* отрицается, либо *b* утверждается, видимо, не получится никакой необходимости. И следовательно, в той разделительной посылке, которая говорит *либо не a, либо b*, если только будет *a*, то будет и *b*, а если не будет *b*, то не будет и *a*. Если же либо *a* не будет, либо *b* будет, нет необходимости силлогизма, что проясняет следующий пример: *либо не человек, либо животное*. Следовательно, если добавляем, что при этом человек, то будет и животное, если отрицаем животное, то не будет и человека. Если же отрицаем человека, либо утверждаем животное, не получится никакой необходимости. Поэтому на основании того, о чем сказано выше, мы видим, сколько есть силлогизмов с разделительными посылками, либо чем они отличаются от соединительных. Ибо те, которые соединяются, показывают следование в том, что либо есть, либо не есть, а те, которые излагаются разделительно, не могут согласоваться с собой. Если ты найдешь посылки через соединение, которые хотят так пониматься, что не могут отделяться от себя, то следует говорить так: *если a, то b*. Эта посылка означает, что если могло бы быть *a*, тотчас следовало бы *b*. Но никакие из тех, которые есть в дизъюнкции, не высказываются так, чтобы быть подобными этой. Ибо когда говорим *либо a, либо b*, или изменяем каким-либо иным способом эти посылки, то дизъюнктивная связь не подобна вышеназванному соединению через следование. И так как очевиднее стало их различие, мы в настоящем изложении добавили лишь немногие из разделительных посылок, поскольку было сказано, что из разделительных посылок получается столько же силлогизмов, сколько из соединительных. А так как уже сказано обо всех гипотетических силлогизмах, которые могут каким-либо способом получиться, пусть это и положит предел долгому труду!

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.
- Абилкалалова А. Б.* Специфика философского языка С. Боэция. Автореферат на соискание ст. канд. филос. наук. Томск, 2011.
- Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991.
- Апполонов А. В.* Введение в категорические силлогизмы А. М. Т. С. Боэция // Вопросы философии». 1999. № 1. С. 136–144.
- Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 2002.
- Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2.
- Боэций.* Утешение Философией и другие трактаты. М., 1996.
- Боэций А. М.* Утешение Философией. Перевод иеромонаха Феофилакта. СПб., 1794.
- Боэций.* Утешение Философией. Кн. I. Перевод Ф. А. Петровского // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970. С. 134–146.
- Боэций.* Из «Утешение Философией». Перевод С. Аверинцева. В кн. Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 603–606.
- Боэций А. М. Т. С.* Введение в категорические силлогизмы // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 145–171.
- Боэций.* Комментарий к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли / Под ред. С. С. Неретиной. СПб.: Изд. РХГИ, 2001. Т. 1. С. 120–160.
- Боэций.* О музыкальном установлении. Перевод Е. В. Герцмана // Герцман Е. В. Музыкальная боэциана. СПб., 1995.
- Боэций Северин.* О католической вере // История философии. М., 2010. № 15. С. 15–27. http://www.intelros.ru/pdf/Istoria_filosofi/2010_15/1.pdf.
- Бубнов Н. М.* Абак и Боэций. Пг., 1915.
- Владиславлев М. И.* Учебник логики. СПб., 1872.

- Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века. М., 1989.
- Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1884. Т. 4.
- Гильберт Порретанский. Комментарии к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» // Вопросы философии. 1998. №4.
- Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.
- Гусева М. А. Логико-философские исследования Боэция. Автореферат дис. канд. филос. наук. СПб., 2006.
- Гусева М. А. Об интерпретации связки «есть» в боэциевском комментарии на трактат Аристотеля «Об истолковании» // Логико-философские штудии-2. Сб. статей / Под ред. С. И. Дудника, Я. А. Слинкина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 223–227.
- Гусева М. А. Комментарии Боэция и их влияние на развитие схоластики // Логико-философские штудии-3. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 467–472.
- Донченко В. П. Импликация // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2.
- Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. Перевод с французского / Общая ред., послесл. и прим. С. С. Неретиной. М.: Республика, 2004. С. 678.
- История философии. Запад—Россия—Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. Философия древности и средневековья. М., 1995. Ч. 1.
- Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975.
- Кудрявцев П. Н. Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления Карлом Великим. М., 1859.
- Лисанюк Е. Н. Боэций о значении искусства топика / Verbum. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 41–52.
- Лисанюк Е. Н. Утешение Логикой? // Вестник СПбГУ. 2004. Сер. 6. Вып. 3.
- Лосев А. Ф. Творчество Боэция как переходный антично-средневековый феномен: (Некоторые уточнения) // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Т. VIII. Кн. 1. <http://psylib.org.ua/books/lose008/txt09.htm#2>.
- Луканин Р. К. Ранний древнегреческий перипатетизм // Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии / Под ред. Д. В. Джохадзе. М., 1986.

- Луканин Р. К. «Органон» Аристотеля. М., 1984.
- Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Майоров Г. Г. В поисках нравственного абсолюта: античность и Боэций. М., 1990.
- Майоров Г. Г. Северин Боэций и его роль в западноевропейской истории // Вопросы философии. 1981. № 4.
- Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М., 1996.
- Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. УРСС: Едиториал, 2004.
- Макаров А. И. Боэций о значении определения и описания для понимания категорий // Вопросы философии. 2000. № 5.
- Маковельский А. С. История логики. М.: Наука, 1967.
- Мачавариани М. М. Философское мировоззрение Боэция: Автореф. дис. канд. филос. наук. Тбилиси, 1984.
- Месяц С. Теология поэтов и теология философов. <http://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats.pdf>
- Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. М., 1994.
- Неретина С. С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр. Тео-логические трактаты. М., 1995.
- Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям. СПб.: Изд-во РХГА, 2006.
- Неретина С. С. Понятие судьбы в пространстве Высшего блага // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968–1971.
- Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1995. Т. 2.
- Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.
- Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
- Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984.
- Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967.
- Тоноян Л. Г. Логический анализ догматов о Троице и Богочеловечестве Христа в трактатах Боэция // Современная логика:

- проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы V Общероссийской научной конференции. СПб., 1998. С. 356–364.
- Тоноян Л. Г. О месте Боэция в истории логики // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке 22–24 июня 2000 г. СПб., 2000. С. 536–539.
- Тоноян Л. Г. О связи логики, этики и теологии в трудах Боэция // Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб., 2000. Сер. 6. Вып. 2 (№ 14). С. 29–35.
- Тоноян Л. Г. О логическом трактате Апулея // Серия «Мыслители». Вып. X. Я. А. Силин и мы. (К 70-летию Я. А. Силина). СПб., 2002. С. 519–527.
- Тоноян Л. Г. Римская судьба логического наследия Аристотеля (от Цицерона до Боэция) // Verbum. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 22–40.
- Тоноян Л. Г. Логика и теология: от Аристотеля до Боэция // Историко-логические исследования. СПб., 2003. С. 78–91.
- Тоноян Л. Г. Место трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» в историко-логическом процессе // Логико-философские штудии-2. СПб., 2003. С. 181–222.
- Тоноян Л. Г. Была ли ошибка в «Топике» Цицерона? // Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб., 2004. Сер. 6. Вып. 3.
- Тоноян Л. Г. Учение о гипотетических силлогизмах в комментарии Боэция к «Топике» Цицерона // Логико-философские штудии-3. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 98–116.
- Тоноян Л. Г. Дизъюнкция: ретроспектива и перспектива логического союза. // Логика: перспективы развития. Сб. научных статей. Киев: ИПЦ «Киевский университет», 2006. С. 149–157.
- Тоноян Л. Г. О связи определения и аргументации в трактате Мария Викторина “De definitionibus” // Логико-философские штудии. Вып. 4 / Под ред. Я. А. Силина, Е. Н. Лисанюк. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2006. С. 242–258.
- Тоноян Л. Г. Разработка операции деления в трактатах Северина Боэция // Логико-философские штудии. Вып. 5 / Под ред. Я. А. Силина, Е. Н. Лисанюк. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 67–83.
- Тоноян Л. Г. Теория определения: античность и современность // Вестник СПбГУ. СПб., 2008. Сер. 6. Вып. 1. С. 137–144. <http://vestnik.unipress.ru/index.html>.
- Тоноян Л. Г. Основы теории классификации в трактатах Аристотеля // Логико-философские штудии. Вып. 6 / Под ред. Я. А. Силина, Е. Н. Лисанюк. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2008. С. 28–36.

- Тоноян Л. Г. Логико-математическое истолкование Троицы у Боэция и Николая Кузанского // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., 2010. С. 150–170.
- Тоноян Л. Г. История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования // *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина*. СПб., 2011. № 4. Т. 2. Философия. С. 157–168.
- Тоноян Л. Г. Неопределенные суждения: трактовки Аристотеля, Боэция и Н. А. Васильева // *Логико-философские штудии*. СПб., 2011. Вып. 9. С. 52–71.
- Тоноян Л. Г. Модальные аспекты в учении Боэция. *Вестник СПбГУ*. Март 2012. СПб. Сер. 6. Вып. 1. С. 36–44.
- Тоноян Л. Г. Отношение логического следования в трактатах Боэция. «Логические исследования». М.; СПб., 2012. Вып. 18. С. 211–233.
- Удальцова З. В. Италия и Византия в VI веке. М., 1959.
- Уколова В. И. Боэций и его время (к истории западноевропейской образованности в эпоху раннего средневековья). АКД. М., 1970.
- Уколова В. И. Боэций и формирование системы квадривиума (к истории начального этапа средневекового образования) // *Сборник научных работ аспирантов исторического факультета*. М., 1970.
- Уколова В. И. Из истории эстетических учений раннего средневековья (Эстетические взгляды Боэция) // *Европа в средние века*. М., 1972.
- Уколова В. И. Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении Философией» // *Средние века*. М., 1973. Вып. 37.
- Уколова В. И. Мировоззрение Боэция и античная традиция // *Вестник древней истории*. М., 1981. № 3.
- Уколова В. И. Боэций и христианство // *Религии мира*. М., 1982.
- Уколова В. И. Методологические проблемы изучения генезиса западноевропейской средневековой культуры // *Методологические и философские проблемы истории*. Новосибирск, 1983.
- Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций». М., 1987.
- Уколова В. И. «Последние римляне» и парадигмы средневековой культуры. *Вестник древней истории*. 1992. № 1. URL: <http://annales.info/roma/small/lastriml.htm>
- Фрагменты ранних стоиков. Перевод и комментарии А. А. Столярова. М., 1998. Т. 1.; М., 1999. Т. 2. Ч. 1.
- Чалоян В. К. Восток — Запад: преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1979.
- Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.
- Цицерон. Эстетика. Трактаты. Письма. М., 1994.
- Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. М., 1999.

- Aristoteles latinus*; I 1–5 («Категории»). Bruges; Paris, 1961; 6–7 («Введение» Порфирия). Bruges; Paris, 1966; II 1–2 («Об истолковании»). Bruges; Paris, 1965; III 1–4 («Аналитика I»). Bruges; Paris, 1962; V 1–3 («О софистических опровержениях»). Leiden; Bruxelles, 1975. Переводы трактатов Аристотеля, сделанные Боэцием.
- Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9*, with Boethius: *On Aristotle On Interpretation 9*, first and second commentaries. David Blank, Norman Kretzmann (Hrsg.): Duckworth; London, 1998.
- Apuleius. De philosophia libri*. Ed. M. Moreschini. Stvtgardiae et Lipsiae. 1991. Peri ermeneias.
- Apuleius L. De dogmate Platonis. Opera quae supersunt // V. 1–3*. Leipsige, 1905–1908.
- Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung / Hrsg. Von Temporini und W. Haase*, Berlin; N.Y.: Walter De Gruyter, 1987–1992.
- Bark W. Boethius' fourth tractate, the so-called De fide catholica // Harvard theological review. 3. 1946.*
- Barrett H. M. Boethius. Some aspects of his times and work*. Cambridge, 1940.
- Bernard G. Dod (Hrsg.): Aristoteles Latinus, Band VI 1–3: De sophisticis elenchis: translatio Boethii, fragmenta translationis Iacobi, et recensio Guillelmi de Moerbeke*. Brill; Leiden, 1975.
- Boethius A. M. T. S. Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. Rec. C. Meisner, Lipsiae, 1877–1880.
- Boezio A. M. T. Severino De hypotheticis syllogismis. Testo, traduzione, intraduzione e commento di Luca Obertello*. Paideia Editrice Brescia, 1969.
- Boethii Anicii Manlii Severini in isagogen Porphyrii commenta*. (Hrsg.): Johnson Reprint Corporation. New York, 1966.
- Boethii Anicii Manlii Severini. De divisione liber*. John Magee (Hrsg.): Brill; Leiden, 1998.
- A Boethius nicius Manlius Severinus. Die Theologischen Traktate*. Michael Elsässer (Hrsg.): Meiner; Hamburg, 1988.
- Boethius A. M. T. S. De syllogismo categorico: Critical edition with introduction, translation, notes and indexes*, ed. C. T. Thörnqvist // *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 68. Gothenborg, 2008.
- Boethius A. M. T. S. Introductio ad syllogismos categoricos: Critical edition with introduction, commentary and indexes*, ed. C. T. Thörnqvist // *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 69. Gothenborg, 2008.

- Boethius A. M. T. S.* Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Rec. C. Meisner. Lipsiae, 1877–1880.
- Boethii Anicii Manlii Severini.* Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Karl Meiser (Hrsg.): Teile 1 und 2, Teubner. Leipzig, 1877–1880 (Nachdruck Garland Publishing). New York, 1987.
- Anicii Manlii Severini Boethii.* De arithmetica. Henri Oosthout, Jean Schilling (Hrsg.): Brepols; Turnhout, 1999.
- Boethius.* Trost der Philosophie. Lateintisch-deutsch, herausg.u. übers v. E.Gegesatz und O.Gigon. Eingeleitet und erläutert v. O. Gigon. Munchen, 1981.
- Boethius.* His life, thought and influence. Ed. By M. Gibson. Oxford, 1981.
- Brandt S.* Entstehungszeit und zeitliche Folge der werke von Boethius. Philologus, 1903, 62. S. 141–154, 234–275.
- Brueder K.* Die philosophische Elemente in der opuscula sacra des Boethius. Leipzig, 1928.
- Bochenski I. M.* Formale Logik. Freiburg; Munchen, 1956.
- Chadwick H.* The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy. Oxford, 1981.
- Codices Boethiani a conspectus of manuscripts of the works of Boethius. London, 1995.
- Craemer-Ruegenberg Ingeborg,* Die Substanzmetaphysik des Boethius in den “Opuscula sacra”. Köln, 1969.
- Durr K.* The propositional logic of Boethius. Amsterdam, 1951.
- Edwards W. A.* “Last of the Romans”// The classical journal. 1911–1912.
- Evans Jonathan.* Boethius on Modality and Future Contingents, American Catholic Philosophical Quarterly 78 (2004), 247–271.
- Menso Folkerts (Hrsg.):* “Boethius” Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters. Franz Steiner Verlag. Wiesbaden, 1970. S. 69–82, 173–217
- Frede M.* Die Stoische Logik. Goettingen, 1974.
- Frematle A.* The age of belief. Boston; Cambridge. 1957. M. Gibson. “Latin Commentaries on Logic before 1200”// Bulletin de philosophie medievale, 24, 1982.
- Gegensatz E.* Die Freiheit der Entscheidung in der “Consolatio philosophiae” des Boethius. Museum Helveticum, 1958, 15. S. 110–129. M. Grabmann. “Geschichte der scholastischen Methode”, 1961.
- Grabmann M.* Die “Introductiones in logicae” des Wilhelm Shyreswood. Literatur- historische Einleitung und Textausgabe von M. Grabmann // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der

- Wissenschaft. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang, 1937. Heft 10. Munchen, 1937.
- Grabmann M.* Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate". Freiburg in der Schweiz, 1948.
- Green-Pedersen N. J.* The Tradition of the Topics in the Middle Ages. Munich and Vienna, 1984.
- Gruber I.* Boethius. Stuttgart; A. Hiersemann Verlag, 2011.
- King James C.* (Hrsg.): Notker der Deutsche: Boethius' Bearbeitung der "Categoriae" des Aristoteles. Niemeyer; Tübingen, 1972.
- King James C.* (Hrsg.): Notker der Deutsche: Boethius' Bearbeitung von Aristoteles' Schrift "De Interpretatione". Niemeyer; Tübingen, 1975.
- Kneale W. C., Kneale M.* The development of logic. Oxford, 1962.
- Lewry O.* Boethius: His Life, Thought and Influence, ed. By M. Gibson. Oxford, 1981.
- Marenbon J.* Medieval Latin Glosses & Commentaries on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD // Glosses & commentaries on Aristotelian logical texts. The syriac, arabic & medieval latin traditions. Ed. By Ch. Burnett. London, 1993. C. 77-127.
- Marenbon J.* Boethius. Oxford; New York: Oxford University press, 2003. 272 p. http://cs4394.userapi.com/u1813263/docs/91b227569555/Marenbon_2003_ebook.pdf.
- Marenbon J.* (2003) "Rationality and Happiness: interpreting Boethius's Consolation of Philosophy" in J. Yu and J.J.E. Gracia (eds.), Rationality and Happiness: from the Ancients to the Early Medievals, Rochester: University of Rochester Press, 175-97.
- Marenbon J.* ed. (2009) The Cambridge Companion to Boethius, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martianus Capella.* De nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber 4. De arte Dialectica. Ed. J. Willis. BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft. Leipzig, 1983.
- Martin C.* The Logic of Negation in Boethius, *Phronesis*, 36: 1991. P. 277-304.
- Martin C.* Non-Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 1999. P. 279-302.
- Masi Michael:* Boethian Number Theory. A translation of the De Institutione Arithmetica. Rodopi; Amsterdam, 1983.
- Mau J.* Stoische Logik. Ihre Stellung gegenueber der aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkuel // *Hermes*. B. 85. Heft 2 1957.

- McInerny Ralph*. Boethius and Aquinas. Washington, 1990.
- Micaelli Claudio*. Boethian Reflections on God: Between Logic and Metaphysics, *American Catholic Philosophical Quarterly* 78 (2004), 181–202.
- Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. T. 63, 64. Paris, 1891.
- Minio-Paluello Lorenzo* (Hrsg.): *Aristoteles Latinus*, Band I 1–5: *Categoriae vel praedicamenta*. Desclée de Brouwer. Brügge und Paris, 1961.
- Minio-Paluello Lorenzo* (Hrsg.): *Aristoteles Latinus*, Band I 6–7: *Categoriarum supplementa: Porphyrii isagoge, translatio Boethii, et anonymi fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*. Desclée de Brouwer. Brügge und Paris, 1966.
- Minio-Paluello Lorenzo* (Hrsg.): *Aristoteles Latinus*, Band II 1–2: *De interpretatione vel periermenias: translatio Boethii, specimina translationum recentiorum*. Desclée de Brouwer. Brügge und Paris, 1965.
- Minio-Paluello Lorenzo* (Hrsg.): *Aristoteles Latinus*, Band III 1–4: *Analytica priora: translatio Boethii (recensiones duae), translatio anonyma, Pseudo-Philoponi aliorumque scholia, specimina translationum recentiorum*. Desclée de Brouwer. Brügge und Paris, 1962.
- Minio-Paluello Lorenzo* (Hrsg.): *Aristoteles Latinus*, Band V 1–3: *Topica: translatio Boethii, fragmentum recensionis alterius, et translatio anonyma*. Brill; Leiden, 1969.
- Moraux P.* *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Bd.1: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Bd.II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* Berlin; New-York: De Gruyter, 1973–1984.
- Moraux P.* *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias*// "Archiv fuer Geschichte der Philosophie" 49, 1967. S. 169–182.
- Moraux P.* *Ein neues Zeugnis ueber Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias* // *Archiv fuer Geschichte der Philosophie* 67, 1985. S. 266–269.
- Nikitas Dimitrios Z.* (Hrsg.): *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*. The Academy of Athens. Athen, 1990.
- Nikitas Dimitrios Z.* (Hrsg.): *Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' "De hypotheticis syllogismis"*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1982.
- Nuchelmans G.* *Secundum/tertium adiacens*. Amsterdam, 1992.
- Obertello L.* *Severino Boezio*. Genova, I–II, 1974.
- Obertello L.* *Severino Boezio. La conzalazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*. Milanoe, 1979.

- Patch H. R.* The tradition of Boethius. A study of his importance in medieval culture. N. Y.; London, 1935.
- Pinzani R.* La logica di Boezio. Milano, 2003.
- Pfligersdorfer G.* Andronikos von Rhodos und die Postpradikamente dei Boethius — Vigiliae christianae, 1953, 7. S. 98–115.
- Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendland, 1955.
- Rand E. K.* Founders of the Middle Ages. Oxford, 1928.
- Reiss E.* Boethius. Boston, 1982.
- De Rijk L. M.* On the chronology of Boethius' work on logic // Vivarium. 1964. № 2.
- Schrimpf Gangolf.* Die Axiomenschrift des Boethius (de Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966.
- Shiel J.* Boethius' commentaries on Aristotle. Medieval & renaissance studies, 1958.
- Stewart H. F.* Boethius, an essay. Edin; London, 1891.
- Schenk G.* Zur Geschichte der logischen Form. 1973.
- Schmidt-Kohl V.* Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius. Meisenheim, 1965. (Beiträge zur klassischen Philologie 16).
- Stoicorum veterum fragmenta (SVF), coll. 1 ab Arnim. Vol. 1–4, Lipsiae, 1921–1924. Leiden, 1964.
- Stump E.* Boethius's In Ciceronis Topica. Cornell University Press. Ithaca und London, 1988.
- Taylor H. O.* The Medieval Mind. A History of the development of thought and emotion in the middle ages. Cambridge, 1951.
- Vann G.* The wisdom of Boethius. London, 1952.
- Ueberweg Fr.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl., B., 1926.
- Usener H.* Boethius. Bonn, 1877.

Указатель имен

А

- Аббо 49–50, 263
Абеляр П. 370, 372
Абилкаламова А. Б. 370
Аверинцев С. С. 370
Аврелий Августин 46, 49, 53–56,
86, 95, 193, 195, 198–200, 206,
214–215, 220–221, 223–225, 230,
241–242, 255–256, 258, 260–261,
267, 269, 284–285, 370
Александр Афродисийский
(Афродизийский) 64, 82, 125,
126, 127, 154
Алкуин 36, 261–262
Алымова Е. В. 298
Альбин 10, 235–236
Амаласунта 8, 234
Аммоний Саккас 61, 375
Антисери Д. 373
Антоний Марк 43, 45
Апполонов А. В. 18, 111–112, 370
Апулей 46–50, 93–95, 111, 116–
118, 375
Аристотель 23, 28, 29, 33, 40,
42, 58, 61–64, 67, 71, 75–77,
80–89, 94–112, 114–118, 120–
126, 128, 131, 138, 142, 149,
153–154, 165, 177, 180, 183,
186–189, 192, 200, 204, 214,
217, 218, 222–223, 241–242,
248, 308, 318, 370–373
Афанасий Александрийский 196,
219
Ахманов А. С. 370

Б

- Беда Достопочтенный 36
Бобжиен С. (Bobzien S.) 128, 131
Бородай Т. Ю. 13, 15, 17

Бохеньский И. 95, 125–126, 152,
376

- Бубнов Н. М. 370
Бозций Флавий Манлий 6

В

- Варрон 21, 45, 48, 111, 167
Василий Великий 196, 219
Васильев Н. А. 89, 101, 105,
274–276, 281–282, 293
Вергилий 70, 300
Владиславлев М. И. 370

Г

- Гален 45, 50–52, 128–130, 136,
149, 152, 171.
Герцман Е. В. 30, 32, 370
Грабарь-Пассек М. Е. 46
Гусева М. А. 18, 81, 261, 371.
Гайденко В. П. 371
Гиббон Э. 371
Гильберт Порретанский 205, 371
Гипатия 256
Глареан 12
Голенищев-Кутузов И. Н. 371
Грабманн М. (Grabmann M.) 4, 95,
377
Григорий Богослов 196, 219
Григорий I Двоеслов 6
Григорий Нисский 196, 219

Д

- Давид Анахт 130–131, 173
Данте Алигьери 11, 260
Дюрр К. (Durr K.) 133, 134

Е

- Евдем 110, 119, 133–134, 152,
167, 322, 324

Евклид 13, 17, 21–23, 30, 50, 225, 275

Евтихий 198, 203, 210–213

Ж

Жильсон Э. 371

И

Ибервег Ф. (Ueberweg Fr.) 379

Иисус Христос 155–156, 196, 201, 203, 210–213, 230, 260, 287

Иларион (Алфеев), митрополит 296

Иоанн I 9, 215, 237

Иоанн Дамаскин 39, 173, 296

Иоанн Златоуст 196, 219, 223

Исидор Севильский 36, 49, 263

К

Карпунин В. А. 296

Кассиодор 7, 12–13, 19, 22–24, 36, 49, 62, 167, 237

Катон 43, 71, 174–175, 300

Климент Александрийский 191, 193–194

Кондаков Н. И. 90, 95, 371

Кудрявцев П. Н. 371

Кузанский Николай 221, 229, 269–274, 278–279

Л

Лисанюк Е. Н. 18, 371

Лосев А. Ф. 194, 197, 199, 219, 255, 260, 371

Луканин Р. К. 371, 372

Лукаевич Я. 49, 90, 133, 147, 149, 279–281

М

Майоров Г. Г. 17, 23, 25, 29, 63, 70, 209, 215, 372

Макаров А. И. 372

Маковельский А. С. 372

Маренбон И. (Marenbon J.) 81–82, 261, 265, 377

Мартин Кр. (Martin C.) 134, 377
Марциан Капелла 47, 54, 93–94, 111, 377

Мау И. (Mau J.) 50, 128, 149, 378

Мачавариани М. М. 372

Минь Ж.–П. (Migne J.-P.) 22, 53, 60, 70, 91, 112, 119, 145, 173, 298, 378

Н

Неретина С. С. 372

Несторий 197, 203, 210, 213

Никомах из Геразы 15, 21, 23–24, 29–30, 32, 47

Нил В., Нил М. (Kneale W. C., Kneale M.) 134, 172, 377

Ноткер Косноязычный (Notker der Deutsche) 263

О

Обертелло Л. (Obertello L.) 119, 126, 136, 145, 378

Олибрий 6

Ориген 191, 193–194

П

Панеций 40–41

Петроний Максим 6

Пифагор 23–25, 30–32, 41, 269, 271–272

Платон 23–24, 29, 34, 38–39, 64, 67, 70–71, 78, 83, 88, 99, 103, 113, 173, 181, 186, 189, 190–192, 200–201, 205, 217–219, 221, 228, 230–231, 239, 241, 244, 257, 269, 281, 283, 292, 298, 313, 372

Плотин 38, 49, 61, 95, 173, 191, 218, 225, 228, 241, 258, 269, 298

Поварнин С. И. 293–294

Присциан 21

Прокл 38, 61, 64, 241

Попов П. С. 372

Порфирий 39, 47, 61, 64–67, 73–74, 82, 192, 202, 248, 298, 372

Посидоний 41
 Прантль Карл (Prantl K.) 50, 90,
 102, 379
 Пселл Михаил 19, 39, 48, 90,
 95–96, 268, 288
 Птолемей 23, 32
 Пушкин А. С. 46, 259

Р

Рабан Мавр 36
 Раушенбах Б. В. 229
 Реале Дж. 372
 Рожанский И. Д. 372
 Рустициана 9

С

Светлов Р. В. 194
 Секст Эмпирик 149–151
 Сидоров А. И. 296
 Симмах Квинт Аврелий Мемлий
 6–11, 16, 22, 119, 199, 236–238
 Соколов В. В. 372
 Сократ 11, 44, 71, 78–80, 82–83,
 91–92, 100, 141–144, 177, 181,
 217, 231–232, 237, 239, 241,
 244, 282, 306, 313, 329–330, 332
 Слинин Я. А. 73, 81, 107–108,
 203, 247, 255, 292, 296, 371,
 373–374
 Смирнов Г. А. 371
 Спека Э. (Spesa A.) 136–137
 Стамп Э. (Stump E.) 134
 Стяжкин Н. И. 372, 373

Т

Теодорих 7–11, 233–238
 Теофраст 37, 47, 110, 118–119,
 125–127, 132–134, 137–139,
 149, 152–154, 167, 322

Тирранион 37
 Тыжов А. Я. 18

У

Удальцова З. В. 374
 Узенер Г. (Usener H.) 53, 380
 Уколова В. И. 9, 23, 60–61, 374

Ф

Феликс III 6
 Филон Александрийский 190
 Филон из Лариссы 41
 Филопон 39, 127, 131, 138, 201
 Фокин А. Р. 16, 193, 195–196,
 199, 215–216
 Фреде М. (Frede M.) 147, 158, 167,
 376

Ч

Чалоян В. К. 374

Ц

Цицерон Марк Туллий 3, 21, 29,
 40–46, 48, 52, 53–59, 71, 86,
 111, 139, 145–146, 156–158,
 160–164, 166–172, 174–175,
 183, 190, 205, 241–242, 244,
 251, 253, 255, 262, 282, 300,
 333, 373, 375

Ш

Шенк Г. (Schenk G.) 51–52, 54,
 130, 379
 Шервуд Вильям 95–96
 Шичалин Ю. А. 374
 Шмеман А. 198

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Глава I. Боэций как транслятор Античности	6
1.1. Судьба и книги Боэция	6
1.2. Учебные и методические сочинения Боэция, относящиеся к квадравиуму	20
1.3. Логические источники Боэция	36
1.4. «Комментарий к Порфирию» Боэция	58
1.5. Комментарии Боэция к трактатам Аристотеля «Категории» и «Об истолковании»	73
Глава II. Логика Боэция	88
2.1. Исследование оппозиций: логический квадрат или логический треугольник?	88
2.2. Учение Боэция о категорических силлогизмах	110
2.3. Учение Боэция о гипотетических силлогизмах	118
2.4. Учение о гипотетических силлогизмах в комментарии Боэция к «Топике» Цицерона	145
2.5. Учение Боэция о делении и определении. Трактат “De divisione”	172
Глава III. Теология Боэция	186
3.1. Логика и теология: от Аристотеля до Боэция	186
3.2. Логический анализ догмата о Богочеловечестве Христа	200
3.3. Логический анализ догмата о Троице	216
3.4. Теологика в трактате «Утешение Философией»	230
3.5. Влияние Боэция на логику и теологию	260
Приложение. Аниций Манлий Северин Боэций. Логические трактаты	298
О делении	298
О гипотетических силлогизмах	321
Библиография	370
Указатель имен	380

Научное издание

Тоноян Лариса Грачиковна

Логика и теология Боэция

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат

Корректор Р. Н. Елизаветинская

Верстка Н. Н. Репьевой

Художник О. Д. Курта

Подписано в печать 22.05.2013.

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 31. Тираж 500 экз. Заказ № 00023440_065.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595 ;

факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»

193149, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15



Тоноян Лариса Грачи́ковна, кандидат философских наук, доцент кафедры логики СПбГУ.

*Препо́дает на кафе́дре логи́ки с 1980 г.
Опу́бликовала бо́лее 20 работ
о творчестве Боэ́ция*

ISBN 978-5-88812-552-6



9 785888 125526



Русская христианская
гуманитарная академия

Санкт-Петербург
2013