

# ТЕОРИЯ ТРЕТЬЕГО ГЛАЗА

В. Нюхтилин

## Содержание

Теория третьего глаза.....	2
Теория жанров.....	2
Теория сверхъестественного.....	3
Теория физиологий.....	3
Теория эффективности молочного животноводства.....	4
Теория Гены Карузо.....	5
Теория ощущений.....	7
Теория больших поэтов.....	7
Аристотель «Метафизика» (выборочные места).....	9
Н. Кузанский «О неинном» (отрывки).....	111
Г. В. Лейбниц «Монадология» (основные моменты).....	130
Теория выбора.....	147
Источники.....	148

*«Мы начинаем умирать не с органов чувств и не со своих конечностей, но с потери своей способности воспринимать сверхъестественное».*

*Генри Дэвид Торо*

## Теория третьего глаза

Взрослый читатель должен помнить картинки со спиральками, кругами и червячками, которые при играх с фокусом зрения оборачивались объемными изображениями. На них как бы открывался третий глаз, который обнаруживал то, чего не видят обычные два. Эти альбомы так и назывались – «Картинки «Третий глаз». Интересным в этой отшумевшей истории было то, что способ проникновения в объемный мир давался не всем. А печальным было то, что люди здесь ничем не могли помочь друг другу: если один видел лошадку, а другой её не видел, то жизнь второго так и оставалась навсегда неистощимо беднее. Всё это удивительно напоминает ситуацию с чтением философских книг, где тоже смотрят все, но видят лишь некоторые. В итоге большинство видят лишь спиральки, круги и червячки. А ругают философию. И этот декаданс был бы окончательно фатальным, если бы не данная книга, которая помогает открыть третий глаз для чтения философских книг.

## Теория жанров

Могут возразить: жили без картинок, проживем и без философии. Это так. Действительно, если не читать философии, то для каждого в отдельности ничего не произойдет. Кем жил, тем и помрешь. Однако для всех вместе отсутствие философии может выйти боком. Потому что есть теория жанров.

Кратко её коснемся.

Жанры различаются совсем не формой, как думают многие, а сложностью. Например: шансон и джаз, дабстеп и дискотека, плакат и портрет, попса и классика, публицистика и научный труд – всё это различается отнюдь не тем, что звучит или смотрится по-разному, а тем, что несопоставимо по сложности. А сложность жанров создается одаренностью авторов. Тот, кто напишет портрет – тот нарисует и боевой листок. А вот наоборот... Поэтому, как есть люди одаренные, так есть и жанры высокие; а как есть люди не одаренные, так есть и жанры низкие. Мы только что озвучили первый закон теории жанров, главная сила которого состоит в том, что его можно перечитать, вернувшись на одно предложение назад.

Чтобы перейти ко второму закону теории жанров, нам придется сменить качественный подход на количественный. И когда мы это сделаем, то обнаружим, что, чем сложнее жанр, тем меньше в нем работает авторов. Не каждый потянет. Кроме того, чем сложнее жанр, тем меньше вокруг него обретается публики. Как ветром сдувает. Потому что – тоже не каждый потянет. Всё это составляет второй закон теории жанров. И сила его в том, что он действует даже при перемене знака – т.е. будет верным и обратное: в низких жанрах авторов полно, а публики столько, что автографы раздавать – рука отвалится.

И, наконец, третий закон теории жанров уходит от качественно-количественных подходов в психологию, выявляя следующее: авторы низких жанров ведут себя с публикой по-лакейски, пытаясь заработать у той шоколадку, а создатели высоких жанров

ведут себя с публикой по-хозяйски, нисколько не мучаясь тем, чего публика хочет и каковы у неё сегодня вкусы.

В итоге авторы низких жанров все время спускаются к публике вниз, чтобы выменять там что-нибудь на свои фантики, а создатели высоких жанров, наоборот, подтягивают публику вверх, чтобы поделиться там продуктами своего духа.

И получается, что духовный рост через продукцию низких жанров получить нельзя, потому что в продукции низких жанров ты встречаешься с подобными себе и, чему ты научишься у самого себя? Эффект будет скромный. Это всё равно, что изучать географию народов, смотрясь в зеркало.

Духовный рост можно совершить, только приобщаясь к высоким жанрам, только там, где поверхностное всезнание на какое-то время переходит в формы интеллектуальной работы. Эти моменты не проходят даром, и, чем большее количество людей будет иметь подобный опыт, тем больше шансов у этой цивилизации развиваться, а не стоять на месте.

Таков главный смысл теории жанров.

А при чем здесь философия? При том, что философия является вообще наивысшим жанром. И виновата в этом теория сверхъестественного.

## Теория сверхъестественного

Философия является наивысшим жанром не только по сложности, но и по назначению. Назначение философии состоит в том, чтобы негативно или позитивно показать тупик развития любой человеческой идеи. Если негативно, то философия покажет полную бессмысленность человеческой жизни, а если позитивно, то она покажет, что у человеческой жизни есть смысл. Но для позитивного варианта философии всегда понадобится что-нибудь сверхъестественное, потому что без подобного аргумента любой смысл человеческой жизни отрицается её же собственным концом – этот круг закольцован тупиком сразу же там, где начинается. Только нечто сверхъестественное способно разорвать этот круг и превратить хронологию физиологических событий животного в человеческую жизнь высокого назначения. И никакая другая форма мышления, кроме философии, не способна развязать этот сюжет без того, чтобы не скатиться к пустым фантазиям, едва коснувшись сверхъестественного. Лишь философия способна отыскать сверхъестественное с достоверностью и необходимостью его бытия. Поэтому философия – это высокий удел европейцев, а всё остальное – незавидные достижения других. Вернее, даже не поэтому, а потому что есть теория физиологий.

## Теория физиологий

Почему целые цивилизации мыслят по-разному? Потому что в основе цивилизаций находятся народы с разной физиологией.

Каждой физиологии свойственно собственное мышление. Почему – трудно сказать. Но законный род рассуждений показывает, что физиология и образ мышления как-то прилаживаются друг к другу, создавая определенные интеллектуальные типы народов. Африканцы, азиаты, арабы, европейцы, китайцы, японцы – все мыслят по-разному и поэтому создают разные цивилизации.

Нельзя, конечно же, возводить физиологию в роль окончательного и производящего фактора цивилизации, но надо уважать физиологию и помнить, что самое опасное – это идти с нею вразрез. Не умеешь летать – не прыгай со скалы: от этого будет только вред. Всё, что идет вразрез с твоей физиологией – всегда будет идти тебе во вред. Ну, а если уж, не что-нибудь, а твоё собственное мышление пошло вразрез с твоей физиологией, то уж лучше сразу прыгай со скалы. Сделай всё по быстрому.

Наша физиология – европейская. Наше мышление – рационально-логическое, оптимистическое и здравое. Так сложилось исторически. Так они у нас срослись в одном

высоком полете – наша физиология и наше мышление. Но так было не сразу. Это был долгий путь, направление которому задала античная цивилизация и, прежде всего, античная философия. Именно оттуда мы начали свой разбег. И взлетели высоко.

Но сегодня мы ускоренно сваливаемся в восточный тип мышления – в нытливый и бесплодный пустоцвет с рудиментарной рациональностью. Если мы не остановимся – наша цивилизация рухнет.

Десятки веков элита европейских народов воспитывалась на европейской философии. Благодаря этому сложился наш европейский модус мышления, когда любой инженер под чашечку кофе и под футбольный матч вполуха может легко войти в состояние полного сосредоточения на какой-нибудь технической задаче и решить её к концу рабочего дня попутно всем остальным делам. А восточный гуру совершит интеллектуальный подвиг, если после тридцати лет аскетической подготовки сможет войти в аналогичное сосредоточенное состояние под рецитацию барабанов и распевание мантр. При этом он в этом состоянии ничего не решает, а просто бездельно сидит в окостеневшем состоянии мозга. Сумел сосредоточиться – вот уже и праздник духа. Физиология такая. И достижения соответствующие. Европейец, благодаря своей физиологии, создал то, что создал – общемировую научно-техническую цивилизацию, к которой примкнули все остальные народы. Европейец творит, а все остальные только тиражируют. При этом если какая-то цивилизация хочет подобрать ногу к европейской поступи, то она вынуждена «вестернизироваться» – перенимать образ мышления и базовые элементы европейской культуры.

Но вместо того, чтобы этим гордиться, тот же европейец сегодня склоняется к странному намерению «учиться у Востока». Чему?!?!

Почему так случилось?

Потому что философия больше не является главным фактором воспитания мышления и не производит отбор и формирование лучших умов, превратившись во второстепенный учебный предмет и в третьеразрядную науку. Поэтому и мозг европейца превращается во второстепенный орган, производящий третьеразрядную чепуху. Сегодня опыта философского мышления нет почти ни у кого, зато все по макушку набиты барахлом из сублимаций, тонких энергий, чакр, дош, просветлений, мыслеобразов, медитаций, мантр, тантр, кодов кун-фу, боевого дзэна и прочих безделушек, превращающих нас в ничто – в то, чем мы никогда не были, и чем никогда не станем. Закончиться всё это может тем, что мы и своё потеряем, и чужого не найдем. Не зря ведь опыт любой медитации для любого нормального европейца заканчивается одинаково – он засыпает. Физиология такая – безделье ума естественным образом здоровой психики переходит в сон. Когда-нибудь так и заснем, думая, что просветляемся, или так и уйдем от здоровой психики, думая, что... ни о чем уже не думая, впрочем...

Кто это понимает – должен начать с себя. Надо спасти собственное же мышление от рахита. И путь к спасению – теория эффективности молочного животноводства.

## Теория эффективности молочного животноводства

Как сделать так, чтобы корова ела меньше, а молока давала больше? Совершенно верно – её нужно меньше кормить и больше доить. Буквальное понимание какого-либо процесса всегда, если не приводит к успеху, то указывает к нему прямой путь.

Что нужно в наш непростой век, чтобы спастись от интеллектуального вырождения? Надо читать философию. Буквально. Иных путей нет. Не надейся.

Однако, учитывая, что специфику чтения философии сегодня не преподают с молодых ногтей, неподготовленное чтение философии может пойти по теории эффективности молочного животноводства, где рабочий процесс идет, но результат ничем не обеспечен. А специфика чтения философии проста – это не чтение, это работа. И любая работа, как известно, требует специальных навыков.

Автор понимает, что назвать в России что-нибудь работой, означает убить к этому сразу же всякий интерес. Поэтому я не стану далее развивать теорию работы, а предложу теорию Гены Карузо.

## Теория Гены Карузо

Одесский анекдот начала прошлого века:

«– Слушай, а почему все говорят, что Карузо великий певец? Я вчера послушал – такая гадость!

– А где ты послушал?!

– Мне Гена напел...».

В этой книге (для открытия третьего глаза) философские тексты будут даны в авторском переложении. Состоится как бы перевод философского трактата на понятный язык. Гена исполнит Карузо. Но, чтобы Гена не подменил Карузо, будет применена двухстолбцовая форма подачи материала – слева пойдет Карузо, а справа Гена. То есть, в левом столбце будет приведен текст какого-либо великого философа, а в правом – то, что, по мнению автора, этим хотел сказать покойник.

В отношении музыки ничего подобного сделать нельзя было бы, не так ли? Другие ноты – совсем другая мелодия. Здесь же – пожалуйста: слова другие, а смысл тот же самый. Такова сила теории Гены Карузо, согласно которой лучше было бы, если бы книга читалась в следующем порядке: сначала левый столбец, а затем – правый. При сопоставлении впечатлений станет ясно, как надо работать с философским текстом, чтобы тот раскрылся. Автор согласен, что это весьма грубый прием, который можно даже назвать натаскиванием. Но практика показывает, что в какой-то момент безгласные страдания реципиента сменяются гордым хмыком от осознания своей принадлежности к высшему жанру – это открылся третий глаз. Буквально.

А на практике это будет выглядеть примерно так:

### АРИСТОТЕЛЬ. О ДУШЕ. КНИГА ТРЕТЬЯ. ГЛАВА 2.

*Так как мы воспринимаем, что мы видим и слышим, то необходимо воспринимать либо зрением, что оно видит, либо другим чувством. Если зрением, то оно должно воспринимать и зрение и его предмет – цвет. Так что или будут два чувства для восприятия одного и того же, или зрение будет воспринимать само себя. Далее, если чувство, воспринимающее зрение, было бы другим, а не самим зрением, то или [этот ряд восприятий] уходил*

*Поскольку мы отдаем себе отчет в том, что у нас есть зрение и слух, то, следовательно, мы это каким-то образом воспринимаем и осознаем у себя в душе – например, тот факт, что у нас есть зрение, мы можем воспринимать либо таким же зрением, либо каким-нибудь другим чувством. Если допустить, что факт собственного зрения душа воспринимает с помощью какого-то зрения, то некое зрение должно было бы как бы со стороны воспринимать и сам процесс нашего зрения, и сам его предмет – цвет, ибо всё, что мы видим, есть не что иное, как цвет. Но, в таком случае, мы должны предположить, что наш организм обладает двумя чувствами для*

*бы в бесконечность, или какое-нибудь чувство воспринимало бы само себя, так что следовало бы признать это за первым чувством.*

восприятия одного и того же – ведь то зрение, которым наша душа воспринимала бы работу зрения в нашем организме, видит всё то же самое, и, следовательно, является дубликатом, т.е. вторым точно таким же чувством – поэтому, если исходить из того, что зрение у нас одно, и никакого второго зрения у нас нет, то именно само зрение и воспринимает, и видит всё то, что оно видит. Далее, если бы в нашем организме существовало некое иное чувство, а не зрение, которым душа была бы способна видеть и воспринимать процессы зрения, то этот ряд восприятий уходил бы в бесконечность: какое-то неизвестное чувство в душе видело бы и воспринимало бы процессы нашего зрения, но что-то должно было бы воспринимать само это чувство, которое видит и воспринимает процессы нашего зрения, а что-то воспринимало бы то чувство, которое дает нам отчет о некоем неизвестном чувстве, которым душа видит и воспринимает работу нашего зрения, и т.д.; поэтому, чтобы в этом пустом ряду было хоть что-то, способное давать нам отчет о нашем зрении, мы должны допустить наличие в душе некоего чувства, способного воспринимать самое себя и сообщать об этом нашему сознанию: я вижу процесс зрения в организме, и я докладываю, что зрение в организме – есть; а поскольку такой отчет у нашего сознания есть, то подобную способность за каким-либо чувством следует признать обязательно, и эту способность, опять же, логичнее всего признать за первым же чувством, которое по факту дает нашей душе этот отчет – т.е., опять же, за самим зрением.

## Теория ощущений

В работе «О душе» Аристотелю пришлось создавать теорию ощущений, чтобы показать современникам, что мышление – это не одно из рядовых ощущений тела, а уникальная способность души.

В качестве доказательств Аристотель приводил следующее – ощущения легче познают то, что предельно насыщенно элементами познания (то, что горячее, ярче, острее, пахучее, тяжелее и т.д.), а мышление, наоборот, легче познаёт то, что слабо насыщенно элементами познания (примитивные мысли, простые идеи, малосодержательные сведения и т.д.). Поэтому сильные источники ощущений всегда заглушают слабые (например, из-за Солнца днем не видно звезд, ядрёный запах перебивает все тонкие ароматы и т.д.), а у мышления всё наоборот – что-то примитивное легко схватывается и заслоняет собой всё сложное (тонкие мысли, перегруженные сведения, трудные идеи – всё это ускользает от нас по принципу «смотрим в книгу – видим фигу», если мы не поднапряжемся).

Аристотель считал, что это нехорошо, когда человек пользуется мышлением как ощущением – на уровне простых инстинктов.

Чтобы с нами этого не произошло, мы воспользуемся аристотелевской теорией ощущений при выборе текстов для работы. Но сначала эта теория совется и сплетется с теорией больших поэтов.

## Теория больших поэтов

Взрослый читатель помнит, как советских студентов сгоняли на культурно-массовые мероприятия. Во время одной из таких облав, на «встрече с большим советским поэтом В. Б-ным», кто-то из студенческой фронды провокационно спросил: «А как Вы относитесь к творчеству Владимира Высоцкого?».

Ответ был незабываем: «Я не знаю такого поэта, как Владимир Высоцкий. Покажите мне хотя бы один изданный им сборник стихов, или вообще любую изданную им книгу, тогда и поговорим».

Таким образом, по теории больших поэтов получается, что такой поэт как «В. Б-н» существует, потому что В. Б-н каждый год издает, как минимум, одну книгу (а мог бы и больше), а такого поэта, как «Владимир Высоцкий», по этой же теории, – не существует, потому что Владимир Высоцкий стабильно в год не издает тоже, как минимум, одну книгу, хотя мог бы не издавать их вообще бесчисленное количество даже в более короткие сроки.

Однако и в тот исторический момент, и после выбраковки временем, теория больших поэтов показала, что дело обстоит совсем не так, как ей кажется. Она где-то ошиблась в критерии.

Поэтому, если перевить теорию больших поэтов с теорией ощущений Аристотеля, то можно получить правильный критерий, позволяющий отбирать тексты по высшему разряду – это будут тексты, которые живы сегодня, но которые в своё время были заслонены глупостями больших поэтов и популярных мегагероев культуры. Современники смотрели на эти тексты, хлопали глазами, говорили что-то такое каждый раз умное и откладывали куда-то в ненужные бумаги. При этом они гордились лично собою и обязательно поучали «неудавшегося» автора.

Когда Гераклита упрекнули за сложность текстов, он сказал: «А мне до вас и дела нет». Когда ему сказали, раз тебе дела нет до нас, то и мы у тебя ничего не купим, Гераклит ответил: «Да сгиньте вы все поголовно — и покупатели и непокупатели!». Этот «философ-физик» с трудом смог издать всего одну свою книгу, о которой Сократ сказал: «То, что я в ней понял – прекрасно. То, что не понял – тоже должно быть прекрасно». Но,

– так это же Сократ... Все остальные разодрали книгу на цитаты, каждую из которых использовали в качестве предмета критики. А через пару сотню лет эта исчезнувшая книга трепетно собиралась по крохам из вот этих оставшихся цитат...

Если всмотреться в случай с Гераклитом, то при самом пуристическом подходе можно заметить, как ярко торжествует наш критерий отбора текстов. Поэтому, опираясь именно на этот критерий, мы обратимся к трем философским трактатам. Первым из них будет «Метафизика» Аристотеля. От текстов «Метафизики» отказались все скриптории и они были брошены в темный и сырой подвал на сотни лет. Ну, чтобы не мешали фейерверку окружающей мысли. Когда читатель увидит в оригинале квадратные скобки, то пусть знает, что в этих местах стояли слова, которые, выражаясь натурально, сожрали черви. Потом эти слова восстанавливались по предполагаемому смыслу уже тогда, когда Аристотеля стали понимать. Под звуки очередного фейерверка. Эти процессы всегда идут рядом.

Вообще-то считается, что основы европейского мышления заложил Платон, но данный штамп – это один из тех случаев, когда теория и практика разошлись далеко. На самом же деле в течение 1500 (!) лет в Европе (спасибо Богу!) господствовал аристотелевский стиль мышления и аристотелевская наука. В частности, в «Метафизике» просвещенный читатель увидит в четком и точном изложении практически все «современные достижения» метода научного знания. От сложной диалектики количественно-качественных переходов – до очевидной теоремы Гёделя. И когда Галилей с Ньютоном создавали нынешнюю систему научного знания, то они изменили только принципы сбора и анализа информации, сохранив мышление Аристотеля полностью – а куда без него даже сейчас?! Именно с Аристотеля 2300 (!) лет назад начал бить чистый родник европейской мысли, и Аристотелем этот родник подпитывается до сих пор.

Так говорил Галилей: «Аристотель научил меня удовлетворять свой разум только тем, в чём убеждают меня рассуждения, а не только авторитет учителей». Иными словами: если тебе нужен гуру, то возьми в оборот свой разум, и он будет наилучшим из всех. Вот чему учит Аристотель. Поэтому Аристотель у нас будет первым. Хотя бы у нас.

Начальные абзацы «Метафизики» вполне понятны и правый столбец поначалу покажется излишним. Такое впечатление, что Аристотель специально начинает с простых вещей, чтобы зритель расслабился и устроился поудобнее. Но чем более разворачивается текст, тем сильнее нагнетается его полемическая острота и тем поразительнее работает на наших глазах аргументация великого человека. Расслабимся, устроимся поудобнее и приступим. Это наши корни.



## Аристотель. «Метафизика»

(выборочные места)

КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 1.

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

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

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — наша тяга к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, мы ценим чувственные впечатления ради них самих, и больше всего мы здесь ценим зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям не только тогда, когда надо действовать, но и просто так, когда мы вообще не собираемся ничего делать. И причина этому кроется именно в том, что зрение больше всех других органов чувств содействует процессу познания и обнаруживает в вещах этого мира намного больше деталей, чем это способны сделать другие органы чувств.

Способностью к чувственным восприятиям от природы наделены все животные, но под действием чувственных восприятий у одних из них память возникает, а у других не возникает. И поэтому те животные, которые обладают памятью, сообразительнее и понятливей тех, у которых способность помнить отсутствует; однако для того, чтобы у животного была еще и способность к научению, оно должно обладать слухом, потому что все, кто не в состоянии слышать звуки, как,

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

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в

например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных, хоть и сообразительны, но не могут ничему научиться; научиться же способны только те, кто, помимо памяти, обладает еще и слухом.

Есть даже такие животные, которые пользуются представлениями и воспоминаниями, но животные, все-таки, мало способны осмысливать опыт и делать из него выводы; человеческий же род пользуется в своей жизни помимо представлений и воспоминаний еще и различными практическими умениями, а так же теоретическими рассуждениями, т.е. оформляет свои воспоминания в практический и теоретический опыт. Опыт, таким образом, появляется у людей, благодаря памяти; ведь именно тогда, когда множество различных воспоминаний об одном и том же суммируются в одно представление, всё это приобретает значение единого знания — опыта. И поэтому опыт, как плод трудов сознания, кажется делом, почти равным науке или ремеслу. Таким образом, если мы говорим о человеке и о его знании, то главные формы человеческого знания — наука и ремесло — появляются у людей именно через опыт. Как говорит Пол — и правильно говорит — «опыт создал искусство, а неопытность — случай», потому что, то или иное умение или искусство появляются только тогда, когда из собранных в памяти мыслей сознание образует один общий взгляд на сходные предметы или явления мира. Таким образом, как сам опыт есть продукт

*отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.*

*В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (*logon eschein*), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто*

работы сознания по осмыслению единичных фактов, так и любое умение, ремесло или искусство есть тоже продукт работы сознания, но уже на более высоком обобщении того, что накопил опыт. Например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство, и оно же помогло еще Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта, потому что здесь просто отложился в памяти некий набор однородных фактов; но определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям такого-то определенного склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке) – это уже дело целого искусства, которое называется врачеванием, поскольку здесь опытное знание отрывается от частных случаев с отдельными людьми, и через теоретическое обобщение превращается в научное знание.

Если же говорить о практической деятельности, то опыт в ней, по-видимому, можно считать непосредственно самим искусством этой деятельности; более того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают в практической деятельности больше, нежели те, кто знает теорию этой деятельности, но конкретного опыта не имеют. Это происходит потому, что опыт, как знание, всегда разбивается на обособленные знания отдельных технологий единого ремесла: имею опыт в отдельном цикле, или в отдельном процессе и т.д., а отвлеченное знание всего ремесла – это обобщенное теоретическое знание всей суммы технологий этого дела. Естественно, что в реальной деятельности или в изготовлении какого-либо продукта

носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы

опыт чего-то единичного будет важнее общетеоретического знания, потому что любое дело разбивается на единичные процессы, а не делается всё сразу. Но следует понимать, что вот это единичное знание будет важнее лишь по актуальности, но не по значимости: потому что врач лечит пациента не как человека, способного болеть всеми, теоретически известными врачу, болезнями, а пациент актуален для врача лишь своей конкретной болезнью, от которой надо вылечить непосредственно данного человека с именем Каллий, или Сократ, или какое там еще у него будет имя, а поэтому все остальные теоретические запасы знаний для лечения «людей вообще» в данном случае не актуальны и совершенно бесполезны. В силу этого врач без опыта, оснащенный лишь отвлеченным знанием, будет часто совершать ошибки – он будет владеть общими теоретическими сведениями, но практического навыка лечить что-то единичное из всей суммы знаний у него не будет, а лечить-то ему на практике придется как раз что-то единичное. Но, несмотря на это, нам, все-таки, следует по-прежнему полагать, что обладание теоретическим знанием больше относится к факту владения ремеслом, чем наличие некоего единичного опыта, и поэтому тот, кто владеет ремеслом в его теоретическом богатстве, для нас более мудр, чем обладающий опытом в этом же ремесле, так как мудрость зависит от знания, а не от наличия навыков. И выражается это в том, что мудрый, благодаря научному знанию, знает причину, а опытный в различных навыках, но без научного знания – не знает. В самом деле, имеющие опыт знают

в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке). Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

«что» надо делать, т.е. предмет дела, но не знают, «почему» делается именно так, а не по-другому, т.е. не знают причину дела; владеющие же ремеслом во всем теоретическом объеме, знают, «почему» делать надо именно так, т.е. знают какую-то первую причину, из которой можно разворачивать уже всё остальное, в том числе, и «что» практически делать в тех или иных обстоятельствах. Поэтому наставников в каждом деле мы почитаем больше и считаем их мудрее, полагая, что они знают больше, чем ремесленники, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны неодушевленным инструментам, выполняющим ту или иную операцию просто потому, что они умеют это делать, или потому, что таково их свойство, наподобие того, как есть некое свойство у всех природных явлений делать что-то, им свойственное (как огонь, который жжет только потому, что он огонь). Вся разница между неодушевленным инструментом и человеком-ремесленником состоит лишь в том, что инструмент исполняет работу сообразно своей природе, а ремесленник сообразно тому, что так вот оно повелось и сложилось). Таким образом, наставники более мудры не благодаря наработанному умению в практической деятельности, а потому, что они владеют теорией дела и знают базисные причины. И вообще признак любого знатока заключается в его способности научить другого тому, что знает он сам, а потому мы считаем, что ремесло или искусство – это больше теоретическое знание, чем практический опыт, ибо владеющие

*В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрательном (theriretikai) – выше искусств творения (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.*

полным объемом знаний о каком-то искусстве способны этому искусству научить, а имеющие опыт – нет, ибо они могут передать лишь какие-то частные приемы.

Собственно, в «Этике» уже было сказано, в чем разница между наукой, искусством и всем остальным, и цель нашего нынешнего рассуждения состоит только в том, чтобы окончательно уяснить следующее – если мы говорим о мудрости, то под нею следует понимать некую интеллектуальную деятельность, которая занимается исследованием первых причин и начал. Итак, у нас возникает некая иерархия мудрости: человек, имеющий опыт, мудрее того, кто не поднимается выше единичных чувственных восприятий, а владеющий каким-либо ремеслом в полной его теории мудрее того, у кого есть только практический опыт операций, поскольку владеющий ремеслом поднимается в обобщении до формирования теоретического знания; наставник же мудрее ремесленника, поскольку он знает причины и начала ремесла, а теоретические науки потому и выше практических, что ими познаются причины и начала, а не процессы или творческие акты, производные от этих причин и начал. Таким образом, если высшую степень мудрости (знание причин и начал) свести воедино с той деятельностью, где мудрость непосредственно проявляется (познание причин и начал), то получается, что мудрость – это некая теоретическая наука о некоторых причинах и началах, но не о всяких, а об определенных, а именно – о первых причинах и началах.

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (*υποκειμενον*); третьей – то, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь

Итак, совершенно очевидно, что для приобретения мудрости нам необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь в каждом отдельном случае, когда мы утверждаем, что нечто знаем, мы полагаем, что знаем первую причину. А эти первопричины (начала) можно разделить на четыре вида по их значению: первая причина – это сущность вещи, суть ее бытия (ведь любая причина должна отвечать на вопрос «почему», а ответ всегда, естественно, сведется к определению самой вещи, и первое «почему» здесь будет то, которое выявит причину и начало этой вещи – почему она именно такая, а не какая-то другая); второй причиной мы считаем материю или субстрат, т.е. неизменяющую, бескачественную основу вещей, способную принимать те или иные количественные свойства каждой конкретной вещи (ибо материя или какая-нибудь другая неизменная основа есть в составе любой вещи); третья причина – то, откуда начало движения; а четвертая причина противоположит причине начала движения, потому что четвертая причина включает в себе цель движения, т.е. то, ради чего это движение начинается, или, говоря окончательно – четвертая причина есть Благо, ибо цель всякого возникновения и всякого движения есть всегда какое-то Благо. Несмотря на то, что все эти причины рассмотрены нами в достаточной степени в другом сочинении, мы сначала изучим мнение тех, кто поднимал вопросы о существующем и размышлял об истине еще до нас. Нам известно, что и они говорили о некоторых началах и о некоторых причинах.

некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

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

Поэтому, если мы разберем, что говорилось об этом до нас, то, может быть, вынесем некоторую пользу и для нашего исследования; и, прежде всего, эта польза будет состоять в том, что мы, или откроем для себя какой-нибудь новый род причин, или еще более убедимся в истинности тех, которые перечислили сами.

Так вот, большинство первых философов выдвигали в качестве начал только материальные версии, т.е. то, из чего вещи возникают как из первого, из чего они состоят и во что они, как в последнее, превращаются, когда погибают, причем сущность этого материального начала понималась хоть и неизменной, но способной проявляться по-разному – и вот это-то материальное начало с неизменной сущностью и способное к разным проявлениям, первые философы считали и элементом и началом всех вещей. И поскольку этот материальное естество мира не только начало, не только первое, из чего все вещи возникают, но и последнее, во что вещи превращаются, когда погибают, то оно всегда сохраняется и поэтому на самом деле существует только оно одно, а ничто другое, по сути, и не возникает и не исчезает; ведь мы же не говорим про Сократа, что когда какими-то своими усилиями Сократ становится прекрасным или образованным, то при этом вообще становится сам Сократ как данный человек, и не говорим мы, что Сократ погибает, когда погибают эти его свойства, так как при всех этих переменах остается неизменным некий субстрат, некая неизменная основа Сократа – сам Сократ; точно также, полагают первые философы, ничто не



возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

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

возникает и не исчезает, ибо существует какое-то материальное естество вещей – одно или несколько его разновидностей – откуда всё в мире возникает, но само это естество при этом сохраняется, и только оно, по сути дела, и существует.

Обобщая все эти концепции, за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Однако сами авторы этих концепций, углубляясь в их собственный смысл, приходили к необходимости искать что-то еще дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из какого-то одного материального начала или из большего их числа, но почему это вообще происходит, и что причина этого? Ведь, как бы то ни было, но не сам же субстрат вызывает собственную перемену; лично мне, например, кажется, что не дерево и не медь сами являются причиной тех перемен, которые с ними происходят – не дерево само из себя выстругивает ложе, и не медь сама из себя льет изваяние, ибо для всего этого существуют другие причины. А искать эти «другие» причины – означает сразу же предположить некое совсем не материальное начало, а именно то, откуда в материю пришло движение, ибо всё, что из материи возникает, возникает под действием внешнего ей движения. Как решали этот вопрос те, кто занимался исследованием начал? Если брать большинство философов, признающих наличие в мире только лишь материального субстрата, то они не испытывали никакого недовольства собою, чтобы забивать голову подобными мелочами, однако некоторые из

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

них, как бы под давлением логики собственного исследования, вынуждены были что-то сказать по поводу источника движения материи, и они это сделали – просто объявили, что истинное бытие должно быть единым и неподвижным (потому что ничего, ведь, кроме истинного бытия, нет, и, следовательно, всё, что есть – это одно единое истинное бытие, а если истинное бытие одно, то ему просто негде больше двигаться – нет ничего иного, в чем бы оно могло двигаться, и поэтому истинное бытие – неподвижно, и любое движение – вранье), и, следовательно, вся природа, если она кажется вам подвижной – есть иллюзия не только в части возникновения и уничтожения материального субстрата (это поняли еще древние, и с ними никто не спорил), но и в отношении любого возможного изменения вообще по следующему принципу – то, что движется, то не едино, и, следовательно, не истинно, и, следовательно, никакого движения нет; сняв вот так легко вопрос о начале движения материального субстрата, они решили, что чем-то отличаются от тех, кто об этом движении подумать вообще забыл, и почили на лаврах. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никто не смог найти причину начала движения, разве что Парменид, да и то постольку, поскольку у него есть в некотором смысле две причины начала движения: теплое и холодное. И в самом деле, претендовать на то, чтобы указать начало движения, скорее мог бы тот, кто признавал в качестве начал не одну, а множество причин, например, тот, кто

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

началами признает, скажем, теплое и холодное, или огонь и землю: потому что у них огонь обладает какой-то собственной двигательной силой и может стать началом движения вовне себя; а вода, земля и тому подобные элементы выступают у них противоположными огню, т.е. они пассивны, но получают от активного огня движение и отсюда, дескать, в мире есть движение.

Таким образом, после этих философов с их материальными началами мы видим, что сама истина побудила искать еще какое-то нематериальное начало, поскольку предложенный ими круг материальных начал был недостаточен для того, чтобы объяснить природу порядка вещей. К тому же эти философы, конечно же, понимали, что, если одни вещи хороши и прекрасны, а другие становятся таковыми, то причиной этому, естественно, не могут быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде. Но при этом, естественно, приходилось понимать и то, что объяснять подобное случаем или простым стечением обстоятельств, тоже нельзя. Поэтому тот, кто первым сказал, что сознание пребывает не только в живых существах, но и вообще во всей природе, и, что именно какой-то Ум есть причина миропорядка, тот на фоне необдуманных версий своих предшественников выглядел более рассудительным. Общепринято думать, что это сказал Анаксагор, но есть основания полагать, что до него это говорил Гермотим из Клазомен. Но, как бы то ни было, а те, кто считали, что всем в природе руководит некий Ум, те, одновременно с этим, пусть неосознанно, но, все-таки,

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

исходили из того, что Ум является не только первоначалом всего существующего, но и выступает причиной некоего совершенства в вещах, причем именно Ум, по их версии, еще и дает начало движению всего существующего.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 4.

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделение началом, например Парменид, ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, то другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и

Можно предположить, что первым стал искать причину совершенства в мире и причину движения материи – Гесиод. А нашел он всё это в Любви или в Вожделении, а, может быть, это сделал еще кто-то, например, Парменид, ибо они оба ясно понимали, что среди существующего должна быть некая отдельная причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том, кто из них первым высказался в этом роде, можно будет разобраться позже; но, как бы то ни было, а в природе явно наблюдалась не только устроенность и красота, но и присутствовали неустроенность и уродство, т.е. было не только хорошее, но и противоположное – плохое; причем плохого было больше, чем хорошего, а безобразного больше, чем прекрасного, и, поскольку было понятно, что у этих противоположностей и причины, соответственно, должны быть противоположными, то Эмпедокл ввел в качестве исходных мировых противоположностей Дружбу и Вражду, каждая из которых у него

постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда – причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл – и притом первый – говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ – само благо, а причина зол – зло.

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

становилась причиной всех противоположностей в природе. В самом деле, если следовать ясному смыслу сказанных Эмпедоклом слов, а не тому, что он туманно ими выражает, то непосредственно обнаружится, что Дружба есть причина Благого, а Вражда – причина злого. И поэтому, если полагать, что Эмпедокл в некотором смысле первым объявил зло и Благо началами, то это будет верно, хотя это будет верно только в том случае, если они у него именно первые причины, то есть, если у него Благо это не только причина всяким хорошим частностям мира, но и причина самому себе тоже; и зло так же есть причина не только всему плохому в мире, но и самому себе.

Итак, мы утверждаем, что все прежние философы в явной и осознанной форме касались только двух причин из тех четырех, которые мы знаем – они касались только материи и только того, откуда у материи движение; но делали они это так нечетко и так неуверенно, что напоминали плохо обученного воина в сражении: как эти воины кидаются в разные стороны, иногда нанося хорошие удары не от мастерства, а сами не зная отчего, так и эти философы не знают, что говорят, потому что сами почти совсем не прибегают к своим же началам в своих же рассуждениях, за исключением очень редких случаев. Так, Анаксагор считает Ум орудием разумного упорядочения мира и вопрос, почему то или иное существует в мире не случайным образом, а в рамках какой-то необходимости, решает, ссылаясь именно на Ум, но, если дело касается иных случаев, то у него причиной происходящего

возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего всё что угодно, только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь

становится уже всё, что угодно, но только не Ум. Эмпедокл же прибегает к причинам движения и организации мира чаще, чем Анаксагор, но и то недостаточно для того, чтобы это было у него системным, и, к тому же, когда он это делает, он не достигает согласованности в своих умозаключениях, так как на самом деле у него Дружба часто разъединяет, а Вражда соединяет. Ведь огонь, например, когда «в мире побеждает Дружба», находится у Эмпедокла в «едином мировом целом» распавшимся до полной бескачественности, а когда «в мире побеждает Вражда» и вновь разделяет всё мировое целое на отдельные элементы, то огонь собирается в одно естество и восстанавливает свои качества – так Вражда у Эмпедокла, вдруг, соединяет, вопреки своей природе, которая должна только разъединять, и для нас здесь факт соединения элемента важнее разъединения единого мирового целого, ибо мы исследуем причины и начала, и судьба элемента под действием Вражды для нас более показательна, так как все последствия мирового целого зависят именно от того, как поведут себя его первоэлементы. И так же, когда Дружба снова собирает все элементы в единое мировое целое, каждый элемент снова должен будет распасться и потерять своё качество – здесь, вопреки заявленной природе Дружбы, она у Эмпедокла, вдруг, опять не соединяет, а разъединяет.

Итак, Эмпедокл провозгласил причиной движения материи два начала – Вражду и Дружбу (одна всё отталкивает друг от друга, а другая заставляет притягиваться), а в начала самой материи

Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое и (разреженное) – не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (*archai*) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» – это очертания, «соприкосновение» – порядок, «поворот» – положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA – порядком, Z от N – положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно

определил четыре простых элемента – огонь, землю, воду и воздух. Левкипп же и его последователь Демокрит, говоря об элементах материи, признали в качестве таковых только два – полноту и пустоту, называя полноту «сущим», а пустоту «не-сущим», а если подробнее, то буквально так: один составной элемент материи – «полное и плотное» (атом) – признается у них сущим, а второй элемент – «пустое и разреженное» (пустота) – соответственно, не-сущим. Они думали, что возвели здесь в ранг элемента нечто новое (пустоту), но на самом деле это буквально приводит к тому, что, если тело существует у них несколько не больше, чем пустота вокруг него, то и, собственно говоря, всё сущее тоже существует несколько не больше, чем не-сущее. Поэтому, говоря о материальной причине, они спокойно называют материальными причинами и сущее и не-сущее – а почему бы и нет, если по степени осуществленности они равны! Однако, помимо этого странного факта, можно отметить еще и то, что, хотя Левкипп и Демокрит декларируют два основания свойств вещей, но на самом деле основаниями вещей они считают только одно из них (только атом), т.е. фактически они относятся к той категории философов, которые банально признают основной сущностью мира что-то одно и выводят все свойства мира именно из свойств этой одной сущности. Ведь именно по этому принципу поступают Левкипп и Демокрит, когда причины всего остального в мире выводят только из атомов, а именно только из отличия атомов между собой. Таких отличий они

*остальным легкомысленно обошли.*

называют три: очертания, порядок и положение. Ибо всё сущее, говорят они, различается между собой лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом» атомов; из них «строй» – это очертания атома; «соприкосновение» – это то, чем определяется порядок соединения атомов между собой; а «поворот» – то, чем определяется положение одного и того же атома. Например: атом *A* отличается от атома *N* очевидно, что очертаниями; пара же атомов *AN* отличается от пары тех же атомов *NA* уже порядком расположения относительно друг друга, то есть тем, как они соприкоснулись; атом же *Z* отличается от атома *N* положением, то есть поворотом в пространстве, и, если, например, повернуть *N* вокруг своей оси по часовой стрелке, то есть, попросту говоря, положить *N* на правый бок, то *N* после этого примет вид *Z*. А в вопросе определения начала движения Левкипп с Демокритом проявили обычное для остальных легкомыслие – просто обошли этот вопрос стороной, не став разбираться, откуда у материи есть движение и каким образом оно там вообще появляется.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 5.

*В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили её и, овладев ею, стали считать её началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы*

Параллельно этому и несколько ранее, так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, развили её и, овладев ею, стали считать начала математики началами всего существующего. А, так как, среди начал математики по самой её природе первейшими являются числа, а в самих числах пифагорейцы усматривали (как им казалось) намного больше сходного



суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустройством, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным. Я имею в виду, например, что так как десятка, как им представлялось, есть нечто

с тем, что существует и возникает, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел у них справедливость, такое-то – душа и ум, еще какое-то – удача и т.д.); и, так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие любой известной гармонии, всегда выражаются в каких-то числах; и, так как, исходя из этого, им казалось, что вообще всё, что ни есть по своей природе может быть выражено числом, то, следовательно, числа – это «первое во всей природе», а далее им уже ничего не оставалось, как предположить, что элементы чисел – суть элементы всего существующего, и что весь мир – это гармония и число. Поэтому буквально всё в состояниях мира и вообще во всем мироустройстве, что удавалось им согласовать в числах и гармониях, они сводили вместе и приводили в математическое согласие друг с другом; а если что-то в этом процессе у них математически не ладилось, и получался какой-нибудь логический пробел, то в интересах всего учения (чтобы оно выглядело связным) они шли на безобидные нарушения – восполняли досадный пробел фантазиями, не прибегая к математическим закономерностям. Например, если они объявляли десятку чем-то совершенным и охватывающим всю природу чисел, то и движущихся небесных тел у них должно быть тоже именно десять, несмотря на то, что глазами можно разглядеть только девять; и тогда, для устранения этого мелкого недостатка, они объявляют десятым небесным телом некую «противоземлю», точно такую же, как наша Земля,

совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют «противоземлю»! В другом сочинении мы это разъяснили подробнее. А разбираем мы это ради того, чтобы установить, какие же начала они полагают и как начала эти подходят под упомянутые выше причины. Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, – это числа.

Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто. Определения их были

но которая прячется от нас прямо за Солнцем и поэтому ее никому никогда не видно, кроме пифагорейцев, которым тоже не видно, но они об этом догадались! Подробно это рассмотрено в другой моей работе. В данном случае нам важно лишь то, какие начала предлагают пифагорейцы, и как эти начала могут пригодиться в поиске тех четырех причин, которые мы определили первыми (началами): в поиске материальной причины существующего, в поиске начала движения материи, в поиске сущности вещей и в поиске цели всего происходящего. А здесь очевидно, что для пифагорейцев число не только материя всего существующего, но и то, через что выражаются состояния и свойства этого существующего, т.е. числа у них представляют собой две причины – материю вещей и причину того, почему сущность вещей именно та или иная. Элементами самого числа они полагают «четное и нечетное», и, если отвлечься от числовой специфики и перейти к определению элементов, как основ существующего, то элемент «четное» у них беспредельное, а «нечетное» – предельное; некое Единое содержит у пифагорейцев в себе сразу оба этих элемента (Единое сразу и четное, и нечетное), и вот из этого Единого как раз и происходит само число, ну, а дальше уже и весь мир, как было сказано выше, – есть непосредственно числа.

Они заявляли об этом недвусмысленно и они же осмысливали и давали определения сущности вещей через число, но подходили к этому слишком уж просто. Определения их были поверхностны – если какое-то

поверхностны, и то, к чему прежде всего подходило указанное ими определение, они и считали сущностью вещи, как если бы кто думал, что двойное и два одно и то же потому, что двойное подходит прежде всего к двум. Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим, как это у них и получалось.

число, вроде бы, на первый взгляд подходило для выражения сущности какой-то вещи, то они тут же считали такое число этой сущностью. Всё это похоже на то, как если бы кто-то взял понятие «двойное» и выразил его числом «два», потому что двойное хорошо выражается числом два. Однако бесспорно, что для чего-нибудь «быть двойным» или «быть двумя» – это не одно и то же, ибо нечто двойное – это все равно сущность в единственном числе, а когда его уже «два» – то оно уже не единое по числу, а многое, и вот такое подобное всякое у них потом везде с их методом и получалось.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 6.

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолodu сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее свои особенности. Платон, будучи учеником Кратила, вырос на гераклитовских воззрениях, согласно которым всё чувственно воспринимаемое течет и, следовательно, о мире, который все время изменяется, невозможно сложить сумму знаний, и в дальнейшем оставался при этих взглядах. Далее Сократ, оставив исследование природы, занялся вопросами нравственности и ему пришлось искать всеобщие основания для нравственных положений. Сократ, таким образом, был вынужден первым предпринять разработку строгих теоретических определений для каких-либо общих оснований нематериального свойства. Платон, проникшись методом Сократа, переложил опыт создания общих нравственных оснований на мир в целом, и счел,

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

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточные математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется

что подобные общие основания мира должны относиться не к чувственно воспринимаемым сущностям, а к каким-то другим, потому что, как он считал, никаких общих определений миру на основаниях чувственных вещей, которые всё время изменяются, дать нельзя. И он предложил другие сущности, которые отличались бы устойчивостью и были бы чувственно не воспринимаемыми, т.е. нематериальными, а назвал их идеями. Всё чувственно воспринимаемое Платон объявил существующим отдельно с идеями, но называемым сообразно своим идеям, ибо именно через причастность своим идеям существует всё множество соименных этим идеям, вещей. Однако нетрудно заметить, что здесь слово «причастность» — это лишь новое имя для старого понятия: если пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, то Платон, изменив слово «число» на слово «идея», получил, что вещи существуют, теперь уже, через причастность идеям, и этим ограничился. При этом исследовать, что же такое причастность, или, что такое подражание идеям, Платон и его ученики предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что в мире, помимо чувственно воспринимаемых вещей и их идей, существуют еще и некие математические предметы, т.е., геометрические тела, плоскости и точки, которые занимают промежуточное положение между материальными вещами и нематериальными идеями, ибо от материальных вещей математические предметы

много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

отличаются тем, что они вечны и неподвижны, а от идей – тем, что среди математических предметов много одинаковых, в то время как каждая идея вот такая только одна и единственная.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 7.

Мы лишь вкратце и в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины; но во всяком случае мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине никто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о природе а все – это очевидно – так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы – о беспредельном, Эмпедокл – об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор – о беспредельном множестве гомеомерий. Таким образом, все они занимались подобного рода причиной, а также те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разреженнее

Итак, мы очень кратко и лишь в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины, но, в любом случае, мы можем себе позволить вывод, что из всех говоривших о началах и причинах сущего, никто не назвал начал, которые не были бы уже рассмотрены в моей работе «Физика», и совершенно очевидно, что все говорившие, хоть и туманно, но касаются именно этих начал. Все о начале говорят, как о материи, неважно при этом, принимают ли они одно начало, или больше одного, и не важно даже, признают ли они это начало телом или бестелесным (как атомисты, например, объявляют началом пустоту); Платон в качестве таких начал называет большое и малое, пифагорейцы – беспредельное, Эмпедокл – огонь, землю, воду и воздух, Анаксагор – бесконечное множество гомеомерий. Таким образом, и эти, и те, кто говорит о воздухе, или об огне, или о воде, все полагали, что первооснова существующего именно материальна; даже и те, кто считали эту первооснову чем-то плотнее огня, но разреженнее воздуха – были и такие, кто утверждал это на полном серьезе.

воздуха; ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода.

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

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

Однако то, ради чего совершаются поступки и происходят изменения и движения, они некоторым образом обозначают как причины, но не в этом смысле, т. е. не так, как это естественно для причины. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, принимают эти причины за некоторое благо, но не в том

Все они касались только материальной причины, но были и те, которые занимались другой причиной – той, откуда начало движения у материи, и, в частности, те, кто такой причиной объявлял в паре Дружбу и Вражду, или отдельно, кто мировой Ум, а кто Любовь.

Но третью причину, т.е. суть бытия вещи или ее сущность, никто из них отчетливо не объяснил; ближе всех к этому подошли, скорее всего, те, кто признаёт идеи, потому что оба их начала (сами идеи, как начала для материальных вещей, и Единое, как начало для самих идей) – не материя и не причина движения материи (как же неизменная идея может быть причиной движения, если она, скорее, причина неподвижности и стабильного стандарта?). Сутью же бытия платоники считают: с одной стороны – идеи, которые понимаются у них как суть бытия каждой отдельной вещи, а с другой стороны – Единое, понимаемое как суть бытия для самих идей.

Однако то, ради чего совершаются поступки людей, и ради чего происходят все изменения и все движения материального мира, т.е. цель всех этих событий, они обозначают причиной каким-то слабым образом, совсем не в том смысле, который следует вкладывать в понятие первой причины существующего. Они понимают то, ради чего происходит всё в мире, лишь в качестве начала, которое

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

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

производит какое-то частное, текущее действие со своей отдельной целью. И, кстати, те, кто выводят в качестве причины не идеи, а, скажем, Ум или Дружбу, те тоже принимают эти причины за некое Благо не в том смысле, что всё существующее или что-то, из него возникающее, существует именно ради того же Ума или Дружбы, а в том смысле, что эти Ум или Дружба выступают причинами, от которых исходят движения, т.е. как причину движения, а не как цель движения. Точно также и те философы, которые приписывают природу Блага вообще всему единому или сущему, хоть и считают Благо причиной сущности, но не утверждают, что именно ради Блага, как цели, что-то существует или возникает. А поэтому получается, что у них, Благо, все-таки, является некоторым образом и причиной и не причиной, ибо они говорят о Благе не как о начальной и главной причине всего существующего, а как о причине, привносимой в этот порядок разными частными обстоятельствами.

Итак, то, что мы правильно определили набор главных причин мира, а именно – причину сути, материальную причину, начало движения материи и цель происходящего, или Благо – говорит нам даже то, что ни один из этих, упомянутых нами, философов, не был в состоянии найти еще какую-либо причину не из их числа. Кроме того, ясно, что эти причины мало просто указать в том количестве и в том составе, в каком мы их указали, их еще надо хоть в этой комплектации, хоть в любой подобной, найти и исследовать. А что говорил в этом ключе каждый из указанных

возможны, мы разберем вслед за этим.

философов, как обстоит дело с началами на сегодня, и какие здесь могут быть трудности, мы разберемся далее.

МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 8.

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

И вообще те, кто говорит таким образом, вынуждены отвергать превращение, ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного. В самом деле, тогда что-то должно было бы испытать эти противоположные состояния и должно было бы существовать какое-то одно естество, которое становилось бы огнем и водой, а это Эмпедокл отрицает.

Те, кто признает Вселенную единой по составу и представляющей из себя только одно лишь материальное естество, считая таковое телесным и протяженным, те явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для материальных тел, но ведь в мире существует еще и нематериальное, бестелесное, для которого никаких элементов никем почему-то не предлагается. Точно так же, пытаясь указать причины возникновения и уничтожения, и, рассматривая все вещи в качестве объектов, подверженных процессу постоянного изменения их материального естества, они при этом умудряются отвергать наличие отдельной причины движения для этого материального естества.

И вообще, те, кто признает наличие только материального естества в мире, должны отвергать термические превращения этого материального естества. Ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного, если для материи нет отдельной от неё причины движения – ничто в составе материи не стимулирует сменить холодное состояние на теплое, как ничто в составе материи не требует от холодной материи стать теплой. В самом деле, в случае отсутствия внешней для этого причины, материя должна состоять из какого-то, прямо-таки, магического естества, которое для приобретения этих



Что касается Анаксагора, то если предположить, что он принимает два элемента, такое предположение больше всего соответствовало бы его учению, хотя сам он отчетливо об этом не говорит; однако он необходимо последовал бы за тем, кто направил бы его к этому. Конечно, нелепо и вздорно утверждать, что все изначально находилось в смешении, – и потому, что оно в таком случае должно было бы ранее существовать в несмешанном виде, и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало, а кроме того, и потому, что состояния и привходящие свойства отделялись бы в таком случае от сущностей (ведь то, что смешивается, может и разъединяться); однако если следовать за Анаксагором, разбирая вместе с ним то, что он хочет сказать, то его учение показалось бы, пожалуй, созвучным нашему времени. Ведь ясно, что, когда ничего не было различено, об этой сущности ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду,

противоположных состояний должно уметь превращаться то в огонь, чтобы себя разогревать, то в воду, чтобы себя остужать, а подобное Эмпедокл отрицает.

Что касается Анаксагора, то, несмотря на то, что он сам этого отчетливо не осознает, его учение относится к теориям, сторонницам двух элементов-начал, среди которых одно материальное, а другое не материальное (ведь он, хоть и заявляет, что гомеомерии есть та самая единственная материальная первосущность мира, но забывает, что сам же далее говорит о наличии Ума, который выступает у него причиной особенностей, по которым гомеомерии будут между собой сотрудничать, т.е. у него налицо второе начало – Ум, который есть причина сути вещей); если бы нашелся кто-то, способный открыть ему на это глаза, то он, конечно же, с ним согласился бы. Говоря же о его системе взглядов, сразу кажется нелепым и вздорным само утверждение о том, что изначально всё в мире находилось в неразличимом смешении: во-первых, потому что, если что-то смешалось, то ранее оно должно было бы существовать в несмешанном виде, и, следовательно, точка начала мира Анаксагором уже описана неправильно; а, во-вторых, смешение всего кажется неправдоподобным в силу того, что в природе вообще не свойственно смешиваться чему попало с чем попало; и, в-третьих, будь всё смешано и неразличимо, это означало бы, что нестабильные состояния и свойства вещей могли бы существовать отдельно от них (ведь то, что смешивается, может и разъединяться и, следовательно,

например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а необходимо была бесцветной, иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. Подобным же образом и на этом же самом основании она была без вкуса и у нее не было и никакого другого из подобных свойств. Ибо она не могла бы быть ни качеством, ни количеством, ни определенным нечто; иначе у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм (*eide*), а это невозможно, раз все находилось в смешении; ведь в таком случае она была бы уже выделена, а между тем Анаксагор утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь один ум несмешан и чист. Исходя из этого, Анаксагор должен был бы сказать, что единое (ведь оно просто и несмешанно) и «иное» (оно соответствует неопределенному, которое мы признаем, до того как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала. Так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее

нестабильные свойства вещей должны были бы тоже от них отделяться, поскольку они вступают с вещами лишь в эпизодические смешения); однако если мыслить вместе с Анаксагором, пытаюсь понять, что именно он хочет сказать, то его учение похоже, пожалуй, на что-то созвучное нашему времени. Потому что, если признать корректным некий изначальный момент мира, когда в нём всё было неразлично (смешано в одно), то в этот момент о подобной сущности нельзя было бы сказать ничего правильного; я имею в виду, например, что эта, качественно и количественно неразличимая сущность мира не была бы ни белого, ни черного, ни серого, ни вообще любого цвета, и пришлось бы определять её как бесцветную, ведь, не определив её бесцветной, её пришлось бы наделить каким-либо цветом. Точно так же у этой сущности не должно было бы быть вкуса и вообще на этом основании у нее совершенно не может быть вообще никакого другого свойства. Она не смогла бы быть ни качеством, ни количеством, ни вообще чем-то определенным, иначе у нее была бы хоть какая-нибудь из так называемых частичных форм, что невозможно, если всё находится в неразличимом смешении; ведь, если бы у нее была бы хоть какая-нибудь, даже частичная, форма, то она была бы уже выделена, а, между тем Анаксагор говорит, что на момент начала мира в нем было смешано всё, кроме Ума, который лишь один был несмешан и чист. Таким образом, если бы Анаксагор был последователен, то он должен был бы сказать, что началами являются «единое» (ведь простое и несмешанное есть именно что-то

*время более очевидно.*

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

*Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это*

единое) и «иное» (ведь, если наш нынешний мир обладает формами, то изначальный бесформенный мир Анаксагора, из которого произошел наш мир – он «иной» по отношению к нашему миру форм, и это бесформенное «иное» есть начало нашему миру, ибо изначально ему). Поэтому, хоть Анаксагор и выражает свои мысли неправильно и неясно, но в этих мыслях он пытается сказать что-то близкое тому, что говорят позднейшие философы и что наиболее очевидно в настоящее время.

Однако, несмотря на подобные одиночные попадания, и он, и все остальные были склонны из всех процессов мира выбирать для рассуждений только возникновение, уничтожение и движение: иначе и быть не может, потому что начала и причины, которые они исследуют, привязаны исключительно к материальным сущностям, которые вообще-то и отличаются тем, что возникают, уничтожаются и движутся. Поэтому следует обратиться к тем исследователям, которые рассматривают всё существующее не урезанно, а в его совокупности, то есть признают в составе существующего как чувственно воспринимаемые, так и не воспринимаемые чувствами сущности, исследуя оба этих рода действительности. Поэтому можно подробнее остановиться на них, выясняя, что сказано у них правильно или неправильно для настоящего исследования.

Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели те из философов, которые занимаются только материальными причинами.

потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее – это [лишь] то, что воспринимается чувствами и что так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и

И это происходит потому, что пифагорейцы заимствуют свои начала и элементы, все-таки, не из сферы материальных объектов, поскольку их математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах (астрономия); однако при этом они, всё же, постоянно мыслят о природе и исследуют ее, поскольку их начала и элементы в этом процессе могут быть применимы. В самом деле, пифагорейцы рассуждают о возникновении неба, наблюдают процессы в разных его частях, исследуют его состояния и действия, а когда начинают всё это объяснять, прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими философами в том, что есть только материальная составляющая мира, и что сущее – это лишь то, что воспринимается чувствами и входит в зону так называемого «неба», то есть видимой Вселенной. Однако сама необычайная природа пифагорейских начал и элементов делает их пригодными к тому, чтобы через них восходить к высшим областям сущего, и они (эти начала) кажутся подходящими для этого даже больше, чем для исследования природы. Но, с другой стороны, пифагорейцы ничего не могут сказать о том, откуда возникает движение в материи, если в основе сущего у них находятся только некий предел и беспредельное, или какое-то нечетное и четное, и, естественно, поэтому, спроси их, как может происходить без движения и изменения то, что они исследуют – возникновение, уничтожение или действия несущихся по небу тел –

изменения.

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

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже – несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте

они и сами не смогли бы объяснить.

Далее такой вопрос: даже если согласиться с пифагорейцами, что из таких начал, как предел и беспредельное, или четное и нечетное, образуется величина, или допустить даже, что это кем-то доказано, то, всё же, совершенно непонятно, каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые – что в этих началах есть такого, что создает различие в тяжести тел? В самом деле, если посмотреть на эти начала, которые они кладут в основу, то это не только не материальные объекты, но даже и не математические тела; поэтому, я думаю, они только потому не стали соотносить эти свои начала ни с огнем, ни с землей, ни с какими-то другими телами, что им самим было видно, что у них никак не получается ограничить свойства своих начал только свойствами материальных объектов.

Далее, как вообще понять соседство двух противоречащих утверждений о том, что, с одной стороны, и число и его свойства являются непосредственными причинами всего существующего и происходящего в небе, а, с другой стороны, что нет никакого другого числа, кроме того, из которого составилось мироздание? Если они для каждого участка мира, чтобы выразить его суть, находят соответствующее число, причем для разной сути разных участков – самые разные числа, определяя, например, что вот здесь данное число выражает мнение и удобный случай, а чуть выше или ниже число есть уже несправедливость и разъединение, или смешение, причем всё это как-то доказывается тем, что каждое из

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

этих состояний и явлений есть число, а там, где рядом находится много небесных тел, все свойства чисел сообразуются с каждым предыдущим и т.д., то спрашивается – каждое из этих чисел, которое есть суть и причина всех этих многообразных явлений, оно по-прежнему будет то самое число-небо, из которого составилось мироздание, или же это будет уже каждый раз какое-то другое число? Платон, например, полагает, что это другое число; впрочем, ему легче – он, хотя и считает все эти многообразные явления с их причинами, числами, но оговаривается, что это-де разные по природе числа: числа-причины он считает по своей природе только умопостигаемыми, т.е. нематериальными, а все остальные числа – чувственно воспринимаемыми, материальными.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 9.

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы коснулись, и перейдем к платоникам, которые причинами признают идеи. А эти отличились тем, что, вместо одной или двух первых причин провозгласили вообще столько причин, сколько существует вокруг нас вещей, что похоже на казус, когда некто, отчаявшись сосчитать какое-то малое количество вещей, вдруг несметно увеличил бы это количество и уверовал, что вот теперь-то он точно сосчитает. В самом деле, когда они пошли по пути поиска для каждой отдельной вещи её отдельной причины, то они не только успешно нашли для каждой вещи в качестве такой

примерно столько же или не меньше, чем вещей в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого – и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновению» – для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление.

причины её собственную идею, но ещё и определились, что, у каждого рода однородных вещей тоже есть своя причина – соответствующая идея этого рода. Кроме того они также выяснили, что у того, что делает эти вещи членами данного рода (у какого-то их общего признака, по которому они собираются в этот род) тоже, оказывается, есть своя причинная идея – и всё это не только для окружающих нас вещей, но и для небесных тел.

Далее, ни один из способов, которыми доказывается существование идей, не убедителен. В самом деле, некоторые способы приводят к заключениям, которые не кажутся необходимыми, а другие приводят к выводу, что идеи – это причины даже для того, для чего, как предполагалось, их быть не должно. В частности, объявляя, что объектом знания может стать только что-то устойчивое и стабильное, они формируют «доказательство от знаний», по которому постоянно меняющиеся чувственные вещи не могут быть объектом знания, и, следовательно, знание можно иметь только о неизменных идеях, что хорошо во всём, кроме одного: а как быть в отношении тех вещей, которые создал человек? Если у нас есть знание о вещах, созданных человеком, то, следовательно, по их теории, у каждой такой вещи есть своя идея, которую мы, собственно говоря, пусть и знаем, но она ведь совсем не вечная и совсем не неизменная, ибо она зарождается в духе человека и трансформируется там во времени, что означает полное нарушение главного принципа платонизма, предполагающего, что идея есть

нечто извечное и неизменное. А когда они вводят принцип «единое во многом», объявляя, что каждому классу реально существующих вещей должна соответствовать их общая идея (такова, например, идея «человека как такового» для всего класса людей), то, если мы создадим класс-отрицание (например, класс сущностей «всё, что не-человек»), то получится, что, поскольку мы имеем знание о таком классе-отрицании, то у него должна быть идея, соименная этому классу (т.е. это будет идея «всё, что не-человек»), но при этом выяснится, как ни странно, хпј этой идее сопричастны сущности, которые никак не сопричастны между собой (классу «всё, что не-человек» будет сопричастно множество не сопричастных друг другу классов – вообще всё в мире, что не относится к классу «человек») – и как же это может стать, чтобы вещи, не сопричастные друг другу, оказались сопричастными одной и той же идее? А когда ими предлагается принцип «мыслить можно что-то и по его исчезновении», то получается, что идея должна быть и у преходящего, т.е. у того, чего реально уже не существует, ибо помыслить можно и то, что уже исчезло.

*Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей – для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для*

Однако наибольшее затруднение вызвал бы другой вопрос – а, какое вообще значение идеи имеют для чувственно воспринимаемых вещей: хоть для небесных тел, хоть для возникающих, хоть для преходящих? Дело здесь в том, что идеи для чувственно воспринимаемых вещей не являются ни причиной их движения, ни причиной их какого-либо изменения. Кроме того идеи



познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение – высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие – слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы

ничем не помогают в познании вещей (ведь идеи это даже не сущность этих вещей, иначе они находились бы непосредственно в вещах), и никак не содействуют их текущему бытию (раз уж они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, предположить, что идеи есть причины наподобие того, как что-то становится белым, если к нему со стороны примешивать белое, т.е., что они косвенно, но существенно влияют на состояние причастных им вещей со стороны. Но это соображение – а его высказывали сначала Анаксагор, потом Евдокс и другие – слишком уж шатко, ибо против этого легко противопоставить множество доводов, доказывающих его несостоятельность.

Более того, всё множество вещей не может происходить из идей в том смысле, в каком эти вещи действительно как-то вещественно состояли бы непосредственно «из» идей. Говорить же, что идеи это лишь образцы, а всё остальное им лишь причастно, и поэтому не наше дело, из чего всё остальное состоит – означает пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле – что же это такое, что формирует вещи, сверяясь с идеями? Ведь можно и быть сходным с чем-то, и становиться сходным с чем угодно, но вовсе, при этом не подражать какому-то образцу, ибо точное сходство может получиться произвольным и ненамеренным образом; ведь независимо от того, существует или не существует в данный момент

существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для «человека» – «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род – как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Сократ в качестве образца, точно такой же человек, как Сократ, может взять, да и появиться; причем ясно, что такой человек может появиться и при наличии такой вечной идеи, как «Сократ», и без неё, потому что появление этого человека не зависит от наличия образца. А если утверждать, что это вещи взаимозависимые, т.е., что обязательно должен быть какой-то образец в мире идей, чтобы нечто могло существовать в своей причастности к нему, то для одного и того же материального объекта должно было бы существовать множество идей-образцов, поскольку существенные характеристики материального объекта могут относиться к совершенно разным формам бытия, и тогда одна и та же вещь получит в качестве причины не одну идею, а множество идей. Например, для «человека» должны быть такие идеи, как «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и идея «человека как такового» – и к каждому из этих образцов конкретный человек должен быть причастным и тянуться, ибо он и то, и второе и третье, и в этом случае несколько разных причин производили бы одно одинаковое следствие, что абсурдно. Но помимо этого идеи должны были бы стать образцами не только для чувственно воспринимаемых вещей, но и для самих себя тоже – например, множество родственных вещей можно помыслить в качестве одного общего рода, и, естественно, у этого рода будет собственная идея того, что он есть некий род, объединяющий в себе большой перечень родственных вещей; и тогда получится, что данная идея крупного рода-

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

объединителя будет сразу и тем, чему уподобляются все входящие в него вещи, и тем, что само уподобляется некоей идее о себе самом – но в данном случае нематериальная идея ничем не отличалась бы от простой материальной вещи, потому что, если идея не образец, а уподобляется, то чем она отличается от вещи, которая именно потому вещь, что она не образец, а уподобляется?

Далее следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы сущность существовала отдельно от того, сущностью чего она является, а что-то существовало бы без своей сущности в себе; поэтому, если идеи выдвигаются в качестве сущностей вещей, то, как они могут существовать отдельно с этими вещами? Платон же в «Федоне» сам говорит, что идеи являются сразу и причинами бытия вещей и причинами их возникновения; но если так, то если идеи вечны, то причастные им вещи не вечны, и эти вещи не могли бы возникнуть без отдельной для этого причины, приводящей в движение их материю – и что же это за причина, если не отдельная от материи причина движения? Кроме того, в мире неплохо существует и то, что возникает без причастности к какой-либо вечной идее – например, дом или кольцо, созданные искусственно, а идеи, как утверждают платоники, существуют только для того, что существует от природы. Поэтому ясно, что и все остальные вещи тоже могут существовать и возникать по таким же, не относящимся к миру идей, причинам, как и указанные выше дом или кольцо, которые обошлись без вечных идей и чувствуют себя

Далее, если эйдосы суть числа, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, что сами вещи суть отличные от них числа, например: вот это число – человек, вот это – Сократ, а вот это – Каллий? Тогда как же те числа суть причины для этих? Ведь если и считать, что одни вечные, а другие нет, то это не будет иметь значения. Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотношения которых суть эти вещи. Если есть какая-нибудь такая [основа, скажем] материя, то очевидно, что и сами-по-себе-числа будут некоторыми соотношениями одного и другого. Я имею в виду, например, что если Каллий есть числовое соотношение огня, земли, воды и воздуха, то и идея его будет числом каких-нибудь других субстратов; и сам-по-себе-человек – все равно, есть ли он какое-нибудь число или нет, – все же будет числовым соотношением

вполне хорошо.

Далее, если идеи – это, как утверждается, числа, то каким образом числа могут быть причинами? Допустим, что это может быть на том основании, что сами вещи тоже числа, но не те вечные идеи-числа, про которые мы сейчас спрашиваем, как они могут быть причинами, а другого вида числа – материально воплощенные; например: вот это число – человек, вот это число – Сократ, а вот это – Каллий и у всего этого по отдельности есть своя идея-число, которой они причастны. Но тогда, как одни числа могут быть причиной для других чисел? Ведь если даже считать, что одни числа вечные, а другие нет, то это не будет иметь никакого значения для сути вопроса – здесь число всё равно каким-то необъяснённым образом становится причиной числа. Если же полагать идеи-числа причинами вещей на том основании, что окружающие нас вещи всегда являются гармонией каких-то числовых соотношений каких-то материальных ингредиентов в их составе, наподобие того, как музыкальные созвучия являются числовым соотношением звуков, то ясно, что у каждого ингредиента разная материя (иначе вещь была бы однородна) и тогда числовая идея любой материальной вещи будет числовой материальной сутью этой вещи, т.е. – пропорциями её материальных ингредиентов. Имеется в виду, например, что если Каллий, как материальная сущность, есть определенное уникальное числовое соотношение элементов огня, земли, воды и воздуха в его теле, то и сама идея этого Каллия, если, предлагается, чтобы это была

каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе-] число.

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] эйдосов получиться один эйдос? Если же число получается не из самих-по-себе-чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много нелепостей; и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой. В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением.

«идея-число», будет не отвлеченным числом-понятием этого Каллия, а конкретными числами каких-то материальных субстратов в таком-то конкретном соотношении; и общая идея человека как такового – всё равно, склоняться ли к тому, что она число, или нет – всё же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом-понятием, и поэтому никакой идеи-числа для материальной вещи существовать не может.

Далее, если рассматривать положение об идее, как о числе, то возникает вопрос – почему не работает аналогия, когда из многих чисел простым механическим сложением можно получить новое число, а из многих идей таким же простым механическим сложением никакой идеи получить нельзя? Ведь выше мы определили, что число-идея какой-нибудь вещи – это не число-понятие, а некое содружество отдельных идей-чисел, составом которых и взаимодействием которых определяется суть проявленной вещи, и вот получается, что эти единичные идеи-числа входят в общую число-идею так, как, например, обычные единицы входят в состав обычного числа, скажем, «десять тысяч». А тогда, если природу идей предлагается считать аналогичной природе чисел, непонятно, как обстоит дело с этими составными единичными идеями в идеальном мире? Что они представляют собой, если их конгломераты могут создавать те или иные вещи, опираясь на природу числа? Если все эти единичные идеи однородны (как это у чисел), то получалось бы, что все предметы имеют разные качественные определения не

потому, что у них у всех разные начала, а потому, что у них у всех одинаковые начала, что само по себе нелепость; а если единичные идеи, допустим, были бы неоднородны, причем не только как единицы в числе, которые стоят рядом друг с другом, но и как вообще все единицы между собой, то предметы качественно не будут отличаться друг от друга, потому что их начала-единицы не смогут сложиться во что-то однородное, чтобы создать какое-то определенное качество, и это тоже нелепость. Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением.

Далее, если отдельные идеи в составе числа-идеи неоднородны, то почему вообще это составное число – едино?

Далее, почему составное число едино?

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

Кроме того, пытаюсь свести свои сущности (идеи) к каким-нибудь началам, платоники утверждают, что идея длины формируется парой начал «длинное и короткое» как частных видов категорий «большое и малое»; идея плоскости исходит из пары начал «широкое и узкое», а началами идеи тела является пара условий «высокое и низкое». Однако если начала плоскости – это «широкое и узкое», то, от какого начала эта же плоскость содержит в себе линию, если линия, по своей сути вообще не бывает ни широкой, ни узкой? Причем, вопрос, откуда взялась в плоскости линия, меркнет перед проблемой объяснения того, как может в объемном теле находиться плоскость, если плоскость, как мы знаем, объявляется следствием «широкого и узкого», а объемное тело, составленное из плоскостей, тут же объявляется следствием начал «высокое и низкое»? Здесь

не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они находятся? Правда, Платон решительно возражал против признания точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл «неделимые линии». Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и точка.

вообще всё перевернуто с ног на голову, потому что, если плоскость формирует своими гранями объемное тело, то род её начал более высокий – ибо плоскость создает объемное тело, а не объемное тело создает плоскость; но ничто из высших родов не содержится в низших, как число не содержится в понятиях линии, плоскости и тела, потому что число образуется началами «многое и немногое», которые в качестве начал могут включать в себя количественные определения линии, плоскости и тела. Здесь же получается логический парадокс, когда плоскость, как сущность изначальная и, следовательно, более высокого рода, содержится в объемном теле, которое более низкого рода – и как же это объекты высокого рода при своем объединении, вдруг образуют объект более низкого рода? Но этого никак не может быть еще и потому что «высокое», как начало идеи объемного тела, не может относиться к роду «широкого», к которому относится идея плоскости (они разных родов, ибо «широкое» это двухмерное понятие, а «высокое» – трехмерное), ведь в этом случае у тела не было бы объема (если бы плоскость, принадлежала к роду «широкого», то она не смогла бы играть роль высоты, без которой у тела не появилось бы третье измерение, т.е. объем). И еще вопрос на засыпку – откуда вообще, из какого начала возникает идея точки для того места, где эта точка находится, если для точки тоже нужно предложить своё отдельное начало – интересно, как бы это начало называлось? Правда, Платон вообще и решительно отрицал существование такого рода

сущности, как точка, считая точку геометрическим вымыслом; поэтому началом линии Платон объявляет идею «неделимой линии», т.е. некоей сущности без точек в своем составе, потому что неделимую линию нельзя делить на точки, раз уж так Платону хочется. Однако любая линия имеет предел, а пределом линии, хочешь, не хочешь, а будет некая точка, и поэтому, если ты находишь основания для того, чтобы в твоей теории существовала линия, то эти же основания автоматически будут предполагать и существование точки.

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

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

Точно так же все эти идеи платоников не имеют никакого отношения к тому, что мы назвали особо значимой для знания причиной происходящего, а именно – целью, ради которой творит всякий ум и всякая природа, и которую (причину) мы признаем одним из основных начал бытия – Благо; но нынешним мудрецам философию заменила математика, хотя они и сами признают, что математикой следовало бы заниматься совсем ради другого – ведь в математические операции не введешь понятие Блага.

И даже такое легкое, на первый взгляд, дело, как доказать с привлечением идей, что всё едино, – не удастся, ибо, если попытаться уйти от отдельных конкретных идей в смысловой отрыв над ними, создавая понятие об их единстве, то получится, что это единство будет выражаться некоей самостоятельной единичной идеей о том, что «всё едино», т.е. всё, если и будет едино, то только в силу вот этой произвольной декларации некоей общей идеи, которая сама не едина ни с чем, ибо находится отдельно от всего!



невозможно.

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

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь

Но и эту идею-декларацию о том, что «всё едино», не получится выдвинуть корректно, если, опять же, декларативно не исходить из того, что нечто общее – это всегда какой-то род, допускающий единство всех своих вещей; в некоторых случаях о чем-то общем можно говорить лишь условно, лишь внешним, искусственно натянутым образом, но невозможно говорить как о роде, который внутри себя един.

И вообще, если помнить, что общее совсем не обязательно представляет из себя внутренне единый род, то надо понимать, что нельзя понимать элементы существующего, как элементы одного рода, не различая множества совершенно различных значений существующего, особенно когда вопрос ставится следующим примитивным образом – из каких элементов состоит сущее? – как будто этот вопрос ставится об одном роде всего существующего. В самом деле, попробуйте определить, из каких элементов состоят такие, противоположно существующие явления, как «совершение действия» и «претерпевание действия», или, скажем, из каких элементов состоит такое свойство, как «прямое»? Этого, конечно же, указать нельзя, а если и возможно указать какие-то элементы, то лишь для материальных сущностей. А поэтому неверно было бы искать элементы всего существующего, как элементы одного общего рода, или даже думать, что у «всего существующего» подобные однородные элементы вообще могли бы быть.

Но даже если бы всё существующее было однородным и в себе и в своих элементах, то –

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

как было бы возможно познать элементы всего существующего? Ведь ясно, что раньше этого познания ничего нельзя было бы знать, потому что именно эти элементы только и есть устойчивый предмет знания, через постижение которых возможно знание всего остального изменчивого мира, производного от них. Ведь то же самое происходит и тогда, например, когда тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать что-то другое, но не может заранее знать ничего из этой науки, потому что именно это он лишь собирается познавать; и точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях – никто ничего не знает в той области знания, которую собирается изучать, зная при этом многое другое. Поэтому, если есть некая наука, чья область знания распространяется, ни много, ни мало, а вообще на всё существующее, как это утверждают некоторые философы о своей науке, то человек, намеревающийся изучать эту науку, должен быть несведущ в области её знания, т.е. он не должен знать вообще ничего ни о чем до тех пор, пока не приступит к этой науке, ибо ничего, не относящегося к её, тайному для него, содержанию, в мире, состав которого однороден, получается, что нет! Но подобная однородность мира невозможна была бы в этом случае даже по условиям игры, потому что любое изучение происходит через предварительное знание всех или некоторых предпосылок к обучению: изучение через доказательства требует, чтобы в процессе разворачивания доказательств человек оперировал уже чем-то, ранее знакомым, а

изучение через теоретические определения требует, чтобы части, составляющие определение, уже были известны заранее; то же самое можно сказать и об изучении через цепь логических умозаключений – и как же можно было бы что-то знать, а что-то не знать, если мир однороден в своих элементах? Если знаешь, хоть что-то – знаешь всё! С другой стороны, если поверить Платону в том, что подобные знания нам даны врожденно, и часть из них душа помнит, а часть не помнит, то вообще оставалось бы только удивляться – как это мы умудрялись бы не замечать в себе этого, наилучшего из знаний, если бы помнили хотя бы ничтожную часть этого однородного целого?

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

Кроме того, как можно знать то, что воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же, это было бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как

Далее, если даже поверить в то, что у всего существующего одни и те же элементы, то, как можно было бы практически узнать, из каких именно элементов состоит какое-либо отдельно сущее и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно много и произвольно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что звук за состоит из звуков *d*, *s* и *α*, а другие утверждают, что звук за это самостоятельный звук, особый и отличный от всех известных нам звуков, т.е. что он сам есть элемент и все эти отдельные звуки *d*, *s* и *α* ему вовсе не элементы.

Кроме того, вы можете себе представить, чтобы можно было знать что-то, воспринимаемое ощущениями, не имея органов этих ощущений? Однако же, это чудо необходимо было бы допустить, ибо, если элементы всех вещей одни и те же (подобно тому, как звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), то

составные звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), были бы одними и теми же.

глухой мог бы что-то «слышать», потому что он это видел, слепой – что-то «видеть», потому что он это слышал, а безрукий «трогать», потому что он это нюхал и т.д., ибо – какая разница, если любое ощущение состоит из одних и тех же элементов?

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ (А). ГЛАВА 10.

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

Итак, из всего выше сказанного ясно, что все философы интуитивно ищут одни и те же причины, и выше этого перечня трудно предположить что-то другое. Но делают они это нечетко. И поэтому получается, что, в каком-то смысле, все причины ими одновременно и были названы и не были названы, ибо они к ним вплотную подошли, но не раскрыли. Потому что всё, что говорит прежняя философия, похоже на детский лепет в силу ее детского периода. Простой пример этому можно наблюдать у Эмпедокла, который верно указывает, что кость существует как соотношение входящих в ее состав элементов, и именно это соотношение элементов есть ее суть бытия и ее сущность, но при этом продолжает понимать в качестве причин этой кости не это нематериальное соотношение элементов, а сами материальные элементы. А ведь он был буквально рядом, чтобы понять, что соотношением элементов должна быть по своей сути не только кость, но и плоть, и вообще всякая другая вещь вообще, или никакая вещь вообще – чем кость лучше других? Ибо, если любая вещь есть некое соотношение своих элементов, то причиной существования и плоти, и кости и всякой другой вещи, становится именно вот это некое

землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо не утверждал.

формообразующее соотношение элементов, а не сама материя, на которую указывает Эмпедокл, озвучивая одни и те же элементы у плоти и у кости – огонь, землю, воду и воздух. То есть причина существования формы вещей – не в материи, которая в разных вещах одна и та же, а в некоем более первом причинном факторе – в соотношении. Если бы это ему сказал кто-то другой, то он бы согласился, но сам он этого отчетливо сформулировать не смог.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ВТОРАЯ (А). ГЛАВА 2.

Ясно во всяком случае, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны – ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. В самом деле, не может одно возникать из другого как из материи беспредельно, например: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и так безостановочно; точно так же и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда, например так, что человек приведен в движение воздухом, воздух – солнцем, солнце – враждой, и так далее без конца. Подобным же образом и цель не может идти в бесконечность – хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-

Ясно, во всяком случае, одно – что у существующего имеется некое конкретное начало, и что причины наличия существующего не беспредельны ни в смысле бесконечности ряда самих причин, ни в смысле беспредельности видов этих причин. В самом деле, несолидно выглядела бы концепция возникновения объектов мира, где одно из другого возникало бы по случайно-бесконечному ряду разных материальных начал: плоть возникла из земли, а земля?; а земля возникла из воздуха; а воздух, откуда взялся?; а воздух появился из огня, и т.д. беспочвенно и безостановочно; то же самое и с причиной движения в мире – не может она при серьезном подходе рассасываться в бесконечном ряду частных производящих причин, которые дают поверхностные объяснения происходящего, наподобие того, что человек приведен в движение ветром, а сам ветер, как движение воздуха, произведен солнцем, а солнце, если слушать, например, Эмпедокла – Враждой, и так далее

то еще, и так беспрестанно одно ради другого. И точно так же дело обстоит и с сутью бытия вещи. Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно быть причиной последующего. Если нам надо сказать, что из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что в конце, ни для чего не есть причина; но и не среднее, ибо оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины.

без конца и без смысла. Точно так же не может теряться в бесконечности и цель чего-то происходящего: цель ходьбы – здоровье, а цель здоровья – счастье, а цель счастья – еще что-то, и т.д. беспрестанно одно ради другого, лишь бы не останавливаться. Аналогично дело обстоит и с сутью бытия вещи – у сути бытия вещи должна быть своя коренная причина. Ибо, даже если впадать в искушение бесконечностью цепи причин, то всё равно следует понимать, что относительно средних звеньев в такой цепи есть что-то более раннее и что-то более позднее, и в этом явном порядке причин что-то предшествующее необходимо должно быть причиной последующего. Если нам, например, надо определить, какая именно из трех причин в цепи причин является коренной причиной – средняя, предшествующая или последующая, то мы укажем на ту, которая первая по времени, а не на ту, которая в конце, ибо то, что в конце, вообще не может быть причиной ни для чего в этой троице; и точно так же мы в этом выборе не укажем и на среднюю причину, как на причину всей цепи событий, ибо средняя причина суть причина только одного, следующего следом за ней, и средняя причина не может быть коренной причиной всей цепи причин (при этом не имеет никакого значения, будет это среднее звено единичным событием или неким их множеством, и даже, будет ли это множество конечным или бесконечным). И получается, что, если принимать концепцию бесконечного ряда причин, то у

Но точно так же и по направлению вниз нельзя идти в бесконечность, если по направлению вверх имеется начало, так, чтобы из огня возникала вода, из воды – земля, и так беспрестанно какой-нибудь другой род. В самом деле, в двух смыслах можно говорить, что одно возникает из другого (помимо тех случаев, когда «одно из другого» означает «одно после другого», например олимпийские игры «из» истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется, – взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря «как взрослый мужчина из мальчика», мы имеем в виду «как возникшее – из того, что прежде возникало, или завершенное – из того, что прежде завершалось» (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между

такого бесконечного ряда нет первого члена, ибо этот ряд бесконечен в начале; и нет у этого ряда последнего члена, ибо ряд бесконечен в конце; а тогда абсолютно всё в этом ряду – средние части, вплоть до сиюминутной причины, и каждую из причин, какую ни возьми, следует считать средней; так что если в составе производящих причин нет ничего первого, а есть только среднее, то коренной причины вообще нет.

И точно так же, если мы в качестве начала назначим некоторое уже произошедшее событие, то от этого условного начала что-то может произойти и по цепи обратно вниз, но тоже не в бесконечном варианте – из огня воды уже не получится, а из воды уже не получится земля, и вообще не будет происходить что-то беспрестанное, когда один род вещей нескончаемо переходил бы в другой род вещей. Здесь, действительно, что-то может возникать обратным порядком, вернувшись к своему исходному состоянию, но, чтобы разобраться с этим, надо понять, что «одно возникает из другого» можно понимать в двух смыслах (конечно, помимо тех случаев, когда «одно из другого» означает просто хронологию, когда «одно после другого», например, олимпийские игры «из» истмийских): первый смысл можно проиллюстрировать примером, когда из мальчика, который изменяется, возникает взрослый мужчина; а второй смысл – когда, например, воздух возникает из воды. В первом случае, произнеся фразу «как взрослый мужчина возникает из мальчика», мы имеем в виду, что нечто возникшее (мужчина)

бытием и небытием – возникновение, так и возникающее – между сущим и не-сущим; ведь учащийся – это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что «из» учащегося возникает знаток). А «как из воздуха – вода» означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода, и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения возникает не то, что находится в возникновении, а то, что существует после возникновения; и точно так же день – «из» утра, потому что день – после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход. Но и в том и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае промежуточное необходимо имеет конец, а во втором одно переходит в другое; причем уничтожение одного из них есть возникновение другого.

возникло из того, что до этого само непрерывно возникало (мужчина возник как завершение процесса возникновений в мальчике), или, что у нас есть нечто завершенное в своей сущности (мужчина), которое возникло из того, что тоже завершилось в своей сущности (мужчина есть результат исчезновения мальчика). Главный смысл этого нюанса состоит в том, что у возникающего в этом процессе всегда были какие-то промежуточные состояния, которые завершились необратимо: здесь всё происходит в точности как тогда, когда между небытием и бытием всегда происходит какое-то возникновение, потому что возникающее – это такая сущность, которая постоянно есть, и которой сразу же нет, и пребывает она в этом состоянии до тех пор, пока процесс возникновения не завершится; например, учащийся – это тот, кто всё время становится знатоком – он не был знатоком (это можно назвать небытием знатока), затем начал учиться, но еще не стал знатоком (небытие знатока сменилось возникновением знатока – вместо законченного знатока все время есть какие-то его постоянно исчезающие стадии роста), а потом он стал им (возникновение завершилось бытием знатока), и вот именно это непрерывное и необратимое изменение исходной сущности мы имеем в виду, когда говорим, что «из» учащегося возникает знаток). А во втором случае, когда мы говорим, «как воздух возникает из воды», возникновение одного из другого происходит совсем не через непрерывную и необратимую череду завершенных состояний одной из сущностей, а через уничтожение одной из них



(испарение или выпаривание). Поэтому в первом случае не может быть взаимного перехода состояний друг в друга вниз по обратной цепи – взрослый мужчина уже никогда не станет мальчиком, (это происходит потому, что в этом случае то, что возникло, есть совершенно новая сущность, не имеющая ничего общего с тем, из чего она возникала, чтобы вновь воссоздать его из себя, например, день возникает «из» утра потому, что день существует после утра, но в нём нет ничего, из того, что могло бы снова стать утром). А во втором случае, несмотря на то, что взаимный переход имеется, и воздух может конденсироваться в воду, совершив, вроде бы, движение по цепи событий вниз, однако это произойдет одноциклово, но никак не бесконечно. Поэтому и в том, и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае все промежуточные состояния есть завершённые состояния, которые навсегда исчезают и в них вернуться уже невозможно, а во втором случае одна сущность без промежуточных состояний переходит в другую и на этом одинарном этапе всё заканчивается; причем, надо особо отметить, что в обоих случаях возникновение есть не что иное, как уничтожение одного из своих же состояний, и, следовательно, раз есть вот такой общий принцип самоуничтожения возникающего, то бесконечная цепь образоваться не может уже только поэтому.

*Далее, «то, ради чего», – это конечная цель, а конечная цель – это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если*

*Далее, «то, ради чего» происходит возникновение – это конечная цель, а конечная цель – это не то, что существует ради чего-то другого, а наоборот, это именно то, ради чего происходит*

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

Но точно так же и суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более пространному: ведь предшествующее определение всегда есть определение в большей мере, а последующее – нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание

всё другое; так что, если исходить из того, что вот такая последняя цель существует, то беспредельного процесса изменений тоже быть не может – ради чего тогда что-то будет происходить, если цель уже достигнута? А если кто-то настаивает на том, что беспредельный процесс изменений может существовать, то этот кто-то, сам того не замечая, будет отрицать у этого процесса конечную цель. Поэтому те, кто признают бесконечный процесс изменений, те невольно отвергают Благо как таковое, т.е. отвергают положительный смысл всего происходящего; однако же, трудно себе представить, чтобы кто-нибудь из них сам в здравом уме принимался за какое-нибудь дело, не предполагая его чем-нибудь завершить и прийти к какому-нибудь пределу. Так поступал бы только тот, у кого нет ума, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это что-то – предел процесса, ибо конечная цель есть именно момент наступления подобного предела.

И точно так же, кстати, всё обстоит и в процессах теоретического осмысления, когда стремление к бесконечному расширению содержания определений только ухудшает дело, в отличие от принятия некоего разумного предела в этом занятии. Осмысление сути бытия вещи нельзя расширять через всё более и более пространное её толкование: ведь любое предшествующее определение в этом процессе будет более конкретно относиться к сути бытия, чем последующее; а если первое определение в цепи этих попыток не есть определение сути бытия

[в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом смысле? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что, кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (*to einaí*) беспредельного не беспредельно.

вещи, то последующее будет этим еще меньше. Те, кто утверждает, что расширение определения приближает к понятию сути бытия, те вообще уничтожают знание как таковое: ведь невозможно что-то знать, пока не дойдешь до неделимого в своем смысле и поэтому – однозначного понятия. А если увлекаться бесконечной и подробной детализацией понятия, то познание будет невозможно, ибо, как можно мыслить то, что в своем содержании беспредельно? Ведь здесь нельзя подходить к познанию так, как это, например, происходит в мыслительных операциях с линией, деление которой теоретически можно осуществлять безостановочно, но при этом, если не отстраниться от этого интересного процесса и не прекратить его, то саму линию вообще можно будет потерять настолько, что и помыслить уже будет уже нельзя; так что, тот, кто хочет заниматься проблемой беспредельной делимости линии, может с чистой совестью игнорировать проблему исчисления ее отрезков – эти проблемы теоретически разрозненны, бесполезны друг для друга и не могут существовать в рамках единой теории. Но в движущейся через череду состояний вещи, нельзя, при её познании, отказаться от чего-то в пользу другого – в ней необходимо мыслить и суть бытия, и материю. И при этом, опять же, следует понимать, что ничто беспредельное не может иметь бытия, пусть даже это бытие некоего теоретического определения; а если это и не так, то, во всяком случае, утешает хотя бы то, что само понятие сути беспредельного не беспредельно в своём определении – нам сейчас

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

важен не глобальный принцип отрицания бесконечного, нам важен лишь принцип разумной лаконичности теоретических определений.

Кроме того, познание было бы невозможно и в том случае, если бы виды причин были беспредельны по количеству: ведь если мы полагаем, что обладаем знанием только тогда, когда знаем причины, то в условиях бесконечного количества причин мы должны были бы честно объявить, что никакая наука ничего не знает, потому что беспредельно прибавляемый состав знаний за счет беспредельного количества причин нельзя усвоить в какое-то конечное время.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ТРЕТЬЯ (В). ГЛАВА 2.

*Далее, следует ли признавать существование только чувственно воспринимаемых сущностей или помимо них также другие? И [если также другие], то имеются ли такие сущности только одного вида или их несколько родов, как утверждают те, кто признает эйдосы и промежуточные предметы, рассматриваемые, по их словам, математическими науками? В каком смысле мы признаем эйдосы причинами и сущностями самими по себе, об этом было сказано в первых рассуждениях о них. Но при всех многообразных трудностях, [связанных с этим учением],*

Далее, следует ли признавать существование только чувственно воспринимаемых сущностей, или помимо них есть также и другие? И если нематериальные сущности есть, то они только одного вида, или их несколько родов, как это декларируют те, кто усматривает в составе нематериальных сущностей несколько родов – во-первых, сами идеи, а, во-вторых, некие «математические предметы» (геометрические тела, плоскости и точки), промежуточные между нематериальными идеями и материальными вещами, и, подлежащие теперь, якобы, рассмотрению уже математических наук? В каком смысле мы признаём идеи причинами и сущностями самими по себе, об этом было сказано в первых рассуждениях о них. Но, при всех прочих проблемах этой теории, наиболее нелепо в ней утверждение, что нематериальные идеи тождественны материальным

особенно нелепо утверждать, с одной стороны, что существуют некие сущности (*phuseis*) помимо имеющихся в [видимом] мире, а с другой – что эти сущности тождественны чувственно воспринимаемым вещам, разве лишь что первые вечны, а вторые преходящи. Действительно, утверждают, что есть сам-по-себе-человек, сама-по-себе-лошадь, само-по-себе-здоровье, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, кто говорит, что есть боги, но что они человекоподобны. В самом деле, и эти придумывали не что иное, как вечных людей, и те признают эйдосы не чем иным, как наделенными вечностью чувственно воспринимаемыми вещами.

Далее, если помимо эйдосов и чувственно воспринимаемых вещей предположить еще промежуточные, то здесь возникает много затруднений. Ведь ясно, что в таком случае помимо самих-по-себе-линий и линий чувственно воспринимаемых должны существовать [промежуточные] линии, и точно так же в каждом из остальных родов [математических

вещам, и разница между ними заключается лишь в том, что нематериальные сущности из мира идей вечны, а материальные сущности физического мира – преходящи. Здесь утверждается, что есть идея человека как такового, лошади как таковой, здоровья как такового, и этим всё ограничивается и ничего не обосновывается, подобно тому, как кое-кем утверждается, что есть боги, но, что они человекоподобны. В самом деле, если, создавая вот таких человекоподобных богов, люди на самом деле просто придумывают вечного человека, то, предлагая платоновские идеи, тождественные материальным сущностям, люди просто утверждают, что нематериальные идеи – это те же самые материальные вещи, но вечные, и не более того.

Далее, если помимо идей и чувственно воспринимаемых вещей допустить еще и существование промежуточных математических сущностей, то затруднения только добавятся. Ведь в таком случае получается, что существуют не только нематериальные идеи линий из мира вещей, не только сами эти материальные линии, но еще и некие, промежуточные линии, которые существуют где-то промежуточно – и не в мире идей, и не в мире вещей; и если следовать этой логике, то во всех объектах мира, форма которых содержит в себе линии, точки или элементы геометрических фигур,

предметов]; поэтому так как учение о небесных светилах есть одна из таких наук, то должно существовать какое-то небо помимо чувственно воспринимаемого неба, а также и Солнце, и Луна, и одинаково все остальные небесные тела. Но как же можно верить подобным утверждениям? Ведь предположить такое небо неподвижным – для этого нет никаких оснований, а быть ему движущимся совсем невозможно.

То же можно сказать и о том, что исследуется оптикой и математическим учением о гармонии: и оно не может по тем же причинам существовать помимо чувственно воспринимаемых вещей. В самом деле, если имеются промежуточные чувственно воспринимаемые вещи и промежуточные чувственные восприятия, то ясно, что должны быть живые существа, промежуточные между самими-по-себе-живыми существами и преходящими. Но может возникнуть вопрос: какие же вещи

нам придется допустить наличие реальных, математически, исчислимых, но промежуточных между физическим и идеальным, сущностей; и тогда, если мы возьмем, например, такую науку, полную этих математических предметов, как астрономия, то мы должны вывести существование еще каких-либо промежуточных: неба, Солнца, Луны и всех остальных небесных тел, помимо тех, которые мы видим. Но как же можно верить подобным утверждениям? Ведь предположить такое небо неподвижным нет никаких оснований – если видимое небо двигается, то на основании чего объявлять неподвижным небо промежуточное? Однако быть подвижным промежуточному небу совсем невозможно, ибо природа промежуточных сущностей объявлена их создателями вечной, то есть неизменной и неподвижной.

То же самое можно сказать и о тех предметах, которые исследуются оптикой и теорией гармонии (ведь они тоже базируются на математических выкладках): все эти объекты по тем же причинам не могут существовать в каком-то режиме, не связанном с материальными объектами. В самом деле, оптические объекты существуют как эффекты органов чувств живого существа; объекты теории гармонии – тоже есть не более чем эффекты органов чувств живого существа; а тогда, если имеются промежуточные чувственно воспринимаемые вещи из области оптики и теории гармонии, то должны существовать и промежуточные чувственные восприятия, т.е. должны существовать еще и промежуточные живые существа,

должны исследовать такого рода науки? Если геометрия будет отличаться от искусства измерения (*geodaisia*) только тем, что последнее имеет дело с чувственно воспринимаемым, а первая – с не воспринимаемым чувствами, то ясно, что и помимо врачебной науки (а точно так же и помимо каждой из других наук) будет существовать некая промежуточная наука между самой-по-себе-врачебной наукой и такой-то определенной врачебной наукой. Однако как это возможно? Ведь в таком случае было бы и нечто здоровое помимо чувственно воспринимаемого здорового и самого-по-себе-здорового.

А некоторые утверждают, что так называемые промежуточные предметы между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами существуют, но не отдельно от чувственно воспринимаемых вещей, а в них. Для того чтобы

располагающиеся между идеями живых существ и реальными живыми существами. Но помимо этой загадки может возникнуть еще и такой вопрос: какие же вещи должны исследовать такого рода науки, содержащие математические предметы: абстрактные идеи, реальные объекты или что-то промежуточное между ними? Если для решения этой проблемы, например, геометрии выделить чувственно не воспринимаемые абстрактные объекты, а геодезии оставить чувственно воспринимаемые реальные объекты, то промежуточными объектами должна заниматься какая-то совсем другая наука, и тогда ясно, что, аналогично этому, помимо теоретической и практической медицины (как и помимо любых других наук) тоже должна будет существовать некая промежуточная медицина для лечения каких-то промежуточных (не материальных и не нематериальных) пациентов. Однако как это возможно? Ведь в таком случае для этой промежуточной науки соответственно следует допустить и объект её применения – нечто промежуточно-здоровое, т.е. не здоровое в идеальном смысле, и не здоровое в реальном смысле, а ни то, и ни се.

Правда, некоторые вообще утверждают, что, так называемые промежуточные (не идеальные и не материальные) предметы все-таки, существуют, но не отдельно от чувственно воспринимаемых вещей, а непосредственно прямо в них. Для того чтобы перебрать все несообразности этого утверждения, потребовалось бы более подробное, чем то, которым мы сейчас ограничимся, рассуждение,

перебрать все несообразности, что вытекают из такого взгляда, потребовалось бы, правда, более подробное рассуждение, но достаточно рассмотреть и следующие.

Во-первых, неправдоподобно и то, чтобы дело обстояло таким образом лишь с этими промежуточными предметами; ясно, что и эйдосы могли бы находиться в чувственно воспринимаемых вещах (к тем и другим ведь применимо то же самое рассуждение); во-вторых, в таком случае было бы необходимо, чтобы два тела занимали одно и то же место и чтобы промежуточные предметы не были неподвижными, раз они находятся в движущихся чувственно воспринимаемых вещах.

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

но нам хватит и этого. Во-первых, неправдоподобно уже то, что к этому делу привлечены только промежуточные предметы; ясно, что идеи тоже могли бы находиться в чувственно воспринимаемых вещах (ведь, если данное утверждение годится для промежуточных предметов, то оно тем более годится и для идей); а, во-вторых, если бы промежуточные предметы находились в чувственно воспринимаемых вещах, то, в таком случае, следует как-то объяснить возможность того, чтобы два тела занимали одно и то же место в пространстве, а также, чтобы промежуточные предметы как-то умудрились не быть неподвижными, какими они должны быть по своей природе, раз уж они находятся в движущихся чувственно воспринимаемых вещах.

Да и вообще, ради какой такой разумной задачи стоило бы вообще вводить саму эту версию существования промежуточных предметов прямо в чувственно воспринимаемых вещах? Что можно из этого получить, кроме тех же самых нелепостей, указанных и раньше: мало того, что какое-то промежуточное небо помимо обычного неба, которое над нами, по-прежнему будет существовать, так оно теперь еще и будет существовать не где-то отдельно, а прямо в том же самом месте; всё, чего здесь можно добиться – это лишь еще большей меры невозможности всего этого.



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

Итак, что касается этих вопросов, то весьма затруднительно сказать, какого взгляда придерживаться, чтобы достичь истины; и точно так же непонятно относительно начал – считать элементами и началами некие общие роды вещей, или это правильнее относить к составным частям вещей? Например, что считать элементами и началами звука речи – составные части (буквы), которые, собираясь в слово, создают и это слово и его смысл, или, наоборот, началом следует считать само целое (данное слово), которое в соответствии со своим смыслом требует определенных составных частей для собственного звукового выражения; таким же образом в геометрии мы элементами называем такие положения, доказательная сила которых работает в составе всех, или большей части геометрических доказательств – и здесь тоже непонятно, эти ли аксиомы, как роды особого порядка, определяют собой основы геометрии, или, наоборот, сами эти аксиомы есть некие элементы, чей вид определяется именно характером самой науки, т.е. её родом? Что чему здесь род? Впрочем, следует отметить, что и те, кто признает несколько элементов, из которых состоят вещи, и те, кто признает только один такой элемент, все считают началами то, из чего тела слагаются и из чего они образовались, а не какие-то общие роды вещей; так, например, Эмпедокл утверждает, что элементы огонь, вода, земля и воздух – это и есть те самые элементы, из которых вещи слагаются как из составных частей,

кто хочет усмотреть его природу, то, узнав, из каких частей оно создано и как эти части составлены, он в этом случае узнает его природу.

На основании этих рассуждений можно сказать, что роды не начала вещей. Но поскольку мы каждую вещь познаем через определения, а начала определений – это роды, необходимо, чтобы роды были началами и определяемого; и если приобрести знание вещей – значит приобрести знание видов, сообразно с которыми вещи получают свое название, то роды во всяком случае начала для видов. И некоторые из тех, кто признает элементами вещей единое и сущее или большое и малое, также, по-видимому, рассматривают их как роды.

Однако нельзя, конечно, говорить о началах и в том и в другом смысле: обозначение (*logos*)

и он не обозначает их как роды вещей. К тому же, в отношении всяких вещей, например, ложа, если задаться целью познать его природу, то добиться этого можно именно, узнав из каких деталей оно создано, и как эти части пригнаны друг к другу.

На основании этих рассуждений, вроде бы, можно сказать, что общие роды – это не начала вещей. Однако, познавая любую вещь, мы, прежде всего, формируем её теоретическое определение, и каждое такое определение будет складываться из серии базовых положений, описывающих тот или иной общий род специфических свойств вещи, а это заставляет предположить, что, если теоретическое определение имеет началами некие роды, то и сама вещь, которую мы определяем этим определением, тоже производна от этих начал – ведь именно эти роды начал вещи мы отразили через теоретические формулировки её свойств. Кроме того, если приобрести знания о тех или иных вещах означает, что мы, прежде всего, узнали, как они называются, то получается, что, познавая названия вещей, мы приобретаем всякий раз знание о видах, сообразно с которыми эти вещи получили своё название, а роды в любом случае есть начала для видов, ибо все виды входят в тот или иной род. Ну и, наконец, есть философы, которые придерживаются теорий, полагающих элементами вещей «единое и сущее» или «большое и малое», и они (эти философы), по-видимому, рассматривают эти пары начал как роды.

Однако говорить о началах, как о чем-то, что может быть и родом и элементом, нельзя –

сущности одно; а между тем определение через роды и определение, указывающее составные части [вещи], разные.

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

потому что определение сущности вещи должно быть одним и никаким другим, а если давать определение вещи сначала через роды, а потом через её составные части, то у нас будет два разных определения её сущности.

Кроме того, если кому-то хочется именно общие роды, а не составные элементы, непременно считать началами, то пусть ответит, какие именно роды следует считать началами – те первые роды, которые объединяют в себе множество однородных, но разных по виду, вещей, или те последние роды, которые определяют род бытия отдельной единичной вещи? Ведь обе эти концепции спорны. Если исходить из того, что общее всегда есть начало в большей степени, чем единичное, то становится очевидным, что началами следует признать высшие роды: ведь именно общие роды содержат в себе характеристики всего единичного, что в них входит. Поэтому у всего существующего будет столько же начал, сколько есть вот таких общих крупных родов, и в этом случае такие суперкрупные роды, как «сущее» и «единое», уж точно будут началами и сущностями: ведь к роду «сущее» принадлежит абсолютно всё существующее, а к роду «единое» принадлежит тоже абсолютно всё существующее, ибо то, что не едино, не может быть обособленной сущностью мира. Однако ни «единое», ни «сущее» не могут быть родами для вещей. Ведь у каждого рода вещей должны быть свои видовые отличия (иначе, чем бы эти роды отличались друг от друга?), и каждое такое отличие должно быть его собственным, уникальным и больше ничьим, ибо именно это отличие делает его

*действительно начала.*

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

именно этим родом, а не другим; и, кроме того, видовые отличия вещей не могут иметь характеристик, не свойственных их роду, а род не может содержать свойств, которые не касались бы всех его членов, так что, если «единое» или «сущее» признать отдельными родами – то видовое отличие всех других вещей всех других родов от них будет состоять в том, что всё в мире, что принадлежит к остальным родам – не «сущее» и не «единое», т.е. не существует. Таким образом, если «единое» и «сущее» не могут быть родами, то они не смогут быть и началами в том случае, если мы предположим, что началами должны быть только общие роды.

Однако, с другой стороны, если мы теперь началом в большей мере считаем не множественные роды, а что-то единое, то единое – это то, что неделимо, а неделимым что бы то ни было из начал бывает или по количеству (не может тиражироваться), или по виду (не имеет видовых версий), причем, что-либо неделимое по виду первее того, что неделимо по количеству, если сравнивать их возможности быть началами – ведь неделимое по виду может стать началом своих копий, а неделимое по количеству не может быть началом уже ничему, так как, если что-то неделимо по количеству, то оно неделимо уже и по виду – где взяться новому виду, если кроме вот этого одного образца уже не бывать никакому другому? А общие роды, как роды составные, получается, как раз-то делимы на виды, и, естественно, они первее как начала, потому что единичные роды, которые дают последнюю индивидуальную характеристику чему-то конкретно единичному,

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

уже не могут быть началом больше ничему другому. Например, такой общий составной род, как «человек», является началом множества видов отдельных людей; а единичный род каждого отдельного человека «этот человек» уже не является родом для других отдельных людей – и, следовательно, здесь именно единичное не может быть родом.

Далее, если посмотреть на часто встречающиеся общности вещей, которые образуют связанный ряд предшествующих и последующих членов целого (например, цифровой ряд, или группа геометрических объектов, собранных по какому-то смыслу в единое множество), то определение их общего рода не может содержать в себе ничего, кроме их же фактического состава; например, если первое из чисел ряда двойка, то не может быть никакого рода «Число», объединяющего этот ряд чисел, чтобы он содержал в себе что-то помимо видов чисел этого же ряда – т.е. в составе этого рода никогда не будет того, что есть среди чисел до двойки; подобным же образом, никогда не будет такого общего рода, как «Фигура», в котором содержалось бы что-то, помимо конкретных видов фигур, в него входящих. Ну, а если даже у таких вещей, объединенных во что-то единое, роды не существуют помимо своих видов, то у других вещей тем более не будет родов, которые банально не представляли бы собой просто перечня входящих в них видов. Так что, если связанные множества, которые больше всего производят впечатление, что в них главное – это род, показывают, что даже у них это не так, то и ничто другое из

серии общих родов не может стать началом чему-то еще, кроме как самим себе же. Что же касается разрозненных единичных вещей, не связанных в родовую иерархию единого ряда, то среди этих разрозненных вещей ни одна не переее другой, и поэтому род не образуется – ему не от чего оттолкнуться: есть лишь отдельные виды. Далее, в тех множествах, где одно лучше, а другое хуже, лучшее, естественно, всегда должно считаться как первое в роду. Однако именно поэтому и для таких вещей тоже нет никакого рода, а есть только разрозненные виды, ибо родовая иерархия у них не образуется – одно переее другого, потому что лучше его, но само оно хуже и вторичнее чего-то третьего, которое переее уже ему, а то, что хуже него, само лучше чего-то и т.д., и, таким образом, в отсутствии системообразующих родов, элементами подобных множеств выступают единичные виды.

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

А раз так, то началами следует считать скорее единичное, а не то, чем являются общие роды. Но, с другой стороны, в каком смысле считать именно единичное началами, сказать нелегко. Ведь любое начало и любая причина должны быть вне тех вещей, которым они дают начало, то есть они должны быть в состоянии существовать до этих вещей каким-то своим отдельным существованием, не связанным с существованием этих вещей. Но на каком же основании можно предположить подобное существование какого-то начала до того, пока оно не произвело конкретную вещь, как только не на том, что это начало – есть начало и причина чего-то настолько общего

*обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды.*

и не конкретного, что относится сразу ко всему, но ни к чему в отдельности? Ведь, если данное начало ничего пока еще не производит, то только потому, что оно относится к какому-то общему и не конкретному концепту типа «нечто вообще про всё», так как любое начало не может произвести только одно – нечто размытое и не конкретное в своей индивидуальности. И только в этом состоянии начало может существовать отдельно от конкретных единичных вещей. А как только начало примет конкретное основание для конкретной единичной вещи, оно сразу же осуществит её бытие и далее сможет существовать только в этой конкретной единичной вещи. И получается, что началом может быть только нечто, наиболее общее, ибо только наиболее общее может существовать до конкретных вещей, началом которых когда-нибудь станет; и, таким образом, у нас опять получается, что началами должны быть общие роды.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ТРЕТЬЯ (В). ГЛАВА 4.

*С этим связан и наиболее трудный вопрос, особенно настоятельно требующий рассмотрения, и о нем у нас пойдет теперь речь. А именно: если ничего не существует помимо единичных вещей, – а таких вещей бесчисленное множество, – то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы*

С проблемой общего и единичного связан и тот наиболее трудный вопрос, требующий особого рассмотрения, о котором речь пойдет дальше. А именно: если, невзирая на то, какие мы создаем для единичных вещей общие роды, на самом деле не существует ничего, кроме этих единичных вещей – а их бесчисленное множество – то, как можно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь, если мы можем познавать все эти разные вещи, то только потому, что у них есть что-то общее для нашего познания, что-то единое и

познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее.

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

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

тождественное, т.е. мы их познаем только потому, что им присуще что-то общее, что не они сами, ибо они сами не повторяют друг друга дважды.

И если сам факт познания всех этих разных вещей говорит нам о том, что нечто общее всем единичным вещам необходимо должно существовать помимо них самих, то необходимо допустить и то, чтобы помимо них же существовали и роды – или общие или единичные; а между тем выше мы разобрались, что ни те, ни эти роды отдельно от вещей существовать не могут – общие роды есть не что иное, как перечень самих же вещей, а единичные роды не смогут иметь отдельного от вещей существования, если не перестанут относиться именно к ним, а не к чему-то качественно размытому и не конкретному.

Далее, если исходить из того, что вещь это составное целое из материи и формы, то непременно должно существовать еще нечто, что заставляет материю принять именно данный вид именно данной конкретной формы именно для данной вещи, и тогда спрашивается – как должно существовать вот это «нечто»: помимо всех единичных вещей, или помимо некоторых, или же помимо ни одной? Если допустить, что помимо единичных вещей ничего не существует, то придется допустить, что ничего не постигается умом, потому что материя вещей воспринимается чувствами, и, если утверждать, что ничего, кроме материи, в вещи нет, то логически следует утверждать и то, что познавать в вещи мыслью нечего, и, соответственно, тогда нет знаний вообще ни о чем, если,



если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие.

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

конечно, не опускаться до того, чтобы приравнивать восприятия органов чувств к знанию.

Кроме того, если утверждать, что кроме материи ничего нет, то пришлось бы сказать, что нет ничего вечного и неподвижного (ибо всё материальное всегда преходяще и всегда находится в движении). Но, если бы не было чего-то вечного, то в природе вообще ничего не возникло бы: если построить стандартную модель возникновения, то в процессе любого возникновения должны быть «нечто возникающее» и «что-то, из чего нечто возникает», причем, первый член ряда в цепи возникновений должен быть не возникшим – ведь мы даже на мгновение не можем допустить, чтобы «что-то, из чего нечто возникает» могло бы не существовать, потому что из того, что не существует, ничего бы уже не возникло, и, пропади это «что-то, из чего нечто возникает» хоть на самый краткий миг (т.е., будь оно не вечным) – в мире больше никогда ничего не было бы: даже самому «из чего нечто возникает», уже не из чего было бы появиться. Кроме того, само наличие в материи таких процессов, как возникновение и движение, уже говорит о том, что существованию материи теоретически придется допустить предел; в отношении движения этот предел состоял бы в том, что любое движение не бесконечно и когда-то будет завершено, а с ним завершится и материя, ибо неподвижной материи быть не может; а в отношении возникновения этот предел выражался бы в том, что, если что-то возникает, то оно возникает именно потому, что его не было, а затем оно вошло в состояние быть

Далее, если материя есть именно потому, что она невозникшая, то тем более обоснованно, чтобы была сущность – то, чем материя всякий раз становится: ведь если не будет ни сущности, ни материи, то вообще ничего не будет; а так как это невозможно, то необходимо должно существовать что-то помимо составного целого, именно образ, или форма.

возникшим, то есть, любое возникшее не может быть раньше того момента, пока оно не возникло, и, следовательно, раньше этого момента никакой материи никакого возникшего, тоже не было.

Но даже, если допустить, что материя существует именно потому, что она невозникшая, т.е. вечная, то, тем более обосновано допустить, чтобы помимо неё была некая сущность – та, что делает из материи всякий раз то, чем она становится, когда изменяется в своей форме: ведь, если бы не было такой сущности, то пассивная материя никогда бы ни во что не сформировалось, а если не было бы материи, то сущность ни в чем вещественном не проявилась бы, и в обоих случаях в мире ничего не было бы; а, так как подобное невозможно, то, помимо составного целого вещи из материи и формы, в ней должно существовать еще что-то, что составило бы через свой образ форму в этом составном целом.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ТРЕТЬЯ (В). ГЛАВА 5.

С этим связан вопрос, есть ли числа, [геометрические] тела, плоскости и точки некоторого рода сущности или нет. Если они не сущности, от нас ускользает, что же такое сущее и каковы сущности вещей. В самом деле, состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-то

С этим связан вопрос, являются ли числа, геометрические тела, плоскости и точки некоторого рода сущностями или нет. Если всё перечисленное не признавать сущностями, то от нас вообще ускользает понятие, что такое сущее и каковы сущности вещей. В самом деле, всякие состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь всё это лишь характеризует какой-то предмет с какой-то стороны, но всё это без самого предмета – ничто. А если взять то, что, скорее всего можно было бы считать сущностью

предмете (υποκειμενον), и ни одно из них не есть определенное нечто. А если взять то, что скорее всего можно бы считать сущностью – воду, землю, огонь и воздух, из которых состоят сложные тела, – то тепло, холод и тому подобное суть их состояния, а не сущности, в то время как одно лишь тело, испытывающее эти состояния, пребывает как нечто сущее и как некоторая сущность. Однако же тело есть сущность в меньшей мере, нежели плоскость, плоскость – в меньшей мере, нежели линия, а линия – в меньшей мере, чем единица и точка. Ибо они придают телу определенность, и они, видимо, могут существовать без тела, тогда как тело без них существовать не может. Поэтому, в то время как большинство людей и более ранние философы считали сущностью и сущим тело, а все остальное – его состояниями, а потому и [установленные ими] начала тел – началами всего существующего, философы более поздние и признанные более мудрыми, чем первые, считали началами числа. Таким образом, как мы уже

— воду, землю, огонь и воздух, т.е. элементы, из которых состоят сложные тела, – то тепло, холод и тому подобное, это тоже всего лишь их состояния, а не сущности, и поэтому в качестве некоторого сущего и некоторой сущности может пребывать только некоторое тело, испытывающее эти состояния. Однако само тело есть сущность в меньшей степени, нежели плоскость, которая формирует его поверхность, а плоскость – в меньшей степени, нежели линия, которая формирует её границы, а линия – в меньшей степени, чем единица и точка, ибо точка не только определяет линию в начале и в конце, но и сама есть минимальная исходная сущность. Собственно говоря, именно плоскости, линии и точки образуют форму тела, придавая телу индивидуальную определенность, и они, по-видимому, могут существовать и без тела, тогда как тело без них существовать не может. Поэтому, если когда-то большинство людей и философов считали сущностью и сущим тело, а всё остальное – его состояниями, то они, соответственно, исходили из того, что, раз уж тело – это сущность, то, следовательно, и начала именно тела – начала всего сущего. Но более поздние философы, признанные более мудрыми, считали началами уже числа, ибо числа с их соотношениями и параметрами больше относятся к форме, а форма есть более сущность, как мы выше выяснили, чем тело. Таким образом, получается, что если не признавать сущностями числа и геометрические величины, которые составляют форму тела и определяют его очертания, то тогда вообще никакое тело не сущность и

сказали, если числа и геометрические величины не суть, то вообще ничто не суть и не сущее, ибо не подобает называть сущими их приходящие свойства.

Но с другой стороны, если признать линии и точки сущностью в большей мере, чем тела, а между тем мы не видим, к каким телам эти линии и точки могли бы относиться (ведь в чувственно воспринимаемых телах они находятся не могут), то, можно сказать, вообще не существует никакой сущности. Далее, очевидно, что все они суть деления тела или в ширину, или в глубину, или в длину. Кроме того, в том, что имеет объем, ни одна фигура не содержится больше, чем другая; поэтому, если и в камне не содержится [изображение] Гермеса, то и половина куба не содержится в кубе как нечто отграниченное, а следовательно, не содержится в нем и плоскость, ибо если бы в нем заключалась какая бы то ни была плоскость, то также и та, которая отграничивает половину куба; то же можно сказать и о линии, и о точке, и о единице. Поэтому если, с одной стороны, тело есть в

не сущее, ибо не подобает называть сущим то, что само полностью создано чужими свойствами, ибо форма любого тела создана теми или иными комбинациями геометрических тел.

Но, с другой стороны, если линии и точки признавать сущностью в большей степени, нежели само тело, то мы не отыщем каких-то реальных, а не абстрактных тел, на которых эти сущности можно было бы увидеть буквально в каком-то физическом качестве (ведь в телах ни линии, ни точки не могут находиться в качестве реальных физических сущностей, они лишь созданы нашим сознанием, так как мы просто видим очертания тел в мысленных линиях и точках), а тогда можно сказать, что вообще не существует никакой сущности, если даже эти первые сущности существуют не реально, а только в форме наших мыслей. Кроме того, очевидно, что нельзя создавать какую-нибудь восходящую иерархию геометрических сущностей, как это мы только что делали выше (плоскость-линия-точка), потому что все эти геометрические объекты есть не что иное, как результат мысленных операций по делению тела или в ширину, или в глубину, или в длину. И, поскольку плоскости, линии и точки – это лишь результат наших мысленных и очень произвольных операций, то они имеют очень малое отношение к природе самих тел, и надо признать следующее – в том, что имеет объем, никакая геометрическая фигура не содержится иерархически больше, чем любая другая; в камне ведь не

наибольшей мере сущность, а с другой – в большей мере, чем тело, – плоскость, линия и точка, хотя они и не действительно сущее (*me est*) и не какие-то сущности, то от нас ускользает, что же такое сущее и какова сущность вещей.

В самом деле, помимо указанных нелепостей получают также нелепости относительно возникновения и уничтожения. А именно: если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение. Между тем точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения,

содержится изображения Гермеса, хотя мысленно можно себе легко представить, как из этого камня Гермеса можно высечь; и точно так же половина куба не содержится в кубе, как нечто от него отграниченное и самостоятельное – эта половина создана только мыслью, и, следовательно, в кубе с иерархической необходимостью не содержится и плоскости, ибо, если бы в нем могла содержаться подобная плоскость, то в нем заключалась бы и та, которая могла бы отграничить половину куба; то же самое можно сказать и о линии, и о точке, и о единице. Поэтому, если, с одной стороны, сущностью в наибольшей мере всегда считается тело, а, с другой стороны, плоскость, линия и точка считаются еще более сущностями, чем тело, то следует только вспомнить, что плоскость, линия и точка – это абстрактные, а не действительные сущности, как мы сразу же теряем смысл того, что такое сущее и какова сущность материальных вещей.

В самом деле, здесь, помимо только что выявленных нелепостей, получают также нелепости относительно возникновения и уничтожения. А именно: если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а теперь нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение, т.е. через некоторые процессы, которые имеют определенную длительность во времени на переход из бытия в небытие, или обратно. А между тем получается, что точки, линии и плоскости в геометрических операциях не могут находиться в состоянии возникновения или

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

уничтожения, так как они или появляются сразу, или исчезают сразу – безо всяких промежуточных состояний и безо всякого понятия времени вообще! Например, когда два геометрических тела приходят в соприкосновение, то сразу же и мгновенно без какого-то промежуточного возникновения появляется одна общая граница из прежних двух, а если какое-то тело разделить, то тут же мгновенно возникает две границы. Таким образом, после соединения геометрических тел, собственные границы каждого из этих тел мгновенно исчезают и уже не существуют, а по разделении тел эти границы появляются мгновенно, хотя их только что не было (нельзя же объяснить появление этих границ расщеплением неделимой точки по линии раздела, поскольку, будь даже возможен процесс расщепления неделимого, он все равно занял бы время и означал бы промежуточное состояние между бытием и небытием этих границ). Но, если в этих случаях линии, плоскости и точки возникают и уничтожаются сразу и мгновенно, то, следовательно, они из чего-то же возникают, из какой-то сущности – так, из какой же, если здесь возникновение происходит буквально ниоткуда, из чего-то неуловимого? – Похожим образом дело обстоит и с понятием «теперь» во времени. «Теперь» тоже не может возникать и уничтожаться, оно есть всегда и постоянно, но всегда же и постоянно кажется иным и не тем, чем было мгновение назад, что указывает нам на то, что «теперь» это не самостоятельная сущность, ибо его однозначная суть

неуловима. Совершенно очевидно, что точно так же обстоит дело и с точками, и с линиями, и с плоскостями: к ним применимо то же рассуждение, так как все они одинаково есть или результат образования границ, или результат деления тела по разным направлениям, а не действительные сущности.

МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г). ГЛАВА 3.

Теперь следует объяснить, должна ли одна наука или разные заниматься, с одной стороны, тем, что в математике называется аксиомами, с другой — сущностью. Совершенно очевидно, что и такие аксиомы должна рассматривать одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других. И применяют их все, потому что они истинны для сущего как такового, а каждый род есть сущее; но их применяют настолько, насколько это каждому нужно, т. е. насколько простирается род, относительно которого приводятся доказательства. Так как, стало быть, аксиомы имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее (а сущее ведь обще всему), то ясно,

Теперь следует объяснить следующее — должны ли заниматься исследованием того, что в математике называется аксиомами, и того, что философы называют сущностью, разные науки, или и тем и этим должна заниматься одна и та же наука? Совершенно очевидно, что и такого рода аксиомы должна рассматривать тоже одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо эти аксиомы имеют силу для всего существующего, а не для какого-то отдельного рода действительности. Аксиомы применяются всеми и всюду не потому, что они истинны для того или иного случая или для той или иной отдельной области, а потому, что они истинны вообще, всегда и везде для любого сущего как такового, и даже если есть специфические аксиомы, которые истинны только для того или иного рода вещей, то это в силу только того, что любой род вещей есть тоже некоторое сущее; это не всегда понимается, потому что аксиомы применяются обычно настолько, насколько это каждому нужно, то есть, настолько, насколько широко в действительность простирается исследуемый кем-то род вещей, относительно которого приводятся аксиоматические доказательства.

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

Так вот, стало быть, если аксиомы имеют силу для всего именно постольку, поскольку всё есть сущее («сущее», как характеристика, ведь относится ко всему, что существует), то ясно, что тому, кто познаёт сущее как таковое, надлежит исследовать и аксиомы. Поэтому никто из тех, кто изучает что-то частное, не возьмет на себя ответственность каким-то образом рассуждать об аксиомах на тот предмет, истинны они или нет – ни геометр, ни арифметик, разве что кто-нибудь из тех, кто изучает физическую природу, что для них было бы вполне естественно: ведь для них физическая природа есть единственное сущее, и они думают, что, изучая природу, они изучают и сущее как таковое. Но, так как есть и те, кто способны мыслить выше тех, кто признает только физическую природу (ибо физическая природа есть лишь один род сущего, но не всё сущее), то этим мыслителям, если они будут исследовать общее и первую сущность, всегда придется рассматривать и аксиомы; а что касается учения о физической природе, то это учение тоже есть некоторая мудрость, но это не первая мудрость, не та наука, которая нами искомая в качестве главной мудрости. Что же касается попыток некоторых философов, рассуждающих об истине, разобраться в том, почему аксиомы есть аксиомы и где есть доказательства тому, что аксиома это аксиома, то это происходит потому, что они не знают аналитики; ибо аксиомы как раз и отличаются тем, что их, в отличие от других истин, следует просто знать, а не анализировать – аксиомы очень хорошо доказывают то, что они доказывают, но их



Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, – это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ. А самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что не очевидно) и свободным от всякой предположительности.

Действительно, начало, которое необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не есть предположение; а то, что необходимо уже знать тому, что познает хоть что-нибудь, он должен иметь, уже приступая к рассмотрению. Таким образом,

самых, в силу их полнейшей очевидности, доказать нельзя.

Кроме того, нам ясно, что философ, исследующий всякую сущность вообще, какова она от природы, должен исследовать и начала своих собственных умозаключений. Если тот, кто, занимаясь изучением какой-либо частной области, заявляет, что обладает в этой области наибольшими знаниями, то он просто должен предъявить в доказательство этому наиболее достоверные начала своего знания, из которых закономерно разворачивается всё основное знание о предмете его исследования; аналогично и тот, кто заявляет, что обладает наибольшими знаниями о существующем как таковом, тоже должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего знания, но в данном случае это будут не начала какого-то частного предмета, а это будут наиболее достоверные начала всего существующего. Тот, кто сможет это сделать, тот и есть философ. Ну, а самое достоверное из всех начал рассуждения, естественно, должно быть таким, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть предельно очевидным (ведь все если обманываются, то в том, что не очевидно) и свободным от всякой предположительности. В самом деле, начало, которое необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не должно быть предположением; подобное начало есть то, что нужно твердо знать и на что можно твердо опираться еще до того, как приступаешь к исследованию. Понятно, что именно такое начало было бы

ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что это за начало, укажем теперь. А именно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) – это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение. Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; но дело в том, что нет необходимости считать действительным то, что утверждаешь на словах. Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же (пусть будут даны нами обычные уточнения этого положения), и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется противоречие, то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же

наиболее достоверным из всех; а что это за начало, конкретно укажем теперь. Вот оно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было присуще и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (здесь, во избежание словесных затруднений, нам следует уточнить все возможные нюансы этого положения) – это, конечно, самое достоверное из всех начал, относительно которого никто уже не может ошибаться. И, конечно, кто бы, что бы ни говорил, и кто бы, как бы не ссылался на Гераклита, но никто не может считать одно и то же сразу и существующим и не существующим; потому что говорить для красного словца можно всякое, но никто ведь не заставляет потом считать всё сказанное верным. И, следовательно, если все согласны признать невозможным, чтобы одно и то же в одно и то же время обладало противоположными свойствами (а это положение будет действовать при любых его уточнениях), то данное положение можно применить и к человеческому мнению; а тогда получится, что не будет верным то мнение, которое будет вмещать в себя противоположные позиции, т.е. будет внутренне противоречивым, и, следовательно, один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим, чтобы всерьез полагать это верным; в самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные мнения относительно одного и того же, что невозможно, как разобрано выше. Поэтому все, кто приводит то или

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

иное доказательство, всегда стараются свести его к положению о внутренней непротиворечивости, как к последнему критерию верности: ведь внутренняя непротиворечивость по своей природе есть начало для любых аксиом.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г). ГЛАВА 4.

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

Так вот, некоторые по невежеству требуют, чтобы и оно было доказано, ведь это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в

Находятся, однако, и те, кто, как мы упоминали, не только могут ради красного словца сказать, что одно и то же может в одно и то же время сразу и быть и не быть, но и способны утверждать, что так вполне допустимо полагать на самом деле. Этого мнения придерживаются, кстати, многие, исследующие физическую природу. Мы же для себя будем считать, что твердо приняли за основу невозможность в одно и то же время чему-то и быть и не быть, и на этом основании показали, что внутренняя непротиворечивость – это самое достоверное из всех начал доказательств.

Так вот, некоторые требуют, чтобы данное положение было доказано, и требуют они этого по своему невежеству, потому что только невежество не позволяет понять, для чего следует искать доказательства, а для чего не следует. На самом же деле доказательства для всего без исключения быть не может (ведь иначе никакое доказательство не было бы последним, и нас просили бы доказать и это доказательство,

бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для чего-то не следует искать доказательства, то они, надо полагать, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере.

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

и следующее, и приходилось бы идти в бесконечность, так что одно доказательство всегда оставалось бы не доказанным); а если все мы понимаем, что для очевидного не нужны доказательства, то никто из тех, кому не нравится критерий внутренней непротиворечивости, не сможет назвать ничего другого, что было бы столь же очевидно по своей истинности.

Далее, если относительно одного и того же было бы истинно говорить всё, противоречащее друг другу, то ясно, что всё было бы одним и тем же. Действительно, тогда что-то одно было бы и гребной лодкой, и стеной, и человеком, раз уж относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать и отрицать, как это необходимо признать тем, кто принимает учение Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, и, дескать, поэтому всё, что может себе вообразить или сложить человек в своём мнении, будет истинно. И в самом деле, если кто-то скажет, что «человек это не гребная лодка», то ясно, что он абсолютно прав, и человек, конечно же, не гребная лодка. Но если послушать умников, допускающих, что всё противоречащее друг другу вполне истинно, то, стало быть, прав будет также и тот, кто скажет противоположное первому – что человек это гребная лодка. И в таком случае получается как у Анаксагора: если всё смешано до такой степени, что невозможно выделить отдельные признаки отдельных вещей, то ничего не существует истинно, ибо ни одну из вещей невозможно индивидуально выдернуть из безиндивидуальной массы существующего. Поэтому те,

говорят о сущем, они говорят о не-сущем, ибо неопределенно то, что существует в возможности, а не в действительности. Но им необходимо все и утверждать и отрицать. Действительно, нелепо, если относительно каждого предмета отрицание его допустимо, а отрицание чего-то другого – того, что ему не присуще, – недопустимо. Так, например, если о человеке правильно сказать, что он не человек, то ясно, что правильно сказать, что он или триера, или не триера. Если правильно утверждение, то необходимо правильно и отрицание; а если утверждение недопустимо, то во всяком случае [соответствующее] отрицание будет скорее допустимо, нежели отрицание самого предмета. Если поэтому допустимо даже это отрицание, то допустимо также и отрицание того, что он триера; а если это отрицание, то и утверждение.

кто допускает возможность взаимно противоречащих определений одного и того же, те говорят о чем-то, полностью неопределенном (и не о том, и не об этом), думая при этом, что говорят они о чем-то сущем. Но на самом деле они говорят о не-сущем, ибо сущее всегда определённо (оно или то, или это) и только в этом определённом виде пребывает в действительности, а всё неопределённое может пребывать только в возможности (оно может стать или тем, или этим), и пока не станет чем-то определённым, оно еще не-сущее. Но сторонникам этого метода необходимо всё одновременно и утверждать и отрицать, потому что у них утверждение и отрицание должны в равной степени высказывать истину, и поэтому выбор между ними недопустим. При этом те, кто полагают, что некий предмет сразу может быть не только тем, что он есть, но и тем, что он не есть, должны последовательно утверждать и отрицать относительно этого предмета вообще абсолютно всё, а не только то, что напрямую к нему относится. Ведь, нелепо, допустив в отношении предмета отрицание такой важности, как он сам, не допускать в отношении него отрицания такой ерунды, как всего, что угодно – даже того, что ему вообще не может быть никогда присуще. Например, если вы считаете правильным по поводу человека сказать, что он «и человек, и не человек», то не менее умным и правильным будет про него сказать, что он тогда или гребная лодка или не гребная лодка: ведь, если допустить отрицание «человек – это не человек», то следует допустить и

утверждение, что «человек – это гребная лодка» (потому что, если человек уже не человек, то чем-то же он должен быть в этой жизни: так почему бы и не гребной лодкой?). Однако в этом случае сразу же следует допустить и отрицание «человек – это не гребная лодка» (потому что, если человек уже не человек, то почему ему быть именно гребной лодкой, в самом-то деле?) – т.е. абсурд при нарушении принципа непротиворечивости будет только возрастать. Но самое главное, что при методе уравнивания утверждения и отрицания («человек это и человек, и не человек») мы никуда от выбора чего-то одного из них всё равно не уходим – опять надо в отношении одного и того же выбрать что-то одно: либо утверждение (если человек не человек, то, почему бы ему не быть гребной лодкой?), либо отрицание (если человек не человек, то, почему сразу гребная лодка?) – ведь, если этого не сделать, то варианты «истины» продолжат нелогически и произвольно множиться, и этот маразм станет вообще бесконечным. А если от выбора никуда не уйти, то его надо сделать логически: если сначала предположить, что правильно утверждение «человек – это гребная лодка», то, естественно, правильным останется и отрицание, с которого весь этот цирк начался, т.е. что «человек – это не человек», и тогда у нас получится, что «человек это и человек, и не человек, да еще и гребная лодка» – и всё здесь правильно по отдельности (если верить методу уравнивания утверждений и отрицаний), но вместе собранное не устанавливает

никакой истины, т.е. избирать этот вариант нельзя. А если попробовать признать правильным отрицание «человек – это не гребная лодка», то у нас получится, что «человек это и человек, и не человек, и не гребная лодка» – и здесь в прямом сопоставлении видно, что сказать про человека, что «он не гребная лодка», гораздо более допустимо, чем сказать про него же, что «он не человек», и, следовательно, автоматически будет более логично сказать, что «человек это человек», чем то, что «человек – это не человек», потому что, если идея не быть человеку человеком выглядит абсурдно рядом с идеей, чтобы ему же не быть гребной лодкой, то куда абсурднее эта идея выглядит рядом с тем, чтобы человеку не быть человеком. Хотя бы по логическим основаниям. Т.е. даже в этом абсурде логика выводит нас на мысль, что и утверждение и отрицание не могут быть равно истинными – что-то всегда выглядит более правильным.

*Если же одинаково можно утверждать то, относительно чего имеется отрицание, то опять-таки либо необходимо говорят правильно, когда разделяют утверждение и отрицание (например, когда утверждают, что нечто бело и, наоборот, что оно не бело), либо не говорят правильно. И если не говорят правильно, когда их разделяют, то в этом случае ни то ни другое не высказывается, и*

Если, все таки допускать какую-то ситуацию, когда одинаково допустимо и утверждение и отрицание, то это может быть правильно только и только тогда, когда они разнесены по времени (например, нечто теперь белое, а теперь, наоборот, не белое). А если отрицание и утверждение не разделяются по времени, то на самом деле здесь ничего и не утверждается и не отрицается, и, следовательно, вообще ничего не высказывается, и то, о чем говорят, не существует, так как его просто нет ни в одном из высказываний – ни в утвердительном, ни в отрицательном (и как же могло бы,

тогда ничего не существует (но как могло бы говорить или ходить то, чего нет?); кроме того, все было бы тогда одним [и тем же], как сказано уже раньше, и одним и тем же были бы и человек, и бог, и триера, и противоречащее им (в самом деле, если противоречащее одно другому будет одинаково высказываться о каждом, то одно ничем не будет отличаться от другого, ибо если бы оно отличалось, то это отличие было бы истинным [для него] и присуще лишь ему). Но точно такой же вывод получается, если можно высказываться правильно, когда разделяют утверждение и отрицание; и, кроме того, получается, что все говорят и правду и неправду, и, кто это утверждает, сам должен признать, что он говорит неправду. В то же время очевидно, что в споре с ним речь идет ни о чем: ведь он не говорит ничего [определенного]. Действительно, он не говорит да или нет, а говорит и да и нет и снова отрицает и то и другое, говоря, что это не так и не этак, ибо иначе уже имелось бы что-то определенное. Далее, если в случае истинности утверждения ложно

скажем, говорить или ходить что-то такое, чего нет?); кроме того, в этой мешанине неопределенностей всё было бы одним и тем же, ибо было бы и этим, и не этим, как мы раньше говорили, и притом одним и тем же были бы не только человек, Бог и гребная лодка, но и всё противоречащее им (в самом деле, если бы два каких-либо противоречащих друг другу свойства могли бы описывать любую вещь с одинаковой правомěrностью, то ничто в мире не отличалось бы друг от друга, так как если что-то отличается от остального, то у него это происходит за счет свойств, которые принадлежат только ему). Но, кстати, точно такой же вывод получается и тогда, когда допускают одновременное утверждение и отрицание; и вообще получается, что, допуская одновременное утверждение и отрицание, допускают и то, что в этом случае все говорят и правду и неправду, и кто это утверждает, тот сам должен признать, что он вот прямо сейчас сказал неправду. В то же время, понятно, что в споре с таким человеком речь будет идти ни о чем – ведь он не говорит ничего определенного. Действительно, он не говорит «да» или «нет», а говорит «и да, и нет», и тут же снова отрицает и то и другое, говоря, что это «не так и не этак», ибо иначе уже имелось бы что-то определенное и ему хоть о чем-то, пусть неопределенном, но пришлось бы однозначно сказать «да» или «нет». Поэтому, если мы признаём истинность утверждения, то, соответственно, должны признать неистинность отрицания, и, наоборот, если мы объявили истинным отрицание, то утверждение должны признать



отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, то не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то же. Но может быть, скажут, что мы этим утверждаем то, что с самого начала подлежало доказательству (*to keimenon*).

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

ложью, и вообще, если нас интересует истина, а не просто болтовня, то мы не можем считать правильным, когда вместе отрицается и утверждается одно и то же. Хотя, конечно, нас здесь методологически могут упрекнуть в том, что, когда мы вот так заранее ограничиваем приемы спора установкой на то, чтобы в аргументах приводилось нечто, соответствующее истине, то подобными ограничениями мы уже положительно решаем тот вопрос, который изначально должны были только доказать – что ничто истинное не может быть и этим и не этим в одно и то же время.

Далее, даже если согласиться с тем, что всё в мире обстоит сразу «и так и не так», то, всё равно, в природе вещей мы явно видим, что кое-что бывает не только определенно «так» или определенно «не так», но и «в большей мере так» или «в меньшей мере так». Например, мы не можем одинаково назвать четными число «два» и число «три», потому что число «два» в любом случае выглядит в большей мере четным, чем число «три». И не в одинаковой мере заблуждается тот, кто путает число «четыре» с числом «пять», по сравнению с тем, кто путает число «четыре» с числом «тысяча». А если они заблуждаются неодинаково, то ясно, что один заблуждается меньше, и, следовательно, он больше прав. Если же тот, кто больше прав, прав именно потому, что он ближе к истине, то, следовательно, нечто истинное, все-таки, существует, если уж более истинным мы называем то, что к нему ближе. И даже если бы самого истинного не существовало вообще, то наличие самих градаций

избавлены от крайнего учения, мешающего что-либо определить с помощью размышления.

близости к истине все равно избавляло бы нас от мотивов признания этого крайнего учение о возможности одновременного утверждения и отрицания одного и того же, ибо вся польза от него состоит только лишь в том, что оно отнимает у нашего мышления возможность и право что-либо определять однозначным и понятным образом.

МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г). ГЛАВА 5.

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

К мнению о том, что всё может одновременно и быть и не быть, на самом деле, примыкает учение Протагора, у которого мерой существования вещей является возможность их восприятия человеком, и, следовательно, если один человек воспринимает данную вещь, а другой не может сейчас этого сделать, то данная вещь одновременно и существует и не существует. Поэтому и учение, допускающее одновременное утверждение и отрицание чего-то, и учение Протагора должны вместе оказаться и верными и неверными на основании своих же основ. Ведь у Протагора в отношении истины должно происходить то же самое: если всё, что мнится человеку, и всё, что ему представляется – истинно, то всё в мире должно быть одновременно истинным и ложным. Ведь многие имеют противоположные взгляды на одно и то же, и полагают при этом, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; так что одно и то же должно сразу и быть и не быть в соответствии с противоположными мнениями по этому поводу.

Ясно, таким образом, что

Ясно, таким образом, что оба этих учения исходят из одного и того же образа мыслей. Но со

оба этих учения исходят из одного и того же образа мыслей. Но обсуждение нельзя вести со всеми ими одинаково: одних надо убеждать, других одолевать [словесно]. Действительно, если кто пришел к такому мнению вследствие сомнений, неведение легко излечимо (ибо надо возражать не против их слов, а против их мыслей). Но если кто говорит так лишь бы говорить, то единственное средство против него – изобличение его в том, что его речь – это лишь звуки и слова. А тех, у кого это мнение было вызвано сомнениями, к нему привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. Они думали, что противоречия и противоположности совместимы, поскольку они видели, что противоположности происходят из одного и того же; если, таким образом, не-сущее возникнуть не может, то, значит, вещь раньше одинаковым образом была обеими противоположностями.

А вообще же из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это

всеми их сторонниками обсуждение нельзя вести одинаково: одних надо переубеждать, а других ловить на словах. Действительно, если кто-то пришел к такому мнению вследствие интеллектуальных сомнений, то такое неведение легко излечимо (ибо надо возражать не против их слов, а против образа их мыслей). Но если попадется тот, кто говорит такое лишь бы просто говорить, то единственное средство против него состоит в том, чтобы изобличить его в том, что его речь – это лишь звуки и слова, ибо они каждому смыслу сказанного допускают противоположный. Скорее всего, те, у кого подобное мнение было вызвано какими-то интеллектуальными сомнениями, не иначе, как пришли к ним, рассматривая чувственно воспринимаемое. Они решили, что противоречия и противоположности совместимы, поскольку видели, что противоположности происходят из одного и того же; отсюда у них рождался следующий вывод – если какой-то вещи не было, а потом она появилась, то ясно, что нечто не-сущее не могло бы появиться, и, следовательно, вещь раньше чем-то была, т.е. она была неким сущим, но ведь её одновременно и не было, а если её не было, то она была не-сущим, но, как же она возникла и стала сущим из не-сущего – это совершенно непонятно и т.д., и вот такой тупиковый путь рассуждения приводит их к тому, чтобы допустить, что возникшая вещь до своего возникновения была сразу обеими противоположностями – и сущим, и не-сущим.

Всё это происходит из-за того, что мышление они считают одним из чувственных восприятий

последнее считают неким изменением, и приходится объявлять истинным все, что является чувствам. На этом основании прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов. В самом деле, и Эмпедокл утверждает, что с изменением нашего состояния меняется и наше разумение.

Передают и изречение Анаксагора, сказанное им некоторым его друзьям, что вещи будут для них такими, за какие они их примут. Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, «лежит, мысля иначе», так что выходит, что мыслят и помешанные, но иначе. Таким образом, ясно, что если и то и другое есть разумение, то, значит, вещи в одно и то же время находятся в таком и не в таком состоянии. Отсюда вытекает самая большая трудность: если уж люди, в наибольшей мере узревшие истину, которой можно достичь (а ведь

человека, таким же, как обоняние, зрение, осязание и т.д., и поэтому, полагая, что изменение состояния любого чувственного восприятия может произойти только под действием чего-то истинного, они полагают, что всё, относящееся к работе чувств, есть истинное, и, следовательно, если мысль – это чувствование, то и мысленные представления, как формы состояний этого чувства, тоже являются истинными по содержанию. На этом основании прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов. В самом деле, Эмпедокл вообще утверждает, что с изменением нашего физического состояния меняется и наше сознание.

Передают также изречение Анаксагора, сказанное им некоторым друзьям, что вещи будут для них такими, за какие они их примут. Утверждают, что и Гомер явно придерживался этого мнения: ведь в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, «лежит, мысля иначе». Поэтому получается, что если мыслит даже оглушенный человек без признаков жизни (пусть даже он мыслит «иначе»), то уж помешанный, полный всяких признаков жизни, тем более мыслит, хотя, как известно, тоже как-то «иначе». Таким образом, ясно, что если и то, что происходит в голове оглушенного, и то, что происходит в голове сумасшедшего, есть мышление, то, как теперь не признать, что вещи в одно и то же время находятся одновременно и в таком и не в таком состоянии? Отсюда вытекает самая большая трудность: если уж эти люди, в наибольшей мере узревшие истину, которой можно

это те, кто больше всего ищет ее и любит), имеют подобные мнения и высказывают их относительно истины, то как действительно не пасть духом тем, кто только начинает заниматься философией? Ведь в таком случае искать истину – все равно что гнаться за неуловимым.

Причина, почему они пришли к такому мнению, заключается в том, что, выясняя истину относительно сущего, они сущим признавали только чувственно воспринимаемое; между тем по природе своей чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно и существует так, как мы об этом сказали выше; а потому они говорят хотя и правдоподобно, но неправильно. – Кроме того, видя, что вся эта природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что по крайней мере о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно. Именно на основе этого предположения возникло наиболее крайнее из упомянутых мнений – мнение тех, кто считал себя последователями Гераклита и

достичь (ведь это те, кто больше всего ищет ее и любит), имеют подобные мнения и высказывают их относительно истины, то, как не пасть духом тем, кто только начал заниматься философией? Ведь в таком случае, если всё и правильно и не правильно, и так и совсем не так, то искать истину – это все равно, что гнаться за неуловимым.

Причина, почему они пришли к такому мнению, заключается в том, что, выясняя истину относительно сущего, они сущим признавали только чувственно воспринимаемое, только материальное; между тем, по природе своей чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно и существует так, как мы об этом сказали выше – оно всегда есть что-то неопределенное, ибо постоянно изменяется и переходит в какую-то свою новую стадию; поэтому у них получалось, что, говоря о материальном, они говорили всегда хоть и правдоподобно, но всегда же как-то и неправильно. – Кроме того, видя, что вся эта материальная природа находится в движении, т.е. в постоянном изменении, и, полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что, по крайней мере, о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно, и поэтому ничего правильного нет. Именно на основе этого предположения и возникло наиболее крайнее из упомянутых мнений – мнение тех, кто считал себя последователями Гераклита и коего держался Кратил, который под конец вообще полагал, что в этих ужасных обстоятельствах

кого держался Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды.

А мы против этого рассуждения скажем, что изменяющееся, пока оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако это во всяком случае спорно; в самом деле, то, что утрачивает что-нибудь, имеет [еще] что-то из утрачиваемого, и что-то из возникающего уже должно быть. И вообще, если что-то уничтожается, должно и наличествовать нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно порождается, и это не может идти в бесконечность. Но и помимо этого укажем, что изменение в количестве и изменение в качестве не одно то же. Пусть по количеству вещи не будут постоянными, однако мы познаем их все по их форме. Кроме того, те, кто держится

вообще ничего нельзя говорить и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за опрометчивые слова о том, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо ему, Кратилу, открылось, что этого нельзя сделать даже единожды.

А мы против этого рассуждения скажем, что нечто изменяющееся, когда оно на глазах изменяется, предоставляет, конечно же, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако эти основания, как минимум, спорны; в самом деле, если нечто утрачивает что-нибудь в себе, то оно всё равно существует, ибо в нем пока еще остается что-то из того, что не утрачено, да еще и появляется что-то из того, что замещает утрачиваемое. И вообще, если что-то уничтожается, то уже ясно, что уничтожаться может только нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать и то, из чего оно возникает, и обстоятельства той причины, которая порождает возникновение именно данных параметров возникновения, и это не может идти в бесконечность, ибо, если ряд причин бесконечен, то никакой первой причины для данных параметров не было, и откуда тогда весь этот конкретный процесс изменения-возникновения в рамках именно этих параметров вообще взялся бы? Но, кроме того, добавим, что изменение в количестве и изменение в качестве это не одно и то же. Если взять какую-то конкретную вещь, то пусть в её количественных характеристиках ничего никогда не будет постоянным, но мы при всем

такого взгляда, заслуживают упрека в том, что, хотя они и видели, что даже среди чувственно воспринимаемого так дело обстоит лишь у меньшего числа вещей, они таким же образом высказались о мире в целом. Ибо одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать эти, нежели из-за этих осудить те.

при этом, ведь, всё равно распознаём эту вещь, и, следовательно, количественные изменения не обязательно изменяют качество вещи настолько, чтобы она становилась не тем, чем она была. Кроме того, те, кто считают, что мир вещей постоянно изменяется и поэтому в нем нет ничего определенного, заслуживают упрека в том, что, они, хотя и видели, что это можно отнести лишь к небольшому числу вещей вокруг них, умудрялись переносить это на весь мир; ведь в процессах уничтожения и возникновения участвует лишь ничтожная часть объектов видимого мира, и более справедливым было бы не заикливаться на изменчивости вещей вокруг себя, чем забыть про вечность и неизменность небесных сфер.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г). ГЛАВА 7.

Равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, если мы прежде всего определим, что такое истинное и ложное. А именно: говорить о существе, что его нет, или о не-существе, что оно есть, – значит говорить ложное; а говорить, что существе есть и не-существо не есть, –

Из положения о том, что относительно чего-то одного необходимо что-то одно либо утверждать, либо отрицать, равным образом вытекает положение о том, что не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия. Это станет ясно, если мы проведем проверку данного положения с помощью самого верного способа выявления истинности или ложности какого-либо высказывания. А этот способ таков: если в каком-то высказывании получается, что существе не существует, а не-существо существует – то это высказывание ложное; а если получается, что существе существует, а не-существо не существует – то это означает, что

значит говорить истинное. Так что тот, кто говорит, что нечто [промежуточное между двумя членами противоречия] есть или что его нет, будет говорить либо правду, либо неправду. Но в этом случае ни о сущем, ни о не-сущем не говорится, что его нет или что оно есть. Далее, промежуточное между двумя членами противоречия будет находиться или так, как серое между черным и белым, или так, как то, что не есть ни человек, ни лошадь, находится между человеком и лошадью. Если бы оно было промежуточным во втором смысле (*hoylos*), оно не могло бы изменяться (ведь изменение происходит из нехорошего в хорошее или из хорошего в нехорошее). Между тем мы все время видим, что [у промежуточного] изменение происходит, ибо нет иного изменения, кроме как в противоположное и промежуточное. С другой стороны, если имеется промежуточное [в первом смысле], то и в этом случае белое возникало бы не из не-белого; между тем этого не видно. Далее, все, что постигается через

здесь излагается истинное. Так вот, если бы кто-то говорил, что между двумя членами противоречия нечто есть, а другой говорил бы, что между членами противоречия ничего нет, то в отношении этих высказываний мы не смогли бы сказать ничего, кроме того, что каждый из них говорит либо правду, либо неправду. Потому что в этих высказываниях ничего не говорится ни о сущем, ни о не-сущем в том отношении, существуют они, или нет – т.е. нам некуда применить наш самый надежный критерии истинности. Однако если мы допустим мнение, что нечто промежуточное между двумя членами противоречия есть, то понятно, что подобного рода промежуточное должно там находиться или так, как серое находится между черным и белым, т.е., как некое общее переходное состояние, или так, как то, что не есть ни человек, ни лошадь, а находится между человеком и лошадью как нечто, полностью чуждое обоим членам противоречия. И тогда, если говорить о чем-то промежуточном во втором смысле, то есть, что оно как не человек и не лошадь, а что-то чуждое обоим, то подобное промежуточное звено не могло бы изменяться (ведь изменение должно происходить или из нехорошего состояния в хорошее, или из хорошего состояния в нехорошее, то есть из противоположности в противоположность, а человек не противоположность лошади, и лошадь не противоположность человеку, и никакой промежуточной между ними «человеколошади», из которой в одну сторону получался бы человек, а в другую лошадь – быть



рассуждение (*dianoeton*) и умом, мышление (*dianoia*), как это ясно из определения [истинного и ложного], либо утверждает, либо отрицает – и когда оно истинно, и когда ложно: оно истинно, когда вот так-то связывает, утверждая или отрицая; оно ложно, когда связывает по-иному. Далее, такое промежуточное должно было бы быть между членами всякого противоречия, если только не говорят лишь ради того, чтобы говорить; а потому было бы возможно и то, что кто-то не будет говорить ни правду, ни неправду, и было бы промежуточное между сущим и не-сущим, так что было бы еще какое-то изменение [в сущности], промежуточное между возникновением и уничтожением.

не может). Но мы-то видим, что какие-то изменения промежуточного должны происходить, ибо мир не знает другого рода изменений, кроме как перехода из противоположного в противоположное через что-то промежуточное, и, следовательно, никакого неизменного промежуточного между двумя противоречиями быть не может, т.е. нечто чуждое обоим членам пары противоположности в качестве их промежуточного состояния существовать не может, и, следовательно, это есть ложное высказывание. А если предположить промежуточное в первом смысле, как нечто переходное, то и в этом смысле белое возникало бы во всяком случае не из чего-то не-белого, потому что – как из не-белого может возникнуть белое?; белое должно возникнуть из белого же, поэтому не видно никаких оснований утверждать, что белое возникало бы из чего-то промежуточного, что и не бело и не-черно, то есть из серого, и, следовательно, ничего переходного между противоположностями тоже не существует (т.е. серое существует само по себе, как отдельная сущность) – и поэтому это высказывание тоже неверно. И, наконец, свойство нашего мышления таково, что всё, постигаемое умом как напрямую, так и через цепь выводов, оно (мышление) либо утверждает, либо отрицает – это происходит и тогда, когда мышление работает истинно, и тогда, когда оно работает ложно: истинно же мышление работает тогда, когда правильно связывается с объектом познания, а ложно, когда устанавливает неправильную связь с объектом

познания. И тогда тот, кто утверждает, что между членами всякого противоречия должно быть нечто промежуточное, если он, конечно, говорит не просто для трезвона, тот должен допустить некое промежуточное заключение мышления, которое будет и не утверждением и не отрицанием, а будет располагаться где-то между утверждением и отрицанием пары противоречий; и тогда, если подобное и не отрицание и не утверждение мышления признать истинным, то, следовательно, мышление в этом случае связалось в мире тоже с чем-то истинным, что не относится ни к одной из форм возможного существования объектов, и тогда в мире может происходить вообще всякое несусветное: например, кто-то скажет такое, что будет и не правдой, и не неправдой, а чем-то таким, что и ни то и ни сё, а промежуточным; или будет возможным что-то промежуточное между сущим и не-сущим, а также что-то промежуточное между такими противоположными процессами, как возникновение и уничтожение, то есть не возникновение и не уничтожение, или и возникновение и уничтожение сразу.

МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г). ГЛАВА 8.

*Из сделанного нами различения очевидно также, что не может быть правильным то, что говорится [об истинном и ложном] единообразно, и притом в отношении всего, как это принимают некоторые, – одни утверждают, что ничто не*

Итак, понятно, что оба положения – одно о том, что ничто не может быть и собой, и не собой в одно и то же время, а другое о том, что из пары противоречивых мнений надо назначить истинным одно, а другое признать ложным безо всяких промежуточных определений – делают очевидным ошибочность намерений говорить об истинном и ложном по принципу уравнивания их смысла, да еще и

истинно (ибо ничто, мол, не мешает всем высказываниям быть такими, как высказывание, что диагональ соизмерима), другие, наоборот, что все истинно. Эти утверждения почти те же, что и учение Гераклита; в самом деле, тот, кто утверждает, что все истинно и что все ложно, высказывает также и каждое из этих утверждений отдельно, так что если каждое из них несостоятельно, то необходимо, чтобы несостоятельным было и это [двойное] утверждение. – Далее, имеются явно противоречащие друг другу утверждения, которые не могут быть вместе истинными; но они, конечно, не могут быть и все ложными, хотя последнее утверждение скорее могло бы показаться вероятным, если исходить из того, что было сказано [этими лицами]. А в ответ на все подобные учения необходимо, как мы это говорили и выше в наших рассуждениях, требовать не признания того, что нечто есть или не есть, а чтобы сказанное ими что-то означало, так что в споре [с ними] надлежит исходить из определения, согласившись между

глобально разнося любую из частей этого принципа на весь порядок вещей, как это делают некоторые – одни говорят, что «ничто вообще не истинно» (мол, ничто не мешает всем высказываниям в итоге оказаться ошибочными, наподобие того, что «диагональ соизмерима»), а другие, наоборот, говорят, что «всё-всё истинно». Все эти азартные утверждения можно поставить рядом с утверждением Гераклита о том, что всё сразу и истинно и ложно; тот, кто придерживается концепции, что «всё истинно и всё ложно», тот просто высказывает две ошибочные концепции в составе одной, а если две ошибочные концепции складываются в одну общую, то из этого получится просто двойная ошибочная концепция. – Итак, если у нас есть два противоречащих друг другу утверждения об одном и том же, то это сигнал, что здесь нельзя говорить «всё истинно»; однако оба эти противоречащие утверждения, конечно же, нельзя обязательно характеризовать и как «всё ложное», ибо одно из них, вполне вероятно, может оказаться правильным. Хотя, честно говоря, для тезиса «всё ложно» в одном случае можно, сделать исключение – его, похоже, можно повально применять ко всему, что говорят сторонники тезиса «всё истинно и всё ложно». Но, как мы говорили выше, бесполезно переубеждать сторонников этого учения, их надо ловить на словах, для чего следует договариваться с ними о каких-то предварительных условиях дискуссии, согласно которым сказанное ими в процессе возражения означало бы что-то однозначное по смыслу для обеих сторон, для чего надлежит начать с

собой относительно того, что означает ложное или истинное. Если же ложное есть не что иное, как отрицание истины, то все не может быть ложным, ибо один из двух членов противоречия должен быть истинным. Кроме того, если относительно чего бы то ни было [одного] необходимо либо утверждение, либо отрицание, то невозможно, чтобы и отрицание и утверждение были ложными, ибо ложным может быть лишь один из обоих членов противоречия. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, – они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его 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.

уловки – заставить их совместно договориться о значении в будущем споре термина «ложное» и термина «истинное». И если мы в процессе взаимных договоренностей определимся, что «ложное» это есть отрицание истины, то уже на базе этого согласия можно будет им показать, что «всё» не может быть ложным, ибо для того, чтобы вообще получить право на понятие «ложное», им придется признать, что один из двух членов противоречия должен быть истинным. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно – они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что «всё истинно», делает истинным и противоположное утверждение (тогда, ведь, истинным будет и то, что «всё ложно»), и, тем самым, сразу же делает неистинным и свое утверждение; а тот, кто утверждает, что «всё ложно», сразу же делает и само это своё утверждение ложным по той причине, которую только что сам озвучил – что всё ложно.

#### МЕТАФИЗИКА. КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ (Λ). ГЛАВА 9.

А относительно [высшего] ума возникают некоторые

Что же касается Высшего Ума, то здесь возникают некоторые вопросы. Высший Ум

вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение. – Итак, во-первых, если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность

представляется наиболее божественным из всего, что нам является, но за счет чего он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если Высший Ум ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство и за что мы его называем Высшим? Если же он мыслит, но высота его мышления зависит не от его сущности, а от того объекта, который он мыслит, то мы не можем называть Высший Ум лучшей сущностью (ибо тогда его сущностью было бы не наивысшее мышление, а рядовое мышление, которое способно быть выше или ниже в зависимости от уровня предмета мышления). Далее, пусть сущность Высшего Ума представляет из себя ум или само мышление, но, что же именно он мыслит? Здесь два варианта: либо Высший Ум мыслит сам себя, либо что-то другое; и если он мыслит что-то другое, то здесь опять два варианта – или он мыслит всегда одно и то же, или разное. Так вот, принципиально ли Высшему Уму мыслить именно прекрасное, или ему все равно, что мыслить – хоть прекрасное, хоть всё, что угодно? Не следует ли здесь заранее предположить, что такому Уму мыслить некоторые вещи было бы нелепо? Таким образом, ясно, что этот ум мыслит не всё подряд, а только самое божественное и самое достойное, и ясно, что этот ум не подвержен изменениям, ибо он есть высший, а изменение от уровня высшего было бы изменением только к уровню более низкому, и это уже некоторое движение. – Итак, во-первых, если допустить, что Высший Ум есть не как таковая деятельность мышления, а только способность к ней под воздействием стороннего

мышления была бы для него затруднительна. Во-вторых, ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наилучшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет – сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном – определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от

предмета, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительной, поскольку были бы переходы от предмета к предмету, перемены и паузы, и тогда в этих переменах его сущность падала бы ниже, а в паузах исчезала бы совсем. Во-вторых, ясно, что, будь Высший Ум не высшей деятельностью мышления, а лишь способностью к ней, существовало бы нечто другое, более достойное, нежели сам Высший Ум, а именно – постигаемое мыслью. Ибо и мышление, и мысль присущи не только Высшему Уму, но и тому, кто мыслит даже наилучшее. Любое мышление представляет из себя то, что оно мыслит, поэтому Высшему Уму, чтобы оставаться Высшим Умом, следует избегать мыслить что-то низкое (ведь иные вещи в этом положении лучше не видеть, нежели видеть), иначе мысль Высшего Ума не была бы наилучшей сущностью, когда мыслила бы всё, что ниже своего уровня, а ниже уровня Высшего Ума – всё, что есть не он сам. Следовательно, в соответствии с тем, что любая мысль есть то, что она мыслит, Высший Ум, все-таки, мыслит сам себя, если, конечно, мы исходим из того, что именно Высший Ум есть нечто превосходнейшее в мире. И тогда, если он мыслит сам себя, а сам он есть не что иное, как мышление, то и мышление его есть мышление о мышлении. Однако здесь есть заговздка, ибо совершенно очевидно, что в обычной практике любое знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на что-то другое, на что-то внешнее себе, а на себя мысль устремляется лишь мимоходом. И, если даже из

*друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.*

практики мыслительного процесса видно, что мыслить что-то и быть самому мыслимым – это не одно и то же, то наше утверждение, что Высший Ум мыслит самого себя – сомнительно. Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же, а ум, который мыслит сам себя – получается, одно и то же. Но зададим себе вопрос – не является ли в некоторых случаях само знание предметом собственного знания, т.е., если не принимать во внимание физическую науку, где познаются материальные объекты, а обратиться ко всем остальным наукам, где объекты знания порождены творческой мыслью человека, то, разве не является в этих науках знание не чем иным, как знанием о некоторой мысли, т.е. мыслью о мысли, ибо в науках, не касающихся физических объектов, всё их содержание есть чистая мысль теоретиков: поэтому в знании о каком-либо искусстве, например, о стихах или о каких-либо полезных навыках и т.д., мы видим, что предметом знания является некая сущность, взятая без материи, т.е. нечто из области мысли, и мы видим, что в умозрительном знании предмет знания и некая суть бытия – это всегда не вещественный предмет, а какое-то теоретическое определение, т.е. вообще само мышление. И тогда, если мы знаем области интеллектуального знания, где постигаемое мыслью и сам ум не отличимы друг от друга по своей природе, то получается, что, когда мысль составляет одно с тем, что она постигает – это нормально, и это, собственно, именно то, что происходит в нашем случае с Высшим Умом.

Настало время для последней главы «Метафизики», хотя на самом деле о том, что эта глава последняя, не знал даже Аристотель, ибо он вообще не знал о том, что у него

есть такая книга, как «Метафизика». Последователи Аристотеля через три века после его смерти собрали некий корпус произведений, от которых в свое время отказались издатели, сложили в одну книгу и назвали – «Метафизика». Благодаря этому, и еще некоторым обстоятельствам, труды были скомпонованы так, как поняты, и поэтому везде предупреждается, что данная книга «лишена цельности и связности». Но читать эту книгу – не совсем пустое дело, как мы это уже могли заметить. Дочитаем.

МЕТАФИЗИКА. КНИГА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ (N). ГЛАВА 6.

Можно было бы также поставить вопрос, какая польза от чисел в том, что смешение выражено в числе – либо в легко исчисляемом, либо в нечетном. На самом деле, смесь меда и молока нисколько не станет более целительной, если их соотношение будет равно 3:3, а она была бы более полезна, если бы без всякого [определенного] соотношения сделали ее более жидкой, чем если соотношение смеси выражено определенным числом, но напиток будет крепким. Далее; соотношения смеси заключаются в сложении чисел, а не в [умножении] чисел, например:  $3 + 2$ , а не  $3 \times 2$ . Ведь при умножении должен сохраняться один и тот же род и, следовательно, должен измеряться через 1 тот ряд, который может быть выражен через  $1 \times 2 \times 3$ , и через 4 – тот, который может быть выражен через  $4 \times 5 \times 6$ ; поэтому все произведения, [в которые входит один и тот же множитель], должны измеряться

Можно было бы также поставить следующий вопрос пифагорейцам – какая польза от ваших чисел, если принимать их за начала вещей, например, в том, что в числах выражаются различные смешения различных элементов не просто так, а всегда именно в каком-либо легко исчисляемом числе, или в каком-либо нечетном числе. Ведь на самом деле, смесь меда и молока, например, нисколько не станет более целительной, если их соотношение будет равно, скажем, такому строгому и красивому, как 3:3. Эта смесь была бы более полезной, если бы готовилась грубо и приблизительно, т.е. вообще без задач математического соотношения, просто на глазок, но была бы более жидкой, вместо того, чтобы выдерживать строгое числовое соотношение 3:3 в ущерб делу, поскольку напиток при этом становится слишком крепким. Далее; соотношения смеси заключаются в сложении чисел, а не в их умножении, например: смесь составляется по принципу «3 элемента + 2 элемента», а не «3 элемента  $\times$  2». Ведь при умножении должен сохраняться один и тот же исходный род элемента, к которому ничего не прибавляется, чтобы с ним смешаться, и этот элемент просто увеличивает ряд своего присутствия, и, следовательно, через 1 (единицу), например,



этим множителем. Следовательно, не будет числом огня  $2 \times 5 \times 3 \times 6$  и в то же время числом воды  $2 \times 3$ .

А если необходимо, чтобы все было связано с числом, то необходимо, чтобы многое оказывалось одним и тем же, и одно и то же число – для вот этой вещи и для другой. Так есть ли здесь число причина и благодаря ли ему существует вещь или это не ясно? Например, имеется некоторое число движений Солнца, и в свою очередь число движений Луны, и число для жизни и возраста у каждого живого существа. Так что же мешает одним из этих чисел быть квадратными, другим – кубическими, в одних случаях равными, в других – двойными? Ничто этому не мешает, скорее необходимо [вещам] вращаться в этих [числовых отношениях], если все связано с числом. А кроме того, под одно и то же число могли бы подходить различные

должен измеряться весь ряд, который может быть выражен через  $1 \times 2 \times 3$ , а через 4 (четверку) – тот, который может быть выражен через  $4 \times 5 \times 6$ , т.е. всё должно выражаться по первому роду, подвергнутому умножению; поэтому все произведения, в которые входит один и тот же множитель, должны измеряться первым множителем. Следовательно, не будут числом огня « $2 \times 5 \times 3 \times 6$ » и в то же время числом воды « $2 \times 3$ », потому что первый род у этих выражений один и тот же – 2, а элементы огонь и вода противоположны.

А если так уж необходимо, чтобы всё в мире было связано с числом, как со своим началом, то тогда необходимо и то, чтобы многое, что на деле не одно и то же, по пифагорейской теории оказалось бы одним и тем же, поскольку одно и то же число может выскочить в качестве родового числа в расчетах и для вот этой вещи, и для другой. Но тогда, разве есть основания считать, что число здесь причина, и, разве Благодаря числу существует каждая вещь, и, разве еще не ясно, что это совсем не так? Например, имеется некоторое число движений Солнца, и, в свою очередь, число движений Луны, и число для жизни и возраста у каждого живого существа. И, что помешало бы одним из этих чисел, вдруг, возвестись в квадрат, другим – в куб, или, в одних случаях, стать вообще равными друг другу, а в других – двойными? Ничто этому не только не мешало бы, но даже требовалось бы в порядке вещей, поскольку была бы четкая необходимость, чтобы вещи и явления мира обращались в тех же закономерностях, в каких обращается число, поскольку этот

вещи; поэтому если для нескольких вещей было бы одно и то же число, то они были бы тождественны друг другу, принадлежат к одному и тому же виду числа; например, Солнце и Луна было бы одним и тем же. Однако на каком основании числа суть причины? Есть семь гласных, гармонию дают семь струн, Плеяд имеет семь, семи лет животные меняют зубы (по крайней мере некоторые, а некоторые нет), было семь вождей против Фив. Так разве потому, что число таково по природе, вождей оказалось семь или Плеяды состоят из семи звезд? А может быть, вождей было семь, потому что было семь ворот, или по какой-нибудь другой причине, а Плеяд семь по нашему счету, а в Медведице – по крайней мере двенадцать, другие же насчитывают их больше; и X, Ps, Z они объявляют созвучиями, и так как музыкальных созвучий три, то и этих звуковых сочетаний, по их мнению, тоже три, а что таких сочетаний может быть бесчисленное множество, это их мало заботит (ведь QR также можно было бы обозначать одним знаком). Если же [они скажут, что] каждое из этих

мир – число, которое должно существовать по математическим закономерностям. А, кроме того, повторим, что под одно и то же число могли бы подходить самые различные вещи; поэтому если для нескольких вещей было бы одно и то же видовое число, то они были бы тождественны друг другу, если бы принадлежали к такому одному и тому же числу; например, Солнце и Луна были бы одним и тем же, если бы принадлежали к какому-то одному виду числа, ибо число – начало и причина. Однако непонятно вообще – на каком основании в этой теории число считается причиной? Ну, да, есть числовые сходства: есть семь гласных, а семь струн дают гармонию, и Плеяд имеет семь, семи лет животные меняют зубы (по крайней мере, некоторые, а некоторые и нет), против Фив было семь вождей. Но разве же из-за того, что таково по природе число «семь», под Фивами оказалось вражеских вождей семь, а Плеяды состоят из семи звезд? А, может быть, вождей было семь только потому, что у Фив было семь ворот, через которые надо было в них ворваться, или по какой-нибудь другой причине, а Плеяд семь только по нашему счету, поскольку Плеяды – это, вообще-то, условно созданный нами небесный объект, состоящий на самом деле из живущих самих по себе звезд, которые даже не знают, что они образуют Плеяды; а такой же точно объект, как Медведица, содержит звезд вообще не семь, а, по крайней мере, двенадцать, другие же созвездия вообще насчитывают звезд в своем составе еще больше; и три буквы сдвоенного звучания – X (кс), Ps (пс), Z (дс) – пифагорейцы объявляют

сочетаний есть двойное по сравнению с остальными [согласными], а другого такого звука нет, то причина здесь в том, что при наличии трех мест [для образования согласных] в каждом из них один [согласный] звук присоединяется к звуку S, и потому двойных сочетаний только три, а не потому, что музыкальных созвучий три, ибо созвучий имеется больше, а в языке больше таких сочетаний быть не может. В самом деле, эти философы напоминают древних подражателей Гомера, которые мелкие сходства видели, а больших не замечали. Некоторые же говорят, что таких сходств много, например: из средних струн одна выражена через девять, другая – через восемь, и точно так же эпический стих имеет семнадцать слогов, равняясь по числу этим двум струнам, и скандирование дает для его правой части девять слогов, а для левой – восемь; и равным образом утверждают, что расстояние в алфавите от альфы до омеги равно расстоянию от самого низкого звука в флейтах до самого высокого, причем у этих последних число равно всей совокупной гармонии

созвучиями потому, что, дескать, если музыкальных созвучий три, то и этих звуковых сочетаний, по их мнению, тоже три; а то, что таких сочетаний может быть бесчисленное множество, это их мало заботит (ведь созвучие GR, скажем, также можно было бы обозначить отдельной буквой и включить в алфавит отдельным знаком). Если же они скажут, что, все-таки, таких специфичных звуков, которые употребляются только как двойные звуки, у нас только три, а все остальные согласные употребляются и в сочетаниях, и по отдельности, то причина здесь только в том, что в организме человека существует три места для образования согласных звуков (гортань, зубы и губы), и в каждом из этих мест характерный для них согласный звук присоединяется к звуку S, и только поэтому двойных сочетаний именно три, а не потому, что музыкальных созвучий три, ибо созвучий имеется больше, а в языке больше таких сочетаний быть не может просто физиологически. В самом деле, эти философы напоминают древних подражателей Гомера, которые мелкие сходства видели, а больших не замечали. Некоторые же говорят, что таких числовых сходств слишком много, чтобы не обращать на них внимания, например: из средних струн одна выражена через девять, другая – через восемь, и точно так же эпический стих имеет семнадцать слогов, равняясь по числу этим двум струнам, и скандирование дает для его правой части девять слогов, а для левой – восемь; и равным образом утверждают, что расстояние в алфавите от альфы до омеги равно расстоянию от самого низкого звука в флейтах до самого

небес. И можно сказать, что никому бы не доставило затруднения указывать и выискивать такие сходства у вечных вещей, раз они имеются и у вещей преходящих.

Но все эти хваленые сущности, которые имеются у чисел, равно как их противоположности и вообще все относящееся к математике, так, как о них говорят некоторые, объявляя их причинами природы, – все они, по крайней мере при таком рассмотрении, ускользают из рук (ведь ничто среди них не есть причина ни в одном из тех значений, которые были определены для начал). [Сторонники этого взгляда] считают, однако, очевидным, что [в числах] имеется благо, что в ряду прекрасного находится нечетное, прямое, квадратное и степени некоторых чисел (совпадают же, говорят они, времена года и такое-то число) и что все остальное, что они сваливают в одну кучу на основе своих математических умозрений, имеет именно этот смысл. Потому оно и походит на случайные совпадения. Действительно, это случайности,

высокого, причем у этих последних число равно всей совокупной гармонии небес. И уверяю вас, что никому из них, дай им волю, не доставило бы затруднения указывать и выискивать такие сходства даже у вечных вещей, раз уж они имеются и у вещей преходящих.

Но все эти хваленые сущности, наличие которых пифагорейцы приписывают числам, точно так же, как их противоположности, и вообще всё, относящееся к математике в том виде, в каком они о них говорят, объявляя их причинами природы – все они, по крайней мере, при таком рассмотрении, ускользают из рук (ведь ничто среди них не есть причина ни в одном из тех значений, которые были определены нами в качестве начал – ничто из числа не есть суть какой-либо вещи, ничто из числа не есть материя какой-либо вещи, ничто из числа не есть источник движения вещей и уж тем более ничто из числа не есть главная цель происходящего, т.е. какое-то Благо). Пифагорейцы считают, однако, очевидным, что в числах имеется Благо, а в ряду прекрасного находятся и нечетное, и прямое, и квадратное, и степени некоторых чисел (совпадают же, говорят они, времена года и такое-то число), да и всё остальное, что они сваливают в одну кучу на основе своих математических умозрений, тоже наделяется ими этим высоким смыслом. Поэтому все эти фантазии больше походят на случайные совпадения – уж слишком много предлагается здесь всякого мелкого и разношерстного Блага вместо единственного и главного Блага – одного из четырех первых начал мира. Действительно,

пусть даже близкие друг к другу, а составляют они одно, лишь поскольку имеется какое-то соответствие между ними, ибо в каждом роде сущего есть нечто соответствующее чему-то: как у линии прямое, так у плоскости, пожалуй, ровное, у числа – нечетное, а у цвета – белое.

Далее, числа-эйдосы не составляют причины для гармоничного и тому подобного (ибо эти числа, будучи равными между собой, различаются по виду: ведь и единицы у них разные); значит, по крайней мере из-за этого нет нужды признавать эйдосы.

Вот какие выводы следуют из этого учения, и их можно было бы привести еще больше. Но уже то, что объяснить возникновение чисел столь мучительно и что свести концы с концами здесь невозможно, свидетельствует, по-видимому, о том, что

всё это случайности, пусть даже близкие друг к другу, а составляют они что-то одно лишь постольку, поскольку между ними имеется какое-то внешнее соответствие, поскольку в каждом роде сущего можно найти что-то, соответствующее какому-то принципу: так каждая конкретная линия соответствует общему понятию «прямое», каждая конкретная плоскость, пожалуй, соответствует общему понятию «ровное», у какого-то числа может быть соответствие такому понятию, как «нечетное», а у какого-то цвета – «белому», но при этом ни линия не причина прямому, ни прямое не причина линии, ни цвет не причина белому, ни белое не причина цвета, и т.д. – всё это лишь внешние, причинно не взаимосвязанные, параллели.

Далее, если от пифагорейцев перейти к платоникам, то их числа-идеи тоже вовсе не составляют причины для гармоничного и тому подобного, что в мире увязано между собой в единый ансамбль (ибо, по их собственной концепции, эти числа, будучи равными между собой, различаются по виду: ведь и единицы у них разные); значит, по крайней мере для того, чтобы обосновывать гармоничность мира, нет никакой нужды напрягаться и признавать идеи.

Вот какие выводы следуют из этого учения, и их можно было бы привести еще больше. Но уже само то, что объяснить возникновение чисел (т.е., описать процесс возникновения одного числа из другого в качестве модели перехода одной сущности в другую) столь мучительно, и, что свести концы с концами здесь невозможно, свидетельствует, по-

*математические предметы вопреки утверждениям некоторых нельзя отделять от чувственно воспринимаемых вещей и что они не начала этих вещей.*

видимому, о том, что математические предметы – линии, плоскости и геометрические тела – вопреки утверждениям некоторых, нельзя отделять от чувственно воспринимаемых вещей, и ясно, что они являются лишь элементами очертаний вещественных объектов, которые создаются особенностями нашего зрения, и что они не начала этих вещей.

На этом мы с «Метафизикой» расстаемся и переходим к следующему труду, который принадлежит Николаю Кузанскому.

Данный текст получил жизнь только через 400 лет после Кузанского, что свидетельствует всё о том же – о постоянном росте европейского мышления. В XV веке кардинала не понимали, а к XIX веку произошел какой-то молекулярный процесс накопления интеллекта, и стали понимать. Догнали, как говорится. У нас же вообще – XXI век. Не подкачаем.

## Николай Кузанский. «О неинном»

(Отрывки)

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. О НЕИНОМ. Глава 1.

*Аббат.* Ты знаешь, что мы втроем, допущенные к беседе с тобою, занимаемся изучением высоких предметов: я – «Парменида» и комментария Прокла, Петр – «Богословия Платона» того же Прокла, которое он перевел с греческого на латинский, а Фердинанд рассматривает глубокое учение Аристотеля. Ты же в свободное время погружаешься в изучение богословия Дионисия Ареопагита. Мы были бы рады услышать, не представился ли тебе более краткий и ясный способ понимания того, что уже трактовалось вышеупомянутыми философами.

*Николай.* Со всех сторон мы окружены большими тайнами, и никто, думаю, не может сказать о них короче и доступнее тех, кого мы часто перечитываем, хотя мне и кажется иной раз, что мы весьма нередко упускаем то, что ближе всего привело бы нас к истинному.

*Фердинанд.* Мы жаждем

*Аббат.* Ты знаешь, что каждый из нас троих, допущенных к этой беседе с тобою, работает над исследованием высоких предметов: я исследую «Парменида» и комментарий Прокла, Петр – «Богословие Платона» того же Прокла, которое он перевел с греческого на латинский, а Фердинанд рассматривает глубокое учение Аристотеля. Ты же в свободное время погружаешься в изучение богословия Дионисия Ареопагита. Мы были бы рады услышать, не нашел ли ты более краткий и ясный способ понимания того, что мы исследуем у вышеупомянутых философов.

*Николай.* Мы со всех сторон окружены большими тайнами, и никто, думаю, не может сказать о них короче и доступнее, чем те великие, которых мы часто перечитываем, хотя, действительно, мне иной раз кажется, что нами весьма часто упускается из виду то, что и в самом деле ближе всего подвело бы нас к истинному.

*Фердинанд.* Мы жаждем

истины, а кроме того, знаем, что ее можно найти повсюду, и потому хотим иметь наставником того, кто поставил бы ее перед очами нашего ума. А ты проявляешь себя неутомимым в этом искании истины даже на склоне дней твоих; и когда ты, волнуясь, начинаешь говорить об истине, кажется, что ты молодеешь. Так скажи нам о том, о чем ты сам размышлял прежде нас.

*Николай.* В таком случае я прежде всего спрошу тебя: что в первую очередь позволяет нам знать?

*Фердинанд.* Определение.

*Николай.* Верно: потому что определение есть речь, или рассуждение. Но от чего его называют «определением»?

*Фердинанд.* От «о-пределения», потому что оно определяет все.

*Николай.* Совершенно правильно. Но в таком случае, если определение определяет все, определяет ли оно самого себя?

истины, а, кроме того, знаем, что ее можно найти повсюду, и поэтому хотим иметь наставником того, кто поставил бы ее перед очами нашего ума. А ты проявляешь себя неутомимым в этом искании даже на склоне твоих дней; и когда ты, волнуясь, начинаешь говорить об истине, то кажется, что ты даже молодеешь. Так скажи нам о том, о чем ты размышлял наедине, до нашего прихода, мы хотели бы это знать.

*Николай.* В таком случае я, прежде всего, спрошу тебя: что в первую очередь позволяет нам что-то знать?

*Фердинанд.* Теоретическое определение того, что мы знаем.

*Николай.* Верно: потому что определение – это есть речь, или рассуждение, т.е. мы именно тогда что-то знаем, когда можем об этом сказать что-то определенное и основанное на рассудочной силе ума. Однако скажи мне, почему определение называют «определением»?

*Фердинанд.* От «о-пределения», потому что оно формирует пределы смыслов познаваемого объекта, в зоне которых располагается всё, что относится к его сути.

*Николай.* Совершенно верно. Но в таком случае, если определение определяет всё, что может относиться к объекту, определяет ли оно при этом и само себя тоже – ведь оно само тоже относится к объекту познания?

*Фердинанд.* Непременно, ведь



*Фердинанд.* Непременно, раз оно не исключает ничего.

*Николай.* Ты видишь, следовательно, что определение которое определяет все, есть не что иное, как определенное.

*Фердинанд.* Вижу, раз оно – определение себя самого. Но я не вижу, каково оно.

*Николай.* Я его показал тебе самым ясным образом. Это и есть то, чем мы, сказал я, пренебрегаем, в пылу исканий не радея об искомом.

*Фердинанд.* Когда показал?

*Николай.* Я показал уже в тот момент, когда заявил, что определение, которое все определяет, есть не что иное, как определенное.

*Фердинанд.* Я тебя еще не понимаю.

*Николай.* Легко пересмотреть то немногое, что я сказал: ты найдешь там «неиное». Ведь если ты со всем тщанием обратишь острие ума на неиное, ты вместе со мною увидишь, что оно есть определение, которое определяет себя и все.

*Фердинанд.* Научи нас, как

сказано же выше, что определение определяет всё, следовательно, оно не исключает ничего из того, что относится к объекту познания, даже и себя тоже.

*Николай.* Ты видишь, следовательно, что определение, которое определяет всё относительно объекта познания, есть не что-то другое, как само оно же, определенное в своём содержании самим собой же.

*Фердинанд.* Вижу, естественно, что оно именно оно, раз уж оно – определение самого себя. Но всё это пока лишь общие слова, я не вижу его самого, не вижу каково это определение в своей конкретной форме.

*Николай.* А я уже показал его тебе самым ясным образом. А ты не увидел. Это и есть тот случай, как я говорил ранее, когда мы кое-чем пренебрегаем в пылу исканий, не радея об искомом.

*Фердинанд.* Когда показал?

*Николай.* Я показал это уже в тот момент, когда заявил, что определение, которое всё определяет, есть не что-то другое, как оно же, определенное в своём содержании своим же собственным определением.

*Фердинанд.* Я тебя по-прежнему пока не понимаю.

*Николай.* Легко вспомнить то немногое, что я уже сказал дважды: ты найдешь там сочетание слов «не что-то другое». И если ты напряжешься и со всем тщанием обратишь острие ума на смысл того, что означают слова «не что-то другое», то ты вместе со мною увидишь, что «не что-то другое» – это и есть некое универсальное определение, которое способно определять и себя, и вообще всё.

это происходит, ибо велико то, что ты утверждаешь, но еще не убедительно.

*Николай.* Тогда отвечай мне: что такое неиное? Есть ли оно иное, чем неиное?

*Фердинанд.* никоим образом не есть иное.

*Николай.* Следовательно, оно есть неиное?

*Фердинанд.* Да, это так.

*Николай.* Определи же неиное.

*Фердинанд.* Я вполне хорошо вижу, что неиное есть не иное, чем неиное. Этого нельзя отрицать.

*Николай.* Правильно. Не видишь ли ты теперь с совершенной достоверностью, что неиное определяет себя самого потому, что не может быть определено через иное?

*Фердинанд.* Я вижу это точно. Но мне еще не ясно, что оно определяет все.

*Николай.* Нет ничего легче

*Фердинанд.* Научи нас, как это происходит, ибо я ощущаю громадность того, что ты говоришь, но оно для меня пока еще не убедительно.

*Николай.* Тогда отвечай мне: что такое «не что-то другое»? Есть ли оно еще в каком-то смысле что-то другое, помимо того смысла, в котором оно «не что-то другое»?

*Фердинанд.* никоим образом, «не что-то другое» не есть другое относительного того, чему оно «не что-то другое», разве может быть нечто другим самому себе?

*Николай.* Следовательно, «не что-то другое» есть именно «не что-то другое» и ничего другого означать не может?

*Фердинанд.* Да, это так.

*Николай.* Ну, тогда, наконец, определи мне, что значит «не что-то другое».

*Фердинанд.* Я вполне хорошо вижу, что у нас получилось, что «не что-то другое» есть не что-то другое, как именно оно само. Этого нельзя отрицать.

*Николай.* Правильно. Не видишь ли ты теперь с совершенной достоверностью, что то, что есть «не что-то другое», т.е. то, что есть именно оно само, будет вынуждено теоретически определять само себя именно вот таким образом – через выражение «не что-то другое» – потому что не сможет определять себя ни через что другое, кроме как через себя же самого, если его нужно определить однозначно и, кроме того, как вы просили в начале разговора – кратко и ясно?

*Фердинанд.* Я вижу это точно. Но мне еще не ясно, как выражение «не что-то другое» универсально, кратко и ясно определяет всё, что угодно.

*Николай.* В этом легко

узнать это. Действительно, что бы ты ответил, если бы кто-нибудь спросил тебя: что такое иное? Не скажешь ли ты, что оно не что иное, как иное? Например, на вопрос, что такое небо, не ответишь ли ты, что оно есть не что иное, как небо?

*Фердинанд.* Конечно, я мог бы ответить так на все, что потребуется определить.

*Николай.* Тогда, раз не остается никакого сомнения в том, что этот способ определения, которым неиное определяет себя и все, является самым точным и самым истинным, остается внимательно остановиться на нем и найти то, что тут доступно познанию человека.

*Фердинанд.* Ты говоришь и обещаешь удивительное. Однако я желал бы прежде всего услышать, не выразил ли этого взгляда явно кто-нибудь из прежних мыслителей?

*Николай.* Хотя я ни у кого не читал об этом, однако, по-видимому, ближе всех подошел к этому Дионисий. Именно, во всем, что он столь разнообразно выражает, он освещает неиное.

убедиться. Действительно, что бы ты ответил, если бы кто-нибудь спросил тебя: что такое «другое» в строго определенном, кратком и ясном изложении? Разве ты не сказал бы в этом случае, что другое – это «не что-то другое», как другое? Или, например, на вопрос, что такое небо строго определенным, кратким и ясным образом, разве ты не ответил бы, что небо – это «не что-то другое», как именно небо?

*Фердинанд.* Конечно, я мог бы так ответить не только на эти два вопроса, но и относительно всего, что потребуется определить однозначно, кратко и ясно.

*Николай.* Ну, тогда раз даже у тебя не остается никакого сомнения в том, что данный способ определения, когда нечто определяет и себя, и всё вообще тем, что оно «не что-то другое», является самым точным и самым истинным, то теперь остается внимательно остановиться на нем и найти – что же тут может быть доступно познанию человека?

*Фердинанд.* Ты говоришь удивительно и заманчиво. Однако я желал бы, прежде всего, услышать, не выразил ли этого взгляда явно кто-нибудь из прежних мыслителей?

*Николай.* Хотя я ни у кого и не читал об этом в явном виде, однако, по-видимому, ближе всех к этому подошел Дионисий. Во всем, что он столь разнообразно выражает, он освещает именно этот принцип, неявно, но отчетливо выходя на определение «не что-то

Когда же он подходит к концу «Мистической теологии», то утверждает, что творец не есть ни что-либо именуемое, ни что-либо иное. Он, однако, говорит это так, что не кажется, будто он провозглашает в этом случае нечто великое, хотя для внимательного читателя он выразил здесь скрытое неинное, во множестве мест по-разному и разъясняемое.

другое». Когда же он подходит к концу своей «Мистической теологии», то утверждает, что Творец не есть ни что-то, чему можно дать какое-либо из имён, ни что-то другое, что не есть Он Сам. Он, однако, говорит это техническим образом, так, что не кажется, будто он провозглашает в этом случае нечто великое для метода познания, хотя для внимательного читателя он выразил здесь этот скрытый принцип определения всего как именно «не что-то другое», и он применяет этот принцип во множестве мест по-разному.

#### НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. О НЕИННОМ. Глава 2.

*Фердинанд.* В то время как все называют первое начало Богом, ты, по-видимому, хочешь обозначить его через «неинное». В самом деле, следует называть его первым, раз оно определяет и себя самого, и все: поскольку нет ничего раньше первого и оно отрешено от всего последующего, постольку само оно определяется во всяком случае только через самого себя. А так как то, что определено началом, ничего не имеет от себя, но все, что оно ни есть, имеет от начала, то, конечно, начало есть основание, или определение, его бытия.

*Фердинанд.* В то время как все называют первое начало Богом, ты, по-видимому, хочешь обозначить его через своё определение «не что-то другое». В самом деле, «не что-то другое», конечно же, следует называть первым, раз оно точно так же, как первое начало, определяет и себя самого и всё остальное, не прибегая к услугам ничего другого, что не оно само: ведь, если раньше первого начала нет ничего, и оно в этот момент отрешено от всего того, что за ним потом последует, то ему приходится определяться в любом случае именно вот так – только через самого себя. Действительно, принцип, по которому определялось бы первое начало, полностью тождествен принципам «не что-то другое», потому что ничего другого, кроме как первого начала, на этой стадии вообще нет. А, так как всё, что последует за первым началом, уже ничего не будет иметь только от себя, то всё, чем бы оно ни стало, оно получит от первого начала. И,

*Николай. Ты правильно понимаешь меня, Фердинанд. Действительно, хотя первоначально и приписывается множество имен, из которых ни одно не может точно соответствовать ему, поскольку оно есть начало как всех имен так и вещей, а ничто из определенного началом не предшествует всему, все же острый ум усматривает его в одном способе обозначения точнее, чем в другом. По крайней мере я до сих пор не узнал никакого такого обозначения, которое бы лучше направляло человеческое видение на первое. В самом деле, все обозначенное либо определяется в отношении чего-либо иного, либо в отношении самого иного. А поскольку все иное существует от неиного, иное во всяком случае не направляет к началу.*

конечно же, если попытаться определять то, что последовало за первоначалом, то про всё это уже не получится сказать «не что-то другое», ибо оно уже должно быть описано и определено через свойства своего начала, так как основание, или определение его бытия, конечно же, не оно само, а его начало.

*Николай. Ты правильно понимаешь меня, Фердинанд. Действительно, хотя первоначально и приписывается множество имен, однако ни одно из них не может ему точно соответствовать, поскольку первоначало есть начало как всех имен, так и всех вещей, и поэтому любое имя, которое можно попытаться ему дать, будет по бытию позже него, и в этом имени не будет содержаться главного смысла первоначала – того, что оно всему предшествует – поскольку, если любое имя есть нечто последующее первоначально, то, как такое имя может содержать в себе то, что первоначало всему предшествует? Ясно, что ничто, определенное каким-то началом, уже не предшествует всему, и никакого имени первоначально дать нельзя, но, все же, острый ум усматривает подобное имя в одном способе обозначения более точно, чем в другом, и этот способ – обозначить первоначало как «не что-то другое», потому что ничего другого вообще нет, пока есть первоначало. По крайней мере я до сих пор не узнал никакого другого обозначения, которое бы лучше направляло человеческое видение на первое начало, чем, если сказать «не что-то другое». В самом деле, всё, чем в нынешних теориях предлагается обозначить первоначало, определяется в аспекте отношения первоначала к*

*Фердинанд.* Я вижу, что с тем, о чем ты говоришь, дело обстоит действительно так. В самом деле, иное, будучи пределом видения, не может быть принципом видящего. Ведь иное, поскольку оно есть не что иное, как иное, во всяком случае предполагает неиное, без которого оно не было бы иным. А раз так, то всякое значение получает определение – в отличие от значения самого неиноного – в иной области в сравнении с принципом. Конечно, я считаю, что это так.

*Николай.* Прекрасно. Поскольку, однако свое видение мы можем показать друг другу только путем словесного

чему-то «другому» – либо в его отношении к какому-либо другому объекту, либо вообще в его отношении ко всему мировому «другому». А, поскольку всё мировое «другое» (существующий мир) есть по природе не что иное, как порождение «не другого» (своего первоначала), то любая попытка обозначить первоначало через что-то из «другого» (попытка описать свойствами мира то, что было до самого мира) никогда не будет направлять нас к началу – и это произойдет с любым именем, которое мы попытаемся дать первоначалу вместо нашего определения «не что-то другое».

*Фердинанд.* Я вижу, что с тем, о чем ты говоришь, дело обстоит действительно так. В самом деле, «другое», будучи пределом видения, т.е., представляя из себя ряд объектов и свойств, в которые упирается мысль и зрение, не может быть принципом, на котором строил бы своё теоретическое определение видящий, т.е. познающий. Ведь «другое», поскольку оно есть по своему определению не что иное, как другое, во всяком случае предполагает существование того, что «не другое», без которого другое не было бы другим – оно и называется-то «другим» только потому, что есть что-то «не другое». А раз так, то любое определение первоначала, которое дано не через принцип «не что-то другое», будет формироваться в иной, чем первоначало, области смыслов. Конечно, я считаю, что это так.

*Николай.* Прекрасно. И, вот именно из-за того, что обмениваться друг с другом своим познанием мы можем только путем словесного обозначения живущих в

обозначения, постольку во всяком случае не представляется более точного имени, чем «неиное», хотя оно и не есть имя божие, которое именуемо прежде всякого имени на небесах и на земле, подобно тому, как дорога, указывающая путнику направление в страну, не есть название самой страны.

*Фердинанд.* Это так, как ты утверждаешь; и я это ясно усматриваю, когда вижу, что бог есть не иное что, как бог; и нечто – не иное что, как нечто; и ничто – не иное что, как ничто; и несущее – не иное что, как несущее. И это относится ко всему, что может быть каким-либо образом высказано. Я вижу поэтому, что неиное предшествует всему такому, ибо оно его определяет, а само иное существует потому, что ему предшествует неиное.

нашем духе понятий, нам не удастся найти более точного имени, чем «не что-то другое», хотя оно и не есть имя Бога, которым Он именовался бы прежде всякого имени на небесах и на земле, подобно тому, как дорога, указывающая путнику направление в страну, не есть название самой страны – «не что-то другое», как имя первоначала, естественно выводит нас на путь к Богу, но оно не есть Его Имя.

*Фердинанд.* Это так, как ты утверждаешь; и я это ясно понимаю, когда вижу, что Бог есть не что-то другое, как Бог; и любое нечто – есть не что-то другое, как нечто; и ничто – есть не что-то другое, как ничто; и не-сущее – не что-то другое, как не-сущее. И подобное отсечение зоны бытия чего-либо от всего другого через определение, что оно есть «не что-то другое», может применяться ко всему, что может быть каким-либо образом теоретически высказано. Я вижу поэтому, что четкое выделение для какой-то вещи зоны её бытия путем её определения через «не что-то другое» предшествует любому дальнейшему разворачиванию теоретического знания об этой вещи, ибо этим приемом четко обозначаются её смысловые границы, и я вижу, что если говорить вообще обо всём мире, как о «другом», то и он тоже существует потому, что ему предшествовало «не что-то другое», ибо здесь зона отсечения бытия для всех вещей мирового «другого» прошла по границам предшествующего миру начала, по границам «не другого».

*Фердинанд.* Хотя и ясно, что в неинном ты усматриваешь принцип бытия и знания, однако, если не покажешь мне это яснее, я не пойму.

*Николай.* Богословы говорят, что бог более ясно является нам в таинственном образе света, потому что к умопостижаемому мы восходим через чувственное. Конечно, тот свет, который есть бог, существует до всякого другого света, тем или другим образом именуемого, и до иного просто. А то, что усматривается до иного, не есть иное. Следовательно, тот свет, поскольку он есть само неинное и не есть свет именуемый, отражается в чувственном свете. Между тем можно представить, что чувственный свет некоторым образом соотносится с чувственно воспринимаемым так как свет, который есть неинное, соотносится со всем тем, что усматривается умом. По опыту мы знаем, что чувственное зрение ничего не видит без чувственного света, а также то, что чувственный свет как показывает радуга, есть только ограничение или определение чувственного

*Фердинанд.* Хотя и ясно, что в определении «не что-то другое» ты усматриваешь возможность сразу определить и принцип бытия, и принцип знания, однако, если не разъяснишь это мне подробнее, я не пойму.

*Николай.* Вот, смотри: богословы, например, говорят, что Бог наиболее ясно является нам в том таинственном образе окружающего нас физического света, который для науки тоже есть тайна, но который нам виден воочию и поэтому мы можем осознавать свет нашим разумом в качестве некоей среды, через которую является Бог, ибо к любому умопостижаемому мы легче всего восходим через какую-нибудь физическую среду. Конечно, тот Свет, который есть Сам Бог, существует до всякого другого света, как бы нам этот свет не называть, да и вообще Свет Бога существует вместе с Богом как первоначало всего существующего, т.е. просто до чего-либо другого, ибо в бытии Бога нет ничего другого, кроме Бога. А то, что усматривается до другого, не есть другое, оно есть, как мы уже знаем, «не что-то другое». Следовательно, Божий Свет, поскольку он есть «не что-то другое», это не тот физический свет вокруг нас, который мы называем светом, однако Божий Свет в этом физическом свете отражается, ибо Божий Свет есть начало физического света. Между тем, Божий Свет, который есть «не что-то другое», он ведь является началом не только физического света, он – начало всему существующему, и тогда можно предположить, что физический свет соотносится с миром



света. И в этом смысле чувственный свет есть принцип бытия и познания чувственно видимого. Таким же образом мы предполагаем, что существует принцип бытия и принцип познания.

аналогично тому, как соотносится с этим же миром Божий Свет, ибо в природе физического света отражается Природа Бога. И как же соотносится физический свет с физическим миром и с нашим познанием? По опыту мы знаем, что наше зрение без физического света во внешней среде ничего не видит, и, следовательно, по аналогии, мы можем сказать, что и наше сознание ничего не могло бы познавать без Божьего Света в нашем духе. А также мы знаем, что сам физический свет, как это видно даже на примере радуги, для наших чувств неуловим (мы не знаем, что он за существо или, что он за вещество), ибо свет дан нам не напрямую, а только через эффекты отражения от непроницаемой поверхности или как след от прохождения через проницаемую среду. И в этом смысле работа физического света есть модель не только принципа бытия для всего чувственно видимого, но она же есть модель принципа познания – всё чувственно видимое дано нашему зрению через то (через свет), что зрению не дано (свет для зрения освещает предметы и среду, но самого света зрение не видит), и, аналогично этому, познавать всё, что дано нашему восприятию, мы тоже должны через что-то, что дано нашим чувствам не напрямую, а через посредство чего-то другого. Естественно, что два этих принципа – принцип бытия и принцип познания – распространяются не только на частные объекты, но и вообще на всё бытие. Поэтому можно сказать, что всё существует благодаря чему-то, что не принадлежит к этому бытию, а познается всё вокруг через что-то, что не принадлежит нашему

*Фердинанд.* Метод ясный и удобный. Ведь так же точно обстоит дело и с чувственным слышанием. В самом деле, звук есть принцип бытия слышимого и его познания. Таким образом, бог, если его обозначить, через неиное, есть для всего принцип бытия и познания, с устранением которого ничего не остается ни на деле, ни в познании. Как с устранением света радуга или видимое перестает существовать, и быть видимым и как с удалением звука не существует ни слышимого, ни слышания, – точно так и с удалением неиного ничто не существует, ни познается. Что с этим дело обстоит так – я убежден полностью.

*Николай.* Несомненно, твое убеждение правильно; однако обрати внимание вот на что: видя нечто, например камень, только посредством света, ты не отдаешь себе в этом отчета; также когда ты что-нибудь

сознанию. Таким образом, если вернуться к нашей исходной теме, то становится ясно, что «не что-то другое» (Бог) может открываться нам в своём бытии только косвенно, только через что-то другое Ему, и познавать Бога мы можем тоже не напрямую, а только косвенно, через что-то другое Самому Богу.

*Фердинанд.* Ну что ж, метод ясный и удобный. Ведь так же точно обстоит дело, например, и с чувственным слышанием – звук нам дан через что-то другое, через физическую среду. В самом деле, звук есть и принцип бытия слышимого, и принцип его познания – звук воздействует на другое, т.е. на среду, и этим творит бытие звука; а познается звук также через что-то другое – через физическое ощущение в ухе. Таким образом, и Бог, если его обозначить как «не что-то другое», является для всего другого, т.е. для всего существующего, именно таким принципом бытия и познания, с устранением Которого ничего не остается ни на деле, ни в познании. Как радуга, или вообще всё видимое, перестают существовать и быть видимыми с устранением света; или, как не существует ни слышимого, ни слышания с удалением звука – точно так же и с удалением «чего-то не другого», что создает бытие другому, ничто уже не существует и не познается. Что с этим дело обстоит так – я убежден полностью.

*Николай.* Несомненно, твое убеждение правильно; однако обрати внимание вот на что: когда ты видишь камень, то ты не отдаешь себе отчета в том, что ты видишь его только благодаря свету – ты просто смотришь, и видишь; точно так же, когда ты что-нибудь

слышишь, то – лишь посредством звука, хотя бы ты и не обращал на это внимания. Таким образом, принцип бытия и познания предстает в первую очередь как то, без чего попытки видеть и слышать были бы напрасны. Однако, стремясь видеть или слышать иное, ты не сосредоточиваешь своей мысли на принципе, хотя он-то и есть начало, середина и конец искомого. Таким же точно образом посмотри и на неиное. Поскольку все существующее есть не что иное, как оно само, постольку оно во всяком случае не получает этого от чего-либо иного; следовательно, оно получает от неиного. Итак сущее пребывает и познается в своем существовании только при помощи неиного, которое и есть его причина, то есть адекватнейшее основание, или определение, так как, оно прежде всего представляет собою начало, середину и конец искомого умом; но оно совершенно не рассматривается в своем бытии, поскольку все, что ищется, ищется в качестве иного. Ведь невозможно в собственном смысле ставить вопрос о принципе, который всегда предшествует

слышишь, то ты не акцентируешься на том, что ты без звука ничего бы не слышал – ты просто слушаешь, и слышишь. Таким образом, принцип бытия и познания предстает здесь в первую очередь как нечто, без чего попытки видеть и слышать были бы напрасны. Однако, как в этих частных случаях со светом и звуком, когда ты, стремясь видеть или слышать всё «другое» (существующий мир), не сосредоточиваешь своей мысли на принципе, благодаря которому слышишь и видишь, так же точно ты не задумываешься о том, чьими заслугами твоему восприятию вообще дано всё это существующее «другое». А, ведь, как мы уже знаем, не результат восприятия, а принцип, благодаря которому само восприятие возможно, есть начало, середина и конец искомого источника как бытия, так и познания. Таким же точно образом посмотри и на «не что-то другое»: если «не что-то другое» есть принцип бытия и принцип познания всего «другого», то именно оно и создает бытие «другого», именно оно дает его нашему восприятию, а следом, и нашему познанию. А поскольку всё существующее есть именно «другое», то оно, во всяком случае, получает бытие от «не другого», от того, что не оно. Итак, сущее пребывает и познается в своем существовании только при помощи того, что есть «не что-то другое», которое и есть его причина, то есть адекватнейшее основание, или определение, так как оно, прежде всего, представляет собою начало, середину и конец искомого умом; но при этом «не что-то другое» совершенно не рассматривается нами в своем собственном бытии, поскольку всё, что ищется нашим

искомому и без которого последнее никоим образом нельзя искать. И все же всякий ищущий старается прикоснуться к принципу – «если сможет», как говорит Павел. А так как его нельзя постичь, каков он в себе, тот, кто ищет его прежде иного, сам будучи иным, ищет его, естественно, в ином. Так свет, который в себе, то есть поскольку он предстает в чистоте солнечного света, невидим для человеческого взора, мы стремимся увидеть в видимом. Нет нужды, в самом деле, искать свет, который обнаруживает самого себя в видимом, оставаясь при этом невидимым. Но надлежало бы искать свет светом. Таким образом, мы отыскиваем свет в видимом, где он и постигается, чтобы по крайней мере в таком виде видеть его.

сознанием, ищется в формах «другого» – в формах всего существующего. Ведь невозможно в собственном смысле ставить вопрос о познании некоторого принципа, который сам предшествует любому познанию, и, следовательно, если он предшествует любому познанию, то он должен предшествовать и познанию самого себя же. И все же всякий ищущий старается прикоснуться к этому первому принципу познания – «если сможет», как говорит Павел. А так как его нельзя постичь, каков он в себе, то тот, кому найти его важнее, чем познать «другое», сам, будучи субъектом сферы «другого», ищет его, естественно, только в том, в чём ему искать дано – в «другом». Так же и свет, который пребывает в себе, а предстает перед нами в чистоте солнечного света, для нас невидим, и мы, пытаясь, все-таки, его узреть, стремимся увидеть его не в нем самом, а в чем-то видимом – на какой-то поверхности или в какой-то среде. На самом же деле и по большому счету нам нет никакой нужды искать свет, который сам обнаруживает своё присутствие в видимом, оставаясь при этом невидимым. Но, если бы это надлежало сделать, то, ведь, чтобы увидеть свет, его надо было бы тоже как-то со стороны осветить, ибо, как мы знаем, без света зрению не увидеть ничего, и даже света. То есть, пришлось бы искать свет светом. А, поскольку, мы такого способа себе не можем даже вообразить, то мы отыскиваем свет во всём другом, что не свет, т.е. во всём видимом (на поверхности или в среде) где он и постигается, чтобы, по крайней мере, видеть его хотя бы в таком виде.

## НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. О НЕИНОМ. ГЛАВА 4.

*Фердинанд.* Ты убедил, что на «неином» следует задержаться. После такого многообещающего начала я не стану торопиться уйти от этой темы. Итак, скажи: что ты понимаешь под неинным?

*Николай.* То, что я под ним понимаю, не может быть выражено при помощи иного и иначе: ведь всякое иное изложение будет уступать ему и, конечно, будет слабее него. Как иначе можно назвать то, что ум пытается видеть посредством «неиноного», раз оно предшествует всему, что может быть высказано или помыслено? Ведь все богословы видели, что бог превыше всего, что может быть постигнуто; и поэтому они утверждали, что он сверхсубстанциален, выше всякого имени и пр. То же самое они утверждали нам в боге через «сверх», и через «без», и через «не-» или «не», и через «до». Ведь одно и то же: он – субстанция сверхсубстанциальная; он – субстанция без субстанции; он – субстанция несубстанциальная; субстанция не субстанциальная, а субстанция до субстанции. Но

*Фердинанд.* Ты убедил, что на «не другом» следует задержаться. После такого многообещающего начала я не стану торопиться, чтобы уйти от этой темы. Итак, скажи: что ты понимаешь под «не другим»?

*Николай.* То, что я понимаю под «не другим», не может быть выражено при помощи чего-то другого или как-то по-другому, чем сказать, что «не другое» – это не что иное, как не другое: ведь всякое иное изложение будет уступать ему и, конечно же, будет слабее него. Понятно, что выглядит это тавтологично, но как еще можно назвать то, что ум пытается осмыслить именно как «не другое», если «не другое» предшествует всему, что может быть этим же умом высказано или помыслено? Ведь все богословы видели, что Бог превыше того, что может быть постигнуто; и поэтому они утверждали, что Он сверхсубстанциален, что Он выше всякого имени и пр. То же самое они утверждали нам в Боге через всякие приставки: «сверх», «без», «не-», «не» и «до». Ведь по смыслу всё это одно и то же: Он – субстанция сверхсубстанциальная; Он – субстанция без субстанции; Он – субстанция несубстанциальная; Он субстанция не субстанциальная, а субстанция до субстанции. Но каково бы ни было название, если то, что ты называешь, есть не что-то другое, как оно же само, то, следовательно, сказать «не что-то другое» – это и проще и прежде

каково бы ни было название, раз то самое, что ты называешь, есть не что иное, как оно же самое, то, следовательно, неинное – проще и прежде, а средствами иного оно несказуемо и невыразимо.

любого определения, так как если попытаться дать какое-то определение средствами уже чего-то другого, то оно будет несказуемо и невыразимо – «не что-то другое» нельзя выразить в формах «другого», хотя, как сказано выше, «не что-то другое», как первоначало всего, как-то пребывает в «другом», ибо создает это «другое» из себя.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ. О НЕИНОМ. ГЛАВА 6.

*Фердинанд.* Об этом достаточно сказанного. Теперь продолжай дальше и покажи неинное в ином.

*Николай.* Неинное не есть ни иное, ни иное иного, ни иное в ином; и это – ни на каком ином основании, кроме того, что оно никак не может быть иным, словно ему недостает чего-нибудь, как недостает иному. В самом деле, иному, поскольку оно есть иное в отношении чего-нибудь, не хватает того, в отношении чего оно – иное. Неинное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его ничего быть не может. Отсюда, раз без него нельзя ни высказать, ни помыслить ничего, что высказывалось бы и мыслилось без его посредства, без которого невозможно ни бытие, ни

*Фердинанд.* Об этом достаточно сказанного. Теперь продолжай дальше и покажи, как пребывает «не что-то другое» в другом, если оно этому другому первоначало.

*Николай.* «Не что-то другое» – это то, что ни в коем случае не другое ничему вообще, хотя это, казалось бы, по первому взгляду сразу напрашивается; оно также не противоположно ничему другому, и оно не находится в составе чего-то другого, как нечто инородное; и это следует понять на том единственном основании, что «не что-то другое» никаким образом не может быть другим, противоположным или инородным не по результату сравнения с чем-то другим, а по своей собственной и главной сути, так как про него нельзя сказать, что ему чего-нибудь недостает, как недостает чему-то другому в аналогичных случаях, чтобы оно могло быть другим, противоположным или инородным относительно какого-либо стандарта. В самом деле, всему другому, поскольку оно есть другое в отношении чего-нибудь, не хватает того, в отношении чего оно другое; ведь, если бы у него было всё то же самое, что и у того, в отношении чего оно сравнивается, то оно было бы тем

различение чего-либо, поскольку оно предшествует всему такому, – в таком случае оно усматривается в себе как высочайше и абсолютно не иное, чем само же оно, и в ином видится как не иное, чем само же иное. Так, например, я скажу, что бог не есть что-либо из видимого, раз он есть его причина и творец, и вместе с тем скажу, что в небе он есть не что иное, как небо. В самом деле, каким образом небо было бы не чем иным, как небом, если бы само неиное было в нем иным, чем небо? Небо же, раз оно отлично от не-неба, является по этой причине иным. А бог, как неиное, не есть небо, которое является иным, хотя он не есть, ни иное в нем, ни иное, чем оно. Подобно этому свет не есть цвет, хотя свет не есть ни иное в цвете, ни иное, чем цвет. Тебе следует обратить внимание на то, каким образом все, что может быть высказано или помыслено, по той причине не может быть тем первым, обозначенным через неиное, что все оно существует как иное в отношении своих противоположностей. Бог же из-за того, что он не иной для иного,

же самым, т.е. однородным и одинаковым с тем, с чем сравнивается. А «не что-то другое», поскольку оно есть первоначало и только этим определяет свой собственный смысл, оно не есть другое в отношении чего-нибудь и не лишено каких-то качеств, которые есть у другого, потому что, будучи первоначалом, обладает полнотой всех возможных качеств. Ведь вне качеств первоначала не может быть ничего, что им создано – все качества, которыми обладает то, что создано первоначалом (качества «другого»), обязательно есть в первоначале (в том, что «не что-то другое») – иначе, откуда бы эти качества в «другом» вообще взялись бы? Отсюда получается, что без общего всему первоначала, которое мы называем «не что-то другое», нельзя ни высказать, ни помыслить ничего остального, ибо всё остальное высказывается и мыслится только при посредстве первоначала, без которого невозможно ни бытие всего существующего, ни различение чего-либо, поскольку первоначало предшествует всему этому. Итак, в очередной раз мы видим, что «не что-то другое» в самом себе есть нечто предельно и абсолютно только оно само. Но во всём другом, что им создано, в том, что вышло из него как из первоначала, «не что-то другое» тоже обнаруживается нами благодаря тому его посредству, через которое всё другое образовалось. Так, например, я справедливо скажу, что Бог не есть что-либо из вокруг наблюдаемого, раз Он есть Причина и Творец всего этого, поскольку любая причина и любой творец имеют бытие раньше того, что они произведут, и,

*еще не есть иное: хотя и кажется, что неиное и иное противоположны друг другу, но иное не противоположно ему, раз имеет от него бытие в качестве иного, как мы сказали раньше. Как видишь теперь, правильно утверждают богословы, что бог есть все во всем и в то же время ничто из всего.*

следовательно, бытие производящего и бытие производимого – различны; но, вместе с тем, я так же справедливо скажу, что, например, в небе Бог есть, и Он в небе есть не что иное, как небо, ибо в небе Бог вещественно опредметил идеи Своего Творчества. В самом деле, каким образом небо было бы не чем-то другим, а именно небом, если бы само «не что-то другое», создавшее его, стало бы в небе чем-то иным, а не небом? При этом небо, поскольку оно отличается от всего, что не-небо, естественно, является по отношению ко всему, что не-небо, другим. Но Бог не является небом, и поэтому небо для Него – другое (ибо Бог имеет отдельное от неба, Собственное Бытие), и, в то же время, Бог в небе не что-то другое, что не само небо, так как, если небо Богу другое, то Бог не другое небу (ибо Бог не может быть другим тому, что Сам же создал из Себя Самого). Подобно этому свет не есть цвет, хотя свет не есть другое в цвете – цвет это, ведь, некий свет вот такого оттенка и тона, и свет не другое, чем цвет – связь бытия того и другого неразрывна, ибо свет порождает цвет. Тебе здесь следует понять главное – всё, что может нами высказываться или мыслиться, не может относиться к первоначалу, которое мы обозначили через «не что-то другое», потому что всё, что существует в мире, существует всегда как нечто другое в отношении каких-то своих противоположностей, а выше мы указали, что «не что-то другое» не противоположно ничему, потому что в нём находятся все возможные определения всего «другого». Точно так же и Бог, из-



за того, что Он есть «не что-то другое» не противоположен «другому»: хотя и кажется, что «не что-то другое» и «другое» – это противоположности, и, следовательно, их природа может взаимно меняться, но это только кажется, потому что «другое» не противоположно Богу, поскольку «другое» именно от Бога имеет своё бытие. Как видишь теперь, правильно утверждают богословы, что Бог есть всё во всем и, в то же время, ничто из всего не есть Бог.

Кузанского – даже резюмировать не будем. Не с нашим счастьем...

Завершим – Лейбницем. Не изданный никем при его жизни труд, «Монадология». Этот труд за рекордно короткий срок (всего за каких-нибудь 130 лет) проступил через мыльные пузыри европейской публицистики и останется теперь навсегда. Наслаждаемся.

# Готфрид Вильгельм Лейбниц. МОНАДОЛОГИЯ

(Основные моменты)

1. Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом,

1. Монадой в данной работе мы будем называть не что иное, как издревле разыскиваемую всеми философами простую основу вещей, которая входит в состав всех сложных субстанций. По какому главному признаку мы определяем данную основу простой? Первое, от чего мы отталкиваемся в определении чего-либо простого, это, обычно, отсутствие частей – трудно ведь предположить еще что-то более простое, чем то, у чего нет частей. Итак, монада у нас – это некая простая основа вещей мира, у которой нет частей, т.е. это тот самый простейший элемент вещей, о котором до нас, так или иначе, говорили все.

2. Какие у нас вообще основания говорить о необходимости наличия в мире какой-то простой субстанции? Основанием к этому для нас выступает наличие сложных вещей и явлений мира – никто ведь не будет отрицать, что любое сложное есть не что иное, как собрание, или агрегат своих простых частей. Вот поэтому мы имеем полное основание говорить о необходимости наличия простой основы сложных вещей в мире.

3. Итак, монады не имеют частей. Но там, где нет частей, там нет протяжения (никакая часть такой сущности не отстоит пространственно ни от какой другой её части, ибо – нет вообще никаких частей), там нет фигуры (никакая часть такой сущности не является элементом её формы в

*элементы вещей.*

*4. Нечего также бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы естественным путем погибнуть.*

*5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция получить начало естественным путем, ибо она не может образоваться путем сложения.*

*6. Итак, можно сказать,*

комбинации с другими частями, ибо – нет вообще никаких частей), и невозможна делимость (если у сущности нет никаких частей, то подобная сущность не может ни на что разлагаться – нет вообще никаких частей, на которые она могла бы распасться). Таким образом, мы видим, что эти-то монады и есть истинные атомы природы, одним словом – они есть элементы вещей, но при этом мы видим, что эти же монады есть сущности истинно духовные, ибо только нематериальное не протяженно и не имеет формы; к тому же то, что в принципе неразложимо – это тоже именно то, чем характеризуется нематериальная природа. Таким образом, монады являются существами духовной сферы бытия, ибо всё нематериальное – продукт какого-либо духа.

4. А, в таком случае, как не следует бояться разложения и гибели чего-либо нематериального, так не следует бояться и разложения монады, потому что нельзя даже вообразить себе способ, каким простая духовная субстанция могла бы погибнуть тем естественным путем, каким погибает материальное тело – распасться.

5. По этой же причине нельзя себе представить, чтобы простая основа вещей не только погибала бы каким-то естественным образом, но и возникла бы по каким-либо естественным обстоятельствам – если простое не может распасться, то простое не может и складываться: оно ведь, потому и простое, что ни из чего не состоит, и, следовательно, не может сложиться каким-то естественным образом.

6. Следовательно, если

что монады могут произойти или погибнуть сразу (*tout d'un coup*), т. е. они могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение, тогда как то, что сложно, начинается или кончается по частям.

7. Нет также средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какое-либо внутреннее движение, которое могло бы быть вызываемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции, как это некогда у

монады не могли бы возникнуть в течение некоего естественного процесса, ибо только сложное может возникать и начинаться по частям, то они должны были бы появиться сразу, и, следовательно, наличие монад – это результат их мгновенного сотворения; а если монады не могут погибнуть каким-либо естественным процессом поступательной утери своих частей, то и погибнуть они могут тоже только сразу, т.е. – гибель монад может наступить только в результате их мгновенного уничтожения.

7. Итак, естественные процессы изменений, такие как возникновение и гибель, в монаде происходить не могут по её внутренним свойствам. Однако нет не только никаких средств вообразить себе, чтобы монада могла претерпевать изменения по своим внутренним свойствам, но невозможно вообразить себе и то, чтобы монада могла претерпевать изменения от какого-либо другого творения, т.е. от какой-либо внешней ей сущности. Это невозможно по тем обстоятельствам, что монада есть нечто простое, и в ней ничего нельзя переместить и ничего нельзя перевести в какое-либо внутреннее движение, которое могло бы быть вызываемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо, как это бывает в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. В монаде нет окон, через которые туда что-либо может войти или выйти – монада как простая основа есть автономная и самостоятельная сущность. А если внутрь монады ничто не может проникнуть, то и никакие новые свойства в неё

схоластиков получалось с чувственными видами. Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду.

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции несколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более что по количеству они ничем не различаются; и, следовательно, если предположить, что все наполнено, то каждое место постоянно получало бы в движении только эквивалент того, что оно до того имело, и одно состояние вещей было бы неотличимо от другого.

9. Точно так же каждая монада необходимо должна

никто с собой туда не пронесёт: ведь свойства не могут отделяться от своих носителей и внедриться куда-то самостоятельно. Итак, ни иная сущность со своими свойствами, ни сами свойства без своих носителей не могут проникать в монаду извне.

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-либо свойствами, иначе они не были бы духовными существами – всё духовное имеет некое содержательное наполнение, и, следовательно, имеет соответствующие свойства. И, кроме того, если бы простые основы совсем не имели свойств, то это всё равно, как сказать про них, что они несколько не различаются по своим свойствам, и, в таком случае, не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что всё, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более что по количеству они ничем не различаются – как они могут различаться количественно, если духовные сущности вообще не имеют никаких количественных свойств? Следовательно, если предположить, что всё мировое целое наполнено каким-то качеством, то каждое место мирового целого постоянно получало бы в движении только эквивалент того, что оно до того имело, и одно состояние вещей было бы неотличимо от другого – всё сменялось бы одним и тем же, т.е., по сути, ничто ничем бы не сменялось.

9. То, что каждая монада должна отличаться от другой,

быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении.

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие – а следовательно, и сотворенная монада – подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде непрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады.

12. Но кроме начала изменения необходимо должно существовать многообразие

следует вообще принимать в качестве некоей необходимости. Ибо по опыту известно, что никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одинаковы и в которых нельзя было бы найти различия их внутреннего состава или какого-то иного свойства, основанного всё на том же внутреннем определении каждой из них.

10. И, если уж говорить об опыте наблюдений за миром, то я принимаю за бесспорную истину и то, что всякое сотворенное бытие – а, следовательно, и сотворенная монада – подвержены изменениям; а на основании того же опыта наблюдения за миром я принимаю также то, что это изменение в каждой монаде должно происходить непрерывно.

11. Однако выше мы определились, что никакие изменения не могут быть вызваны в монаде внешними силами – ни носители новых свойств не могут проникать в монаду, ни сами свойства без своих носителей не могут в неё попасть. Напомним, что возможны только два изменения монад по внешним причинам – сотворение и уничтожение. Но эти изменения происходят разово и мгновенно, а естественные изменения монад, которые идут непрерывно и с течением времени, вытекают из какого-то их собственного внутреннего принципа, поскольку внешняя причина, повторим, не может иметь влияния на процессы внутри монады.

12. Но, даже если внутреннее изменение монады инициировано её же внутренним принципом, то

того, что изменяется, которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций.

13. Это многообразие должно обнимать многое в едином или простом. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое что остается в прежнем положении; и, следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой

это не означает, что меняться будет сама монада – сущность монады неизменна. Следовательно, в монаде будет меняться что-то такое, что, начав изменяться, повлечет за собой непрерывное изменение состояний монады, характер которых будет определять то, как монада станет относиться к тому или иному виду других монад. Иными словами, в монадах постоянно изменяется нечто, что формирует то самое разнообразие простых основ мира, которое обеспечивает из себя разнообразие всех сложных вещей этого мира.

13. Это многообразие состояний монады не должно пониматься так, как если бы монада была всё время разная. Данное многообразие должно относиться к тому, что происходит в изменениях только состояний монады, но не самой монады, ибо её сущность неизменна. Таким образом, в монаде содержится многообразие изменений того, чего в ней может быть много, но что располагается в одном и том же её простом естестве. Ибо, если мы говорим не об экстремальных изменениях всей монады (сотворение и уничтожение), которые происходят «сразу», а о естественных внутренних изменениях чего-то того, что в ней меняется, то подобные естественные изменения совершаются постепенно, и кое-что при этом изменяется, а кое-что и остается в прежнем положении; и, следовательно, при этих условиях придется даже в такой простой основе, как монада, признать наличие какой-то множественности состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

14. Но, что же это может вот так всё время изменяться в монаде,

множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется восприятием (перцепцией), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в следующем изложении.

15. Деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа стремлением. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям.

вызывая многочисленные перемены её состояний, но, не затрагивая её главной сути? Если вспомнить, что, когда мы говорим о монаде, то мы говорим о сущности духовной, то преходящее состояние, которое охватывает собой длинный перечень мимолетных состояний единого духовного существа, есть не что иное, как восприятие (перцепция), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в последующем изложении. Т.е., монада, как сущность духовная, всё время находится в потоке неосознанных восприятий, каждое из которых овладевает на время её внутренним состоянием и определяет этим её отличительные особенности на текущий момент.

15. Итак, мы выяснили, что изменения монады – это поток её неосознанных восприятий. Но мы помним, что изменения монады могут исходить только из какого-то её внутреннего принципа. Что это за принцип? Ведь восприятия – это не принцип, восприятия – это результат работы принципа. И поскольку восприятие – это деятельность духовного существа, а любая деятельность подобного рода имеет волевой источник, то деятельность внутреннего принципа, которая производит изменения, т.е. переходит от одного восприятия к другому, вполне может быть названа таким волевым актом, как стремление. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям – поэтому стремление, как внутренний принцип деятельности монады в



16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая сознаваемая мысль обнимает разнообразие в ее предмете. Таким образом, все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признавать и эту множественность в монаде.

...18. Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство (  $\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\ \epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$  ) и в них есть самодовление (  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$  ), которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.

форме неосознанных восприятий, пульсирует непрерывно.

16. Поскольку каждый человек – существо духовное, то он есть некий аналог монады, и наоборот. Мы сами внутри себя легко можем наблюдать этот эффект, когда нечто множественное по своему состоянию уместается в простой основе, если обратим внимание на то, как наималейшая осознаваемая нами мысль, т.е. нечто совершенно уж простейшее, всё-таки обнимает всё разнообразие того предмета, который мы в этой минимальной мысли помыслили. Таким образом, все, кто признаёт человеческую душу за простую основу, не имеющую самостоятельных частей, должны и для монады тоже признавать способность содержать в себе множественность.

...18. Однако назвать монаду душой было бы слишком смело – всем этим простым основам, или сотворенным монадам, скорее подошло бы аристотелевское слово «энтелехия», означающее в отношении чего-либо, что оно само есть сразу и причина действия, и само действие, и цель действия и результат действия. Энтелехия, как название, более всего подходит к монадам, если уж искать для них какое-либо слово, ибо они имеют в себе известное совершенство и в них есть самодовление, которое делает их источником собственных действий наподобие, так сказать, бестелесным автоматам – они непрерывно представляют собой и завершённое действие какого-либо восприятия, и действие накатывающего нового восприятия, и причину этого восприятия в виде постоянного стремления к ним, и всё это не имеет никакой другой цели, кроме как делать то, что

19. Если бы хотели назвать душой все, что имеет восприятия и стремления в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падаем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. И этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние непродолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада.

21. И отсюда вовсе не

делается – стремиться к восприятию и воспринимать. Такова реально деятельная природа монады.

19. Конечно, если бы мы захотели сейчас назвать душой всё, что имеет восприятия и стремления, то в общем смысле, как я только что пояснил, все простые основы или сотворенные монады также можно было бы назвать душами; но так как душа обладает чувствами, а чувство есть нечто большее, нежели простое неосознаваемое восприятие, то я согласен, что для простых основ, имеющих только неосознаваемые восприятия, будет достаточно такого общего названия, как монада или энтелехия, и, что душами можно называть только такие монады, восприятия которых интеллектуально более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Это именно так, потому что, когда мы падаем в обморок или когда спим без сновидений, то обнаруживаем в самих себе некоторые состояния, в которых ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, не отличаясь в этом заметным образом от простой монады, однако в нас подобные состояния длятся непродолжительно и наша душа от них освобождается, в то время как монада находится в подобной ситуации постоянно, и поэтому душа есть нечто большее, чем простая монада.

следует, чтобы простая субстанция тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего отдельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не позволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой

21. Как видим, душа в беспомыслии или в иных паузах между периодами своего осознанного пребывания, подобна монаде, но отсюда вовсе не следует, чтобы простая основа души впадала вместе с душой в некие аналогичные паузы, где не имела бы восприятий. Этого не может быть по вышеприведенным основаниям: мы, ведь, определились, что монада не может погибнуть – а чем, как не гибелью монады, было бы отсутствие в ней восприятий, если монада есть не что иное, как непрерывное восприятие? Мы также определились, что монада не может существовать без всякого состояния – а что такое состояние монады, как не её восприятие? Здесь ровнять человеческую душу с монадой нельзя – душа может иметь периоды остановки, а монада никогда. Однако если у нас бывает большое количество малых восприятий, которые наплывают друг на друга подряд без иных восприятий, то мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас от переизбытка одного и того же восприятия появится головокружение, по причине которого мы можем войти в обморок и ничего ясно не различать. И если говорить о смерти, то можно сказать, что смерть может на некоторое время приводить живые существа именно в такое состояние, подобное обмороку, или неспособности что-либо осознавать, когда душа отсутствует, как в паузе обморока или сна без сновидений, но её простая основа никуда не исчезает.

субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим.

23. И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы сознаем наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

...29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых

22. Теперь приостановимся на том, что всякое настоящее есть следствие своего прошлого, а это означает так же и то, что будущее всякого настоящего – есть следствие этого самого настоящего. Таким образом, нынешнее состояние монады – это есть следствие ее какого-то предыдущего состояния, а будущее её состояние – есть следствие её настоящего состояния.

23. А далее вернемся к паузам в осознанном бытии души, относительно которых мы теперь можем сказать следующее: так как, придя в себя из бессознательного состояния, мы сразу же осознаем, что у нас есть некие наши восприятия, то эти нынешние восприятия есть обязательно следствия каких-то предыдущих, и, следовательно, даже в период бессознательного состояния в нас необходимо должны были существовать какие-то восприятия, хотя бы мы их вовсе не осознавали, ибо восприятия берутся не из воздуха, а могут происходить естественным путем только от других восприятий, точно также, как и движение, например, естественным путем может произойти только из другого движения.

24. Отсюда видно, что если бы в наших духовных состояниях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и более высокого в интеллектуальном разряде, то мы бы постоянно находились в бессознательном состоянии. Именно таковым и является положение совершенно простых монад.

...29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных

животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или духом.

...31. Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно, или противоречит ложному;

32. И на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны.

33. Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины

и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас от уровня животных до познания нас самих в Боге. И вот эта способность к рассуждениям и к познанию истины называется в нас разумной душой или духом.

...31. А наши рассуждения основываются на двух великих принципах. Первый принцип – это принцип противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, т.е. из двух противоречащих утверждений мы только одно должны считать истинным, а второе обязаны признать ложным; истинным же мы полагаем то, что противоположно или противоречит ложному;

32. А второй принцип – это принцип достаточного основания, в силу которого мы полагаем, что истинным следует признавать только то, что сложилось вот так, а не как-то иначе, по какому-то достаточному основанию, чтобы случиться именно вот так, а не как-то иначе. Кроме того, по этому принципу мы не должны считать истинным ни одно утверждение, которое описывает дело именно вот так, а не иначе без достаточного основания к тому, почему это дело обстоит именно так, а не иначе. И здесь главное в следующем – хотя эти основания в большинстве своем вовсе не могут быть нам известны, мы, всё-таки, должны исходить из того, что всё действительное, истинное и справедливое имеет под собой достаточное основание к тому, чтобы быть именно таким, каково оно есть, а не каким-то другим.

33. И, если выше мы назвали два принципа познания истины, то

разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных.

34. Точно так же и у математиков умозрительные теоремы и практические правила сведены путем анализа к определениям, аксиомам и постулатам.

35. И наконец, есть простые идеи, определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты, или, одним словом, первоначальные принципы, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие.

мы должна назвать и два рода этой истины: один род – это истины разума, а второй род – истины факта. Истины разума отличаются тем, что они необходимы, т.е. они имеют принудительную силу и противоположное им невозможно именно потому, что разум избирает что-то правильное на основании какого-либо достаточного основания; истины же факта случайны, и противоположное им возможно, поскольку на формирование факта можно влиять, и он может оказаться и тем, и другим. Основание для необходимой истины, т.е. для истины разума, можно найти путем анализа, т.е. разлагая цельную истину на более простые истины, пока не дойдем до первичных истин, которые несомненны.

34. Точно так же происходит и у математиков, у которых умозрительные теоремы и практические правила, которые есть не что иное, как истины разума, сведены путем анализа к первичным математическим истинам – к определениям, аксиомам и постулатам.

35. И, наконец, в процессе анализа истин разума мы рано или поздно доходим до простых идей, логическое определение которых дать невозможно в силу их самоочевидности – они настолько просты, что никакая логическая предыстория их формирования не отслеживается; таким образом, в основе истин разума находятся такие аксиомы и постулаты, или, проще говоря, первоначальные принципы, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются, ибо их истинность неоспорима. Эти аксиомы – тождественные положения, противоположение которым

36. Но достаточное основание должно быть также и в истинах случайных, или в истинах факта, т. е. в ряде вещей, рассеянных в мире творений, где разложение на частные основания могло бы идти до беспредельного многообразия и подробностей по причине безмерного разнообразия вещей в природе и разделенности тел до бесконечности. Бесконечное множество фигур и движений настоящих и прошедших входит в действующую причину настоящего процесса моего писания, и бесконечное множество слабых склонностей и расположение их в моей душе – настоящих и прошедших – входит в его причину конечную.

37. И так как все это многообразие скрывает в себе только другие случайности,

заключает в себе явное противоречие, т.е. является ложным. Таково достаточное основание истин разума.

36. Но если мы признаём наличие не только духовных истин разума, но и существование материальных истин факта, то достаточное основание должно быть также и у этих случайных истин факта, т. е. для них всё равно должно быть достаточное основание в ряде вещей, рассеянных в мире творений, несмотря на то, что разложение на частные основания здесь могло бы идти до беспредельного многообразия и подробностей, где невозможно было бы найти узкого круга последних аксиоматических оснований происходящего по причине безмерного разнообразия вещей в природе и разделенности тел до бесконечности. Например, то, чтобы я писал о том, о чем пишу, определено некоей действующей причиной, которая заставляет меня это делать не каким-то единичным аксиоматическим аргументом, а бесконечным множеством фигур и движений настоящих и прошедших событий, формирующих некую общую необходимость к этому. А вот то, что я непосредственно вот сейчас сижу и пишу вот эти строки, определено конечной причиной, которая склоняет меня к этому своим бесконечным множеством слабых мотивов, расположенных в моей душе – тоже настоящих и прошедших. Таким образом, то, что я сейчас сижу и пишу – это действительно истинный факт, но найти для этой истины какую-либо пару аксиом в её основании, как это было бы возможно для любой истины разума – невозможно.

37. Это невозможно,

предшествующие или еще более сложные и многообразные, из которых каждая, чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа, то мы не подвинемся в этом отношении дальше, а следовательно, достаточное, или последнее, основание должно стоять вне цепи, или ряда, этого многообразия случайных вещей, как бы ни был ряд бесконечен.

38. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом.

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого

поскольку, если мы предпримем поиск последнего основания для какого либо истинного материального факта, то всё многообразие действующих и конечных причин будет открывать нам при их анализе не что-то более простое, а только новые и новые случайности, предшествующие и даже еще более сложные и многообразные, из которых каждая, чтобы открыть своё основание, потребует опять бесконечного анализа, и мы не продвинемся в определении нужного нам простого основания никуда дальше. Но, если мы, при всём при этом, некий истинный материальный факт отчетливо усматриваем, то мы отчетливо должны понимать и то, что у этого факта есть некое действительное основание, без которого этот факт не был бы истинным. А тогда остается единственное предположение, что достаточное, или последнее основание любого материального факта должно находиться вне цепи и вне ряда всего этого многообразия случайных материальных вещей и событий, относящихся к бесконечному кругу действующих и конечных причин, каким бы ни был этот ряд нескончаемым.

38. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться не в них самих, а в некоем необходимом основании (даже не в достаточном, а – в необходимом!), в котором всё многообразие изменений мира находится в превосходной степени, как в источнике; именно это необходимое основание делает мир необходимо таким, каков он есть, и это необходимое основание мы называем Богом.

39. А, так как это



разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно.

...47. Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений (*fulgurations*) Божества, ограниченных восприимчивой способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной.

...51. Но в простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами,

необходимое основание мира есть достаточное основание для всего существующего разнообразия, которое, к тому же, всюду находится во взаимной связи и требует, соответственно, чтобы его основание было не только необходимым для существования или достаточным для разнообразия, но и было бы единым центром гармонии всего происходящего, то, говоря об этом основании, как о Боге, мы можем сказать, что существует только один Бог, ибо этого Бога достаточно и для существования мира, и для разнообразия мира и для единства мира во взаимосвязи всех его взаимодействий.

...47. Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальное простое основание. Монады же, хотя они тоже простые основания, не изначальны и не первичны, ибо они сотворены Богом, или производны от Него, они составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений Божества, ограниченных восприимчивой способностью любой сотворенной вещи, ибо для всего сотворенного свойственно ограничиваться тем наполнением, которое вложил в него Бог из Своего бесконечного по возможностям, ресурса реальности.

...51. Но в простых основаниях, поскольку, как было сказано ранее, они есть сущности духовные, возможен только один способ влияния друг на друга – духовный, а не физический. При этом, поскольку, как тоже было сказано ранее, извне друг на друга монады влиять не могут, данное духовное влияние одной монады на другую требует посредника,

принял в соображение и ее. Ибо, так как одна сотворенная монада и не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находиться от другой в зависимости.

...56. А вследствие такой связи, или приспособленности (ассоттодемент), всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума.

способного воздействовать на монады, и это может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих любая монада требует, чтобы Бог, устанавливая порядок между другими монадами, принял в соображение и ее устройство – т.е. достаточным основанием тому, почему каждая из монад мира такая, а не иная, является то, каковы все монады мира и по отдельности, и сразу вместе взятые, и всё это – для каждой монады. Эта всеобщая взаимосвязь может происходить только через посредство Бога, ибо никакая сотворенная монада не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой монады, но все они, тем не менее, находятся во взаимозависимости, а это возможно лишь указанным выше способом – через что-то им единое и посредствующее.

...56. А вследствие такой связи, или, можно сказать, приспособленности всех сотворенных вещей мира друг ко другу, а каждой из них ко всем сразу, получается, что любая монада, через которую эта связь реализуется Богом в созданном Им универсуме, имеет отношения, которыми выражаются все прочие монады, и, следовательно, в любой монаде, как в живом зеркале, этот универсум постоянно отражается.

## Теория выбора

Если кроме автора остался еще кто-то, кто дошел до конца, то я обращаюсь прямо к нему – по-прежнему кажутся важными пустословие эзотерики, томный кретинизм блогов и узколобый апломб твиттеров? Если уже нет, то у тебя еще есть выбор. Если еще да, то продолжай и дальше всерьез пародировать интеллектуальную жизнь: у тебя уже нет выбора. Но будем помнить, что в каждом из нас, как в живом зеркале, постоянно отражается универсум нашей цивилизации. Если выбор есть у нас, то выбор есть и у неё. Если же нет выбора у нас, то она так и будет маршировать в обратном направлении под переголосицу социальных сетей, пока не провалится в никуда. И на наше место придут другие. С другой физиологией. И земля станет безвидна и пуста. И тьма придет над бездною...

## Источники

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. Академия Наук СССР, Институт философии, изд-во «Мысль». 1976 г.
2. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Том 1. Академия Наук СССР, Институт философии, изд-во «Мысль». 1982 г.
3. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Том 2. Академия Наук СССР, Институт философии, изд-во «Мысль». 1980 г.