ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

# БОЭЦИЙ

## „УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ" и другие трактаты

БОЭЦИЙ

Издательство · Наука ·

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

Институт философии

Издательство · Наука ·
Москва 1990

# ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Редакционная коллегия серии
«Памятники философской мысли»:

Т. И. ОЙЗЕРМАН (председатель), А. Л. АНДРЕЕВ,
В. В. БЫЧКОВ, П. П. ГАЙДЕНКО, А. В. ГУЛЫГА,
М. А. КИССЕЛЬ, В. А. КУВАКИН, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
В. В. МШВЕНИЕРАДЗЕ, И. С. НАРСКИЙ, И. Д. РОЖАНСКИЙ,
В. В. СОКОЛОВ (зам. председателя), А. Л. СУББОТИН,
А. Д. СУХОВ, А. А. СТОЛЯРОВ (уч. секретарь),
Н. Ф. УТКИНА

# БОЭЦИЙ

## „УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ" и другие трактаты

Ответственный редактор,
составитель и автор статьи
доктор философских наук
Г. Г. МАЙОРОВ

Издательство · Наука ·
Москва 1990

Рецензенты:
доктора философских наук
А. Л. СУББОТИН, В. В. СОКОЛОВ, В. В. БЫЧКОВ

В книгу включены важнейшие философские произведения позднеримского мыслителя Боэция. «Комментарий к Порфирию» и теологические трактаты в переводе на русский язык публикуются впервые. В трактате «Утешение Философией» Боэций отстаивает свободу человеческого духа. Исключительную роль в самосовершенствовании человека он отводит философии. Произведение дается в новом переводе.

Издание снабжено примечаниями и статьей.

Для философов, читателей, интересующихся классическим наследием мировой философской мысли.

Б $\frac{0301030000-272}{042(02)-90}$ 778—1990—II

ISBN 5—02—007954—5

© Издательство «Наука», 1990

# АНИЦИЯ МАНЛИЯ ТОРКВАТА СЕВЕРИНА БОЭЦИЯ

# КОММЕНТАРИЙ К ПОРФИРИЮ, ИМ САМИМ ПЕРЕВЕДЕННОМУ [1]

## КНИГА ПЕРВАЯ

Счастливый случай, доставивший мне возможность второй раз вернуться к тому же самому предмету, побудил меня взяться самому и за перевод; боюсь только, как бы не впасть мне в грех чересчур добросовестного переводчика, передающего все слово в слово и не решающегося отступить от буквы оригинала. Впрочем, и в таком подходе есть свой смысл: ведь для подобного рода научных сочинений не так важна изысканность пышного слога, как сохранение неискаженной истины. А потому я уже сочту себя много преуспевшим, если благодаря полной достоверности перевода читателю философских книг, переложенных на латынь, не придется обращаться за уточнениями к книгам греческим.

С философией связано наивысочайшее благо для человеческой души; и подобно тому, как ткач, собираясь выткать узорчатую полосу, натягивает вначале одну основную нить, так же точно и ткань философских рассуждений нужно начинать с основы — с человеческой души.

Во всех вообще живых телах проявляется троякая душевная сила. Одна наделяет тело жизнью, чтобы оно, родившись, росло и, питаясь, поддерживало свое существование. Вторая доставляет телу способность различать ощущения. На третьей зиждется сила ума (mens) и рассудка (ratio) [2]. Назначение первой из них — заботиться о рождении, питании и росте тела, так как этому не может помочь ни ощущение (sensus), ни разум. Такой душевной силой наделены травы, деревья и всякое иное создание, цепляющееся за землю корнями.

Вторая же — сложная и составная, ибо вбирает в себя первую и делает ее своей частью; помимо этого она способна составлять различные и многообразные суждения

(iudicium) обо всем, что только доступно ей. Ощущения же бывают различные и числом достигают пяти. Так вот, всякое животное, будучи наделено способностью к ощущениям, в то же время и рождается, и питается, и растет. Следовательно, то, что лишь растет, ощущения может и не иметь; но то, что способно к ощущению, безусловно обладает также и первой, низшей силою души, то есть способностью к рождению и питанию.

Однако животные, способные к ощущению, воспринимают не только те формы (formae rerum), которые непосредственно воздействуют на них, исходя от присутствующего рядом чувственного тела: после того, как ощущаемое тело удалилось, они сохраняют в ощущении образы (imagines) ранее воспринятых форм. Это значит, что и животные имеют память, сохраняя ее, в зависимости от долголетия каждого, более или менее долго. Правда, эти образы (imaginationes) в памяти животных настолько спутанны и неясны, что их невозможно ни сочетать, ни связать друг с другом. Поэтому помнить-то они могут, но не все одинаково; а если забудут что-нибудь, то не в силах собрать и восстановить это в памяти. Неспособны они также и предугадать будущее.

Третья сила души включает в себя и первые две — роста и ощущения, пользуясь ими как послушными слугами; она целиком основана на разуме (ratio) и занята постоянно пристальным созерцанием присутствующих рядом предметов, либо размышлением об отсутствующих, либо изысканием предметов, неизвестных ей.

Такой силой наделен только человеческий род; она способна не только воспринимать совершенные и упорядоченные чувственные образы; все образы, накопленные воображением (imaginatio) она разъясняет и определяет с помощью действий разума (intelligentia). Ее божественная природа не удовлетворяется тем знанием, которое можно получить путем чувственного восприятия: в воображении она может составить себе понятие о том, чего не воспринимает в данный момент, и о том, что вообще недоступно чувствам, и дать этим образам имена; она дает названия также и тому, что постигает рассуждением разума, тем самым делая это понятным. Также свойственно ее природе исследовать предметы, доселе ей неведомые, посредством уже известных; причем относительно каждого она стремится узнать, если ли он, затем — что

он есть, кроме того — каков он, и, наконец, почему и зачем он существует.

Такая тройственная сила души досталась, как уже сказано, в удел одному лишь человеческому роду. Разумная сила человеческой души весьма подвижна, ибо душа постоянно изощряет свой разум в четырех занятиях. Либо задается она вопросом, существует ли некая вещь, либо, если убедится в ее существовании, размышляет (dubitat), что она такое. А когда разум обладает уже знанием того и другого, тогда он исследует, какова вещь и разыскивает все ее привходящие признаки (accidentia); узнав и их, стремится он выяснить, почему она такова. Поскольку, таким образом, деятельность человеческой души протекает всегда либо в восприятии присутствующего, либо в осмыслении отсутствующего, либо в разыскании и исследовании неизвестного, постольку разумная душа стремится употребить все свои усилия на две вещи: во-первых, на то, чтобы путем достоверного исследования достичь знания природы вещей; во-вторых, она всегда стремится прежде сделать достоянием знания все то, что впоследствии проверит обычай и утвердит нравственный закон. В таких-то изысканиях и является неизбежно великое множество ошибок, сбивающих с верного пути душу, продвигающуюся вперед наощупь: в числе многих заблудившихся оказался и Эпикур, который решил, что мир состоит из атомов, и мерой достойного (honestum) провозгласил телесное удовольствие [3].

Случилось же такое с Эпикуром и со многими другими, очевидно, оттого, что по неопытности в рассуждениях они принимали за действительно существующее все то, к чему приводили их доводы рассудка. Тут-то и кроется великая ошибка: ибо с рассуждением (ratiocinationes) дело обстоит совсем не так, как с вычислением. При правильном вычислении какое бы ни получилось число, оно непременно будет точно соответствовать тому, что есть в действительности: например, если по вычислении у нас получилась сотня, то предметов, относительно которых мы производили счет, будет ровно сто. А в рассуждении на такое соответствие полагаться нельзя: далеко не все то, что может быть установлено на словах, имеет место в действительной природе. Поэтому всякий, кто возьмется за исследование природы вещей, не усвоив прежде науки рассуждения, не минует ошибок. Ибо не изучив

заранее, какое умозаключение поведет по тропе правды, а какое — по пути правдоподобия, не узнав, какие из них несомненны, а какие — ненадежны, невозможно добраться в рассуждении до неискаженной и действительной истины.

Из-за этого-то и впадали так часто в заблуждения древние; рассуждая, они приходили к выводам ложным и взаимно противоречивым; казалось невозможным, чтобы оба противоречащих друг другу вывода, к которым приводило умозаключение, были одновременно справедливы,— но какому из них верить, было неясно. Вот тогда и было решено рассмотреть прежде всего саму по себе природу рассуждения, чтобы можно было судить о достоверности его результатов.

Так возникла наука логики, которая упорядочивает способы рассуждения (disputandi) и умозаключения (ratiocinationes), а также пути различения (internoscendi), с тем чтобы можно было узнавать, какое рассуждение будет в данном случае ложно, а какое верно; а также какое всегда будет ложно, и какое — никогда.

Наука эта учит двум вещам: нахождению и суждению. На этот счет очень ясно высказался Марк Туллий, который в своей книге под названием «Топика» пишет следующее: «Умение искусно рассуждать составляется из двух частей: искусства нахождения и искусства суждения, и создателем обеих был, я думаю, не кто иной как Аристотель. После него стоики усердно разрабатывали вторую часть, науку, называемую диалектикой, следуя таким образом по пути суждения; искусством же нахождения, которое называют также топикой, они совершенно пренебрегли, хотя по сути дела именно оно должно стоять на первом месте, да и использовать его приходится чаще. Что касается нас, то мы считаем и то и другое искусство одинаково полезными и собираемся, если будет досуг, заняться обоими, а сейчас начнем по порядку с первого» [4].

Таким образом, размышления о логике заставляют прийти к выводу, что этой столь замечательной науке нужно посвятить все силы ума, чтобы укрепиться в умении правильно рассуждать: только после этого сможем мы перейти к достоверному познанию самих вещей.

И так как о происхождении науки логики мы уже сказали, остается выяснить, как нам кажется, вот еще

что: представляет ли собой логика какую-то часть философии, или же служит ей средством и орудием (как угодно думать некоторым), с помощию которого философия получает знание о природе вещей. На этот счет существуют, насколько мне известно, два противоположных мнения. А именно, те, кто считает логическое рассмотрение частью философии, выдвигают в свою пользу такие примерно доказательства: никто не сомневается в том, говорят они, что философия имеет две части: теоретическую (speculativa) и практическую (activa). Только относительно этой третьей части, рациональной (rationalis) — то есть логики — возникает вопрос, следует ли считать ее частью философии; но и здесь не должно быть никаких сомнений. Ибо подобно тому как изучением природы и прочего, что подлежит теоретическому рассмотрению, занимается одна лишь философия, и так же как одна философия рассуждает о нравственности и других предметах, подлежащих ведению ее практической части,— точно так же принадлежит ей и эта третья часть, ибо о том, что составляет предмет логики, судит одна лишь философия. Так что если теоретическая и практическая философия являются частями философии потому, что одна только философия обсуждает их предметы, то на том же самом основании будет частью философии и логика: ведь эта система рассуждения свойственна только философии.

Сторонники этого мнения говорят еще вот что: поскольку философская деятельность распределяется между этими тремя частями; и поскольку теоретическая и практическая части различаются благодаря своим предметам, ибо первая исследует природу вещей, а вторая — нравы, постольку и логика, вне всяких сомнений, представляет собой самостоятельную дисциплину, которая отличается от физики и этики (naturalis atque moralis disciplina) своим особым предметом. Ведь логика занимается предпосылками (propositiones), силлогизмами и прочим в том же роде, а это не входит ни в ведение теории, рассматривающей вещи, а не высказывания, ни в область практической философии, пекущейся о нравах. Так что если мы признаем, что философия бывает теоретическая, практическая и рациональная, причем каждая из трех преследует свою собственную, отличную от других, цель; и если мы признаем первые две — теорети-

ческую и практическую — частями философии, то мы, несомненно, вынуждены будем признать, что рациональная философия — тоже часть философии [5].

Те же, кто считает ее орудием философии, а не частью, приводят приблизительно такие аргументы: назначение логики, говорят они, совсем иное, нежели цели теоретической и практической философии. Ибо каждая из этих последних имеет в виду свою собственную задачу: теоретическая стремится к познанию вещей, а практическая совершенствует нравы и установления, причем друг от друга они не зависят. А цель, которую преследует логика, не может быть независимой (absolutus), она каким-то образом связана с двумя первыми частями и неотделима от них. Разве есть в такой дисциплине, как логика, что-нибудь, чего стоило бы добиваться ради него самого? Разве не ради исследования вещей были изобретены все ухищрения этого искусства? Для чего же еще нужно знать, как строится доказательство или какое доказательство будет истинным, а какое — правдоподобным, для чего нужна вся эта наука об умозаключениях, если не для познания вещей и для изыскания средств, с помощью которых человеческая жизнь могла бы стать счастливой? И именно потому, что и теоретическая, и практическая части философии имеют каждая свое собственное и при этом определенное назначение, а цель, к которой стремится логика, заключена в них обеих,— совершенно очевидно, что логика — скорее орудие, нежели часть философии.

С обеих сторон приводится еще много других доводов, но нам вполне достаточно принять к сведению те, что были упомянуты выше. Мы разрешим этот спор следующим образом: ничто, скажем мы, не мешает логике быть одновременно частью и орудием. Ибо поскольку она имеет свою собственную цель и эту цель рассматривает одна лишь философия, постольку ее следует признать частью философии. Поскольку же цель логики, та самая, что подлежит ведению одной лишь философии, [состоит, помимо всего прочего, в том], чтобы служить двум другим частям философии, постольку мы не можем не считать ее орудием философии; а цель логики состоит в нахождении доводов и суждении о них (inventio iudicium-que rationum). Что же до того, что одна и та же логика признается и частью и орудием, то это не покажется

удивительным, если мы обратим внимание на части нашего собственного тела, которыми случается нам пользоваться и как своего рода орудиями и которые в то же время относятся к целому как части. Так, руки предназначены для осязания, глаза — для зрения, и так же всякая другая часть тела имеет свое назначение. Они служат для пользы всего тела и, следовательно, являются как бы орудиями тела, но кто же станет отрицать, что они также и части тела? Так же точно и наука логика есть часть философии, ибо философия — ее единственная наставница. Орудие же она потому, что найденная ею истина служит философии в ее исследованиях.

И так как я рассказывал уже о происхождении логики и о том, что она собой представляет, насколько позволили мне сжатость и краткость моего повествования, следует сказать несколько слов о той книге, за изложение которой мы в настоящий момент принялись. Названием своей книги Порфирий указывает, что он написал введение к «Категориям» Аристотеля. Объясню вкратце, в чем ценность этого введения и к чему приуготовляет оно душу читателя.

Дело в том, что Аристотель написал книгу, которая называется «О десяти категориях»[6] с той целью, чтобы посредством немногих родовых обозначений сделать доступным пониманию бесконечное многообразие вещей, неохватное для знания; чтобы, таким образом, то, что было непостижимо для науки из-за неохватного своего множества, с помощью немногочисленных родов подчинилось духу и стало бы предметом знания. Так вот, Аристотель усмотрел десять родов всех вещей; один из них — субстанция, остальные девять — акциденции, а именно: качество, количество, отношение, место (ubi), время (quando), положение (situs), обладание (habere), действие (facere) и страдание (pati). Так как эти десять родов — наивысшие, и нет такого рода, который можно было бы поставить над ними, то всякая вещь непременно должна найти свое место в одном из видов этих десяти родов. Между этими родами распределены все возможные различия. Они, кажется, не имеют друг с другом ничего общего, кроме, разве что, имени: о каждом из них можно сказать, что он есть. Ведь субстанция есть, и качество есть, и количество есть, и то же самое гово-

рится обо всех остальных. Глагол «есть» говорится обо всех одинаково, но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя. Таким образом, десять родов, открытых Аристотелем, во всем различаются друг от друга.

Но предметы, которые чем-либо различаются между собой, непременно должны обладать собственным признаком (proprium), позволяющим каждому из них сохранять особую, единственную в своем роде форму. При этом собственный признак — совсем не то, что признак привходящий (accidens). Привходящие признаки могут появляться и исчезать, а собственные так срослись с предметами, собственностью которых являются, что не могут существовать отдельно от них.

Так вот, когда Аристотель обнаружил десять родов вещей, с которыми сталкивается ум в процессе мышления (intelligendo) или рассуждающий человек в разговоре (ибо все, что мы постигаем мыслью (intellectus), мы сообщаем другому с помощью речи),— тогда оказалось, что для понимания (intelligentia) этих десяти категорий необходимо разобраться в других пяти и выяснить, что такое род (genus), вид (species), отличительный признак (differentia) и признак собственный (proprium), а также привходящий (accidens) [7]

Что такое род, мы должны исследовать для того, чтобы именно родами, а не чем-нибудь другим можно было бы признать те десять вещей, которые Аристотель поставил над всеми остальными.

Знание вида также в высшей степени необходимо; благодаря ему мы можем определить, к какому роду следует отнести данный вид. Если мы не будем знать, что такое вид, ничто не удержит нас от заблуждений. Случается, что из-за незнания вида мы относим какой-нибудь вид количества к роду отношения или вид другого рода помещаем не там, где следует; и от этого часто возникает путаница и неразбериха. Чтобы этого не происходило, нужно заранее узнать, что такое вид. Знание природы вида помогает не только избежать путаницы между видами разных родов, но и выбрать внутри любого рода ближайшие к нему виды: ведь видом субстанции нужно назвать прежде тело, а затем лишь — животное; и не следует называть в качестве вида тела сразу человека, вместо того, чтобы назвать прежде одушевленное тело.

И именно здесь появляется самая насущная потребность в знании отличительных признаков. Каким образом могли бы мы догадаться о том, что качество, субстанция и все прочие роды не одно и то же, если бы мы не знали их отличий? Но каким же образом могли бы мы обнаружить эти отличия, если бы не знали, что такое само отличие, или отличительный признак? Незнание отличительного признака ведет за собой множество ошибок; оно делает невозможным какое бы то ни было суждение о видах. Ибо все виды образованы не чем иным, как отличиями. Не зная отличительного признака, невозможно знать и вида. Но как же сможем мы распознать отличительный признак в каждом отдельном случае, если мы вообще не знаем, что значит это слово?

О том же, насколько важно знание собственного признака, не стоит и говорить. Уже Аристотель разыскивал собственные признаки отдельных категорий; но кто же может догадаться, что имеет дело с собственным признаком, а не с чем-нибудь другим, пока не выучит, что такое собственный признак вообще? Знание собственного признака важно не только в тех случаях, когда он прилагается к предметам, обозначаемым единичными именами, как, например, «способное смеяться» — к «человеку»; он может входить в состав тех высказываний, что употребляются вместо определения. Ибо всякий собственный признак каким-то образом заключает соответствующий ему предмет в границы описания[8], о чем я скажу подробнее в своем месте.

Ну, а насколько важно знание привходящего признака (accidens), не стоит и говорить. Кто усомнится в этом, когда увидит, что из десяти категорий девять имеют природу акциденций? Но каким образом мы узнаем об этом, пребывая в полном невежестве относительно того, что такое вообще привходящий признак? Кроме того, мы не сможем изучить ни отличительных, ни собственных признаков, пока не рассмотрим хорошенько и не запомним крепко-накрепко, что такое акциденция; случается ведь по незнанию поставить признак привходящий на место отличительного или собственного, что совершенно недопустимо, как показывают, например, определения: они ведь составляются из отличительных признаков и становятся собственным признаком для каждого предмета, но акциденций они не допускают.

Итак, Аристотель собрал десять родов вещей, которые разделялись на известное число отличных друг от друга видов; но эти виды никогда не отличались бы друг от друга, если бы их не разделяли отличительные признаки. Далее, он разделил все роды на субстанцию и акциденцию, а эту последнюю — на другие [девять] категорий; он исследовал собственные признаки отдельных категорий — обо всем этом написано в его «Категориях». Но что такое род и вид, что такое отличительный признак и та самая акциденция, о которой он говорит, или собственный признак,— все это он опустил, как заранее известное.

И вот для того, чтобы читатель, приступающий к «Категориям» Аристотеля, не оставался в неведении относительно того, что обозначает каждое из пяти вышеперечисленных слов [9], Порфирий написал о них книгу; если прочесть эту книгу и внимательно рассмотреть, что означает каждое из пяти [понятий], которые в ней объясняются, легче будет изучить и осмыслить то, что преподносит Аристотель.

Такова цель книги Порфирия, и на эту цель указывает ее заглавие: Введение в Категории Аристотеля. Но польза, которую может она принести, не ограничивается достижением главной цели: она весьма многообразна. Наиболее важные из полезных свойств своей книги называет сам Порфирий в ее начале, говоря так:

«Так как, Хрисаорий [10], необходимо (sit necessarium) знать, и, в частности, для того, чтобы научиться аристотелевским категориям, что такое род и что — отличительный признак, что — вид, что — собственный признак и что — признак привходящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений и вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я, посредством сжатого очерка, попытаюсь представить тебе в кратких словах, как бы в качестве введения, что на этот счет говорили древние, избегая чересчур глубоких вопросов, а более простые разрешая более или менее предположительно».

Польза от этой книги — четвероякая: не считая того, что и то, ради чего она написана, приносит немалую пользу читателю, многое, что выходит за пределы главной задачи, оказывается тоже чрезвычайно полезным. Ибо небольшая эта книжечка научает и ясному понима-

нию категорий, и точному установлению определений, и правильному усмотрению делений [11], и наиболее истинному построению доказательств. Все это вещи трудные и для понимания мучительные, и тем более проницательности и усердия требуют они от читателя.

Надо сказать, что так случается с большинством книг; при этом следует все же узнавать прежде всего главную цель книги и выяснить, какая от нее может быть польза, потому что, хоть в ней и может излагаться попутно много разных других вещей (что бывает часто), тем не менее главная польза книги сопряжена с основным ее назначением. Об этом говорится и в нашей книге; так как задача ее — подготовить читателя к легкому пониманию категорий, то нет сомнений, что именно в этом — главная ее польза, пусть даже не менее важны вопросы об определении, делении и доказательстве, изложенные попутно.

Такие, примерно, принципы и обозначены здесь, [в приведенном нами отрывке]; смысл его следующий: «Поскольку,— говорит Порфирий — знание рода и вида, отличительного, собственного и привходящего признаков полезно для понимания аристотелевского учения о категориях, для установления определений, для деления и доказательства, поскольку знание всех этих вещей полезно и в высшей степени плодотворно, я попытаюсь,— говорит он,— в суммарном изложении кратко передать то, что было пространно и подробно высказано на этот счет древними». В самом деле, это сочинение не было бы суммарным, если бы он не придерживался с начала и до конца строжайшей краткости. Кроме того, поскольку он писал не что-нибудь, а введение, то «чересчур глубоких вопросов намеренно,— говорит он,— буду избегать, а вопросы более простые буду разрешать с помощью самых обычных соображений», что означает: буду разбирать неясности самых простых случаев с помощью тех соображений и доводов, которые в этих случаях приняты. Одним словом, все это небольшое вступление составлено так, что услаждает душу начинающего читателя, разъясняя ему величайшую пользу и в то же время легкость [этой книги].

Однако нам следует сказать и о том, что скрыто в глубине за этими словами. Слово «necessarium» в латинском языке, как и «ἀναγκαῖον» в греческом, имеет не-

сколько значений. В переносном смысле «necessarium» обозначает, по словам Марка Туллия, кого-то своего или нашего (т. е. близкого человека). Затем мы употребляем слово «necessarium», обозначая им своего рода пользу, когда говорим, например, что нам «необходимо» (necessarium esse) спуститься на форум. Третье значение — когда мы, например, говорим о солнце, что оно необходимо должно двигаться: здесь «necessarium esse» значит «necesse esse» («неизбежно»). Первого из этих трех значений мы можем не касаться, так как оно не имеет ничего общего с тем, что имеет в виду Порфирий. Но зато два последних словно состязаются друг с другом: кому из них встать на то место, где Порфирий говорит: «Cum sit necessarium, Chrysaori»,— ведь, как мы уже сказали, «necessarium» может обозначать и пользу (utilitas) и неизбежность (necessitas.) Оба значения кажутся здесь вполне подходящими. Ибо в высшей степени полезно, как мы уже сказали выше, рассуждать о роде, виде и прочих, и в то же время в высшей степени необходимо: ведь если не изучать сначала их, то невозможно будет изучить и того, к чему они служат как бы подготовкой и что мы называем категориями (praedicamenta). Потому что без знания рода и вида нельзя понять категории. Да и определение невозможно без рода и отличительного признака; а насколько полезен этот трактат для изучения деления и доказательства, мы сразу увидим, когда дойдем до разговора о них.

И все же, хотя изучить эти пять предметов, о которых идет речь в книге, действительно «необходимо», прежде чем перейти к тому, для чего они служат подготовкой,— все же не в смысле «необходимости» употребил здесь это слово Порфирий, но скорее в смысле «полезности»: об этом яснейшим и очевиднейшим образом свидетельствует сам контекст и расположение слов. В самом деле, едва ли кто станет утверждать, будто какая бы то ни было необходимость существует ради чего-то другого. Ведь необходимость всегда существует сама по себе; польза же, напротив, всегда соотнесена с тем, для чего она полезна, и именно так обстоит дело здесь. Ибо Порфирий говорит: «Поскольку необходимо, Хрисаорий, для понимания аристотелевского учения о категориях, знать, что такое род и т. д.». Если мы «necessarium» будем понимать как «utile» — «полезное», и даже поменяем слова,

у нас получится: «Поскольку полезно, Хрисаорий, для [понимания] аристотелевского учения о категориях знать, что такое род» и так далее,— связь слов будет правильна и понятна. Если же, наоборот, мы заменим «necessarium» на «necesse», так что получится: «Поскольку неизбежно, Хрисаорий, для [понимания] аристотелевского учения о категориях знать, что такое род и так далее»,— связь слов не будет ни правильна, ни понятна.

Поэтому не следует долее задерживаться на этом вопросе. Хотя действительно существует необходимость, в силу которой невозможно перейти к категориям без знания этих пяти вещей, о которых рассуждает в своем трактате Порфирий, тем не менее слово «necessarium» означает здесь не необходимость, а скорее полезность.

А теперь, хоть об этом и говорилось выше, рассудим еще раз вкратце о том, что дает знание рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков для понимания категорий. Аристотель в «Категориях» установил десять родов, которые высказываются обо всем существующем. Таким образом: всякая вещь, которую нам понадобится обозначить, если только она не меняет своего значения, может быть подведена под один из родов, которым посвящен трактат Аристотеля «О десяти категориях». Такое возведение к более высокому, например, к роду, аналогично возведению вида к [определенному] роду. Сделать это, однако, без знания вида решительно невозможно, и точно так же невозможно узнать, что такое вид или к какому роду он относится, если мы не знаем, в чем отличительные признаки этих видов. Но не зная природы отличия, мы обречены на полное невежество относительно отличительных признаков каждого отдельного вида.

Ибо следует знать, что раз Аристотель рассуждает в «Категориях» о родах, [читатель] должен постичь природу рода, чему непременно сопутствует и познание вида; затем он никак не может миновать и отличительный признак, потому что книга эта большею частью такова, что без величайшей искушенности во всем, касающемся рода, вида и отличительного признака, нет никакой возможности понять хоть что-нибудь. Так, например, Аристотель говорит, что «у разных, не подчиненных друг другу родов — соответственно разные виды и отличительные признаки»; без знания двух последних понять это невозможно.

Тот же самый Аристотель тщательнейшим образом исследует и разыскивает собственные признаки каждой категории, как, например, собственным признаком субстанции он объявляет после долгих размышлений способность принимать в себя одновременно множество противоположностей, собственным признаком количества — то, что только количество может быть названо равным или неравным, а качества — что благодаря ему мы признаем одну вещь подобной или неподобной другой вещи. То же самое и в остальных случаях: так, он исследует собственные признаки противоположности то в отношении противопоставления, то лишенности и обладания, то утверждения и отрицания; все это он излагает так, будто имеет дело с читателем искушенным и знающим, какова природа собственного признака,— в противном случае бесполезно и браться за книгу, где рассуждается о подобных вещах.

Мы уже показали с полной очевидностью, что привходящий признак, или акциденция, играет важнейшую роль в [учении о] категориях: ведь девять категорий носят его имя. Всего сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы показать, как велика польза от книги Порфирия для [понимания] категорий.

Что же до его утверждения, что «и для установления определений» [полезна его книга], то в этом легко убедиться, если с самого начала ввести разделение смыслов (rationes) слова «субстанция»: один смысл «субстанции» дается в описании, другой — в определении; то, что дается в описании, содержит в себе некую совокупность собственных признаков той вещи, субстанцию которой оно выражает; но при этом оно не только составляет образ вещи из ее собственных признаков, а и само становится таким признаком и, следовательно, непременно должно войти в состав определения, как собственный признак. Если же кто захочет выразить смысл количества и скажет, к примеру: «Количество есть то, благодаря чему [что-либо] называется равным или неравным»,— он включит собственный признак количества в понятие (ratio) количества, а с другой стороны само это понятие в целом будет собственным признаком количества. Таким образом, описание и вбирает в себя собственные признаки, и само становится собственным признаком. А определение собственных признаков не вбирает, но само тоже

становится таким признаком. Ибо тот, кто показывает субстанцию [вещи посредством определения], соединяет ее род с ее отличительными признаками и, сведя воедино все признаки, общие у нее со многими другими [вещами], приравнивает ее к какому-либо одному виду. Следовательно, для описания необходимо знание собственного признака, так как в описание входят исключительно собственные свойства вещи, и само оно становится собственным признаком, так же как и определение. Для определения же нужен прежде всего род, затем — вид, подходящий к этому роду, и наконец — отличительные признаки, которые, будучи соединены с родом, дают определение вида.

А если кому-нибудь наше изложение покажется более сжатым и конспективным, чем того требует жанр комментария, пусть он вспомнит, о чем мы говорили в первом издании: мы умышленно издали этот комментарий отдельно, ибо первого издания вполне достаточно для простого понимания книги Порфирия. Но для более глубокого ее осмысления — для тех, чьи знания уже довольно прочны, кому не нужно объяснять каждый отдельный термин,— написано это второе издание.

Что же касается умения производить деление (divisio), то для этого книга Порфирия просто необходима: без знания тех вещей, о которых серьезнейшим образом рассуждает здесь Порфирий, мы будем производить деление (partitio) скорее случайно, нежели разумно. Это станет очевидно, если мы попытаемся разделить само деление, то есть само слово «деление» разложить сообразно тем вещам, которые оно обозначает. Бывает, во-первых, деление рода на виды, например, цвет может быть белый, или черный, или промежуточный. Во-вторых, деление — это когда мы разъясняем многозначное слово и указываем, сколько предметов могут быть этим словом обозначены, как если кто-нибудь скажет, например: «Слово „пес“ многозначно; оно обозначает и лающее четвероногое, и небесное созвездие, и морского зверя»,— [предметы], имеющие различные определения. Мы говорим о делении и тогда, когда раскладываем целое на его собственные части, например, если мы скажем, что у дома есть фундамент, стены и крыша.

Эти три вида деления называются делением как таковым (secundum se partitio). Но бывает еще другое деле-

ние — оно зовется делением по привходящему признаку (secundum accidens) и имеет также три разновидности: первая — когда мы делим привходящий признак по его подлежащим (in subjecta), как например, я могу сказать, что из всего, что есть хорошего, часть находится в душе, часть — в теле, часть — вовне; вторая — когда мы различаем подлежащие по привходящим признакам, например: из тел одни бывают белые, другие — черные, третьи — промежуточного цвета; третья разновидность — когда мы разделяем привходящий признак на такие же признаки, например, говорим, что из жидкого одно — белое, другое — черное, а третье — промежуточного цвета. Или наоборот: из того, что есть белого, часть бывает твердая, часть — жидкая, а кое-что и мягкое.

Итак, всякое деление производится или само по себе, или по привходящему признаку, причем и первое, и второе — трояким образом; и так как первая форма деления самого по себе — это разложение рода на виды, оно никак не может быть произведено без знания рода, равно как и без знания отличительных признаков, которые необходимы для видового деления. Совершенно ясно, следовательно, сколь велика польза этой книги для того деления, к которому нельзя и приблизиться, минуя род, вид и отличительные признаки.

И второй способ деления — по значениям слова — не обойден Порфирием, и для него полезна эта книга. Ибо одно лишь есть средство узнать, является ли слово, которое мы пытаемся разделить, омонимом [12] или названием рода: нужно дать определение каждому из предметов, которые оно может обозначать. Если все они могут быть заключены в границы одного общего определения, значит, исследуемое нами слово — род, а его значения — виды. А если все, что обозначается данным словом, не может быть охвачено одним определением, то это, вне всякого сомнения, омоним и не является общим [сказуемым] для всех вещей, о которых сказывается, в отличие от рода: ведь это слово, хоть и является общим именем для всех вещей, которые обозначает, все же не может быть подведено под одно с ними определение. А раз только с помощью определения можно установить, где родовое имя, а где омоним, и раз само определение оперирует родовыми [понятиями] и отличительными признаками, то кто же станет оспаривать несомненный авторитет книги Пор-

фирия во всем, что касается и этой второй формы деления?

Что же касается третьей формы деления как такового — деления целого на части — то каким образом могли бы мы отличить его от деления рода на виды и не перепутать формы деления между собой, если бы не исследовали прежде строго научно[13], что такое род, и вид, и отличительные признаки? В самом деле, почему бы не сказать, что фундамент, стены и крыша — это скорее виды дома, нежели его части? Но если мы заметим, что родовое имя всегда полностью приложимо к любому виду [этого рода], а имя целого не подходит ни к одной его части, для нас станет очевидно, что деление рода на виды и целого на части — разные вещи. Что родовое имя подходит отдельным видам, ясно из того, что и человек и лошадь по отдельности называются живыми существами. Но ни крышу, ни стены, ни фундамент в отдельности не принято называть домом. Лишь соединение частей получает по праву имя целого.

Ну, а о делении по привходящему признаку не стоит и говорить, что без знания акциденции, а также свойств рода и отличительного признака легко принять деление акциденции по ее подлежащим за разложение рода на виды, так что в конце концов весь порядок такого деления будет постыднейшим образом нарушен по невежеству.

Теперь, когда мы показали, что дает эта книга для умения делить, скажем несколько слов о доказательстве, чтобы не показалось оно препятствием неодолимой трудности тому, кто прилежно напрягал свой ум и вспотел в усердных трудах над этой наукой.

Ибо доказательство, то есть достоверный вывод разума относительно исследуемой вещи, выводится на основании того, что по природе известно ранее, того, что соответствует, того, что предшествует, на основании причины, необходимого и взаимосвязанного.

Первыми по природе являются роды по отношению к видам, и виды — по отношению к собственным признакам. Ибо виды проистекают из родов. И точно так же очевидно, что виды по природе первее расположенных под ними индивидуальных вещей. Ну а то, что первичнее, познается естественным образом раньше и известно лучше, чем все последующее. Правда, называть что-либо первым и известным мы можем двояким образом: по [отношению

к] нам самим, или по [отношению к] природе. Нам лучше всего знакомо то, что к нам всего ближе, как индивидуальные вещи, затем виды и в последнюю очередь роды. Но по природе, напротив, лучше всего известно то, что дальше всего от нас. И по этой именно причине чем дальше отстоят от нас роды, тем яснее они по природе и известнее [14].

[О соответствии же нужно сказать вот что:] из отличительных признаков мы называем субстанциальными те, о которых знаем, что они сами по себе присущи вещам, о которых мы ведем доказательство. Так вот, знание родов и отличительных признаков должно предшествовать, чтобы в любой научной области можно было заранее определить, какие принципы соответствуют предмету, к которому относится доказательство.

Необходимое — это те же роды и отличительные признаки, о которых мы уже говорили: в этом не усомнится тот, кто понял, что без рода и отличительного признака не может быть и вида. Также и причинами видов являются роды и отличительные признаки. Ибо виды существуют потому, что существуют их роды и отличительные признаки; будучи помещены в доказывающих силлогизмах, они являются причиной не только самой вещи [т. е. вида], но и заключения, о чем будет подробно сказано в последних разъяснениях.

Итак, поскольку в высшей степени полезно и нужно бывает описать некую данную вещь посредством определения, и разложить с помощью деления, и удостоверить путем доказательства — и так как, не изучив книги Порфирия, ни понять, ни осуществить всего этого невозможно,— кто сможет усомниться, что эта книга — наиважнейшее пособие для [освоения] логики в целом и что без нее нельзя даже и близко подойти к изучению серьезных вопросов логики?

Но сам Порфирий напоминает, что он составил всего лишь введение и что нигде форма его изложения не выходит за рамки обычного наставления. Ведь он предупреждает, что будет избегать более глубоких вопросов и исследовать лишь более простые, придерживаясь общепринятых соображений. О том, что это за более глубокие вопросы, от которых он обещает держаться подальше, Порфирий сообщает следующее:

«Далее: я не стану говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования».

Более глубоких вопросов, хочет сказать Порфирий, я не буду затрагивать для того, чтобы несвоевременным их введением не создать замешательства в душе начинающего читателя и не запутать усвоенные им зачатки знаний. Но, с другой стороны, не желая оставить его в полном неведении и заставить думать, будто все, о чем не сказал сам Порфирий, недоступно вообще какому бы то ни было знанию, он говорит и о том, от исследования чего обещал отказаться. Тем самым он избавляет читателя от замешательства и, перечисляя трудные вопросы, не заходит глубоко и не напускает темноты, показывая в то же самое время, за что читатель сможет с полным правом взяться, когда его знания окрепнут.

А вопросы эти, о которых собирается умолчать Порфирий, весьма важны и полезны, но в то же время труднодоступны; не один ученый муж брался за их исследование, и мало кто сумел их разрешить. Первый из них приблизительно таков: все, что дух мыслит [бывает двух родов] — либо он постигает мышлением (intellectus) и сам себе описывает рассудком (ratio) то, что установлено в природе вещей, либо рисует себе праздным воображением то, чего нет. Так вот, спрашивается, к какому из двух родов относится мышление о роде и прочих [категориях]: так ли мы мыслим виды и роды, как то, что существует и относительно чего мы можем достичь истинного понимания, или же мы разыгрываем самих себя, создавая с помощью бесплодного воображения формы того, чего нет. А если будет установлено, что они существуют, и мы придем к выводу, что постигаем мыслью то, что есть,— тогда второй, более важный и трудный вопрос повергнет нас в сомнение, показывая нам невероятную трудность самого рассмотрения и понимания природы рода. Ибо все существующее необходимо должно быть или телесным или бестелесным, а потому род и вид должны принадлежать либо к тем, либо к другим. Так каково же будет то, что

мы называем родом? Телесно оно или бестелесно? Ведь нельзя и начать толком исследовать то, что это собственно такое, не выяснив прежде, к какому из двух разрядов его следует отнести.

Однако даже если этот вопрос будет разрешен, мы не избавимся от неясности: останется что-то вроде осадка, который, несмотря на то, что мы признаем род и вид бестелесными, будет препятствовать пониманию (intelligentia) и мешать нам двигаться вперед, требуя выяснить, существуют ли (subsistant) они в связи с телами или обладают самостоятельным существованием, независимым от чувственных тел. Ибо существуют две формы бестелесных вещей: одни могут существовать помимо тел и, будучи отделены от тел, сохраняют свою целостность (corporalitas), как например, Бог, ум, душа. Другие же, хоть сами и бестелесные, помимо тел существовать не могут, как линия, поверхность, число и единичные (singulares) качества; тем не менее, мы утверждаем, что они бестелесны, ибо они никоим образом не протяженны в трех измерениях; и в то же время они существуют в телах таким образом, что не могут быть оторваны или отделены от них, или, будучи отделены, тотчас же прекращают свое существование.

Все эти вопросы разрешить очень трудно: сам Порфирий отказывается от такой задачи; и все же я попытаюсь подойти к ним поближе, настолько, чтобы не оставить душу читателя в смятении, и в то же время не потратить чересчур много времени и труда на то, что не входит в нашу непосредственную задачу. Прежде всего я предложу [вниманию читателя] кое-какие соображения в пользу и того, и другого [варианта решения] вопроса, а затем попытаюсь этот узел распутать и разъяснить.

Роды и виды или существуют и имеют самостоятельное бытие (subsistunt), или же образуются разумом и одним лишь мышлением. Однако роды и виды существовать не могут. Это понятно из следующего [размышления]. Все, что является одновременно общим для многих [вещей], не может быть едино в себе. Ибо общее принадлежит многим, особенно когда одна и та же вещь находится одновременно во многих целиком. Ведь сколько бы ни было видов, во всех них — один род, причем не то чтобы отдельные виды получали от него что-нибудь вроде частей — нет, каждый вид в одно и то же время имеет

целый род. Следовательно, если один род находится в одно и то же время целиком во множестве отдельных видов, он не может быть един. Ибо не может быть, чтобы целое, находясь одновременно во многих [вещах], было в самом себе едино по числу. Но в таком случае, если род не может быть чем-то единым, то он и вообще ничто. Ибо все, что есть, именно потому есть, что едино; и то же самое следует сказать и о виде.

А если роды и виды существуют, но не единые по числу, а многочисленные, то не будет последнего рода, но над всяким родом будет другой, вышестоящий, чье имя включит в себя всю эту множественность: точно так же как множество живых существ требует объединения их в один род потому, что у всех них есть что-то похожее, но тем не менее они — не одно и то же,— так же и род, множественный оттого, что находится во многих, имеет свое подобие — другой род, тоже не единый оттого, что во многих; и для этих двух родов требуется [третий, общий] род, а когда он будет найден, тотчас же, по вышеизложенным соображениям, придется искать новый, [общий для первых двух и третьего]; таким образом, рассудок (ratio) по необходимости будет уходить в бесконечность, ибо никакого логического предела здесь нет.

А если род — нечто единое по числу, то он не может быть общим для многих: ибо единая вещь может быть общей либо частями, и тогда собственностью единичных [вещей] является не вся она целиком, но ее части; либо она общая потому, что в разное время переходит в пользование разных ее обладателей, как могут быть общими колодец и источник, раб или лошадь; либо она становится общей для всех одновременно, но тогда она не составляет субстанции тех, для кого является общей, как, например, театр или любое другое зрелище, общее для всех зрителей. Но род ни одним из перечисленных способов не может быть общим для видов: ведь он должен быть общим так, чтобы и целиком находиться в отдельных [видах], и одновременно, и при этом составлять и образовывать субстанцию тех, для кого он является общим. Следовательно, раз он не един, потому что общий, и не множествен, потому что всякое множество родов требовало бы нового рода,— получается, что рода вообще нет, и то же самое следует думать и о прочих.

А если роды и виды и все прочие — только лишь мыслимые понятия (intellectus), то [следует иметь в виду], что всякое понятие создается либо на основании подлежащей (subjecta) вещи, какова она в действительности (ut sese res habet), либо не так, какова вещь в действительности — понятие праздное и не имеющее под собой никакого подлежащего, ибо без подлежащего не может быть [истинного] понятия. Если допустить, что понятия рода и вида и прочих происходят от подлежащей вещи так, какова сама эта мыслимая вещь [в действительности], тогда надо признать, что они существуют не только в понятии, но и в истине вещей. Но тогда нам снова придется вернуться к предыдущему вопросу и исследовать их природу.

Ну, а если понятие о роде и прочих возникает хотя и на основании вещи, но не так, какова подлежащая вещь в действительности? Такое понятие по необходимости будет пустым и бесплодным: ведь оно хоть и берет свое начало в вещи, но [отражает] ее не так, как она на самом деле существует. А то, что мыслится не так, как есть,— ложно. Следовательно, раз род и вид не существуют, а когда мыслятся, то понятие о них неистинно, вывод относительно них может быть только один: не стоит заниматься рассуждением об этих пяти предложенных [Порфирием на рассмотрение вещах], ибо такое исследование будет посвящено предмету, который не существует и о котором нельзя ни помыслить, ни высказать ничего истинного.

Из затруднительного положения, создавшегося в данном вопросе, мы попытаемся выбраться с помощью такого соображения, к которому прибег в свое время Александр. Мы скажем, что не обязательно рассматривать всякий раз как ложное и бесплодное такое понятие, которое, происходя от некоего подлежащего, мыслит его не так, как оно само есть. Ложное мнение, вовсе не являющееся пониманием (intelligentia), возникает только там, где имеет место соединение (conjunctio). А именно, если кто составит и соединит мысленно то, что не терпит соединения по природе, то всякому будет ясно, что это ложно: так, если кто, например, соединит в воображении лошадь с человеком и создаст образ кентавра.

Однако когда мы занимаемся делением или абстрагированием, мы тоже мыслим не то, что есть на самом деле;

но при этом само мышление ни в коей мере не является ложным. Дело в том, что существует много вещей, которые имеют свое бытие в других; от этих других они либо вообще не могут быть отделены, либо, раз отделенные, никоим образом не продолжают своего существования. Это легко продемонстрировать на примере, уже приведенном как-то мимоходом: линия в теле есть нечто; и тем, что она есть, обязана телу, то есть получает свое бытие благодаря телу, в чем нетрудно убедиться — ведь если она отделена от тела, она больше не существует. Ибо кто и когда воспринимал отделенную от тела линию и каким чувством?

Но дух, принимающий от чувств в себя все вещи нерасчлененными и перемешанными с телами, собственной своей силой и размышлением расчленяет их. Ибо все бестелесные вещи подобного рода, получающие свое бытие в телах, чувство передает нам вместе с самими телами. Но зато дух, наделенный способностью связывать разъединенное, а соединенное разлагать, так расчленяет переданные ему вещи, спутанные чувствами и связанные телами, что они предстают перед ним для рассмотрения сами по себе в бестелесной своей природе, отдельно от тел, с которыми срослись. При этом бестелесные [вещи], смешанные с телами, обладают различными собственными признаками, которые они сохраняют, даже будучи отделены от тел.

Так вот, роды, виды и прочие обнаруживаются либо в телесных вещах, либо в тех, чье существование связано с телами; а если дух находит их в вещах бестелесных, он получает бестелесное понятие рода. Если же он усмотрит роды и виды телесного, то отделяет по своему обыкновению от тел бестелесную природу, и наблюдает ее одну и чистую в [виде] формы как таковой. Так, воспринимая все в смешении с телами, отделяет дух бестелесное и рассматривает его и созерцает. Поэтому никто не назовет наше представление о линии ложным только оттого, что мы в уме представляем ее существующей как бы помимо тела, в то время как помимо тела она существовать не может. Ибо не всякое понятие, представляющее вещь иначе, нежели эта вещь существует сама по себе, должно непременно считаться ложным, но только такое, которое, как было сказано, делает это в соединении (in compositione). Поэтому тот, кто соединяет человека с лошадью,

неправ, полагая, будто кентавр существует. Напротив, такое понятие, которое осуществляет это путем делений, абстракций и заимствований от тех вещей, в которых находятся [исследуемые предметы], не только не ложно, но одно только и может отыскать истинные свойства вещи.

Итак, предметы такого рода существуют в телесных и чувственно воспринимаемых вещах. Но постигаются они отдельно от чувственного, и только так может быть понята их природа и уловлены их свойства. Поэтому мы мыслим роды и виды, отбирая из единичных предметов, в которых они находятся, черты, делающие эти предметы похожими. Так, например, из единичных людей, непохожих друг на друга, мы выделяем то, что делает их похожими — человеческое (humanitas); и эта [черта] сходства, помысленная и истинным образом рассмотренная духом, становится видом; в свою очередь рассмотрение сходства различных видов, которое не может существовать нигде, кроме как в самих видах или в составляющих их индивидах, производит род. Таким образом, они [т. е. роды и виды чувственного] существуют именно в единичных вещах (in singularibus). Мыслится же [только] общее (universalia), и видом следует считать не что иное, как мысль (cogitatio), выведенную из субстанциального сходства множества несхожих индивидов; родом же — мысль, выведенную из сходства видов. Причем в единичных [предметах] это сходство оказывается чувственно-воспринимаемым (sensibilis), а в общих — умопостигаемым (intelligibilis); и наоборот, если оно чувственно-воспринимаемо, то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим (universalis).

Итак, [роды, виды и прочие] существуют (subsistunt) в области чувственного, мыслятся же помимо тел; при этом не исключено, что две вещи в одном и том же подлежащем различаются по смыслу, как, например, выгнутая (curva) и вогнутая (cava) линии: они задаются (terminentur) разными определениями, и мыслятся поразному, но в то же время находятся всегда в одном и том же подлежащем; ибо одна и та же линия является и выгнутой и вогнутой. Точно так же обстоит дело и с родами и видами, то есть единичность и общность (singularitas et universalitas) имеют одно подлежащее, но иначе мыслится общее, иначе — ощущается единичное в тех

вещах, в которых имеют они свое бытие. На этом мы можем закончить, так как весь вопрос, я полагаю, разрешен.

Итак, роды и виды существуют одним способом, а мыслятся — другим; они бестелесны, но, будучи связаны с чувственными [вещами], существуют [в области] чувственного. Мыслятся же они помимо тел, как существующие самостоятельно, а не как имеющие свое бытие в других. Однако Платон полагает, что роды, виды и прочие не только мыслятся как общие, но и суть таковые, и что они существуют помимо тел. Аристотель же считает, что мыслятся-то они как бестелесные и общие, но существуют в чувственных [вещах]. Разбирать здесь их мнения я не счел уместным, ибо это — дело более высокой философии. Точку зрения Аристотеля мы изложили более подробно не потому, что считаем ее вернее всех прочих, а потому, что эта книга [Порфирия] посвящена «Категориям», автор которых — Аристотель.

«Теперь же я постараюсь показать тебе, как разобрали эти предлежащие нам вопросы древние».

«Но как в отношении названных здесь и предлежащих нам [предметов] провели более или менее вероятный (probabiliter) разбор древние и особенно перипатетики, это я тебе постараюсь теперь показать».

Опустив те вопросы, которые он назвал более возвышенными, Порфирий избирает более простой и традиционный способ изложения, подобающий вводному сочинению. Но чтобы такое упущение не было поставлено ему в вину, он объясняет, каким именно образом собирается трактовать предлежащие ему [предметы], и объявляет заранее, на чьем авторитете будет основано это сочинение.

Обещая придерживаться простоты изложения и избегать темноты и трудностей, он как бы предлагает душе читателя успокоиться и в безмолвии наблюдать картины, которые он, [Порфирий], будет рисовать. Опирается же он на авторитет перипатетиков. Кроме того, он говорит, что «в отношении названных здесь»,— то есть родов и видов, к которым относились прежде упомянутые им вопросы,— «и предлежащих»,— то есть об отличительных, собственных и привходящих признаках,— он собирается рассуждать «более или менее вероятным способом», то есть правдоподобно (verisimiliter), то что греки называют λογικῶς или ἐνδόξως. В самом деле, мы часто на-

ходим у Аристотеля слово «λογικῶς» в значении «правдоподобно» или «вероятно», и то же самое — у Боэция [15] и у Александра [16]. Порфирий тоже неоднократно использует это слово именно в этом значении, поэтому-то мы и передали его так в нашем переводе, и не стали переводить λογικώτερον Порфирия как «rationabiliter» — «разумно обоснованно». Ибо первое значение показалось нам гораздо предпочтительней и ближе к истине: Порфирий обещает, что изложение его будет правдоподобно, то есть не будет выходить за рамки привычных для новичков-читателей мнений, как это и подобает введению. Ведь тайны более глубокого учения отпугивают умы неопытных людей, поэтому введение должно быть таким, чтобы не превышать разумения начинающих. Поэтому наш перевод: «правдоподобно» (probabiliter) кажется нам лучше, чем «разумно обоснованно» (rationabiliter). [Затем Порфирий] говорит, что те же самые вещи много обсуждали все древние, но что сам он следовал главным образом той их трактовке, которую оставили перипатетики: ведь предводителем их был Аристотель, и таким образом все рассуждение будет вполне соответствовать «Категориям».

## КНИГА ВТОРАЯ

В начале всякого изложения часто возникает вопрос, почему в общем порядке расположения [тем] что-то одно помещается впереди остальных. Так и сейчас можно задуматься, почему Порфирий поставил род впереди вида, отличия, собственного и привходящего признаков? Почему о роде пишет он в первую очередь? Ответим: на наш взгляд, это совершенно справедливо. Ибо все, что универсально, включает в себя все прочее, но само никуда не включается. Значит, оно достойнее и важнее, и по природе первоначально: ведь оно содержит других, а само, по природной своей огромности, не может быть охвачено другими. Так обстоит дело и с родом: в нем находятся и виды, и их отличительные признаки и их собственные, не говоря уже о привходящих. Потому и начинать нужно было именно с рода, который охватывает и содержит все прочее, будучи по природе вместительным и великим.

Кроме того, первичным (priora) всегда следует считать то, при устранении чего погибает и все остальное;

вторичным же — при полагании чего возникает как следствие то, что составляет субстанцию всего остального; именно так обстоит дело с родом и прочими. Ибо стоит нам устранить, допустим, «животное» (animal) — род «человека», тотчас же перестанет существовать и вид его — «человек», и отличительный признак этого вида — «разумный», и собственный его признак — «способный смеяться», и привходящий — «сведущий в грамматике», так что уничтожение рода повлечет за собой исчезновение всего остального.

С другой стороны, если допустить существование человека, или предположить, что есть нечто сведущее в грамматике, или разумное, или смеющееся, то необходимо, чтобы было и животное. Раз есть человек, значит, есть и животное, и точно так же, если есть нечто разумное, или смеющееся, или обученное грамматике, то вместе с ними есть и субстанция животного. Итак, при уничтожении рода уничтожаются и прочие [четыре признака], а из полагания любого из этих прочих следует род; следовательно, род по природе первичен, все же прочие — вторичны. А значит, род по праву занимает первое место в рассуждении. Однако поскольку слово «род» обозначает многое, вот с чего начинает Порфирий:

## О РОДЕ

Очевидно, что выражения «род» и «вид» не являются простыми.

Там, где выражение не простое, имеется множество значений; и прежде всего Порфирий отделяет и различает значения слова «род», чтобы наглядно показать [читателю], о каком из этих значений пойдет речь. Но ведь не только род и вид, но и отличительный, и собственный, и привходящий признаки не просты по значению; почему же лишь эти два — я имею в виду род и вид — он назвал не простыми выражениями, в то время как собственный, отличительный и привходящий признаки тоже множественны по значению? Ответить следует так: один только вид он назвал потому, что перечислять все было бы слишком долго; а его назвал для того, чтобы не подумал кто, будто лишь род имеет множество значений.

Первое значение рода Порфирий передает таким образом:

«Под родом разумеется, с одной стороны, совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-либо одному и также — друг к другу. В этом смысле говорится о роде римлян — благодаря зависимости от одного — именно, от Ромула; это множество людей, которые имеют друг с другом известную родственную связь через него, причем множество это получило свое название на почве отделения от других родов».

В одном смысле, говорит Порфирий, род обозначает то, что становится множеством, беря начало от чего-то одного, с чем все это множество связано таким образом, что [все его члены] соединены друг с другом через происхождение от этого одного. Так, например, мы говорим о роде римлян: это множество римлян, чье прозвание идет от одного — от Ромула, так что все они связаны с самим Ромулом и друг с другом как бы полученным в наследство именем. Ибо та самая общность, которая происходит от Ромула, связывает всех римлян и собирает воедино [под] одним родовым именем.

Может показаться, что это значение слова «род» распадается на две части, который Порфирий соединил союзом «и»: «Родом называется совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-либо одному и также — друг к другу», словно и то называется родом, что относится известным образом к одному, и, с другой стороны, то, что связано между собой одним родовым значением. Однако это совсем не так: ибо в обществе, основанном кем-либо одним, все множество [членов] восходит к этому родоначальнику, и именно это обстоятельство связывает их между собой и охватывает единым родовым именем. Поэтому не следует думать, будто Порфирий произвел тут деление: просто он подробно указал все, что понимается под первым значением слова «род». Порядок же слов здесь надо понимать как гипербатон [17]: «Родом называется и совокупность тех или иных вещей, относящихся известным образом к чему-либо одному, и друг к другу, подразумевается, известным образом относящихся вещей совокупность». А дальше — зевгма [18], когда Порфирий приводит пример этого значения: «В этом смысле говорится о роде римлян — благодаря зависимости от одного, именно от Ромула; это — множество [людей], которые имеют друг с другом известную родственную связь через него, то есть Ромула, и на почве

отделения от других родов называется — (имеется в виду это множество) — родом», как например, род римлян отделен от рода афинян и от всех прочих родов. В целом же, если расположить слова в обычном порядке, они будут звучать так: «Родом называется совокупность тех или иных вещей, относящихся известным образом к чему-либо одному, и по отношению друг к другу также составляющих совокупность; в этом смысле говорится о роде римлян благодаря зависимости от одного — от Ромула, [благодаря чему] это множество названо [родом] и отделено от других родов: ведь это — люди, имеющие друг с другом ту родственную связь, которая [идет] от Ромула».

Но довольно об этом; поговорим теперь о втором значении слова «род».

«И в другом смысле еще говорится о роде — как о начале рождения для каждого [существа], считая либо по родившему, либо по месту, в каком кто родился. Так, мы говорим, что Орест по роду идет от Тантала, а Гилл — от Геракла, а с другой стороны — что Пиндар по роду фиванец, а Платон — афинянин: ведь и отчизна есть в известном смысле начало рождения, так же как и отец. И это, по-видимому, самое непосредственное значение рода: ведь римлянами называются те, кто происходит из рода Ромула, а Кекропидами — кто происходит из рода Кекропса и их родственники».

Всего существует четыре первоначала [19], благодаря которым возникает всякая [вещь]: есть ведь некая причина, которая называется производящей, как, например, отец для сына; другая — материальная, как камни для дома; третья причина — форма, как для человека разумность; четвертая — ради чего совершается, как для битвы победа. И есть две [причины], которые называются началами всякой вещи по привходящему признаку [по совпадению — per accidens], а именно место и время. Ибо все, что рождается и существует, существует в месте и во времени. И обо всякой вещи, рожденной или сделанной во времени и в месте, говорится, что данное место и данное время являются ее началом по совпадению.

К этому второму значению рода подходят, видимо, две причины из всех перечисленных, по одной из каждой их разновидности: из главных причин — производящая, из акцидентальных — место; ведь Порфирий гово-

рит, что родом называют и того, от кого кто-либо рожден, а это и есть производящая причина из числа главных, и то место, где кто-либо рожден,— а это привходящая причина возникновения. Таким образом, это второе значение рода — двоякое: во-первых, кем кто рожден, и во-вторых, место, где он родился, что хорошо показывают приведенные Порфирием примеры. Мы говорим, что Орест ведет свой род от Тантала. В самом деле, Тантал родил Пелопса, Пелопс — Атрея, Атрей — Агамемнона, а Агамемнон — Ореста. Таким образом, в данном случае род назван по родившему. Но о Пиндаре мы говорим, что он фиванец; ясно, такое родовое имя он получил оттого, что был произведен на свет в Фивах. Но так как тот, кем кто-нибудь рожден, и место, где он появился на свет,— разные вещи, то значение рода как родителя и рода как места представляются разными. Однако Порфирий объединяет то и другое под вторым значением слова «род», а чтобы оно не распадалось на две части, связывает их, указывая на их подобие: «Ведь и отечество есть в известном смысле начало рождения, так же как и отец».

А так как при обозначениях случается часто, что рядом с понятием обозначенной вещи существует нечто, представляющееся очень близким и похожим на нее; и так как сам Порфирий поставил рядом два значения рода как множества и рода как родоначальника — теперь он рассуждает о том, которому из них больше подобает имя рода, и выносит такое решение: «Это, по-видимому, самое непосредственное значение рода»,— то есть то, что выводится из родоначальника. Ведь Кекропидами называются в первую очередь те, кто происходит от Кекропса, а римлянами — кто от Ромула. Однако теперь два значения рода угрожают смешаться и перепутаться. Ибо если римляне — это те, кто ведет свое происхождение от Ромула, и если это — второе значение, по родоначальнику, тогда где же будет первое значение, о котором мы говорили, совокупность многих, известным образом относящихся к одному и друг к другу?

Но для внимательного наблюдателя здесь достаточно много различий. Одно дело — род, ведущийся от первого родоначальника, другое — один род для многих. В первом случае он передается по прямой линии кровного родства и не распространяется на многих; как и родовое имущество передается одному или немногим наследникам. Та-

ково первое значение рода, который ведется от прародителя; во втором же значении род не существует иначе, как применительно к множеству.

Кроме того, первое значение не требует, чтобы началом рода непременно было порождение; достаточно, как замечает сам [Порфирий], чтобы [эта совокупность] была связана известными отношениями с тем, откуда такой род берет начало; но род во втором смысле не может получиться никак иначе, кроме как в результате порождения.

Наконец, первое значение, как более широкое, включает в себя второе как частное: так, в роде римлян есть род Сципиадов; они по природе своей римляне, и в то же время — Сципиады. Они римляне потому, что связаны известными отношениями, зависящими от Ромула, и с Ромулом, и с другими римлянами. А Сципиады они согласно второму значению рода оттого, что начало крови их и семье положил Сципион.

«И в первую очередь получило название рода начало рождения для каждого, а затем также и все множество тех, кто происходит от одного начала, например, от Ромула: отграничивая его и отделяя от других, мы стали называть всю эту совокупность родом римлян».

Все очень легко и просто для понимания, нужно только разрешить одно небольшое недоумение: почему раньше Порфирий соотносил с названием рода в первую очередь значение множества, а затем уже — начало рождения, а теперь, наоборот, называет первым значение порождения, множество же — только вторым? Это может показаться противоречием тому, кто обратит внимание на порядок проведенного выше рассуждения. Дело, однако, в том, что в данном случае речь идет не о самом по себе [предмете], но об установившемся обычае человеческой речи: [в языке], подразумевает Порфирий, первым значением слова «род» было то, которое выводится от родоначальника; по прошествии же некоторого времени имя рода было перенесено речевым употреблением также и на множество, связанное с чем-либо известным отношением. Об этом он говорил и раньше: что это, то есть второе, значение есть, по-видимому, непосредственное и что от этого непосредственного значения было затем названо [родом] и первое, то есть множество. Прежде родом назывался человеческий род, который каждый вел

от своего родителя [или предка]; а позже вошло в речевой обиход обыкновение называть родом множество, стоящее в известных отношениях к кому-либо и противопоставленное другим родам, благодаря чему эти общества отделены друг от друга и носят разные имена.

Вслед за этими объяснениями идет третий род, тот, что используют в своих рассуждениях философы, без которого нельзя овладеть искусством диалектики; первые два относились больше к области истории или поэзии, третий же рассматривается философами, и о нем сказано следующим образом:

«Кроме того, еще в другом смысле говорится о роде — поскольку ему подчиняется вид; может быть, он называется так по сходству с первыми двумя. Ведь такой род есть и некоторое начало для подчиненных ему видов, и, по-видимому, он также охватывает все подчиненное ему множество видов».

Два значения рода Порфирий предложил выше, теперь он намерен показать третье. По его мнению оно названо так по причине своего сходства с первыми. Были же эти два значения следующие: одно — когда родовое имя охватывает посредством некоего первоначала связанное с ним множество; другое — когда род ведется от одного прародителя, являющегося началом для всех рождающихся. Теперь же Порфирий прибавляет еще и третье значение рода — о котором ведется речь между философами и которому подчиняются виды. Оно оттого названо родом,— просится ненадежная догадка,— что похоже чем-то на два предыдущих [значения слова «род»]. Ведь подобно тому, как род, о котором говорится применительно ко множеству, одним лишь именем своим ограничивает это множество, так здесь род охватывает и удерживает множество видов. И точно так же, как тот род, что говорится по отношению к родоначальнику, есть некое начало для тех, кто рождается от него, так же и род — всем известно — есть начало для своих видов. А раз он схож с обоими, значит имя рода заимствовано этим третьим значением у двух предыдущих, что весьма правдоподобно.

«В то время как о роде можно говорить в трех смыслах, у философов идет [о нем] речь в третьем из них: в даваемом ими приблизительном описании они признают родом то, что сказывается о многих различающихся по

виду [вещах] [при ответе на вопрос] «что это?» (in eo quod quid sit)»[20].

По праву избрали философы предметом для своих рассуждений именно третий род, ибо только он указывает на субстанцию, в то время как другие указывают либо на то, откуда [эта субстанция] происходит, либо — каким образом ограничивается от всех прочих людей, будучи заключена в единую своего рода форму — народ. В самом деле, тот род, что охватывает множество, не показывает субстанции этого множества, но лишь дает свое имя совокупности людей — народу, чтобы он отличался от другого народа. Точно так же и род применительно к рождению: он не указывает субстанции порождаемого, но лишь начало рождения. Но тот род, которому подчиняются виды и в распоряжении которого находятся отличительные признаки, образует субстанцию вида. А поскольку главный вопрос для философов — что́ есть что? — ведь мы, по-видимому, знаем предмет только тогда, когда узнаем, что́ он есть,— постольку философы и не занимаются первыми двумя родами, а обсуждают главным образом третий, и описывают его; такое описание и привел выше Порфирий.

Порфирий недаром говорит о том, что философы дают тщательное описание рода, но не определение. Ведь определение дается на основании рода, а род не может охватываться, в свою очередь, еще одним родом. Здесь кроется гораздо более сложная [проблема], чем может показаться на первый взгляд. Дело в том, что вещь, которая является родом для чего-то, может в свою очередь подчиняться чему-то другому как роду; однако в этом случае она подчиняется не как род, а как вид этого последнего рода. Иначе говоря, она не может подчиняться другому постольку, поскольку она есть род; как только она оказывается в подчинении, она тем самым становится видом. А раз так, значит род как таковой, поскольку он является родом, не может иметь рода. Следовательно, Порфирий при всем желании не мог бы дать определения рода: ведь выше рода нет ничего, что можно было бы предпослать ему. Поэтому-то он и говорит об описании, а не об определении; описание же, как мы сказали в первой книге, есть изображение (informatio) вещи посредством ее собственных признаков, как бы изображение (depictio) ее красками на картине. Когда многие [признаки] собраны

воедино так, что все вместе они равны той вещи, которой принадлежат, тогда получается то, что мы зовем описанием, при условии, что в эту совокупность не входят ни род вещи, ни ее отличительные признаки.

Так вот, род описывается следующим образом: род есть то, что сказывается о многих и различных по виду вещах в [ответ на вопрос] «что это?» (in eo quod quid sit). Значит, род должен удовлетворять трем условиям: во-первых, он должен сказываться о многих вещах, во-вторых, о различных по виду и, в-третьих, в [ответ на вопрос] «что это?». Поскольку об этом будет ниже пространно рассуждать сам Порфирий, мы теперь ограничимся только кратким указанием на то, как следует это понимать, и приведем такой пример. Пусть служит нам образцом рода животное (animal); нет сомнений, что оно сказывается о некоторых вещах: о человеке, например, о лошади, быке и прочих,— но это уже множество; следовательно, животное сказывается о многих. Однако человек, и лошадь, и бык отличаются друг от друга, причем не в каких-нибудь второстепенных вещах, но всем своим видом, то есть всей формой своей субстанции (tota forma suae substantiae); и о каждом из них сказывается животное: ведь и человек, и лошадь, и бык называются животными. Следовательно, животное сказывается о многих различных по виду вещах. Но каким образом сказывается? Ведь не на всякий вопрос можно ответить: «животное». Так, на вопрос: «Как велик человек?»,— нельзя ответить: «Животное»,— ибо здесь речь идет о количестве, а не о субстанции. Не подойдет такой ответ и к вопросу «Каков человек?», и точно так же окажется он нелепым и бессмысленным при всех остальных вопросах, кроме одного: «Что есть человек?» Ибо всякому, кто спросит нас, что есть человек, или что такое лошадь, и что — бык, мы ответим: «Животное». Таким образом, имя «животное» сказывается о человеке, лошади и быке в ответ на вопрос: «Что это?»; следовательно, животное сказывается о многих различных вещах при [ответе на вопрос]: «Что это?»

А поскольку именно таково определение рода, постольку животное будет не чем иным как родом для человека, лошади и быка. Однако род [можно понимать по-разному]: одно дело — род, который мыслится сам по себе и как бы самостоятельно существующий (in semetipso

atque in re); другое — род, который всегда мыслится как сказуемое чего-то другого (ad alterius praedicationem refertur), само бытие которого состоит в его свойстве [быть родом] (proprietas). Так, если ставится вопрос о самом по себе животном, какова его субстанция, то я отвечу, что субстанция его — одушевленная и способная к ощущению; такое определение показывает, какова вещь сама по себе в действительности, но не как она соотносится с другими. Напротив, если мы говорим, что животное — это род, то словом «род» мы называем, я думаю, не саму вещь, а определенный способ отношений, которые могут быть между животным и другими, подчиненными ему вещами, о которых оно сказывается. Таким образом, характер и своеобразие (character ac forma) рода заключаются в том, что он может выступать в качестве сказуемого по отношению ко многим различным по виду вещам, причем сказывается [он о них] только при указании их субстанции. Смысл этого определения [рода] Порфирий разъясняет с помощью примеров:

«В самом деле, из того, что сказывается [о другом], одно сказывается только об одном,— таковы, например, индивидуальные [предикаты], как Сократ, и этот вот человек или этот вот предмет; другие же сказываются о многих, как например, роды, виды, отличительные и собственные признаки, а также привходящие признаки, но только общие (communiter), а не свойственные чему-то одному (non proprie alicui). Примером рода может служить животное, вида — человек, отличительного признака — разумное, собственного признака — способное смеяться, привходящего — белое, черное, сидеть».

Для того, чтобы отделить и отчленить сказуемое рода от всех прочих, Порфирий производит деление всего, что может сказываться каким бы то ни было образом, и делает он это так. Все сказуемые, говорит он, сказываются либо о единичном, либо о множестве; о единичном сказываются такие, которые могут сказываться только об одном подлежащем, как например, Сократ и Платон, или вот эта белизна, явленная вот в этом вот снеге, или вот эта скамья, на которой мы сейчас сидим. Однако не всякая скамья — ибо это уже общее, но только вот эта, сейчас данная; и не вообще белизна снега, ведь и снег и белизна — общие, но только та белизна, которую мы видим в данный момент в этом вот снеге: белизна этого

снега не может уже сказываться ни о какой другой белизне, ибо здесь она сведена к единичности и ограничена индивидуальной формой, поскольку причастна к индивидууму (ad individuam formam individui participatione constrictum).

Другие же сказываются о многих, как например, роды, виды, отличительные признаки, собственные признаки и общие привходящие признаки. Что касается родов, то они сказываются о множестве своих видов, а виды — о множестве индивидов: так человек — вид животного — имеет под собой [своим подлежащим] множество людей, о которых может сказываться. Точно так же и лошадь, подчиненная животному в качестве вида, имеет много индивидуальных лошадей, применительно к которым может быть названа. Что до отличительного признака, то он также может сказываться о многих видах: так, например, «разумное» — о человеке, и о Боге, и о небесных телах, которые — по мнению Платона — одушевлены и весьма разумны. То же самое и с собственным признаком: он сказывается, правда, только об одном виде, но зато о множестве индивидов, относящихся к соответствующему виду; так, «способный смеяться» говорится и о Платоне, и о Сократе, и о всяком другом индивиде, подчиненном виду человека. Привходящий признак тоже сказывается о многих: так, белое и черное может быть сказано применительно ко многим вещам, вообще независимо от того, к каким родам и видам они принадлежат. Также и о сидении можно говорить применительно ко многому: ведь и человек может сидеть, и обезьяна, и птица, несмотря на то, что все они относятся к совершенно разным видам.

Однако поскольку привходящий признак может быть и общим (communiter), и присущим только одной какой-либо вещи (proprie alicui), постольку Порфирий специально уточняет, что имеет в виду только общие привходящие признаки, а не собственные для чего-то одного (proprie). Ведь те признаки, что привходят собственным образом, становятся индивидуальными, и потому могут сказываться лишь об одной вещи; напротив, общие могут сказываться о многих. В этой связи мы уже приводили пример со снегом: белизна вот этого данного снега не есть общим образом привходящий признак; она составляет привходящую собственность исключительно вот этого снега, что лежит у нас перед глазами. Так из акциден-

ции, которая сказывается общим образом — ведь «белое» мы можем сказать о множестве вещей, «белый человек», например, или «белая лошадь», или «белый снег» — получается [собственный привходящий признак], «это вот белое», которое может сказываться только об одном-единственном снеге: через участие [в единичном предмете] акциденция тоже становится единичной.

Нужно сказать, что вообще все роды и виды, а также отличительные, собственные и привходящие признаки постольку, поскольку они являются именно родами, а также отличительными, собственными и привходящими признаками, сказываются о многих вещах — это совершенно очевидно. Однако если мы будем рассматривать (speculemur) их [не сами по себе, но] в тех вещах, в которых они находятся, если мы будем судить об их форме и сущности по тому подлежащему, [сказуемым которого они являются],— они на наших глазах превратятся из сказуемого, [общего] для множества, в единичное сказуемое. Так, животное как род сказывается о множестве [вещей]; но если мы рассматриваем животное в лице Сократа, множественное сказуемое сводится к единичному. Ведь Сократ — это животное, а так как Сократ индивидуален и единичен, то и само животное становится [здесь] индивидуальным. Точно так же «человек» сказывается о многих людях, но если мы станем рассматривать «человечность», как она существует в одном индивидуальном Сократе, она станет индивидуальной: ведь сам Сократ индивидуален и единичен. Точно так же и отличительный признак, как, например, «разумное», может сказываться о многих, но в Сократе он — индивидуален. И «способный смеяться», хотя и может сказываться о множестве людей, становится уникальным. Так же и общий привходящий признак, как, например, «белый», может сказываться о многих [вещах]; но если мы наблюдаем его в каком-нибудь единичном теле, он уже индивидуален.

Впрочем, можно было бы провести деление и более удобным способом, примерно так: Из всего, что сказывается, одни [сказуемые] сказываются о единичном, другие — о множестве; из тех, что сказываются о многом, одни сказываются сообразно субстанции (secundum substantiam), другие — сообразно акциденции (secundum accidens); из тех, что сказываются сообразно субстанции,

одни говорятся [в ответ на вопрос] «что это?», а другие — «каково это?»[21]; а именно [в ответ на вопрос] «что это?» сказываются род и вид, при [указании же того], «каково это?» — отличительный признак. Далее, из тех, что сказываются [в ответ на вопрос] «что это?», одни сказываются о многих видах, другие же нет; о многих видах сказываются роды, не сказываются виды.

Из тех же, что сказываются сообразно акциденции, одни сказываются о многих — как акциденции, другие только об одном — как собственные признаки.

Можно также провести деление и таким образом: из всех сказуемых одни сказываются о единичных [вещах], другие — о многих; из тех, что сказываются о многих, одни — [при указании того], что́ это, другие — каково это. Из тех, что сказываются [при указании того], что́ это, одни говорятся о различных видах — как роды, другие же нет — как виды. Из тех же, что сказываются о многих [в ответ на вопрос], «каково это?», одни сказываются о различных по виду вещах —как отличительный признак и общий привходящий признак, другие же — только об одном виде, как собственный признак. Наконец, из тех, что сказываются о многих различных по виду [вещах при указании того], какова [вещь], одни сказываются применительно к субстанции — как отличительные признаки, другие же — применительно к общим случайным свойствам (in communiter evenientibus), как акциденции.

Благодаря такому делению можно получить пять определений [интересующих нас] вещей, а именно: род есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?» Вид есть то, что сказывается о многих, не различающихся по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?». Отличительный признак есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «каково это?» применительно к субстанции (in substantia). Собственный признак есть то, что сказывается только об одном виде в [ответ на вопрос] «каково это?», и не относится к субстанции. Привходящий признак есть то, что сказывается о многих, различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «каково это?» и не относится к субстанции.

Именно для того, чтобы отделить все пять [рассматриваемых нами предметов] друг от друга, мы провели сей-

час такое деление. Порфирий же действует несколько иначе: он пока не торопится отделять их все друг от друга. Сейчас в его намерения входит только отделить род — его форму и свойства — от всех остальных. Для этого он и делит все сказуемые на те, что сказываются о единичных вещах, и те, что сказываются о многих; те, что сказываются о многих, продолжает он, это либо роды, либо виды, либо прочие [три признака]; о них он рассуждает ниже с помощью примеров следующим образом:

«Так вот, от тех, что сказываются о чем-нибудь одном, роды отличаются тем, что они сказываются о многих [вещах]. Что же касается тех, которые сказываются о многих, то от видов роды отличаются тем, что виды сказываются хоть и о многих [вещах], но различающихся не по виду, а только по числу: ведь „человек", будучи видом, сказывается о Сократе и Платоне, которые отличаются друг от друга не по виду, но по числу. Между тем „животное", будучи родом, сказывается о человеке, лошади и быке, которые отличаются друг от друга по виду, а не только по числу. От собственного же признака род отличается тем, что этот признак сказывается только об одном виде, для которого он является собственным, и о тех индивидуальных [вещах], которые данному виду подчинены, как, например, „способный смеяться" сказывается лишь о человеке или об отдельных людях; между тем род сказывается не об одном единственном виде, но о многих и притом различных. От отличительных же и от общих привходящих признаков род отличается тем, что они хотя и сказываются о многих и различных по виду [вещах], однако не в [ответ на вопрос] «что это?» — но скорее — „каково это?" или „каким образом это [происходит]?" В самом деле, если кто спросит, что это [за вещь], о которой сказываются все эти [сказуемые] мы укажем в ответ род вещи, а не отличительные признаки и не общие привходящие. Ибо они не говорят о подлежащем, что оно есть, но, главным образом, каково оно. Ведь на вопрос: „каков человек?" — мы отвечаем: „разумный",— и на вопрос: „каков ворон?" — отвечаем: „черный". А ведь „разумный" — это отличительный признак, а „черный" это привходящий признак. Когда же нас спрашивают: „что есть человек?" — мы отвечаем: „животное", а „животное" — это род человека».

Итак, сейчас Порфирий намерен отделить род от всех [сказуемых], которые каким бы то ни было способом сказываются, и делает он это так: поскольку род сказывается о многих, он сразу же отсекается от всех [сказуемых], которые сказываются о чем-нибудь одном, то есть имеют индивидуальное и единичное подлежащее. Однако такое отличие от единичных сказуемых оказывается общим у рода со всеми остальными [четырьмя признаками]: с видом, а также с отличительным, собственным и привходящим признаками,— поскольку все они сказываются о многих.

Так вот, Порфирий перечисляет здесь все их отличия от рода, чтобы один лишь род предстал перед духовным взором [читателя], предстал именно таким, каким его следует понимать. От тех [сказуемых], говорит Порфирий, которые сказываются о многих [вещах], и прежде всего от вида, род отличается тем, что вид сказывается хотя и о многих вещах, но не о различных по виду, а только по числу. В самом деле, вид не может иметь в своем подчинении множества видов, в противном случае он назывался бы не видом, а родом. Ведь если род есть то, что сказывается о многих и различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?»; и если вид сказывается о многих [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?», значит, стоит добавить «различных по виду», и форма вида сразу же перейдет в род, что можно понять и на примере. Так, человек — а это вид — сказывается о Платоне, Сократе и других, не различающихся по виду, как человек, лошадь и бык, но различных только по числу.

Впрочем, здесь может возникнуть недоумение, что значит «различаться по числу». В самом деле, различие по числу возникает, очевидно, всякий раз, когда одно число отличается от другого, как, например, стадо, которое содержит, допустим, тридцать быков, отличается по числу от другого стада, в котором сто быков. Ведь между ними нет отличия ни в том отношении, в каком каждое из них является стадом, ни в том, что каждое состоит из быков: они не различаются ничем, кроме числа, поскольку одних быков больше, других меньше. Но каким же образом тогда могут Сократ и Платон различаться не по виду, а по числу? Ведь и Сократ один, и Платон один, а единица не может отличаться по числу от единицы.

Дело в том, что сказанное выше о Сократе и Платоне «различные по числу» нужно понимать как «различные при перечислении». В самом деле, когда мы говорим: «Вот это — Платон, а вот это — Сократ»,— мы получаем две единицы; точно так же, если бы мы коснулись пальцем обоих, говоря: «Один» — о Сократе, «Еще один» — о Платоне, мы перечислили бы две разные единицы; ибо в противном случае, дважды указав пальцем на Сократа, мы обозначили бы также и Платона, а это недопустимо. Если мы не коснемся Сократа (неважно чем, пальцем или мыслью) и если затем мы не коснемся Платона, у нас никоим образом не получится двойки при перечислении.

Следовательно, [вещи], различные по числу, отличны друг от друга. Вид, таким образом, сказывается о [вещах], различных по числу, а не по виду; род — о множестве различных по виду, как, например, о лошади, быке и прочих, отличающихся друг от друга по виду, а не только по числу. Ибо всякая [вещь] может быть названа отличной от другой, или тождественной любой другой [вещи] трояким образом: по роду, по виду, по числу. Те, что тождественны по роду, не обязательно должны принадлежать к одному и тому же виду, так что могут быть одного и того же рода, но разных видов. Но если они тождественны по виду, то и по роду непременно должны быть тождественными. Так, человек и лошадь, принадлежащие к одному и тому же роду — ибо оба называются животными,— отличаются друг от друга видом, поскольку вид человека — это один, а вид лошади — другой. Но Сократ и Платон, будучи одного вида, принадлежат также и к одному роду, ибо оба подходят под сказуемое «животное». Наконец, те, что тождественны по роду или по виду, не обязательно должны быть тождественны по числу, как Сократ и Платон, которые, принадлежа к одному и тому же роду живого существа и к одному и тому же человеческому виду, оказываются в то же время разделенными по числу. С другой стороны, то, что тождественно по числу, непременно тождественно также по роду и по виду. Так, шашка (gladius) и сабля (ensis) тождественны по числу, ибо шашка решительно ничем не отличается от сабли; не отличаются они друг от друга и по виду: и та и другая — сабля; не различаются и по роду: и та и другая — орудие, так как ору-

дне — род сабли. Следовательно, поскольку человек, бык и лошадь, о которых сказывается [род] «животное», относятся к разным видам, постольку они непременно должны различаться по числу.

По сравнению с видом род имеет на одно [свойство] больше: он сказывается о различных по виду [вещах]. Ибо если мы захотим дать полное определение рода, мы сформулируем его так: род есть то, что сказывается о многих различных по виду, а не только по числу [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?» А о виде так: вид есть то, что сказывается о многих различных только по числу [вещах] в [ответ на вопрос] «что это?»

От собственного же признака род отличается потому, что тот сказывается только об одном виде, признаком которого является, и об индивидуальных [предметах], подчиненных этому виду: ведь собственный признак всегда принадлежит одному-единственному виду и не может ни покинуть его, ни перейти к другому — потому-то он и назван собственным. Так, «способный смеяться» говорится только о человеке, а также [в отдельности] о Сократе, Платоне и обо всех, кто охватывается именем человека. Род же, как мы установили выше, сказывается не об одном виде, но о многих. Следовательно, род отличается от собственного признака тем, что сказывается о многих видах, в то время как собственный признак — только об одном виде и о входящих в него индивидуальных [вещах].

Что же касается отличительного и привходящего признаков, то их можно отличить и отделить от рода сразу: ведь они никоим образом не сказываются о том, что́ это, и тем самым сразу же отсекаются от рода. В других, впрочем, отношениях они близки к роду, так как сказываются о многих [вещах] и притом о различных по виду; однако они не [отвечают на вопрос] «что это?» В самом деле, на вопрос: «каков человек?» — мы ответим: «разумный»,—то есть укажем отличительный признак. И если нас спросят: «каков ворон?» — мы ответим: «черный»,— что будет привходящим признаком. Но если будет задан вопрос: «что есть человек?» — ответом на него будет: «животное»,— то есть род.

А что касается слов Порфирия: «Они сказываются в [ответ на вопрос] не о том, что́ это, но скорее о том, каково это» —то это «скорее» оказалось здесь вот поче-

му. По мнению Аристотеля отличительные признаки должны быть отнесены [к разряду тех сказуемых], которые сказываются о субстанции. Но то, что сказывается о субстанции, показывает не какова есть вещь, о которой оно сказывается, но чтó она есть. Из этого вытекает с очевидностью, что отличительный признак сказывается не в [ответ на вопрос] о том, каково это, а скорее о том, чтó это. [Это видимое противоречие] разрешается таким образом: отличительному признаку свойственно указывать на субстанцию так, что определяется качество этой субстанции, то есть он обозначает субстанциальное качество. А потому Порфирий и вставляет слово «скорее», которым как бы хочет сказать: «он, конечно, обозначает субстанцию и сказывается, по всей видимости, в [ответ на вопрос] «чтó это?» — но все же скорее [о том, какова вещь]; это будет ближе к истине, ибо он хотя и показывает субстанцию, однако сказывается о том, какова [она]».

«То обстоятельство, что род сказывается о многих [вещах], отличает его от тех [сказуемых], что сказываются только о чем-то одном, как индивидуальные [наименования]; [то, что он сказывается] о различных по виду [вещах], отделяет его от таких сказуемых, как виды или собственные признаки; а то, что он сказывается в [ответ на вопрос] „чтó это?“ — отличает его от отличительных и общих привходящих признаков, ибо и те, и другие сказываются не в [ответ на вопрос] „чтó это?“, но о том, каково это или в каком состоянии находится».

Эти три [свойства], как мы уже выяснили, и составляют третье значение [слова] род, [которым оперирует философия], а именно [свойства] сказываться о многих [вещах], о различных по виду и в [ответ на вопрос] „чтó это?“. Каждое из них определяет место рода и отделяет его от всего прочего, что каким бы то ни было образом сказывается о другом; вот о чем кратко и суммарно говорит сам Порфирий.

То, что род сказывается о многих, отличает его от тех [сказуемых], которые сказываются об одном индивидуальном [предмете]. Однако [слово] «индивидуальный» имеет несколько значений: индивидуальным, то есть неделимым, называется то, что вообще не может быть разделено, как единица или ум; кроме того, так называется то, что не может быть разделено из-за твердости, как адамант; наконец, индивидуальным называется то, чье

сказуемое не подходит ко всем другим, ему подобным, как Сократ: ведь несмотря на то, что все прочие люди подобны ему, собственные его свойства (proprietas) и сказуемое Сократ не подходит к ним. Таким образом, род отличается от тех, что сказываются только о чем-либо одном, поскольку он может сказываться о многих.

Итак, остаются четыре: вид, собственный признак, отличительный признак и привходящий; перечислим их отличия от рода. Во-первых, то отличительное [свойство] рода, что он сказывается о различных по виду [вещах], отделяет его от таких сказуемых, как вид и собственный признак. Ибо вид никак не может сказываться о другом виде, а собственный признак сказывается только об одном виде, следовательно ни в коем случае не о различных по виду [вещах]. Во-вторых, то, что род сказывается о том, что́ это, отделяет его от отличительного и привходящего признаков: они ведь, как было сказано выше, указывают на то, какова [вещь].

Итак, от единичных сказуемых род отличается количеством предикации, поскольку сказывается о многих; от видов и собственного признака он отличается природой подчиненных ему подлежащих (subjectorum), поскольку род сказывается о различных по виду [вещах], а собственный признак и вид — нет. По качеству же предикации род отличается от отличительного и привходящего признаков. Ибо [способность] сказываться в [ответ на вопрос] о том, что́ это, или о том, каково это,— это некоторым образом качество сказывания.

«Таким образом, данное здесь описание рода не заключает в себе ни чего-либо излишнего, ни какой-либо неполноты».

В самом деле, всякое описание или определение должно быть равно тому, что определяется. Ведь если оно не равно ему, если оно, допустим, сказывается больше, то оно будет содержать еще и что-нибудь другое, причем не всегда будет показывать субстанцию определяемого. Если же оно окажется меньше, то не даст полного определения субстанции. Ибо сказываются всегда бо́льшие о меньших, как животное о человеке; меньшие же о бо́льших — никогда: никогда ведь не будет прав тот, кто скажет, будто всякое животное есть человек. Поэтому, чтобы сказуемое было обратимым, оно должно быть равным. А это возможно лишь в том случае, когда в нем нет ни

чего-либо лишнего, ни какой-либо неполноты, как в этом как раз описании рода. Оно гласит, что род есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „что́ это?". Это описание может меняться местами с родом, так что мы можем сказать: все, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „что́ это?" — будет родом. А раз данное описание рода обратимо, значит оно, как и утверждает Порфирий, не содержит ни чего-либо лишнего, ни какой-либо неполноты.

## КНИГА ТРЕТЬЯ

Может показаться, что вышеприведенное рассуждение о роде исчерпало также и все, что можно сказать о виде: ведь поскольку род сказывается о виде, постольку невозможно познать природу рода, не научившись понимать, что такое вид. Однако рассмотрение и исследование рода и вида различны по природе своей, различно и то, что сопутствует их исследованию. Поэтому-то Порфирий и во вступлении поместил их по отдельности и впредь продолжает разделять их во всем.

И сразу же по обсуждении рода приступает он к исследованию вида; в связи с чем может возникнуть некоторое недоумение: если род следовало предпослать всем остальным [сказуемым] потому, что будучи по природе своей больше других, он вмещает их в себя, то помещать вид в порядке изложения раньше, чем отличительный признак, было бы несправедливо. Ведь отличительный признак вмещает в себя вид, так как именно отличительные признаки образуют сами виды. А то, что образует, первее, чем то, что им образовано. Следовательно, виды вторичны по отношению к отличительным признакам, а значит об отличительных признаках следовало бы говорить в первую очередь. Недаром еще во вступлении сам Порфирий поставил их в том порядке, который соответствовал естественному, говоря, что полезно знать, что такое род, и что — отличительный признак.

Это недоумение следует разрешить таким образом: все, что сказывается о чем-либо, всегда обретает свою субстанцию благодаря противопоставлению. Подобно тому как не может быть отца, если нет сына, и не может быть сына,

если прежде нет отца, и имя каждого из них зависит от другого, точно так же не существует и вид иначе, чем вид такого-то рода, и род, в свою очередь, не может существовать, если он не соотносится с видом. Ведь, как мы сказали выше, не следует мыслить роды и виды как некие субстанции или самостоятельные вещи (rec absolutae); родом или видом становится все то, что составляет свойства [той или иной] природы (in naturae proprietate consistit), когда оно соотносится с высшим или низшим. И так как тот и другой существуют благодаря отношению друг к другу, исследования о каждом из них должны по праву граничить друг с другом.

Итак, Порфирий начинает [рассуждение] о виде следующими словами:

## О ВИДЕ

«Видом называется, с одной стороны, образ (forma) любой вещи; в соответствии с этим, например, сказано: прежде всего [имей] достойный власти вид. С другой стороны, видом называется и тот вид, который подчинен уже рассмотренному нами роду, в соответствии с чем мы говорим обычно, что человек — вид животного, если дан род — „животное"; белое — вид цвета, а треугольник — вид фигуры».

Выше Порфирий расчленил значение слова «род»; то же самое он делает теперь по отношению к виду, показывая, что и это слово неоднозначно. Он выделяет всего два значения, хотя всякому известно, что их намного больше: Порфирий намеренно не касается их, чтобы не отвлекать читателя излишним многословием.

Итак, он говорит, что видом называется, во-первых, [внешний] образ (figura) любой [вещи], который составляется из совокупности привходящих признаков. Величайшего внимания заслуживают слова «любой» [вещи]»: это значит, что речь идет об акцидентальной (secundum accidens) форме, которая есть у любого индивидуума; ведь этот вид возникает не из какой-то субстанциальной формы, но из акциденций.

Совсем другое — вид субстанциальной формы, например, «человечность» (humanitas); он существует не как подчиненный [роду] — животному, но как бы сам есть качество, указывающее субстанцию. Такой вид отличен и

от того, который присущ акцидентально любому телу, и от того, который разводит род на части.

Есть много вещей, которые, оставаясь одними и теми же, понимаются по-разному, будучи соотнесены с разными предметами. Именно это происходит и с видом, если ты попытаешься рассмотреть, что представляет собой, например, «человечность». Она есть вид, определяющий субстанциальное качество; но если ты мысленно поместишь ее под «животным», она поведет за собой членение «животного» на части и обособится от остальных животных, превратившись, таким образом, в вид определенного рода; а если ты станешь рассматривать собственные свойства каждого [отдельного человека], то есть насколько мужественно его лицо, насколько тверда поступь и прочие признаки, которые образуют индивидуальную вещь, как бы живописуя ее портрет,— перед тобой будет акцидентальный вид, который имеется в виду, когда мы говорим о ком-нибудь, что человеку такого исключительно достойного вида подобало бы властвовать.

Порфирий приводит два значения вида: последнее и то, в котором вид подчинен роду. Мы же говорили о трояком значении: во-первых, о виде как о субстанциальном качестве; во-вторых, как о собственной [внешней] форме всякой индивидуальной вещи; в-третьих, о том значении, которое обсуждается здесь: о виде, подчиненном роду. Надо думать, что Порфирий назвал только два значения вида и обошел молчанием третье, добавленное нами, потому, что оно слишком трудно для разъяснения и требует [от читателя] несравненно более глубокого и искушенного разумения. Он приводит такие примеры вида, как «человек — вид животного, белое — цвета, треугольник — фигуры»; все они называются видами определенных родов: животное — род человека, цвет — белого, а фигура — треугольника.

«Так что если прежде, для обозначения (assignatio) рода, мы упоминали о виде, называя родом то, что сказывается о многих и различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „что́ это?“ — то теперь мы называем видом то, что подчинено обозначенному выше роду».

Раньше, давая описание рода, Порфирий употребил для определения рода слово «вид», назвав родом то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] «что́ это?»; таким образом он определил

род через вид. Однако теперь, желая определить вид, он пользуется словом «род», говоря, что вид есть то, что подчиняется роду. Справедливо можно заметить, что первое высказывание противоречит второму. В самом деле, всякое определение должно разъяснять определяемый предмет, открывать его больше, чем способно открыть его имя. Следовательно, определение должно составляться из более известных предметов, нежели сам определяемый.

Значит, когда Порфирий описывает или определяет род через вид, он использует слово «вид» как более известное, чем род, и описывает его таким образом через более известное. Однако теперь, желая заключить в границы описания вид, он пользуется словом «род», меняя местами известное с неизвестным, так что в описании рода получается известным вид, а в описании вида — род, чего делать нельзя. Ведь если слово «род» известнее вида, то не следовало бы пользоваться именем вида при определении рода. А если вид легче понять, чем род, то не надо было бы употреблять имя рода для определения вида.

Однако Порфирий предупреждает такой вопрос: «Следует знать, что род есть род чего-нибудь, и вид есть вид чего-нибудь; а потому и понятие каждого из них необходимо включает понятие другого».

Все, что сказывается о чем-либо, появляется из той вещи, о чьей субстанции оно сказывается. А так как определение должно показать собственные свойства каждой субстанции, то для тех вещей, которые соотнесены друг с другом, описание каждой из них по праву дается с помощью другой. Следовательно, раз род есть род вида, то субстанцию свою и имя он получает от вида; поэтому при определении рода необходимо обратиться к виду. И наоборот, поскольку вид является тем, что он есть, благодаря роду, постольку при описании вида без рода обойтись невозможно.

Однако качество видов бывает разное. Дело в том, что есть виды, которые могут быть также и родами; а есть другие, всегда сохраняющие свойства видов и никогда не переходящие в природу родов. Поэтому-то Порфирий дал не одно, но несколько определений вида:

«Поэтому вид обозначают и так: вид есть то, что подчиняется обозначенному роду и о чем род сказывается в

[ответ на вопрос] „что́ это?". Есть также и более пространное обозначение вида: вид есть то, что сказывается о многих и различных по числу [вещах], в [ответ на вопрос] „что́ это?". Но это последнее обозначение относится только к самым последним видам (specialissima) — к тем, которые только виды, но не роды; другие же могут относиться и не к последним видам».

Тремя определениями дал Порфирий форму виду; причем два из них подходят любому виду и заключают в свои границы все, что только может быть названо видом, третье же нет. Ибо существуют две формы вида: одна, когда вид чего-либо одного может стать родом чего-то другого; вторая — когда вид является только видом и не переходит в разряд родов.

Два первые определения, а именно то, в котором видом названо то, что подчиняется роду, и второе, где сказано, что вид есть то, о чем сказывается род в [ответ на вопрос] «что́ это?», подходят к любому виду. Ибо оба эти определения обозначают то, что подчинено роду: в самом деле, первое — «то, что подчинено роду» — указывает на свойство вида соотноситься с вышестоящим родом; второе же — «вид есть то, о чем сказывается род в [ответ на вопрос] «что́ это?» — обозначает свойство, которое получает вид, благодаря тому, что о нем сказывается род. Но быть подчиненным роду и быть предметом высказывания рода — одно и то же, как одно и то же — быть ниже рода и иметь род над собою. А так как все виды находятся под родом, очевидно, что такое определение включает всякий вид.

Но в третьем определении идет речь лишь о таком виде, который никогда не бывает родом, оставаясь всегда только видом. А это такой вид, который никогда не сказывается о различных по виду [вещах]. Ибо род больше вида тем, что сказывается о различных по виду [вещах], так что если какой-нибудь вид сказывается о подлежащих по виду не различающихся, то он будет только видом стоящего над ним рода, но никогда не будет родом по отношению к [своим] подлежащим. Таким образом, характер сказывания о подлежащих отличает такой вид от других видов, которые могут быть также и родами: если вид не сказывается о различных по виду [вещах], значит, он только вид и не имеет родового характера предикации. Вот этот-то вид, который называется

«в большей степени видом» (magis species) или «в высшей степени видом» (specialissima), определяется таким образом: вид есть лишь то, что сказывается о многих различных по числу вещах в [ответ на вопрос] «что́ это?», как, например, человек: этот вид сказывается о Цицероне, Демосфене и прочих, отличающихся друг от друга (как было сказано), не по виду, но по числу. Так, из трех определений вида два охватывают как виды наивысшей степени, так и все другие, а третье — только самые последние виды.

Чтобы лучше разъяснить этот вопрос, Порфирий останавливается на нем несколько подробнее, иллюстрируя его подходящими примерами:

«То, о чем здесь идет речь, могло бы стать ясным следующим образом. В каждой категории есть некоторые [сказуемые], которые являются в наивысшей степени родами (generalissima), а с другой стороны, некоторые, которые являются в наивысшей степени видами. Между наивысшими родами (generalissima) и наинизшими видами (specialissima) находятся другие — те, которые называются одновременно и родами и видами. Наивысший род — это тот, над которым нет ничего, выше его находящегося. Наинизший же вид — тот, под которым нет ни одного ниже его стоящего вида. Между ними находятся сказуемые, каждое из которых — и род и вид, в зависимости от того, по отношению к чему он рассматривается. Это может стать очевидным на примере такой категории, как субстанция: субстанция и сама есть род; под ней же находится тело; под телом — одушевленное тело, а под ним — животное; далее, ниже животного — разумное животное, а под ним — человек. Наконец, под человеком — Сократ, Платон и вообще отдельные люди. Но родом в наивысшей степени и только родом среди них является субстанция, а человек — в наивысшей степени видом и только видом; тело же есть вид субстанции, а для одушевленного тела оно — род; в свою очередь одушевленное тело есть вид тела, но для животного оно — род. Точно так же и животное есть вид одушевленного тела и в то же время — род разумного животного, а разумное животное — вид по отношению к человеку. Наконец, человек — вид разумного животного, но в отношении отдельных людей он уже не род, а только вид. И все, что непосредственно предшествует индивидуумам и сказыва-

ется о них ближайшим образом, будет только видом и не будет при этом также и родом».

Как мы уже говорили, Аристотель выделил десять категорий, назвав их категориями (сказуемыми) потому, что они сказываются обо всем остальном. Но все, что сказывается о другом,— в том случае, если высказывание необратимо,— больше, чем то, о чем оно сказывается. Из этого ясно, что категории больше всех вещей: ведь они сказываются обо всех вещах. Следовательно, в каждой из этих категорий имеются и наивысшие роды, и длинная последовательность видов — нисхождение от наибольшего к наименьшему. А именно, те из них, которые сказываются об остальных как роды, и не подчиняются в качестве вида никому другому, названы наивысшими родами, поскольку никакой другой род не стоит над ними.

А самые низшие [сказуемые], которые не сказываются ни о каких видах, называются в высшей степени видами; поскольку имя какой-либо вещи принадлежит тому, что состоит исключительно из собственных свойств (proprietas) данной вещи без всяких примесей. Но ведь вид называется видом потому, что подчинен роду; поэтому он будет простым видом лишь в том случае, если, подчиняясь роду, сам не будет иметь других видов в своем подчинении, как род. Тот же вид, который подчинен одному, как роду, а над другим возвышается, как над своим видом, не простой вид, но имеет некоторую примесь рода. Напротив, тот вид, который не стоит над другими видами, есть только вид, и простой вид, а потому и в высшей степени вид и называется «specialissimum».

Итак, посередине между наивысшими родами и наинизшими видами находятся некие [сказуемые], которые являются видами, будучи соотнесены с высшими, и родами — будучи соотнесены с нижестоящими. Они называются взаимно подчиненными родами (subalterna genera): ведь это такие роды, которые подчинены один другому. Таким образом, то, что бывает только родом, называется высшим родом; а те роды, которые могут быть видами, или виды, которые иногда бывают родами, зовутся взаимно подчиненными родами или видами. Вид же, который не может быть родом для чего-то другого, называется в высшей степени видом.

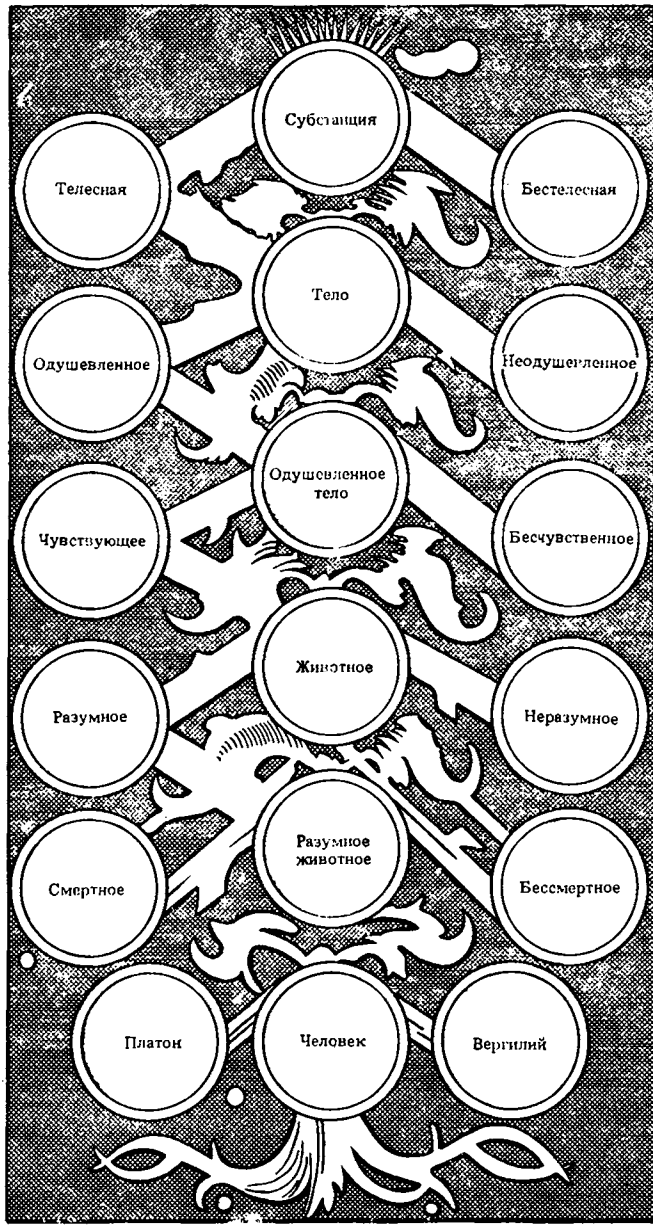
Разобравшись во всем этом, рассмотрим для примера одну категорию; пример этот поможет нам впоследствии,

понять, что происходит в других категориях и в каком порядке и последовательности устроены другие роды и виды.

Итак, субстанция есть высочайший род, ибо она сказывается обо всех остальных. Видами ее в первую очередь являются два: телесное и бестелесное, ибо и то, что телесно, и то, что бестелесно равно называется субстанцией. Телесному подчинены одушевленное и неодушевленное тело; под одушевленным телом помещается животное: ведь если к одушевленному телу добавить наделенное чувствами, получишь животное, а оставшаяся часть, то есть другой вид, будет содержать одушевленное ненаделенное чувствами тело. Далее, под животным — разумное и неразумное; под разумным — Бог и человек, ибо если к разумному ты прибавишь смертное — получишь человека, бессмертное — Бога. Я имею здесь в виду телесного Бога, ибо древние почитали этот мир Богом, призывая его как Юпитера; Богом считали они также солнце и другие небесные тела, относительно которых и Платон и согласный хор большинства ученых утверждали, что они одушевлены. Наконец, человеку подчинены индивидуальные и единичные люди, как Платон, Катон, Цицерон, чья численность превосходит бесконечное множество.

Наглядным примером всего сказанного может послужить изображение, приведенное ниже[22].

Помещенная схема показывает порядок [нисхождения] сказывания (praedicationis) от высшего рода до индивидуумов, где субстанция — это наивысший род, поскольку она предшествует всем, сама же не подчинена ничему, и по той же причине называется только родом; человек — это только вид, поскольку Платон, Катон и Цицерон, стоящие под ним, различаются не видом, но только числом. Телесное же, стоящее на втором месте после субстанции, в равной мере справедливо назвать и видом и родом: видом субстанции, родом для одушевленного. В свою очередь, одушевленное является родом животного и видом телесного. Однако ведь одушевленное — это род наделенного чувствами (sensibilis); но одушевленное наделенное чувствами есть животное, а значит, мы правильно говорим, что одушевленное есть род животного, благодаря такому отличительному признаку, как наделенность чувствами. Животное, с одной стороны, является




Сократ Цицерон Катон

родом разумного, а разумное — родом смертного. А так как разумное и смертное [в соединении] есть не что иное как человек, то разумное — это вид животного и род человека. Сам же человек не будет, как мы уже говорили, родом для Катона, Цицерона и Платона, но только видом.

При этом человек называется видом, с одной стороны, по отношению к отличительному признаку разумного, а с другой — по отношению к Катону, Платону и другим; в обоих случаях он назван видом по разным причинам. Видом разумного он является потому, что разумное разделяется на смертное и бессмертное, причем человек — смертное. Тот же человек называется видом по отношению к Платону и прочим отдельным людям потому, что человек — это субстанциальное и последнее сходство в форме всех людей. Таково общее для всех правило: виды в высшем смысле слова — те, которые располагаются непосредственно над индивидами, как человек, лошадь, ворон. К ним нельзя отнести птицу: ведь существует много видов птиц, а видом (в полном смысле слова) называются лишь те, чьи подлежащие похожи друг на друга настолько, что не могут иметь субстанциального различия.

Во всей рассмотренной нами последовательности вышестоящие роды соединяются с более низкими, чтобы создать очередной вид. Так, чтобы было тело, субстанция соединяется только с телесностью, [и получается] телесная субстанция — тело. Точно так же для того, чтобы было одушевленное тело, телесное и субстанция соединяются с одушевленным, и вот есть одушевленное — телесная субстанция, имеющая душу. Далее, чтобы было наделенное чувствами, три стоящие выше [рода] соединяются с ним. Ибо наделенное чувствами [существо] есть не больше и не меньше как субстанция телесная, одушевленная и наделенная способностью чувствовать, что все в целом называется животным. Затем все вышестоящие [роды], соединившись с разумным, создают разумное; в такой же мере, наконец, все вышестоящие [роды] определяют и человека: к разумности добавляется еще только смертность. Ибо человек есть не что иное как субстанция телесная, одушевленная, чувствующая, разумная и смертная. Мы обычно определяем человека как разумное смертное животное, включая в [понятие] животного субстанцию, телесность, одушевленность и наделенность

чувствами. Точно так же подразделяются роды и описываются виды во всех прочих категориях.

«Таким образом, как субстанция, стоящая на самом верху, потому что выше ее нет ничего, является наивысшим родом, так и человек, будучи видом, после которого уже нет ни другого вида, ни чего-либо иного, что могло бы делиться на виды, а только индивиды — индивидами же являются Сократ и Платон и этот вот белый предмет,— будет только видом, или последним видом, или — как мы сказали — в наивысшей степени видом. Те же, что находятся в середине между ними, будут видами для тех, кто выше их, и родами — для тех, кто ниже. Ибо они имеют два облика (habitudo): один — по отношению к высшим, и тогда они называются видами последних; другой — по отношению к последующим, и в этом облике зовутся родами последующих. Крайние же имеют только один облик: наивысший род, стоя надо всеми последующими, имеет облик рода по отношению к нижестоящим; а облика по отношению к вышестоящим не имеет, поскольку стоит выше всех, и является первоначалом и таким родом, выше которого, как мы сказали, не поднимается ни один другой. Так же и вид в наибольшей степени: он имеет только один облик — по отношению к тем, кто выше его и чьим видом он является. По отношению же к ниже его стоящим он обращает не иной какой-нибудь облик, но тот же самый, ибо и по отношению к индивидуумам называется видом (а не родом). [Разница лишь в том, что] по отношению к индивидуальным вещам он называется видом, как объемлющий их, а по отношению к вышестоящим — как ими объемлемый».

Мы видим, что имя для [последнего] вида установлено по аналогии с родом: как в наивысшей степени родом называется не имеющий другого рода над собой, как субстанция, так и в наивысшей степени видом — не имеющий под собой вида, как человек. Что значит не иметь под собой вида? Это значит предшествовать таким [предметам], которые не могут быть разделены ни на неподобные [друг другу части], как делятся роды, ни на подобные, как делятся виды.

Между наивысшими родами и наинизшими видами находятся роды и виды, которые и сами могут быть подчинены другим, и в своем подчинении могут иметь такие предметы, которые делятся либо на неподобные, либо на

подобные части. Все эти роды и виды имеют по два облика, как бы по две [возможности] сопоставления: один облик обращен к высшим — таковы виды, подчиненные своим родам, другой же — к низшим, как у родов, которые предшествуют своим видам. Со своей стороны наивысшие роды сохраняют только один облик, а именно тот, который объемлет нижестоящие [виды]; того же облика, который сопоставляется с вышестоящими [родами], они не имеют. Ибо высший род не подчиняется ничему. Точно так же и в наибольшей степени вид имеет только один облик — а именно тот, которым он сопоставляется с родами. Облика же, обращенного к низшим, он не имеет, так как в его подчинении нет никаких видов. Зато взаимно подчиненные роды выступают в обоих проявлениях: одно из них обращено к высшим, ибо над ними всегда есть высший род, а в другом они сказываются о низших, ибо под ними всегда есть подчиненный вид. Так, например, телесное проявляет по отношению к субстанции свою способность подчиняться роду, а по отношению к одушевленному — способность сказываться о виде.

Что же касается наинизших видов, то есть видов в наибольшей степени, то они, хотя и стоят выше индивидуумов, тем не менее не проявляют себя как вышестоящие [сказуемые]. Дело в том, что [индивиды], подчиненные последнему виду, таковы, что в отношении субстанции представляют собой нечто одно, так как между ними нет субстанциальных различий, а есть только акцидентальные, так что они, по видимости, отличаются друг от друга только числом. Получается, что о последних видах можно сказать примерно так: им подчинено и множество видов, и в то же время как бы ни одного. Ведь когда вид указывает субстанцию — а субстанция у всех подчиненных виду индивидов одна — тогда в подчинении у него не остается как бы ни одного вида, и это так и есть, если мы смотрим с точки зрения субстанции. Но если кто обратит взгляд на акциденции, то окажется, что тот же вид сказывается о многих разных видах — разных не благодаря различию субстанции, но из-за множества и разнообразия акциденций. Таким образом, род всегда имеет под собой множество видов, ведь он сказывается о различных по виду [подлежащих], а различие всегда предполагает множественность. Напротив, вид может иногда быть видом одного-единственного индивида: если, допустим, фе-

никс один, как утверждают, то вид феникса будет сказываться об одном-единственном индивиде. Так же и солнце: понятно, что этот вид имеет одно-единственное подлежащее. Таким образом, сам по себе вид вовсе не предполагает множественности, и даже если он сказывается только об одном индивиде, то ничуть не меньше отвечает понятию (intellectus) вида. Если же о нескольких — то как о частях, подобных [целому и друг другу]: например, если разрезать медный прут, то по отношению к понятию меди и части и целое будут представлять одно и то же.

Поэтому-то и сказано, что вид, хотя и стоит над индивидами, имеет только один облик, а именно тот, в котором он проявляется как вид. Он называется видом по отношению к вышестоящим [родам], которые сказываются о нем как о подлежащем; но и по отношению к нижестоящим он является именно видом, так как выражает их субстанцию. Ведь вид совершенно иначе [относится к подлежащим ему] индивидам, нежели род — к видам. Последний [выражает] только часть субстанции [подлежащего], как, например, животное — человека. Ведь для того, чтобы дать определение субстанции человека, к животному надо добавить две другие части: разумное и смертное. А человек для Сократа или Цицерона — это вся их субстанция. Ибо никакое субстанциальное отличие не добавляется к человеку для того, чтобы получился Сократ или Цицерон, как добавляется разумное и смертное к животному для полного определения человека. Именно поэтому последний вид является только видом и обладает этим единственным обликом как по отношению к высшим [родам], которые охватывают его, так и по отношению к нижележащим [индивидам], которых охватывает он сам и чью субстанцию он образует.

«Род в наивысшей степени определяют как то, что, будучи родом, не является видом, а еще как то, над чем нет еще одного, более высокого рода. Вид же в наивысшей степени — это то, что, будучи видом, не является родом; а также то, что, будучи видом, не может быть дальше разделено на виды; и то, что сказывается о многих различных по числу [вещах] в [ответ на вопрос] „что́ это?“. Те же, что находятся в середине между крайними [родом и видом], называются взаимно подчиненными родами и видами и каждый из них может быть и родом и

видом по отношению к разным [вещам]. Все [звенья], поднимающиеся от последнего вида до самого первого рода, называются поочередно родами и видами, как Агамемнон называется Атридом, Пелопидом, Танталидом, и в конце концов, потомком Юпитера. Только при указании семейных родословных все они возводятся к одному началу, скажем, к Юпитеру».

Показав различную природу родов и видов, Порфирий напоминает их определение и описание и прежде всего приводит определение наивысшего рода как того, что, будучи родом, не имеет над собой другого рода, то есть не является видом. Ибо если бы над ним мог оказаться другой род, он не назывался бы в наивысшей степени родом. Вид же в наивысшей степени описывается таким образом: будучи видом, он не является родом — то есть описывается через противоположное. Дело в том, что противоположное иногда описывается через противоположное; положение над чем-то противоположно положению под чем-то, род же как раз полагается над [видом], а вид — под [родом]. Следовательно, если первый род будет первым потому, что стоит над [всем], но не может стоять под [чем-либо], то последний вид будет таковым потому, что стоит под [всем], и не может стоять над [чем-либо]. Таким образом, определение противоположного через противоположное сделано правильно.

Есть и другое определение вида: как того, что, будучи видом, никогда не делится на виды. Ибо если всякий род есть род [определенных] видов, то все, что не делится на виды, не может быть родом. И еще одно определение: то, что сказывается о многих различных по числу вещах в [ответ на вопрос] «что́ это?». Об этом определении мы много говорили выше; теперь же займемся только тем вопросом, которого недавно коснулись: виду может подлежать один-единственный индивидуум, как [виду] феникса — его неделимая [особь] (atomus sua), как солнцу — вот это светящееся тело, так же как миру или луне, как всем видам, в чьем подчинении находится единственный индивидуум. Как быть во всех этих случаях, когда вид сказывается только о чем-либо одном, например, о фениксе? Как согласовать их с определением вида как того, что сказывается о многих различных по числу в [ответ на вопрос] «что́ это?»? Добавив немногое к тому,

что мы говорили о таких видах, как феникс, выше, мы преспокойно распутаем этот узел.

Все [вещи], находящиеся под последними видами, либо бесконечны [по числу], либо определяются конечным числом, либо сводятся к единичности. До тех пор пока есть хоть один индивидуум, всегда будет оставаться вид, и если число индивидов будет уменьшаться до единицы, вид от этого не пострадает, поскольку даже если ему подчинено множество индивидов, они, как мы сказали, не имеют субстанциальных отличий. Такого нельзя сказать о роде: его подлежащие разделены субстанциальными отличиями, ведь под ними находятся виды, образованные разными отличительными признаками. Если бы один из этих видов погиб и под родом остался бы один-единственный, то род по понятию перестал бы быть родом, то есть тем, что сказывается о различных по виду [вещах]. Не так обстоит дело с видами: если бы все, подчиненные виду индивиды погибли, и виду пришлось бы сказываться об одном-единственном, он все же остается и останется видом. Ибо все те, что погибают или погибли, именно таковы, каков тот [вид], который пребывает и остается подлежащим.

А что мы говорим, будто вид сказывается о многих различных по числу вещах, это можно объяснить двояко. Во-первых, гораздо больше таких видов, которые сказываются о многочисленных индивидах, чем таких, у кого в подчинении только один. Во-вторых же, многие вещи называются по их потенции, хотя в действительности они не всегда таковы. Так, человек называется способным смеяться, даже если он не смеется, потому, что может смеяться. Так и вид может сказываться о многих различных по числу [вещах]. Феникс, например, не хуже других видов сказывался бы о многих, если бы фениксов было побольше, а не так, как теперь, говорят, один. Так же и вид солнца сказывается только об одном солнце, которое мы знаем; но никто не мешает вообразить мысленно множество солнц, и ко всем им видовое имя солнца подойдет не хуже, чем к одному. Именно поэтому мы и говорим о виде как о том, что сказывается о многих различных по числу [предметах], несмотря на то что некоторые виды называют только один предмет.

Так называемые же подчиненные роды могут быть определены следующим образом: это то, что может быть

и родом и видом, точно так же как в семье [один и тот же человек] может быть и потомком и предком. Так, Атрей, сын Пелопса, был ему как бы видом, а для Агамемнона — как бы родом. Тот же Агамемнон — Пелопид и Танталид (то есть как бы вид обоих), в то время как Пелопс по отношению к Танталу и Тантал по отношению к Юпитеру — тоже вроде как виды. В то же время Тантал для Пелопса и Пелопс для Атрея являются чем-то вроде родов, а Юпитер — как бы их общий наивысший род. Однако в семейных родословных все возводятся, как правило, к одному началу, к тому же Юпитеру, например.

«Иначе обстоит дело с родами и видами. Ибо сущее (ens) не является одним общим родом для всего, и все [существующее] не является однородным на основе одного наивысшего рода, как говорит Аристотель; примем же, как это сделано в „Категориях", десять первых родов, как бы в качестве десяти первых начал (principia). Если кто назовет их все сущими (entia), он даст им, по словам Аристотеля, не однозначное, а двусмысленное имя; ведь если бы сущее действительно было общим родом всего, то все называлось бы сущим в одном и том же смысле. Но так как первых родов десять, сущее является для них только общим именем (secundum nomen), но не общим понятием (secundum rationem), соответствующим имени сущего».

Рассуждая о взаимно подчиненных родах, Порфирий привел пример одной семейной родословной, восходящей от Агамемнона к Юпитеру, которого автор, видимо из благочестивого почитания, поставил последним. Что же до древних теологов, то они возводят Юпитера к Сатурну, Сатурна — к Небу, а Небо — к древнейшему из богов, Офиону, который не имел никакого начала. Однако чтобы читатель не подумал, будто со всеми действительными вещами дело обстоит так же, как с семейными родословными, и все они могут быть сведены к одному началу и названы одним именем, Порфирий особо оговаривает, что с родами и видами такого быть не может. Не может быть у всех существующих вещей одно начало, как у какого-нибудь семейства.

Дело в том, что некоторые придерживались именно такого мнения, полагая, что у всех существующих вещей один род, под названием сущее; название это произошло от глагола «быть»: ведь всякая вещь есть, обо всякой ска-

зывается бытие. В самом деле, субстанция есть, качество есть, и количество есть, и обо всех остальных [категориях] тоже говорится, что они есть. Да и не стал бы никто рассуждать об этих так называемых категориях, если бы не было установлено, что они есть. А раз так, значит следует принять сущее последним родом всех вещей, решили [сторонники этой точки зрения]: ведь сущее сказывается обо всех вещах. Они взяли причастие от того самого [глагола] «есть», который мы говорим [по отношению ко всем существующим вещам], и назвали этот высший род по-гречески «ὄν», а по-латыни «ens».

Однако Аристотель, мудрейший из знатоков начал, выступает против такого мнения и считает, что все вещи не могут быть возведены к одному источнику, но что в вещах есть десять родов. А так как эти роды отличны друг от друга, то не могут быть подведены под одно общее начало. Роды же Аристотель установил следующие: субстанция, количество, качество, отношение (ad aliquid), место, время, положение, обладание, действие, страдание. Но здесь еще не было противоречия [теории единого рода]: ведь обо всех перечисленных родах говорится, что они есть. Свои возражения Аристотель формулирует так: не всякое общее имя образует также и общую субстанцию; следовательно, не обязательно считать бытие (esse) общим родом только потому, что оно сказывается как общее имя. Ибо только те [вещи] могут быть по справедливости названы видами общего имени, к каким подходит определение этого общего имени: в таком случае они названы этим именем однозначно; в противном случае общим у них будет лишь слово (vox), а не субстанция. Это можно хорошо объяснить на примерах.

Мы говорим, что «животное» есть род для человека и для лошади. Дадим определение животному: это субстанция одушевленная и способная к ощущению. Если мы теперь перенесем это определение на человека, получится, что человек есть одушевленная и способная к ощущению субстанция: такое определение ни в чем не погрешит против истины. Точно так же, если мы приложим его к лошади, получится, что лошадь — одушевленная и ощущающая субстанция: и это будет верно. Значит, это определение подходит как «животному», которое является общим для лошади и человека, так и этим самым лошади и человеку, которые являются видами животного.

Следовательно, и о человеке, и о лошади «животное» сказывается однозначно. Но допустим, что кто-нибудь назовет именем животного человека подлинного и человека нарисованного; пусть он определит животное, например, так же: одушевленная и способная к ощущению субстанция. Однако такое определение подойдет только живому человеку, нарисованному же — нет, ведь он не является одушевленной субстанцией. Таким образом, к нарисованному человеку и живому не подходит как общее определение их общего имени, то есть животного. Животное для них — не общий род, но только общее название: ведь по отношению к живому и нарисованному человеку «животное» выступает не как род, но как многозначное слово. Многозначное же слово называется двусмысленным, или омонимом, в отличие от слова, указывающего род — оно называется однозначным. Так вот, что касается сущего, которое сказывается обо всех категориях: поскольку невозможно найти такого определения сущего, которое подошло бы ко всем десяти категориям, постольку оно сказывается о категориях не однозначно, как род, но двусмысленно, как многозначное слово.

В том, что сущее не может быть родом десяти категорий, можно убедиться и с помощью такого рассуждения. Два рода одной и той же вещи не могут существовать иначе, как один в подчинении у другого. Например, и животное, и одушевленное [существо] — это род человека; при этом животное подчинено одушевленному как вид. Но если два [рода] настолько равны между собой, что никогда не подчиняются друг другу, они ни в коем случае не могут быть родами одного вида. Так вот, что касается «сущего» и «единого» (unum), то ни одно из них не подчинено другому: ведь мы не можем назвать «сущее» родом «единого», ни «единое» — родом того, что мы зовем «сущим». Ибо то, что мы зовем сущим — едино, и то, что мы называем единым — существует; но род и вид никогда не бывают взаимно обратимы. Следовательно, если «сущее» сказывается обо всех категориях, то сказывается и «единое». В самом деле, субстанция есть [нечто] единое, и качество есть [нечто] единое, и количество есть единое, и точно так же все остальные категории. Допустим, что «сущее» будет общим родом для категорий, поскольку оно обо всех них сказывается; тогда и «единое», поскольку сказывается обо всех, будет

для всех родом; но ни «единое», ни «сущее», как мы показали, не может быть представлено выше другого; следовательно, отдельные категории имеют два общих рода, равных друг другу; но такого быть не может.

Так-то вот обстоят дела, и Порфирий выразил все это, говоря, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в «Категориях». И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду. Если кто-нибудь назовет их «сущими», он даст им двусмысленное, а не однозначное имя, ибо невозможно будет дать им одно общее определение, которое соответствовало бы этому общему имени; а это значит, что имя сказывается неоднозначно. Если бы общее имя сказывалось обо всех [категориях] однозначно, оно было бы для них общим родом; но если бы оно было родом, то родовое определение подходило бы и ко всем видам; поскольку же этого не происходит, постольку «сущее» является для них общим названием только как словесное обозначение, но не как понятие (ratio) субстанции.

«Таким образом, наивысших родов — десять, а наинизших видов — какое-то [неизвестное], хотя и не бесконечное, число. Индивидов же, которые находятся после наинизших видов — бесконечно много; именно поэтому Платон советовал, спускаясь от наивысших родов к низшим видам, здесь и остановиться. Он рекомендует спускаться через промежуточные [роды]; деля их с помощью видообразующих отличий, а бесконечных [по числу индивидов] не касаться вовсе, поскольку о них не может быть никакого научного знания».

Так как, во-первых, нельзя знать природы вида, не зная, как делится род, и так как, во-вторых, о бесконечном невозможно вообще никакое знание, ибо ни один разум не может охватить бесконечное, по этим причинам Порфирий совершенно справедливо переходит в первую очередь к обсуждению вопроса о количестве родов, видов и индивидов. Число наивысших родов, говорит Порфирий,

известно, ведь Аристотель открыл десять категорий, которые предпосланы всем существующим вещам в качестве родов.

Видов же гораздо больше, чем родов. В самом деле, наивысших родов десять; каждому из них подчинен не один, а несколько видов. Эти ближайшие к высшим родам взаимно подчиненные роды разветвляются, спускаясь к последним видам, так что под каждым из десяти родов оказывается невероятное множество видов, рассыпающихся в обе стороны. При этом последних видов значительно больше, чем промежуточных: ведь они расположены в самом низу, а промежуточные роды, спускаясь вниз, делятся на все большее количество нижележащих видов. Ну а у десяти родов видов будет в десять раз больше, чем у одного, это очевидно всякому, так же как и то, что как бы ни было велико множество видов, оно все же будет оставаться в пределах определенного числа; кто с этим не согласен, может проследить виды всех родов и сам убедиться в существовании такого числа.

Что же касается индивидов, находящихся под каждым из видов, то они бесконечны [по числу], потому ли, что их так много и разбросаны они по таким разным местам, что ни знанием, ни числом невозможно собрать их и охватить как единое целое; или потому, что, будучи подвержены возникновению и уничтожению, они то начинают быть, то перестают. Поэтому-то мы даем им названия с помощью родов, промежуточных [родов и видов] и последних видов, каковые, будучи конечными по числу, могут быть включены в границы знания, а сами по себе индивиды — никоим образом.

Вот почему Платон советовал производить деление, начиная от родов, а не от видов, и тем более не от последних видов. Он учил, что производящий деление должен спускаться лишь по тем [ступеням], которые конечны по числу, а когда дело дойдет до индивидов, советовал остановиться, чтобы не пытаться охватить (colligere) бесконечного — ведь этого не допускает природа; так что он одобрял разделение родов на виды, как они делятся согласно видообразующим отличиям (specifica differentia). Что касается видообразующих отличий, то о них мы лучше и подробнее расскажем в другом отделе, где пойдет речь об отличительном признаке. А здесь достаточно будет сказать, что видообразующие отличия —

это такие, с помощью которых образуются виды, как, например, разумное и смертное — по отношению к человеку. Так вот, мы делим животное на разумное и неразумное, затем отделяем смертное от бессмертного, и все прочие роды тоже разделяем посредством таких отличий, которые образуют виды. Платон считал, что деление следует продолжать вплоть до последних видов, а там должно остановиться и не пытаться преследовать бесконечное, ибо индивидам нет числа, а значит [о них] нет и науки.

«При нисхождении к последним видам приходится, производя деление, двигаться через множество; напротив, при восхождении к наивысшим родам приходится собирать множество в единство. Ибо вид, и в еще большей степени род, являются тем, что собирает множество в единую природу, а [все] частичное, напротив, разделяет то, что едино, на множество. Так, благодаря причастности к виду множество людей оказывается одним человеком, а в отдельных и единичных [людях] один общий [человек] оказывается множеством. Ибо единичное является всегда разделяющим, а общее — собирающим и объединяющим».

Разделять — это значит превращать во множество то, что было единым. Всякое разделение мыслится по противоположности сложению и сочетанию. То, что едино, разделяется путем членения и оно же снова составляется из множества частей путем соединения. Как было уже сказано выше, вид собирает воедино сходство индивидуумов, а род — сходство видов. Сходство — это не что иное как некое единство качества; из этого ясно, что вид собирает воедино субстанциальное сходство индивидов. А субстанциальное сходство видов собирают роды, возводя его до себя. С другой стороны, отличительные признаки разбивают родовое единство на виды, а привходящие признаки расчленяют единый вид на единичные и индивидуальные особи (personae).

При таких условиях по необходимости приходится создавать множество, когда спускаешься, разделяя, от рода к видам. А когда от видов, складывая, поднимаешься к родам, приходится собирать и объединять разные видовые отличительные признаки в виды по качественному сходству. При этом индивиды, бесконечные [по числу], собираются воедино благодаря субстанциальному сходству, и те же самые индивиды, в свою очередь, дробят свой вид на бесконечное множество частей. Ведь все ин-

дивиды — это рассеивающее и разделяющее [начало]. Роды же и виды — собирающее, причем виды — собирающее и объединяющее [начало] по отношению к индивидам, а роды — по отношению к видам. Так что род расчленяют виды, а вид разбивается на множество индивидами. И наоборот: род собирает многие виды, вид же сводит единичное и частичное множество к единству. Следовательно, род в большей степени является объединяющим началом, чем вид. Ибо вид собирает только индивиды, а род объединяет как сами виды, так и индивидуальные единичные особи, подчиненные этим видам. Здесь Порфирий приводит подходящий пример: благодаря причастности к виду, в данном случае к человеку, Катон, Платон, Цицерон и множество остальных людей — это один [человек]; то есть тысяча человек в отношении к тому, что такое люди,— это один человек. Таким образом, есть [только] один видовой человек; если мы рассмотрим его по отношению ко множеству имен, подчиненных ему, получится множество людей; в свою очередь это множество становится единым в видовом человеке. Собственно, видовой [человек] — это один бесконечный во множестве [людей]. Таким вот образом единичное оказывается разделяющим, а общее, поскольку оно едино для многих, как род и вид,— собирающим и объединяющим [принципом].

«Итак, о роде и виде сказано, что они собою представляют; сказано также, что род — один, а видов — много, ибо род всегда делится на множество видов. При этом род всегда сказывается о видах, а все вышестоящие сказываются о тех, что стоят ниже; вид же не сказывается ни о ближайшем роде, ни о тех, что выше его, и не допускает обращения. В самом деле, сказываться одна о другой должны либо [вещи] равного объема, как, например, способное ржать [существо] — о лошади, либо [вещи] большие по объему о меньших, например, животное — о человеке; меньшие же о больших не сказываются: ведь ты не скажешь, что животное — это человек, подобно тому как ты говоришь, что человек — это животное. А о тех вещах, о которых сказывается вид, с необходимостью будет сказываться и род этого вида, и род рода, вплоть до наивысшего рода. Если верно будет сказать, что Сократ — человек, что человек — это животное, и что животное — это субстанция, то будет верно и назвать Сократа животным и субстанцией. Таким образом,

поскольку то, что стоит выше, всегда сказывается о том, что ниже, постольку вид будет сказываться об индивиде, а род — о виде и об индивиде: самый высший род сказывается обо всех стоящих под ним родах, видах и индивидах, род, предшествующий последнему виду — обо всех последних видах и об индивидах, только вид — обо всех индивидах, и, наконец, индивид сказывается только об одной из отдельных [вещей]. Называется же индивидом Сократ, или это вот белое, или вот этот приближающийся сын Софрониска, если у последнего единственный сын — Сократ».

Порфирий повторяет вкратце все, что было сказано выше. Так как мы уже выяснили, говорит он, что такое род и что такое вид, так как мы уже дали им определения и усвоили, что род всегда разделяется на много видов, нам остается, говорит он, добавить, что все вышестоящие сказываются о стоящих ниже, а наоборот — никогда. И он подобающим образом разъясняет это положение, столь важное для понимания предикации. Он доказывает, что род всегда разделяется на множество видов в соответствии со своим определением. Ведь Порфирий сам определил род как то, что сказывается о многих различных по виду вещах в [ответ на вопрос] «что́ это?». Но ведь многие различные по виду вещи — это не что иное, как многие виды; а о чем род сказывается — на эти самые части он как раз и разделяется. Таким образом, из самого определения с очевидностью следует, что у одного рода всегда много видов; что род сказывается о видах, а вид — об индивидах; что все вышестоящие сказываются о нижестоящих, но никоим образом не наоборот.

Последнее я, пожалуй, поясню немного подробнее. Мы уже говорили о том, что вышестоящие — это субстанциальные роды. Уже потому одному, что они роды, они шире, чем какие бы то ни было виды. Ибо род не мог бы делиться на множество видов, если бы не был больше любого вида. А раз так, то родовое имя подходит виду целиком: объем рода не только достаточен, чтобы сравняться с данным видом, но превосходит объем вида как такового. Таким образом, человек есть животное, поскольку именем «животное» охватывается и человек и множество других животных. Но никто, пожалуй, не скажет, что всякое животное — это человек; ибо имени

человека не хватит обнять все «животное» целиком: ведь объем «человека» меньше и никоим образом не может сравняться с [объемом] родового имени. Таким образом, бо́льшие сказываются о меньших, и связь эта необратима, так что меньшие не сказываются о бо́льших.

Что же касается равных [по объему понятий], то между ними существует обратимая связь в силу их природного равенства. Возьмем, к примеру, лошадь и [существо], способное ржать: они связаны равенством так, что ни лошадь не существует иначе, как способная ржать, ни способность к ржанию — без лошади. Так что всякое способное к ржанию [существо] оказывается лошадью, и, наоборот, всякая лошадь умеет ржать.

Далее, все вышестоящие сказываются не только о ближайших нижестоящих, но и о стоящих еще ниже этих нижестоящих. Ведь мы согласились с тем, что все, кто стоит выше, сказываются обо всех, стоящих ниже: а те, что стоят под стоящими ниже высших [родов], оказываются стоящими во много раз ниже их. Так, субстанция сказывается о «животном», стоящем ниже ее; но еще ниже «животного» стоит «человек» — и субстанция сказывается также и о «человеке»; наконец, ниже «человека» стоит Сократ: и о Сократе будет сказываться субстанция.

Итак, виды сказываются об индивидах; роды — о видах и об индивидах, но не наоборот; ибо ни индивиды не могут сказываться о видах и о родах, ни виды о родах. Получается, что наивысший род может сказываться обо всех взаимно подчиненных родах, и о видах, и об индивидах, о нем же самом не сказывается ничто. Последний же род, то есть такой, который помещается непосредственно перед наинизшими видами, может сказываться только об этих видах и об их индивидах; вид, как мы говорили, сказывается об индивидах, а индивиды — об отдельных вещах, как Сократ и Платон; впрочем, индивидам в наибольшей степени соответствует такое обозначение, как указание пальцем: например, эта вот скамья или вот этот приближающийся [человек]. Кроме того, индивиды обозначаются посредством неких присущих им акцидентальных свойств: если кто захочет обозначить таким способом, например, Сократа, он не назовет его Сократом — ведь может по случайности и другой человек зваться Сократом,— но скажет «сын Софрониска», если,

конечно, у Софрониска один сын. Таким образом, индивиды по большей части обозначаются либо без произнесения имени — посредством указания пальцем они представляются зрению или осязанию; либо с помощью собственного имени, если это единственное имя индивида; либо через родителей, если у них единственный сын; либо посредством любого другого привходящего признака, свидетельствующего о единичности; иначе говоря, эти привходящие признаки должны сказываться только об одном данном [предмете] так, чтобы их сказывание или название не могло переходить на другой какой-нибудь предмет, как переходит родовое название на виды и видовое — на индивиды.

«[Вещи] такого рода называются индивидами потому, что каждая из них состоит из такого набора собственных свойств (proprietates), который не может быть тем же ни в одной другой [вещи]. Ибо собственные свойства Сократа никогда не будут теми же ни в ком из отдельных [людей]. Напротив, свойства человека — я имею в виду общего человека — будут одни и те же у многих, даже более того — у всех отдельных людей поскольку они — люди».

Так как немногим выше Порфирий упомянул об индивидах, теперь он пытается раскрыть смысл этого слова. Разделены могут быть только те [вещи], которые являются общими для многих: ибо в них отделяются [друг от друга] те [предметы], для которых они являются общими, чью природу и чье сходство они охватывают. Те же [предметы], на которые разделяется общее, причастны природе общего, и совокупность свойств общего подходит тем [предметам], для которых оно общее. Напротив, совокупность свойств индивида ни для кого не бывает общей. Например, свойства Сократа: допустим, он был лысый, курносый, с отвислым животом,— ни эти, ни все прочие очертания его тела, ни взгляды, ни черты характера, ни звук голоса не подойдут никому другому: эти собственные свойства Сократа, которые произошли от привходящих признаков и составили образ и внешность Сократа, не подойдут ни одному другому человеку. Но если чьи-либо свойства ничему не подходят, то они не могут быть и общими для чего бы то ни было. А если чьи-либо свойства ни для чего не являются общими, то ничто не может быть причастно его свойствам. Но то,

чьим свойствам ничто не причастно, не может быть разделено на те вещи, которые ему не причастны. Следовательно, те, чьи свойства не подходят ничему другому, правильно называются неделимыми (individua). Напротив, совокупность свойств человека, то есть видового [понятия] подходит и к Платону, и к Сократу, и ко всем прочим людям; но совокупность акцидентальных свойств каждого из этих людей ни в коем случае не может подойти ни одному другому отдельному [человеку].

«Таким образом, индивид охватывается видом, а вид — родом. Ибо род есть целое, индивид — часть, а вид — и целое и часть. При этом часть есть часть другого, целое же — не целое чего-то другого, но целое по отношению ко [многим] другим. Ибо целое есть целое по отношению к частям.

Впрочем, о роде и виде, о том, что такое в высшей степени род и в высшей степени вид, о тех родах, которые одновременно являются и видами, о том, что такое индивиды, и о том, сколько значений имеют слова „род" и „вид", сказано достаточно».

Порфирий вкратце повторяет то, что гораздо подробнее изложил выше: что индивид охватывается видом, а вид, в свою очередь, родом. Причину этого Порфирий видит в том, что всякий род есть целое, а индивид — часть. Ибо род, поскольку он есть целое, охватывает целое, будь это [другой род или] вид. Ведь вид тоже есть целое, но не так, как род, а как то, что подчинено роду. Следовательно, род, поскольку он именно род, есть целое для видов: ведь он всегда охватывает виды. Индивид же, напротив, всегда есть часть, ибо совокупность его свойств никогда не охватывает что-нибудь другое. Вид же является и частью и целым: частью рода и целым для индивидов.

Будучи частью, вид соотносится с единичностью, а будучи целым — с множественностью. В самом деле, поскольку род предшествует многим видам, каждый из видов — один — является частью рода — тоже одного. Поскольку же вид предшествует многим индивидам, постольку он является целым не для одного индивида, но по отношению ко многому. Ведь целым называется именно то, что содержит и охватывает многое. Ибо для того, чтобы что-то было частью, достаточно, чтобы оно одно было частью чего-то одного; но чтобы было целое, недо-

статочно, чтобы одно было целым одного же. Поэтому [и говорит Порфирий, что] вид есть часть другого, целое же — для других.

Итак, относительно рода и вида сказано и что такое наивысший род: а именно тот, которому не предшествует ни один другой род; и что такое последний вид: тот, которому не подчинен ни один вид; и что такое роды и виды одновременно, или взаимно подчиненные: им предшествует что-либо высшее, и подчинено что-либо низшее; и что такое индивиды: это те, чьи собственные свойства не подходят ничему другому; и сколько значений имеют слова «род» и «вид». А именно, род может обозначать множество, или начало рождения, или причастность субстанции; вид же — [внешний] облик или подчиненность роду. Обо всем этом сказано достаточно. Покончив с этими вопросами, я завершаю третий раздел (volumen), с тем чтобы четвертую книгу посвятить отличительному признаку.

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Приступая к рассуждению об отличительном признаке, нам не придется решать вопрос о порядке изложения, как это было при исследовании рода и вида. В тот раз нам пришлось выяснять, почему род предшествует всем остальным [сказуемым] и почему именно о нем следует говорить в первую очередь, а также почему сразу вслед за родом нужно поместить вид. Но теперь говорить о том, почему вслед за видом мы принялись сразу за отличительный признак, было бы излишне: ведь немногим раньше нам пришлось даже колебаться, не следует ли поставить его прежде вида. Ну а если нас удивляло, что вид относится вперед отличительного признака, несмотря на то, что отличительный признак и содержательнее, и по объему шире, чем вид, то кто же станет удивляться, если мы теперь поставим этот признак в порядке изложения раньше, чем собственный и привходящий признаки? Ведь собственный признак, как будет показано выше, принадлежит всегда одному виду; привходящий же признак обозначает некую внешнюю природу и вовсе не сказывается о субстанции; а отличительный признак сказывается, с одной стороны, о многих видах, с другой же — именно

о субстанции. Однако, довольно об этом, пора перейти к словам самого Порфирия.

«Об отличии (differentia) говорят вообще (communiter), в собственном смысле (proprie) слова и в самом собственном смысле (magis proprie). Вообще, что одно отличается от другого, говорят тогда, когда что-либо отличается от самого себя или от другого за счет какой-либо инаковости (alteritas). Так, Сократ отличается от Платона; и от самого себя в бытность свою мальчиком он отличался, возмужав; и, отдыхая, отличается от себя, занятого делом; и всегда, в каком бы состоянии он ни находился, в нем можно наблюдать инаковость [по сравнению с чем-нибудь]. В собственном смысле, что одно отличается от другого, говорят, когда одно отличается от другого за счет неотделимого привходящего признака. Неотделимый привходящий признак — это, например, курносость, голубой цвет глаз или оставшийся от раны шрам. В самом же собственном смысле говорится, что одно отличается от другого, тогда, когда их отличает видообразующее отличие (specifica differentia): так человек отличается от лошади видообразующим отличием—качеством разумности».

Выше мы уже говорили о том, что одно может отличаться от другого тремя способами: родом, видом и числом, причем одна вещь отличается от другой либо субстанциальными отличиями, либо акцидентальными. В самом деле, те вещи, что отличаются друг от друга родом или видом, разделены субстанциальными отличиями: ведь роды и виды образуются именно с помощью субстанциальных отличий. Так, отличие в роде между человеком и деревом производится качеством способности к ощущению. Ибо именно это качество, будучи прибавлено к «одушевленному», дает «животное», а будучи отнято, дает «одушевленное, неспособное к ощущению», т. е. именно то, что представляют собой растения. Следовательно, человек и дерево различаются по роду, так как не могут быть вместе отнесены к роду «животного»: они разделены отличительным признаком «способности к ощущению», который образует род одного из них — человека.

Ясно, что и различающиеся по виду вещи отделены друг от друга также субстанциальными отличиями: например, человек и лошадь разделены субстанциальными

отличиями разумности и неразумности. Индивиды же, различающиеся только по числу, разделены только акцидентальными отличиями, причем акциденции могут быть отделимыми и неотделимыми. Отделимые — это, например, двигаться, спать; так, тот, кто погружен в сон, отличается от бодрствующего. В отношении же неотделимых привходящих признаков отличается, скажем, человек высокого роста от маленького.

Так вот, Порфирий собрал все эти разновидности отличия [и распределил их] по трем [группам], дав каждой имя, которым будет пользоваться и впоследствии. Всякое отличие, говорит он, называется либо отличием вообще, либо собственным, либо наиболее собственным отличием. За отличие вообще Порфирий принимает такое, которое указывает на какую-либо акциденцию, составляющую ту или иную инаковость: так, допустим, Платон может отличаться от Сократа тем, что один сидит, а другой разгуливает, или тем, что один — старик, а другой — юноша. Точно так же кто-нибудь отличается часто от самого себя, если, предположим, сейчас он что-нибудь делает, а раньше отдыхал, или если сделался юношей, в то время как недавно еще был в нежном младенческом возрасте. Эти отличия названы общими потому, что не могут быть собственными отличительными признаками чего бы то ни было и обозначают только отделимые акциденции. Ведь стоять, сидеть, делать что-нибудь или не делать свойственно многим, пожалуй, почти всем: ясно, что все это — отделимые привходящие признаки. Поэтому если [две вещи] различаются именно такими признаками, мы говорим, что они разделены общими отличиями. Далее, быть мальчиком, юношей или старцем — это тоже не что иное как отделимые привходящие признаки. Ведь продвигаться от детства к юности, от юности к старости, и дальше, вплоть до самого дряхлого возраста, мы вынуждены самой природой. Правда, можно и усомниться в том, что форма каждого тела отделима от него каким бы то ни было образом. Однако она действительно отделима: ведь никто не может сохранить свой облик постоянным на длительное время. Именно поэтому вернувшийся из путешествия отец не может, увидев юношу, узнать в нем оставшегося дома ребенка, ибо прежняя форма постоянно меняется, и даже сама инаковость оказывается всегда разной.

Таким образом, мы установили, что подобные общие различия связаны, как правило, с отделимыми акциденциями; собственными же называются те отличия, которые обозначают неотделимые акциденции. Так, один человек рождается с голубыми глазами, другой — со вздернутым носом; до тех пор пока у них есть глаза и нос, один всегда будет голубоглазым, а другой — курносым от природы. Такого рода акцидентальные отличия тела могут приобретать и иначе [т. е. не от природы]: так, если нанесенная кому-нибудь рана зарубцуется и оставит шрам, этот шрам станет собственным отличительным признаком; ведь его владелец будет отличаться от кого-либо другого тем, что у него есть шрам, а у другого нет.

Наконец, все эти отделимые и неотделимые привходящие признаки бывают привходящими от природы или извне. От природы — например, детство, юность и весь телесный облик. Они и такие, к примеру, неотделимые акциденции, как голубизна глаз и курносость, привходят от природы. Иначе же привходят такие, как прогуливаться или бежать: их производит не природа, но одна только воля. Природа дала возможность [действия], но не само действие; поэтому [действия] — это примеры отделимых привходящих извне признаков. Неотделимый же извне привходящий признак — это когда рана зарубцуется шрамом.

А наиболее собственными отличиями называются такие, которые образуют не акциденцию, а субстанцию, как разумность [образует субстанцию] человека: ведь человек отличается от остальных тем, что он разумный, или тем, что он смертный. Таким образом, наиболее собственными отличиями называются такие, которые показывают субстанцию каждой вещи. В самом деле, если отличительные признаки первой [разновидности] называются общими потому, что они отделимы и присущи всем; и если другие называются собственными отличиями потому, что неотделимы, хотя и относятся к числу акциденций, то названия наиболее собственных по праву заслуживают те, которые не только не могут быть отделены от подлежащего, но составляют самый вид и субстанцию этого своего подлежащего.

Эти три разновидности отличительных признаков, то есть общие, собственные и наиболее собственные отличия, подразделяются далее по их отношению к роду, виду и

числу. Ибо общие и собственные отличия составляют [группу] отличий по числу; а наиболее собственные [разделяются] на отличия по роду и по виду.

«Вообще говоря (universaliter), всякий отличительный признак, привходя к какой-либо вещи, сообщает ей иной характер (alteratum). Но при этом общие и собственные отличия [просто] изменяют (alteratum) вещь, а наиболее собственные отличия делают ее другою (aliud). Ибо одни из отличий делают вещь иной [по характеру], а другие превращают ее в другую вещь. Так вот те, которые делают из вещи нечто другое, называются видообразующими отличиями, а те, которые изменяют — просто отличиями. Так, отличительный признак разумности, присоединяясь к животному, создает другую вещь и образует [новый] вид животного. А отличительный признак движения делает [вещь только несколько] иной, нежели та же вещь в состоянии покоя. Таким образом, одни отличия создают нечто другое, а другие только вносят изменения».

Всякое отличие создает разницу между какими-либо двумя [вещами]. При этом все они сообщают вещи иной характер: будь то общее, собственное или наиболее собственное отличие; ведь иной (alteratum) называется всякая вещь, которая чем бы то ни было отличается от другой вещи (ab alio diversum). Но если к такой разнице прибавляется и видообразующее различие, тогда вещь не просто становится иной (alteratum), но превращается в нечто другое (aliud). Таким образом, «инаковость» (alteratio) есть более широкое (continens) [понятие]; «другое» же содержится в [объеме] инаковости. Следовательно, все, что является чем-то другим — иное, но не все иное может быть названо чем-то другим. В самом деле, любая разница, созданная какими угодно отличиями, составляет инаковость; но нечто другое получается только в том случае, когда две [вещи] разделены субстанциальным отличием.

Итак, общие и собственные отличия, будучи, как мы уже сказали, акцидентальными, производят только инаковость, но не создают чего-либо другого. Отличия же наиболее собственные, поскольку они сказываются о субстанции и о форме подлежащего, не только изменяют вещь и делают ее иной — свойство общее для субстанциальных и акцидентальных отличий — но делают из нее нечто

другое: на это способны только такие отличительные признаки, которые охватывают субстанцию и форму подлежащего. Так вот, отличия, которые создают нечто другое, называются видообразующими, так как именно субстанциальные отличия и образуют виды и отделяют каждый вид от всех прочих таким образом, что он оказывается не просто иным по сравнению с остальными, но представляет собой нечто совершенно другое. Поэтому все отличия подразделяются на те, что делают вещь иной, и на те, что делают из вещи нечто другое; первые — просто чистые отличия, вторые же называются видообразующими отличиями.

А чтобы было яснее, что такое иное (alteratum) и что такое другое (aliud), приведем их описание и объясним его на примере. Другое есть то, что отличается по виду, как, например, человек — от лошади: отличительный признак разумности, соединяясь с «животным», создает [вид] «человека» и делает из него нечто другое, чем лошадь. Но если, допустим, один человек сидит, а другой стоит, то их разделяет только инаковость: она будет делать одного из них иным по отношению к другому. Точно так же, если у одного из них будут черные глаза, а у другого голубые, меж ними не будет никакой разницы в том, что касается формы человека как такового; поэтому следствием таких отличий будет только инаковость. А вот если мы предположим лежащую лошадь и гуляющего человека, то лошадь будет и иной по отношению к человеку и в то же время будет нечто [совсем] другое, нежели человек. Именно, она будет дважды иная, и один раз — нечто другое. То, что совсем отлично по виду,— это и иное и нечто другое. Ведь, как мы уже сказали, все, что представляет собой нечто другое,— это тоже иное; но иное — это также и то, что разделено лишь акцидентально, как, например, здесь: один гуляет, другой лежит. Нечто другое же [эта лошадь представляет собой] только один раз: [между ней и человеком стоят] отличительные признаки разумности и неразумности, называемые видообразующими, или субстанциальными. Итак, иное — это то, что отличается от чего-либо каким бы то ни было образом.

«На основе отличительных признаков, создающих другие вещи, получаются разнообразные деления рода на виды и устанавливаются определения, состоящие из рода

и таких признаков; а на основе отличительных признаков, только вносящих инаковость, существуют лишь изменения состояния вещи или ее своеобразие (alterationes et aliquo modo se habentis permutationes)».

Еще в самом начале этого сочинения Порфирий заметил, что знание рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков весьма полезно для деления и определения. Точно так же и теперь он проводит деление самих отличительных признаков, выделяя те, которые участвуют в делении и определении, и те, что не участвуют. Дело в том, что деление рода на виды должно осуществляться таким образом, чтобы виды отличались друг от друга всем смыслом своей субстанции (ratione substantiae); поэтому-то, согласно Порфирию, к делению не следует привлекать такие отличительные признаки, значение которых сводится к отделимым и неотделимым акциденциям, которые производят только инаковость, но не могут создать и образовать нечто другое. Такие отличия бесполезны для деления. Следовательно, при делении рода нужно отделить общие и собственные отличия и оставить лишь наиболее собственные. Ибо они создают [другие] вещи, а именно этого, как видно, и требует деление рода.

В определении участвуют тоже главным образом наиболее собственные отличия. Общие и собственные отбрасываются как бесполезные. Ведь общие и собственные отличия несут в себе привходящие признаки, относящиеся к различным родам, и поэтому никак не касаются смысла субстанции; определение же как раз стремится показать всю субстанцию. Напротив, видообразующие отличия, как уже было сказано, образуют вид и достраивают (perficiunt) субстанцию. Поэтому именно они — наиболее собственные — участвуют в делении рода и в определении видов; [их можно назвать] теперь разделительными, так как они приспособлены к разделению рода на части. Итак, будучи разделителями рода, они создают нечто другое, чем было раньше, а при определении субстанции они служат образованию видов. В самом деле, наиболее собственные [отличия способны] как создавать нечто другое, так и быть видообразующими; поскольку они создают другое, они служат делению, а поскольку образуют вид — определению. Что же до общих и собственных [отличий], то они не создают нечто другое, но толь-

ко иное [по характеру], и вовсе не показывают субстанцию, поэтому они равно отстранены и от деления и от определения.

«Начав опять сначала, надо сказать, что из отличительных признаков одни отделимы, другие — неотделимы. Так, двигаться и покоиться, быть здоровым, болеть и прочие им подобные [отличия] — отделимы. А иметь орлиный нос или быть курносым, быть разумным или неразумным — неотделимы. Из числа неотделимых одни [присущи вещам] сами по себе (per se), другие же — привходящим образом (per accidens). Так, разумность, смертность или способность к учению присущи человеку сами по себе. А орлиный или курносый нос — привходящим образом, но не сами по себе».

Выше Порфирий поделил отличительные признаки на три части, сказав, что они бывают общие, или собственные, или наиболее собственные. Затем он поделил их иначе, на две части, из которых одни создают нечто другое, а вторые —изменяют [вещь]. Теперь он проводит третье деление, говоря, что одни отличия отделимы, а другие — неотделимы. [Это значит], что любая вещь, имеющая много отличительных признаков, может быть разделена много раз [и многими способами], что явствует из самой природы отличия. Ибо всякое деление производится по отличительным признакам, поэтому то, в чем много отличительных признаков содержит и возможность множества делений. Животное, например, может быть разделено так: одни из животных разумны, другие — неразумны. С другой стороны, одни смертны, другие бессмертны. Кроме того, одни имеют ноги, а другие нет. Далее, одни питаются травой, другие — мясом, третьи — семенами.

Таким образом, не стоит удивляться, что само отличие делиться многообразно. Прежде всего Порфирий разделил его на три части и назвал их общими, собственными и наиболее собственными отличиями. Второе деление объединило общие и собственные под именем создающих иное, а более собственные — под названием создающих нечто другое. Наконец, третье деление на отделимые и неотделимые, включило часть отличий, порождающих иное, в разряд отделимых, а все остальные— в разряд неотделимых. Именно, неотделимыми названы из порождающих иное — собственные, а также создающие нечто

другое, то есть наиболее собственные отличия. Они подразделяются дальше таким образом: одни из неотделимых отличий существуют сами по себе, другие — акцидентально; сами по себе — наиболее собственные, акцидентально — собственные.

«Присущее само по себе» говорится о том, что образует субстанцию чего-либо. Если всякий вид существует постольку, поскольку он образован субстанциальным отличием, то это отличие будет присуще подлежащему само по себе, а не привходящим образом и не через посредство чего-либо другого, как, например, чернота присуща человеческому лицу благодаря солнечному жару. Такое отличие своим присутствием образует и сохраняет соответствующий вид, как разумность [образует вид] человека: это отличие присуще человеку само по себе, он потому и человек, что в нем присутствует разумность, и если бы она его покинула, то и вид человеческий перестал бы существовать; так что всякому ясно, что субстанциальные отличия не могут быть отделимы. Ведь их нельзя отделить от подлежащего, не уничтожив при этом природу подлежащего.

Что же касается акцидентально (secundum accidens) неотделимых отличий, тех, что зовутся собственными, как, например, горбоносость или курносость, то они называются акцидентальными отличиями (per accidens) потому, что привходят (accidunt) извне к уже образованному виду, никак не сообразуясь с субстанцией подлежащего.

«[Отличия, присущие вещи] сами по себе, входят в смысл субстанции (ratio substantiae) и создают нечто другое; [отличия же, присущие вещи] акцидентально, не входят в смысл субстанции и не создают чего-либо другого, но только иное (alteratum). Далее, к отличиям, которые [присущи вещам] сами по себе, не применимы [слова] „больше“ и „меньше“; а те, что [присущи] акцидентально, даже если они неотделимы, могут быть присущи в большей или меньшей степени. Ибо как род не сказывается о тех, чьим родом является, в большей или меньшей степени, так же и отличительные признаки рода, в соответствии с которыми он делится [на виды]: ведь именно эти отличия дают законченное выражение смыслу (ratio) каждой вещи; но [способность] для каждой вещи быть одним и тем же (unum et idem) не допускает ни усиления, ни ослабления. Напротив, иметь

орлиный нос или быть курносым, или быть окрашенным в какой-нибудь цвет — все это допускает усиление и ослабление».

Разделив подобающим образом отличительные признаки на части, Порфирий показал разницу между ними, и теперь останавливается подробнее на одном из тех [моментов], которые он отметил выше. Он говорил тогда, что бывает три разновидности отличительных признаков: общие, собственные и наиболее собственные; что собственные, как и общие, производят иное, но не создают нечто другое, на что способны одни только наиболее собственные отличия. Теперь он возвращается к тому же с другого конца: неотделимые отличия, указывающие субстанцию, говорит он, то есть те, что сами по себе присущи подлежащим видам и завершают их образование,— эти отличия создают нечто другое: напротив, собственные отличия, то есть акцидентально неотделимые, ни к субстанции не относятся, ни другого чего-либо не создают, но только, как уже было сказано, вносят инаковость. Кроме того, существует еще одна разница между субстанциальными и акцидентальными отличиями: те, что показывают субстанцию, не могут быть сильнее или слабее, а акцидентальные возрастают, усиливаясь, и ослабевают, уменьшаясь. Это доказывается таким образом: у каждой вещи ее бытие не может ни увеличиться, ни уменьшиться; так, если кто-то является человеком, то его человечность (humanitas) не допускает ни увеличения, ни уменьшения. Ведь он не может быть, например, сегодня в большей степени человеком, нежели он сам был им вчера или в любое другое время; точно так же человек не может быть в большей степени человеком или животным, чем другой человек. В самом деле, они оба будут в равной мере называться людьми и животными. Значит, никакая вещь не может иметь свое бытие ни в меньшем, ни в большем [количестве], поэтому очевидно, что ни роды, ни виды не изменяются, то усиливаясь, то ослабевая; а раз так, то и отличительные признаки, образующие субстанцию каждого вида, не могут, вне всякого сомнения, ни уменьшаться, ослабевая, ни усиливаться, увеличиваясь.

Итак, субстанциальные отличия не терпят ни усиления, ни ослабления, и причина этого такова: [свойство] каждой вещи быть [самою собой всегда остается] одним

и тем же (unum est et idem est), и оно не допускает ни усиления, ни ослабления. Так, например, род не может называться родом чего-то в большей степени, а родом чего-то другого — в меньшей; ведь род возвышается над всеми подчиненными ему вещами равным образом. Так же точно и отличия, которые разделяют род и образуют вид, поскольку они завершают [собой формирование] сущности вида (speciei essentiam complent), не приемлют ни усиления, ни ослабления.

Что же касается акцидентальных неотделимых отличий, как, например, курносость, или обладание орлиным носом, или та или иная окраска, то они допускают и усиление, и ослабление. Ведь вполне возможно, чтобы один [предмет] был немного чернее другого, бывают [люди] более курносые и менее горбоносые. Но того, чтобы все люди не были равным образом разумны или смертны, не допускает, очевидно, сама природа видов и отличий.

«Поскольку мы рассмотрели три вида отличия, а также то, что одни из них отделимы, а другие — неотделимы, и далее, что из неотделимых одни [присущи вещам] сами по себе, а другие — акцидентально, [мы можем продолжить деление, сказав, что] из отличий, которые [присущи] сами по себе, одни — это те, согласно которым мы делим роды на виды, а другие — благодаря которым то, что получилось в результате деления, становится видами. Так, например, все отличительные признаки, присущие сами по себе „животному", таковы: одушевленность, способность к ощущению, разумность и неразумность, смертность и бессмертие; при этом отличительные признаки одушевленности и способности к ощущению составляют субстанцию животного; ведь животное есть не что иное как одушевленная и способная к ощущению субстанция. Отличия же смертности и бессмертия, а также разумности и неразумности — это разделительные отличия животного, поскольку через них род [животного] разделяется на виды».

Теперь Порфирий дает наиболее полное деление [отличительного признака]: из отличий одни отделимы, другие — неотделимы; из неотделимых одни акцидентальны, другие — субстанциальны. Из субстанциальных, наконец, одни служат разделению рода, другие — установлению видов. Когда же он говорит о том, что мы рассмотрели

три вида отличия, он напоминает о том, как в первый раз разделил отличия на общие, собственные и наиболее собственные, а затем уже сказал, что из этих трех видов отличия одни — отделимые, а другие — неотделимые. А именно, отделимые — это общие, а неотделимые — это собственные и наиболее собственные. Далее Порфирий проводит деление неотделимых отличий на акцидентальные и субстанциальные: собственные отличия [присущи вещам] привходящим образом, а наиболее собственные — субстанциально. Затем, из субстанциальных отличий Порфирий выделяет те, что разделяют род, и те, что образуют вид.

Чтобы легче понять эту мысль, можно вспомнить приведенный в третьей книге пример расположения видов и родов; допустим, первой будет стоять субстанция, под нею — телесное и бестелесное, под телом — одушевленное и неодушевленное, под одушевленным — ощущающее и неспособное к ощущению, ниже — животное, под ним — разумное и неразумное, под разумным — смертное и бессмертное, под смертным — вид человека, ниже которого стоят уже одни только индивиды. Так вот, в этом разделении все отличительные признаки называются видообразующими и все они — отличия родов и видов, только для родов они [служат] разделительными (divisivae), а для видов — составляющими (constitutivae) отличиями. Это можно разъяснить на том же примере: субстанцию делят на части отличительные признаки телесного и бестелесного, телесное разделяют одушевленное и неодушевленное, одушевленное делят способное к ощущению и неспособное. Таким образом, субстанциальные отличия делят роды и называются поэтому разделителями родов. Однако если те же самые отличительные признаки, которые служат делению рода, спускаясь вниз от него, собрать воедино и присоединить к чему-нибудь одному, образуется вид: рассмотрим, например, такой вид субстанции, как животное (нужно заметить, что все вышестоящие роды сказываются о низших, поэтому любой низший вид будет видом высшего рода); отличительные признаки животного — одушевленность и способность к чувственному восприятию; будучи соотнесены с родом, эти отличия являются разделительными, а в соотнесении с видом — составляющими, поскольку они составляют и формируют животное и придают законченное выражение его опре-

делению, ибо животное есть не что иное как субстанция одушевленная и способная к ощущению. Здесь субстанция — род, и одушевленность и способность к ощущению — его разделительные отличия; а по отношению к животному эти же отличия являются составляющими. В свою очередь животное разделяется отличительными признаками разумности и неразумности, смертности и бессмертия; но если разумность и смертность объединятся друг с другом, то из разделительных признаков животного они станут составляющими признаками человека, так как создадут его вид и образуют окончательное определение его понятия. А если неразумность соединится со смертностью, получится лошадь или любое другое неразумное животное. Разумность же в соединении с бессмертием образует субстанцию Бога. Таким образом, одни и те же отличия, будучи соотнесены с родом, становятся разделителями рода, а будучи рассмотрены в связи с нижестоящими видами, образуют виды и в соответствующем сочетании устанавливают их субстанцию.

Однако здесь возникает вопрос: каким образом мы можем называть все подобные отличия составляющими виды, если видим, что отличие неразумности, например, в соединении с бессмертностью не создает никакого вида? На это мы ответим, во-первых, что Аристотель считает небесные тела неодушевленными; то, что неодушевленно, не может быть животным, а то, что не является животным, ни в коем случае не может оказаться разумным; однако о тех же небесных телах Аристотель утверждает, что они, вследствие их простоты и непрерывного движения, вечны. Следовательно, существует все же нечто, составленное из этих двух отличительных признаков — неразумности и бессмертия.

А в том случае, если более прав Платон, и небесные тела следует признать одушевленными, тогда у этих отличий не может быть подлежащего. В самом деле, всякая неразумная вещь, подлежащая уничтожению и возникновению, не может быть бессмертной. Однако несомненно, что если бы эти [два] субстанциальные отличия могли бы каким-нибудь образом соединиться, они смогли бы создать свою природу и вид.

Для того чтобы стало понятно, что это за способность создания субстанции и образования вида [у субстанциальных отличий], сравним их с собственными и общими от-

личиями, которые хотя и могут соединяться друг с другом, все же никоим образом не составляют вид и субстанцию. Так, если кто-нибудь будет разговаривать, прогуливаясь,— а это два общих отличительных признака,— или если кто-нибудь будет высокий и белый, неужели же субстанция его составится из этих признаков?— Отнюдь нет. Почему же? — А потому, что это не того рода отличия, которые могут составлять и формировать субстанцию. Таким образом, неразумность и бессмертие, даже если они и не могут иметь какую-либо субстанцию своим подлежащим, все же в состоянии создать такую субстанцию, если бы им только удалось как-нибудь объединиться. Кроме того, тот же отличительный признак неразумности создает в соединении со смертностью субстанцию скота. Следовательно, отличие неразумности — составляющее (constitutiva). Точно так же и бессмертие в соединении с разумностью создает Бога. Значит, бессмертие — это то, что образует вид. А из-за того, что они не могут соединиться друг с другом, они вовсе не лишаются того, что [заложено] в их природе.

«Но те же самые отличительные признаки, которые являются разделительными по отношению к родам, становятся составляющими и завершающими по отношению к видам. Ведь животное разделяется с помощью отличительного признака разумного и неразумного, а также — смертного и бессмертного; между тем отличия разумности и смертности являются составляющими для человека, а разумности и бессмертия — для Бога; отличия же неразумности и смертности — для неразумных животных. Точно так же обстоит дело и с высшей субстанцией: ее делят отличительные признаки одушевленного — неодушевленного, и ощущающего — неощущающего; в то же время одушевленность и способность к ощущению, присоединяясь к субстанции, создают животное, а одушевленность и неспособность к ощущению — растение».

Порфирий показывает, что назначение отличительных признаков двойственно: с одной стороны, они делят роды, с другой — образуют виды; ибо отличия служат не только членению рода, но, разделяя род, они создают те самые виды, на которые род распадается. Таким образом, разделители рода становятся основателями видов, что ясно на примере, предложенном самим Порфирием. Для животного разделительными являются отличительные при-

знаки разумного и неразумного, смертного и бессмертного: ведь именно по этим [признакам] делится сказуемое «животное». В самом деле, всякое животное бывает или разумное, или неразумное, или смертное, или бессмертное. Но те же отличия, что разделяют род животного, составляют субстанцию и форму вида. Ибо человек, будучи животным, создается отличительными признаками разумного и смертного, которые прежде служили разделению животного. Бог же — если речь идет, например, о Солнце,— будучи животным, создается отличительными признаками разумного и бессмертного, которые были недавно показаны при разделении рода; как мы уже говорили, под Богом в данном примере следует понимать телесное [божество], как солнце, небо и тому подобное. Платон утверждает, что они одушевлены и разумны, и почитанием древних они были причислены к сонму божественных имен.

Порфирий показывает, что отличительные признаки идут уже от самого первого рода, то есть от субстанции: ее разделяют отличия одушевленного и неодушевленного, способного к ощущению и неощущающего. В соединении отличительные признаки одушевленности и способности к ощущению создают одушевленную и способную к ощущению субстанцию, которая есть не что иное как животное. Так что совершенно справедливо было сказано, что одни и те же отличительные признаки служат разделению родов и установлению видов.

«Так как, следовательно, одни и те же отличия, взятые с одной точки зрения, устанавливают вид, а с другой точки зрения — разделяют род, все они называются видообразующими [отличиями]. Именно они требуются главным оразом для разделения родов и определения видов, а не акцидентальные неотделимые отличия, и тем более не отделимые».

Каждый знает, что все отличительные признаки, идущие от рода, разделяют тот самый род, от которого исходят. Те же разделяющие род отличия, будучи приложены к последующим видам, образуют субстанции этих видов и тем самым завершают их создание. Следовательно, те самые отличия, что составляют виды, разделяют роды, однако по-разному и будучи рассмотрены с разных точек зрения. Так, соотнесенные с родом, они устремляются в разные стороны к разделению, и оказываются, таким об-

разом, разделителями рода; но если они, напротив, соединяются, то создадут нечто, и будут составителями вида. А раз так, то разделяющие род отличия справедливейшим образом называются разделителями, а составляющие виды — видообразующими; но ведь вид составляют те же самые отличия, которые делят род; составляющие же вид отличия называются видообразующими; а значит, и разделяющие род, и составляющие вид отличия справедливо названы видообразующими.

Отсюда с очевидностью следует, что они необходимы для разделения рода и определения вида. Поскольку они разделяющие, с их помощью следует делить род; поскольку же они составляющие, через них следует определять вид, ибо всякая вещь определяется тем, из чего она составлена. А вид составляется именно разделительными отличиями рода — они и называются видообразующими. Следовательно, по праву одни только видообразующие отличия берутся для разделения рода и для определения вида, и только о видообразующих здесь идет речь.

Что же до тех отличий, которые содержат отделимые или неотделимые акциденции, то ни одно из них не может быть взято ни для разделения рода, ни для определения вида: ведь разделительные отличия должны разделять субстанцию рода, а составляющие — составлять субстанцию вида. Но акциденции, даже неотделимые, не могут образовать субстанцию ни одного вида; а отделимые акциденции еще в меньшей степени способны к разделению родов или определению видов: ведь они уже совсем не похожи на субстанциальные отличия. Ибо неотделимые акциденции имеют по крайней мере одно общее с видообразующими, т. е. субстанциальными отличиями: ни те, ни другие не оставляют свое подлежащее. Отделимые же акциденции даже и на это не способны: они могут быть отделены [от своего подлежащего] не только в уме и мысленно, но и в действительности, и, то появляясь, то исчезая, постоянно изменяются.

«Определяя эти [т. е. видообразующие] отличительные признаки, говорят, что отличие — это то, благодаря чему вид богаче [содержанием], чем род. Ведь по сравнению с животным человек обладает еще вдобавок разумностью и смертностью: ибо у животного как такового нет этих [признаков] — иначе откуда тогда взялись бы у видов отличия [от рода]? Но [животное] не имеет так-

же и всех противоположных [признаков] (oppositas) — ибо в противном случае одно и то же [т. е. род] будет обладать одновременно противоположными [признаками]. Отвечают же [на этот вопрос] таким, примерно, образом: в возможности (potestate) род имеет в своем подчинении все отличительные признаки, а в действительности (actu) — ни одного. В таком случае [удается избежать] и того, чтобы нечто происходило из ничего, и того, чтобы в одном и том же были одновременно противоположные [признаки]».

Порфирий дает определение видообразующим отличиям и говорит о том, что субстанциальные отличия могут быть определены по сравнению со всеми прочими так: видообразующее отличие есть то, благодаря чему вид богаче рода. Пусть будет родом животное, видом — человек; человек имеет в себе отличительные признаки разумности и смертности, которые самого его составляют, ибо всякий вид содержит в себе отличия, составляющие его форму, и не может существовать помимо них, так как создается благодаря их соединению. Но если род — только животное, а человек — животное разумное и смертное, то человек имеет больше по сравнению с животным — еще и разумность и смертность впридачу. Следовательно, то, чем вид богаче рода, то, чем он превосходит род и за счет чего он имеет больше, чем род, и есть видообразующее отличие?

Но в отношении такого определения может возникнуть вопрос, вытекающий из двух положений, которые очевидны сами по себе: во-первых, в одном и том же не могут быть две противные друг другу [вещи] (contraria), и во-вторых, из ничего ничего не происходит. В самом деле, противные [свойства] (contraria) не могут выносить друг друга, находясь одновременно в одном и том же, а из ничего не может получиться нечто, ведь все, что возникает, должно иметь нечто, из чего оно создается и чем формируется. Эти-то два положения и заставляют задать такой вопрос: сказано, что отличие есть то, благодаря чему вид имеет больше, чем род; что же из этого следует? Придется ли тогда признать, что род не имеет тех отличий, которые имеет вид: но в таком случае откуда же вид получит отличия, которых нет у рода? Ведь если этим отличиям неоткуда появиться, они не смогут появиться в виде; а если род этих отличий не имеет,

но вид имеет, значит, они, по-видимому, появились из ничего, то есть нечто произошло из ничего, чего быть не может, как показывает приведенное выше положение. А если род содержит все отличия, то, поскольку отличия разделяются на противные друг другу, получится, что животное одновременно разумно и неразумно, смертно и бессмертно, то есть в одном и том же роде окажутся пары противоположностей (bina contraria), чего быть не может. Дело в том, что с родом не может быть так же, как с телом, у которого одна часть бывает белая, а другая — черная, поскольку род, рассматриваемый сам по себе, не имеет частей; части он имеет только будучи соотнесен с видами. Поэтому все, что род имеет, он содержит не в отдельных своих частях, но весь целиком. Разумеется, в своих частях род имеет противоположные [свойства], как животное в человеке имеет разумность, а в быке — нечто ей противное (contrarium). Однако сейчас речь идет не о видах — о них сказано уже достаточно — и нас интересует вопрос, может ли сам по себе род обладать теми отличиями, которыми обладают виды, и вместить их в свою субстанцию (intra suae substantiae ambitum)?

Этот вопрос мы разрешим таким рассуждением. Любая вещь может не быть тем, что она есть, точнее — в одном отношении быть, а в другом — не быть; так, например, когда Сократ стоит, он и сидит, и не сидит: он сидит в возможности, а не сидит — в действительности. Поскольку он стоит, очевидно, что он не садится, но стоит неподвижно; но, с другой стороны, стоя, он сидит, не потому, что уже сел, но потому, что может сесть. Другими словами, он не сидит в действительности, но сидит в возможности. Точно так же и яйцо — животное и не животное: оно не является в действительности животным, до тех пор пока оно яйцо и не находится в процессе оживления и становления животным; точнее, оно является животным только в возможности: оно может сделаться животным, когда оживет и примет его вид и форму.

Точно так же род и обладает этими отличиями, и не обладает: не обладает в действительности, обладает — в возможности. Ибо если мы рассмотрим само по себе животное, [мы увидим, что] оно не имеет отличий. Но если мы сведем его к видам, оно может иметь отличия,

но только распределенные [по видам], причем в каждом из его видов по отдельности нет противоположностей. Таким образом, сам по себе род лишен отличительных признаков; но если рассматривать его в соотнесении с видами, окажется, что он содержит в себе противные друг другу [отличия], распределенные по отдельным видам, как по частям рода. Выходит, что отличительные признаки, с одной стороны, вовсе не возникают из ничего, так как род содержит их в возможности, а с другой стороны, пары противных [признаков] не находятся в одном, поскольку род как таковой не содержит противных отличительных признаков в действительности. Дело в том, что второе из приведенных нами положений, гласящее, что противные [признаки] не могут находиться в одном [предмете], указывает на невозможность быть двум противным [признакам] в одном и том же в действительности. Но ничто не мешает им находиться в одном и том же в возможности, а не в действительности.

То, что мы назвали «противными» [признаками] (contraria), Порфирий обозначил как «противоположные» (opposita). «Противоположное» есть род для «противных»: либо все противные [вещи], рассмотренные в отношении друг к другу (si sibi metipsis considerentur), противоположны.

«Еще дают такое определение: отличительный признак есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „каково это?“ В самом деле, „разумное“ и „смертное“ сказывается о человеке в [ответ на вопрос] „каково это?“, а не „что́ это?“; ведь если нас спросят, что такое человек, следует ответить: животное. Но на вопрос: „какое животное?“ — мы укажем, как и подобает: „разумное и смертное“».

Есть три вопроса, в ответ на которые указываются род, вид, отличительный, собственный или привходящий признаки: что это? каково это? в каком состоянии находится? Ибо на вопрос: «что такое Сократ?» — следует ответить, указав его род и вид: «животное» или «человек». Если же кто спросит, в каком состоянии находится Сократ, правильно будет ответить, указав привходящий признак: «Сократ сидит» или «читает» и т. п. А если спросят, каков Сократ, в ответе будет указан отличительный, или собственный, или привходящий признак, то есть: «разумный» или «способный смеяться», или «лысый».

Однако нужно заметить по поводу собственного признака, что он может сказываться только об одном виде; и по поводу привходящего признака — что он указывает такое качество, которое не обозначает субстанцию. Отличительный же признак указывает субстанцию. Следовательно, отвечая на вопрос: «какова та или иная вещь?» — мы скажем ее отличительный признак, если хотим показать качество ее субстанции. Такой отличительный признак никогда не сказывается об одном только виде, но всегда — о многих, как, например, разумное или смертное.

Следовательно, то, что сказывается о многих отличных друг от друга видах в ответ на вопрос: «каково то, о чем спрашивается?»,— это и есть отличительный признак, который Порфирий и определил таким образом: отличительный признак есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос:] «каково это?». Возвращаясь к этому определению, он обосновывает его и разъясняет его смысл так:

«Так как все вещи либо состоят из материи и формы, либо составлены из чего-либо подобного и соответствующего материи и форме, то, подобно тому, как статуя состоит из материи — меди — и формы — внешнего облика (figura), так и человек — общий и видовой человек — состоит из рода, который соответствует материи, и из отличительного признака, который соответствует форме: их целое — это разумное и смертное животное, то есть человек, точно так же как [там целое материи и формы была] статуя».

Выше Порфирий назвал отличительными признаками то, что сказывается о качестве вида; теперь он занят поисками причины, по которой качество вида — это именно отличительный признак. Все вещи, говорит он, или состоят из материи и формы, или наделены субстанцией, подобной материи и форме. А именно, из материи и формы состоит все телесное. Ибо если бы не было подлежащего тела, которое воспринимает форму, то не могло бы быть вообще ничего. Не будь камней — не было бы ни укреплений, ни стен; не будь дерева — и в помине не могло бы быть стола, которому дерево служит материей. Следовательно, только при условии, что уже существует подлежащее — материя, когда на эту материю накладывается определенный облик, возникает та или иная телесная

вещь, состоящая из материи и формы: так, статуя Ахилла создана из меди и из облика самого Ахилла.

Что все телесное состоит из материи и формы, очевидно. Что же касается бестелесных вещей, то у них, наподобие материи и формы, имеется высшая, первичная и предшествующая природа (superpositae priores antiquioresque naturae), на которую накладываются отличительные признаки, в результате чего образуется нечто, состоящее, примерно так же как и тело, из чего-то вроде материи и фигуры; именно так обстоит дело с родом и видом: если к роду прибавить отличительные признаки, получится вид. [Здесь происходит то же самое], что и со статуей Ахилла: медь — ее материя, а форма — качество Ахилла, его внешний облик [фигура]; из них создается статуя Ахилла, которая воспринимается нашими чувствами. То же — и с видом, например, с человеком: его материя — род, в данном случае — животное; на него накладывается качество разумности и создает разумное животное, то есть вид. Таким образом, род является для вида чем-то вроде материи, а качественное отличие — как бы форма. Следовательно, то, что в статуе медь, в виде — род; то, что в статуе оформляющая фигура [облик], в виде — отличительный признак; а то, что в статуе сама статуя, образованная из меди и фигуры, то в виде — сам вид, представляющий собой соединение рода с отличительным признаком. Но если род служит виду некоей материей, а отличительный признак — формой, то, поскольку всякая форма есть качество, всякое отличие по справедливости называется качеством. А раз так, значит оно действительно должно указываться в ответ на вопрос, «каково это?»

«Подобные отличительные признаки описывают еще и таким образом: отличие — это то, чему от природы свойственно разделять [вещи], находящиеся под одним родом: ибо разумность и неразумность разделяют [виды] человека и лошади, находящиеся под одним и тем же родом — животного».

Это определение уже раньше было наглядно объяснено и использовано; тем не менее Порфирий еще раз разъясняет его на примере. Дело в том, что все отличительные признаки называются так потому, что заставляют отличаться друг от друга виды, охватываемые одним родом: так человек и лошадь отделены друг от друга при-

сущими каждому из них отличиями. В самом деле, поскольку человек — животное, и лошадь — животное, постольку они никак не различаются по роду. Но, никоим образом не различаясь по роду, они разделены отличительными признаками. Ибо к человеку прибавлена разумность, а к лошади — неразумность, так что лошадь и человек, принадлежащие к одному и тому же роду, оказываются разделенными и разными благодаря прибавлению отличительных признаков.

«Некоторые указывают значение [отличительных признаков] еще и так: отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга единичные [вещи]. Ибо человек и лошадь не различаются по роду; и мы, и неразумные [твари] равно животные, однако прибавление разумности отделило нас от них. Также и разумными являемся равным образом мы и боги, но присущая нам смертность разделила нас с богами».

Те, кто прибегает к этому определению, объясняют то, что хотят объяснить, с помощью порочных доводов, далеких от здравого смысла. В этом определении отличительным признаком названо то, что составляет разницу между двумя вещами — это все равно что сказать: отличительный признак есть то, что есть отличительный признак. В самом деле, в этом определении отличие использовано во имя отличия: отличие-де есть то, чем отличаются друг от друга единичные вещи. Но ведь если до сих пор неизвестно, что такое отличие,— это мы должны уяснить именно из определения,— откуда же мы можем знать, что значит «отличаться друг от друга»? Так что тот, кто использует имя определяемого в самом определении, не прибавляет нам никакого знания.

Это определение — общее и неточное, оно включает не только субстанциальные отличия, но и всевозможные акцидентальные, если «отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга единичные [вещи]». Ведь отличительные признаки разделяют [вещи] одного рода: так, человек и лошадь — одно и то же с точки зрения рода, поскольку оба — животные, но благодаря отличительному признаку разумности они различаются. С другой стороны, и боги и люди равным образом подчинены разумности, а различает их смертность. Следовательно, разумность есть отличительный признак человека по отношению к лошади, а смертность — по отношению к Бо-

жеству; все такого рода отличительные признаки будут субстанциальными. Но если, например, Сократ сидит, а Платон прогуливается, то отличительный признак — сидение или хождение взад и вперед — не будет субстанциальным. Такого рода отличия тоже, по всей очевидности, подходят под определение отличительного признака как того, чем отличаются друг от друга отдельные [предметы]. Однако каким же образом Сократ может отличаться от Платона? Ясно, что ничем кроме акциденций они различаться не могут; но и такие [акцидентальные отличия] подходят под данное определение. Его слишком общий и неточный характер был замечен теми, кто, не удовлетворившись подобным определением, дал более достоверное, приведенное ниже в заключение:

«Те же, кто исследует отличительный признак глубже, говорят, что не всякий признак, производящий деление в пределах одного и того же рода, является отличительным, но только тот, который привносит [нечто новое] к бытию [вещи] (ad esse conducit) и составляет часть бытия, и то, что есть бытие вещи. Ибо врожденная способность к мореплаванию не будет отличительным признаком человека, хотя это собственный его признак: ведь мы можем сказать, что одни из животных способны к мореплаванию, а другие — нет, и тем самым отделить человека от всех остальных. Однако способность к мореплаванию не является ни пополнением субстанции [человека], ни частью его субстанции, но всего лишь определенная приспособленность (aptitudo). Поэтому она не может быть отнесена к отличительным признакам, которые зовутся видообразующими: ибо видообразующими будут только те отличительные признаки, которые создают другой вид, и которые включены в то, что есть бытие вещи (in eo quod quid est esse rei). И этого, пожалуй, достаточно об отличительных признаках».

Смысл вводной [фразы] состоит в следующем: так как Порфирий говорил выше о том, что некоторые определяют отличие как то, чем различаются между собой отдельные [предметы], он замечает теперь, что более тщательные исследователи не признавали подобное определение правильным. Ибо не все [признаки], производящие деление внутри одного рода, могут быть названы видообразующими отличиями — а именно о них мы и ведем речь. Ведь существует множество [признаков], разделяющих

виды, подчиненные одному роду, но при этом ни в коей мере не образующих субстанции этих видов. Между тем видообразующими отличиями признаются только такие, которые добавляют [что-нибудь] к сути бытия (ad id quod est esse proficiunt) [вещи], то есть те, которые составляют часть определения, как «разумное» для человека. Ибо «разумное» образует субстанцию человека, и прибавляет (proficit) [нечто] к бытию человека, и составляет часть его определения. А то, что не дополняет бытие (ad id quod est esse conducit) вещи и не составляет часть ее [сути] бытия (ejus quod est esse pars est), никоим образом не может быть названо видообразующим отличием. Но суть бытия (Quid est esse rei) всякой вещи — не что иное как ее определение. Ибо на вопрос о любой вещи «что это?» всякий, желающий показать суть ее бытия (quod est esse), скажет ее определение. Следовательно, то, что составит часть определения какой-либо вещи, будет частью того, в чем выражается суть ее бытия (quae uniuscujusque rei quid esse sit designet). Ведь определение есть то, что показывает и обнаруживает, чем является каждая вещь, так что, давая определение, мы демонстрируем суть бытия данной вещи (quod unicuique rei sit esse).

А те отличия, которые не прибавляют ничего к субстанции, но несут с собой лишь извне привходящие [признаки], не называются видообразующими, даже если и разделяют подчиненные одному роду виды. Так, кто-нибудь может сказать, например, что отличие человека от лошади составляет способность к мореплаванию, ибо человек способен к мореплаванию, а лошадь — нет; и так как лошадь и человек принадлежат к одному роду — животного, то только прибавление отличительного признака — способности к мореплаванию — разделяет их. Но ведь способность к мореплаванию не такой [признак], какой мог бы образовать субстанцию человека, как разумность, являющаяся субстанциальным качеством, а указывает только на некую приспособленность или пригодность к совершению или несовершению [какой-либо деятельности]; именно поэтому она не называется видообразующим отличием. Отсюда ясно, что не всякое отличие, разделяющее виды одного рода, может быть видообразующим, но только такое, которое привносит что-то к субстанции вида и составляет часть его определения.

И вот [Порфирий] заключает, что видообразующие отличия — это те, которые заставляют разные (alteras) виды отличаться друг от друга посредством субстанциальных расхождений (distantiae); ибо если суть бытия каждой вещи — это все то, что присуще ей субстанциальным образом (unicuique id est esse, quodcunque substantialiter fuere), то все субстанциально разные отличительные признаки делают виды, к которым они принадлежат, другими и несхожими по всей своей субстанции (omni substantia alias ac discrepantes) — и эти отличия входят в состав определения как его часть. Ибо если определение показывает субстанцию вида, а субстанциальные отличия создают вид, то субстанциальные отличия — часть определения.

## О СОБСТВЕННОМ ПРИЗНАКЕ

«Собственный признак (proprium — свойство) делят на четыре части: [во-первых], то, что присуще акцидентальным образом (accidit) только одному какому-нибудь виду, пусть даже и не всему, есть собственный признак, например, для человека — быть врачом или геометром. [Во-вторых], то, что присуще (accidit) виду в целом и не обязательно одному виду, как человеку — быть двуногим. [В-третьих], то, что [свойственно] только одному виду, но только в определенное время, как человеку свойственно седеть на старости лет. И, наконец, то, что [свойственно] одному виду и всему, и всегда, как человеку — способность смеяться. Конечно, человек смеется не всегда, и „смеющимся" он называется не потому, что всегда смеется, но потому, что от природы всегда способен к смеху, и это для него всегда естественно, как для лошади — ржать. Вот эти [свойства] и называются истинными собственными признаками, поскольку они обратимы: ведь всякая лошадь способна ржать, и все, что способно ржать — лошадь».

Выше было сказано, что все собственные признаки принадлежат к роду акциденций. В самом деле, все, что сказывается о чем-нибудь, либо образует субстанцию [того, о чем сказывается], либо присуще ему акцидентально (per accidens). Указывать субстанцию чего-либо способен только род, вид и отличительный признак; род и отличие указывают субстанцию вида, а вид — индиви-

дуальных [вещей]. Все же остальное относится к числу акциденций. Но и сами акциденции имеют между собой некоторые отличия, почему одни из них и называются собственными признаками, а другие — акциденциями как таковыми; но о них мы скажем немного позже.

Теперь о делении собственного признака на четыре части: собственный признак делится не так, как мог бы делиться какой-нибудь род, на четыре вида; там, где Порфирий говорит о делении, надо понимать словоупотребление, то есть он хочет сказать, что слово «собственный признак» употребляют в четырех смыслах, и эти-то значения он здесь и перечисляет, чтобы показать, какое из них подобает и соответствует названию «собственный признак». Итак, в первую очередь, говорит Порфирий, собственным признаком называется акциденция, присущая виду таким образом, что никогда не равна этому виду [по объему], но постоянно присутствует внутри него: так, говорят, что быть врачом есть собственный признак человека, поскольку оно не присуще ни одному другому животному. Вопрос здесь не в том, может ли это свойство сказываться о каждом без исключения человеке, но только в том, что «быть врачом» свойственно только человеку и больше никому. В этом значении собственный признак присущ только одному [виду], но не целиком. В самом деле, он свойствен только одному виду, но не равен ему [по объему]: так, свойство быть врачом присуще одному только человеку, но присутствует — как определенное умение — не во всех людях.

Другое значение собственного признака в отличие от первого относится ко всему, но не единственному [виду], то есть оно как бы охватывает весь вид и выходит за его пределы. И так как если подлежащих вида нет ни одного, кто не был бы наделен им, мы говорим, что это — собственный признак всего [вида]. А так как оно переходит и на другие [виды], мы говорим, [что это признак] не одного [вида]. Так, свойство человека — быть двуногим; при этом всякий человек двуног, но не только человек: ибо и у птиц тоже по две ноги.

Оба упомянутые выше значения собственного признака имеют какой-нибудь недостаток: первое относится не ко всему [виду], а второе — не к единственному; если же их объединить, получится собственный признак одного [вида] и во всем [его объеме]. Отнимем теперь нечто

относительно времени, добавив слова: «в определенное время»,— это и будет третье значение собственного признака, [присущего] единственному и всему [виду], но только в определенное время, как присуще человеку в старости седеть, а в молодости — обрастать бородой. Ибо это свойственно только человеку и всякому человеку, но не во всякое время. Таким образом, это определение собственного признака — законченное, поскольку оно относится ко всему [виду] и только к одному [виду]; но оно заключает в себе и некоторый недостаток, поскольку мы говорим: «в определенное время»; если же мы опустим эти слова, то получим полное и простое определение: собственный признак есть то, что присуще только одному [виду], всему и всегда, как человеку — свойственно смеяться, а лошади — ржать. И пусть не приводит нас в замешательство то, что человек не всегда смеется: не смех является собственным свойством человека, но способность к смеху, заключающаяся не в действии, а в возможности. Так что даже если человек не смеется, он все же может смеяться, поэтому и говорят, что это [свойство] присуще только человеку, и каждому человеку, и всегда, и совершенно правильно называют его собственным признаком. Ведь всякий человек, и только человек всегда способен смеяться, так же как лошадь — ржать. Ибо если в действительности он отделим от вида, то в возможности — неотделим.

Итак, Порфирий указал четыре значения собственного признака. Первое — когда привходящий признак находится в подлежащем виде таким образом, что присущ только одному виду, хотя и не всему, как человеку — врачебное искусство. Второе — когда он присущ не одному виду, но зато связывается с каждым его [индивидом], как человеку присуще быть двуногим. Третье — когда одному виду и всему, но только в определенное время, как человеку в юности — обрастать бородой. Четвертое — свойственное только одному виду, всему и всегда, как способность смеяться. Поэтому только оно обратимо. В самом деле, то, что [соответствует] одному виду, но присуще не всему ему — необратимо. Вид может сказываться о нем, а о виде такой собственный признак — нет. Ибо врача можно назвать человеком, а человека врачом — нельзя.

Далее, то, что свойственно другому таким образом, что присуще всему [виду], но не только одному, может сказываться о виде, а вид о нем — нет. Ибо человек может быть назван двуногим, но нельзя сказать, что [всякое] двуногое — это человек.

Наконец, [признак], присущий одному виду и во всем [его объеме], но только в определенное время, необратим потому, что имеет известный недостаток с точки зрения времени, так что не является простым [свойством вида]. Ибо мы можем сказать, что всякий, у кого пробивается борода,— человек, но мы не скажем, что всякий человек обрастает бородой: ибо человек может не достичь еще юношеского возраста, и потому не иметь бороды, которая появится у него только в юности. Ведь юность может еще не наступить, или уже миновать, а этот [признак] указывает только на такого человека, каков он в пору юности, а не на такого, каким он может быть в другом возрасте. Поэтому-то [признак], не распространяющийся на всякое время,— даже если он свойствен всему виду,— а присущий только в определенный период, не может быть назван полным и завершенным собственным признаком.

Четвертая же [разновидность собственного признака] — это то, что присуще только одному виду и охватывает его целиком, независимо от временных условий, как, например, способность смеяться, которая существенно отличается от признаков, которые мы разбирали выше: то, что способно к смеху, может смеяться всегда. Ведь свойство обрастать бородой в юности не может быть присуще [человеку] всегда, поскольку он не всегда остается юношей. Четвертая же [разновидность], неподвластная временному ограничению, абсолютна и потому обратима, так что вид и его собственный признак могут равным образом сказываться друг о друге: ибо всякий человек способен смеяться, и всякий, кто способен смеяться,— человек.

## О ПРИВХОДЯЩЕМ ПРИЗНАКЕ

«Привходящий признак (accidens) — это тот, который присутствует и отсутствует без уничтожения подлежащего. Он делится на два — отделимый и неотделимый. Отделимый привходящий признак — это „спать“, а быть „черным“ — неотделимый для ворона или эфиопа. Однако

можно помыслить и белого ворона и блистающего белизной эфиопа, не уничтожая подлежащего. Определяют привходящий признак и таким образом: это то, чему случается и находиться и не находиться в одном и том же [подлежащем], а также то, что не является ни родом, ни видом, ни отличием, ни собственным признаком, но всегда существует в подлежащем. И так как мы определили все, что было предложено [на обсуждение],— я имею в виду род, вид, отличительный, собственный и привходящий признаки — следует теперь сказать, что у них общего [друг с другом] и что свойственно [каждому в отдельности]».

Как уже было отмечено выше, все, что сказывается о чем-либо, сказывается субстанциальным либо акцидентальным образом. Поскольку сказуемые, которые сказываются субстанциальным образом, содержат в себе субстанцию и определение того, о чем сказываются, а всякое высказывание, составленное из субстанциальных сказуемых, первичнее и важнее — постольку необходимо, чтобы с уничтожением субстанциальных сказуемых уничтожалось и то, чью природу и субстанцию они составляли. Точно так же необходимо, чтобы акцидентальные сказуемые, не образующие субстанции, могли находиться в подлежащем или отсутствовать без его уничтожения. Ибо уничтожить подлежащее способно только отсутствие таких сказуемых, которые создают и формируют его субстанциальные [свойства]. Те же, которые не создают субстанции, как привходящие признаки, например, присутствуют они [в подлежащем] или отсутствуют, не могут ни сформировать субстанцию, ни уничтожить ее. Следовательно, привходящий признак — это то, что присутствует или отсутствует в подлежащем без его уничтожения.

Он делится на две части. Ибо один привходящий признак отделим, а другой неотделим. Отделимые [акциденции] — это, например, спать, сидеть. Неотделимые — например, для ворона и эфиопа — черный цвет. В связи с этим возникает недоумение, ибо определение гласит: привходящий признак есть то, что присутствует или отсутствует в подлежащем без его уничтожения. Однако тот же самый привходящий признак иногда [в определенных случаях] называется неотделимым: а если он неотделим, значит, не может отсутствовать. Напрасно, выходит, мы определили привходящий признак как то, что может

и присутствовать и отсутствовать, раз есть такие акциденции, которые не могут быть отделены от подлежащего. Однако то, что не может быть разделено в действительности, часто разъединяется в уме и мысленно. И если качества, отделенные мысленно от подлежащего, не уничтожают его, если [подлежащее и без них] сохраняет свою субстанцию и продолжает существовать, значит [эти качества] — акциденции. Раз мы не можем снять с эфиопа черной окраски, давайте попробуем отделить ее мысленно, в душе: получится эфиоп белого цвета. Разве уничтожился от этого вид? — Отнюдь нет. Точно так же и ворон, если отделить от него воображением черную окраску, останется птицей, и вид не погибнет. Что же касается слов о присутствии и отсутствии, то здесь, следовательно, нужно понимать не реальное отсутствие, а мысленное. Ведь и субстанциальные сказуемые, вообще неотделимые, мы можем мысленно отделить [от подлежащего], например, разумность — от человека, что в действительности невозможно; так вот, если мы разъединим их, тотчас же уничтожится вид человека, чего никогда не случается с привходящими признаками. Ибо если отнять мысленно акциденцию, вид сохранится.

Существует еще одно определение привходящего признака — [методом] исключения всех остальных: привходящий признак — это то, что не является ни родом, ни видом, ни отличием, ни собственным признаком. Впрочем, это определение чересчур расплывчатое и общее. Ведь так и род можно определить как то, что не является ни видом, ни отличием, ни собственным признаком, ни привходящим; и точно так же можно определить и вид, и отличие, и собственный признак. Но если определение подобного [типа] подходит ко многому, значит, оно не устанавливает твердых и четких границ [предмета]; да и вообще все, что показывает форму какой-либо вещи путем отрицания других вещей, очень далеко отстоит от полноценного определения.

Изложив все, что касалось рода, вида, отличия, собственного и привходящего признаков, и определив их границы, насколько позволяла краткость [предпринятого им вводного] наставления, Порфирий намерен еще раз вкратце обсудить их, чтобы показать, чем отличаются друг от друга рассмотренные пять сказуемых и что общего может заметить между ними поверхностное и общепонятное

рассмотрение, чтобы читателю стало ясно не только, что они собой представляют, но и как они друг с другом соотнесены.

## КНИГА ПЯТАЯ

Изложив вкратце все, что можно знать о каждом из предложенных к рассмотрению [сказуемых] в отдельности, Порфирий приступает теперь к рассуждению не о природе их самих по себе — то есть рода, отличия, вида, собственного и привходящего признаков,— а об их отношениях друг к другу. Ибо, собирая их общие и отличительные черты, он изучает не предметы как таковые, а их взаимоотношения. Соотноситься же предметы могут двояко: по сходству — когда обнаруживаются их общие черты, и по несходству — когда выявляются отличия. Дабы облегчить [читателю] понимание мы, как и прежде, будем следовать по пятам за философом и начнем с того, что есть общего у рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков.

«Итак, всем им свойственно сказываться о многих [предметах]. Но род, так же как и отличительный признак, сказывается обо всех подчиненных ему видах и об индивидуальных вещах; а вид — о находящихся под ним индивидуальных вещах; собственный же признак сказывается как о виде, признаком которого является, так и об индивидуальных вещах под этим видом. Привходящий признак сказывается и о видах, и об индивидуальных вещах. В самом деле, „животное“ сказывается и о лошадях, и о быках, то есть о видах, и об этой вот лошади и этом вот быке, то есть об индивидах. „Неразумное“ сказывается тоже и о лошадях и быках [вообще], и о единичных [представителях этих видов]. „Человек“ же — [только] о единичных [людях]. Далее, „способное смеяться“ сказывается как о человеке [вообще], так и о единичных [людях]. Наконец, „черное“ — неотделимый привходящий признак — сказывается как о вороне и эбеновом дереве вообще, так и о единичных [воронах и деревьях]. А „двигаться“ — отделимый привходящий признак — сказывается о человеке и о лошади и об единичных [людях и лошадях]; однако в первую очередь [такой признак] сказывается об индивидуальных вещах, и лишь во вторую очередь — о том, что объемлет единичные вещи».

Прежде чем говорить о соотношении отдельных [сказуемых], Порфирий отмечает то, что связывает все [пять]: эта общая черта — множественность сказывания, ибо все они сказываются о многих [вещах]: и род сказывается о многом, и вид, и точно так же отличительный, собственный и привходящий признаки. Таким образом, они имеют одну несомненно общую черту — сказываться о многом. Но затем Порфирий рассматривает само это сказывание о многих [вещах]: каким образом оно осуществляется в каждом отдельном случае и о каких именно «многих» сказывается каждое [из пяти сказуемых]. Род, говорит он, сказывается о многих, то есть о видах и об индивидуальных [вещах этих] видов, как «животное» сказывается о человеке и лошади, и о находящихся под ними индивидах. Кроме того, род сказывается об отличительных признаках, что справедливо: ведь именно отличительные признаки образуют виды. А раз род сказывается о видах, он должен сказываться и о тех [признаках], что составляют субстанцию и форму видов, следовательно, род сказывается и об отличительных признаках, причем не об одном, а о многих: ведь мы говорим, что «разумное» — это животное, и «неразумное» — тоже животное. Так вот, род сказывается о видах, об отличительных признаках и об индивидуальных [вещах] под ними; отличительный же признак сказывается о многих вещах и об их индивидах, как «неразумное» сказывается о лошади и быке, то есть о многих вещах, а также о подчиненных им индивидах. Ведь то, что сказывается об универсальном, сказывается и об индивидуальном. Так что если отличительный признак говорится о виде, он будет сказываться и о подлежащих этого вида.

Вид же сказывается только о своих индивидах: ведь не может быть того, чтобы последний вид, называемый также истинным видом или в высшей степени видом, делился бы на другие виды. А раз так, значит, за этим видом остаются одни лишь индивидуальные [вещи]. Поэтому совершенно справедливо, что вид сказывается только о своих индивидах, как, например, «человек» — о Сократе, Платоне, Цицероне и других.

Собственный признак сказывается о виде, признаком которого является; однако он не является собственным признаком всякой вещи, о которой сказывается. Только если нечто сказывается о какой-нибудь вещи целиком,

и только о ней одной и всегда, оно будет собственным признаком этой вещи. Так вот, собственный признак сказывается о виде, как «способный смеяться» о человеке: ведь всякий человек способен смеяться. Говорится он и об индивидах того вида, о котором сказывается: ведь и Сократ, и Платон и Цицерон способны смеяться.

Привходящий признак сказывается как о многих видах, так и об индивидах различных видов. «Черным» называется и ворон и эфиоп, а также индивиды — этот ворон и этот эфиоп; они зовутся черными из-за [присущего им] качества черноты, и это — неотделимый привходящий признак. Но к еще большему числу [предметов] прилепляются отделимые привходящие признаки, как, например, «двигаться» — к человеку или быку: ведь и тот и другой движутся. И об индивидуальных людях и быках часто говорится, что они движутся. Однако следует обратить внимание на слова Порфирия, что, [в отличие от всех остальных], привходящие признаки сказываются в первую очередь об индивидуальных [вещах], в которых находятся, и только во вторую очередь переносятся на универсалии этих индивидов. Таким образом, сказуемое низших передается высшим, и чернота, присущая единичным воронам, сказывается также и о видовом вороне. Поскольку это привходящее качество черноты пропитывает все единичные [особи вида], постольку мы прилагаем это качество ко всему виду, говоря, что самый вид ворона черен.

Может показаться удивительным, почему Порфирий не сказал, что род сказывается о собственном признаке; не сказал, что о том же собственном признаке сказывается вид и отличительный признак, но только — что род сказывается о видах и отличительных признаках; отличительный признак — о видах и индивидах; вид — об индивидах; собственный признак — о виде и об индивидах; привходящий признак — о видах и индивидах. Ведь, может быть, сказуемые большей предикации сказываются обо все меньших, а равные [по предикации] взаимозаменяемы. Тогда получится, что род сказывается об отличительных признаках, и о видах, и о собственных и о привходящих признаках. Об отличительном признаке — когда мы, например, говорим, что «разумное» есть животное; о виде — «человек» есть животное; о собственном признаке — «способное смеяться» есть животное; о привходящем

признаке — черное есть животное, в том случае, когда мы указываем на ворона или на эфиопа. В свою очередь, отличительный признак сказывается о виде — человек разумен; и о собственном признаке — то, что способно смеяться, разумно; о привходящем признаке — черное разумно, если в данном случае речь идет об эфиопе. Далее, вид о собственном признаке: способное смеяться есть человек; вид о привходящем признаке: черное есть человек применительно к эфиопу. Точно так же и собственный признак сказывается о привходящем: при определении эфиопа черное есть в то же время и способное смеяться. И наоборот — привходящий признак сказывается обо всех остальных; он стоит над отдельными индивидами и сказывается также о стоящих выше его [сказуемых]: так что если Сократ есть животное, разумное, способное смеяться и человек, и если Сократ лыс, что является его привходящим признаком, то этот привходящий признак будет сказываться о животном, о разумном, о способном смеяться и о человеке, то есть об остальных четырех сказуемых.

Впрочем, этот вопрос слишком глубок, и на разрешение его у нас не хватит времени; для понимания начинающих достаточно будет только сказать, что одни [сказуемые] сказываются прямым, а другие —косвенным образом (recto, obliquo ordine): «человек движется» — прямое, а «то, что движется, есть человек» — обращенное (conversa) высказывание. Порфирий же отобрал для каждого [из пяти сказуемых] случаи прямой [предикации]. И если кто-нибудь, сопоставляя между собой отдельные сказуемые, исследует силу сказывания каждого из них, он обнаружит, что все прямые высказывания перечислены Порфирием, те же, что сказываются косвенным образом,— опущены.

«Общее у рода и отличительного признака — то, что они охватывают виды: ведь и отличительный признак охватывает виды, хотя и не столько, сколько род. В самом деле, „разумное", хотя и не охватывает неразумные [существа], как это делает „животное", все же охватывает человека и Бога, которые представляют собой виды. И все, что сказывается о роде, как род, сказывается и о находящихся под ним видах; и точно так же все, что сказывается об отличительном признаке, как [его] отличительный признак будет сказываться и о видах, [об-

разованных] из этого признака. Так, поскольку „животное“ есть род, „субстанция“, „одушевленное“ и „способное к чувственному восприятию“ сказывается не только о нем самом, но и о подчиненных ему видах вплоть до индивидуумов. И поскольку „разумное“ есть отличительный признак, о нем как о таковом сказывается „[умение] пользоваться разумом“, причем оно будет сказываться не только о „разумном“ [вообще], но и обо всех подчиненных ему видах. Общим также является для них то, что с упразднением рода или отличительного признака упраздняется все, что стоит под ними: как, если нет „животного“, нет лошади и человека, так, если нет „разумного“, не будет никакого животного, пользующегося разумом».

Обнаружив общность, присущую всем пяти [сказуемым], Порфирий ищет теперь [черты] сходства и несходства между отдельными сказуемыми. Среди всех пяти род и отличительный признак — наиболее универсальные сказуемые. В самом деле, род охватывает и виды и отличительные признаки; отличительный же признак охватывает виды, и никоим образом не охватывается видами. Прежде всего Порфирий перечисляет черты сходства между родом и отличительными признаками и первой помещает следующую: общее у рода и отличия, говорит он, то, что они заключают (claudant) [в себе] виды, ибо как род, так и отличительный признак имеет под собой виды, хотя и не столько же, сколько род. В самом деле, ведь род заключает в себе также и отличительный признак, причем не один: необходимо, чтобы под родом находилось больше видов, чем заключает любой из отличительных признаков. Так, «животное» сказывается и о разумном, и о неразумном. Таким образом, оно сказывается и о видах, подчиненных «разумному», и о тех, что подчинены «неразумному». Следовательно, у «животного» и «разумного», то есть у рода и отличительного признака общее то, что они сказываются о человеке и о Боге. Но предикация отличительного признака простирается не так широко, как рода. Ибо «животное» говорится не только о Боге и человеке, но также о лошади и о быке, на которых отличительный признак «разумного» не распространяется. Впрочем, когда мы подчиняем Бога «животному», мы следуем мнению тех, кто провозглашает одушевленным солнце, звезды и весь этот мир и кто даже нарек их именами богов, о чем мы не раз уже говорили.

Вторая общая черта рода и отличительного признака состоит в следующем: все, что сказывается о роде как [его] род, сказывается также и о подчиненных этому роду видах; и все, что сказывается об отличительном признаке как [его] отличительный признак, сказывается и о том, что находится в подчинении первого как отличительный признак. Это положение разъясняется так: есть много [сказуемых], которые сказываются о родах как роды; например, о «животном» сказываются «одушевленное» и «субстанция» как его роды. Так вот, оба они сказываются и о подчиненных «животному» [сказуемых], причем опять же как роды: ибо для «человека» родом является и «одушевленное» и «субстанция», так же как они были родами «животного». Точно так же и среди отличительных признаков находятся такие, что сказываются о самих отличительных признаках. Так, о «разумном» сказываются два отличительных признака: ведь то, что разумно, либо пользуется разумом, либо имеет разум. Пользоваться же разумом и иметь разум — не одно и то же, так же как одно дело — обладать ощущением, а другое дело — пользоваться им. Ведь обладает ощущением и спящий, однако им не пользуется. Так же и разумом тот же спящий обладает, но не пользуется. Таким образом, «использование разума» оказывается отличительным признаком по отношению к «разумности»; «разумности» же подчинен «человек»; следовательно, «пользоваться разумом» сказывается о человеке как отличительный признак: ведь человек в самом деле отличается от прочих живых животных тем, что пользуется разумом. Итак, показано, что то, что сказывается о роде, сказывается также и о подлежащих рода, так же и то, что сказывается об отличительном признаке, будет говориться и обо всем, что подчинено этому признаку.

Третья общая черта: как с упразднением рода уничтожаются виды, так и с уничтожением отличительных признаков исчезают те, о ком они сказываются. Это общее [правило]: с уничтожением универсальных [определений] в [их] субстанции уничтожаются также и подлежащие (subjecta). Но первая [указанная Порфирием] общность показывала, что роды сказываются о видах так же, как и отличительные признаки. Поэтому виды равно исчезнут и в том случае, если упраздняются роды, и если уничтожатся универсальные для них отличия. Вот тому

пример: если ты упразднишь «животное», ты уничтожишь тем самым человека и лошадь, то есть виды, подчиненные «животному». Если же ты упразднишь «разумное», ты уничтожишь тем самым Бога и человека, находящихся под отличительным признаком разумности. И довольно об общих чертах рода и отличительного признака, теперь поговорим об их различиях.

«Роду свойственно (proprium) сказываться о большем количестве [предметов], нежели [сказываются] отличительный признак и вид, собственный признак и привходящий. В самом деле, „животное" сказывается о человеке и о лошади, и о птице, и о змее; в то же время „четвероногое" сказывается только об имеющих четыре ноги, а человек — только об индивидуальных людях; „способное ржать" говорится только применительно к лошади [вообще] и к единичным лошадям; точно так же и привходящий признак сказывается о [подлежащих] менее многочисленных, чем род. Что касается отличительных признаков, то в данном случае следует иметь в виду те, при помощи которых род разделяется, а не те, которые составляют (complent) субстанцию рода. Далее, род содержит в возможности отличительные признаки: ведь „животное" бывает одно — разумное, другое — неразумное; отличительные же признаки не содержат роды. Далее, роды первичнее стоящих под ними отличительных признаков и поэтому упраздняют их вместе с собой, но сами из-за них не упраздняются: ведь с исчезновением „животного" упраздняется „разумное" и „неразумное"; а отличительные признаки не могут уничтожить род: даже если все они исчезнут, все равно можно будет мыслить одушевленную и способную к ощущению субстанцию, а это и есть животное. Далее, род сказывается в [ответ на вопрос] „что это?", а отличительный признак — „каково это?", как уже было сказано. Далее, род для каждого вида — один, как, например, „животное" для „человека"; отличительных же признаков много, например, „разумное", „смертное", „обладающее умом" и „восприимчивое к науке" — всеми этими [признаками человек] отличается от прочих. Далее, [в определенном отношении] род подобен материи, а отличительный признак — форме. Но хотя есть еще и другие как общие, так и особенные свойства у рода и отличительного признака, сейчас достаточно и этих».

Подлинное и прямое значение слова «свойство» (proprium) уже было определено выше. Однако иногда мы употребляем его не точно, называя «свойством» все, чем какая-либо вещь отличается от других, даже если это «свойство» у нее с какими-то вещами общее. В собственном смысле «свойством» или «собственным признаком», например, человека, является то, что присуще всякому человеку, единственно только человеку и всегда, как способность смеяться; но злоупотребляя этим словом в разговоре, говорят, например, что свойством человека является разумность: а это не «свойство» в собственном смысле слова, поскольку в этом отношении природа человека одинакова с природой богов. Разумность называют собственным признаком человека, поскольку она отличает его от неразумного скота. Впрочем, такое употребление слова «свойство» для обозначения того, чем одна вещь отличается от другой, не лишено оснований: ведь «свойством» называется «своё». Однако то, что Порфирий в данном случае называет свойством рода,— [способность] сказываться о большем количестве [предметов], чем остальные четыре [сказуемых],— это свойство, или собственный признак в подлинном смысле слова, присущий всегда и всякому роду, и только роду. Ибо ничто кроме рода не может сказываться так широко и обильно — ни отличительный признак, ни вид, ни собственный или привходящий признак. Однако это утверждение верно только для тех отличительных, собственных и привходящих признаков, которые подчинены какому-либо роду, а именно: для того отличительного признака, который разделяет данный род; для того вида, который обрасван тем отличительным признаком, который разделяет данный род; для собственного признака этого вида, подчиненного данному роду; разделенному вышеупомянутыми отличительными признаками; наконец, для привходящих признаков, которые принадлежат индивидам того вида, который охватывается упомянутым родом. Все это легче пояснить на примерах: пусть родом будет «животное»; пусть он охватывает отличительные признаки «четвероногих» и «двуногих»; «человек» и «лошадь» будут видами, стоящими под этим родом; «способное смеяться» и «способное ржать» будут собственными признаками этих двух видов, «проворный» и «воинственный» — привходящими признаками индивидов, содержащихся под

видами «человека» и «лошади». Итак, «животное» — род — сказывается о «четвероногом» и «двуногом» — отличительных признаках, причем «четвероногое» не сказывается о «двуногом», но только о тех животных, которые имеют четыре ноги. Следовательно, род сказывается о большем числе [вещей], нежели отличительный признак. Далее, «человек» сказывается о Платоне, Сократе и других; а «животное» — не только об индивидуальных людях, но и об остальных, в том числе и неразумных индивидах; следовательно, род сказывается о большем числе [вещей], чем вид. Далее, собственный признак, допустим, лошади — «способное ржать», и при этом сказуемое рода плодовитее (uberius), чем вид, следовательно, сказуемое рода превосходит также и сказуемое собственного признака. Наконец, и привходящий признак, хотя и бывает присущ многим [предметам], часто оказывается у́же рода: «воинственный», в собственном смысле слова, не говорится ни о ком, кроме человека, да и «проворных» живых существ не так много. Таким образом, сказуемое рода шире и отличительного признака, и вида, и собственного и привходящего признаков.

Таково одно собственное свойство рода, отделяющее и обособляющее его от всех остальных [сказуемых]. Однако отличительные признаки, замечает Порфирий, в данном случае следует подразумевать лишь те, которые разделяют род, а не образуют его. Ибо те, с помощью которых род образуется (informatur), сказываются, несомненно, о большем количестве [вещей], чем сам род. Так, например, «одушевленное» и «телесное» распространяются шире, нежели «животное», будучи не разделительными, а скорее составляющими (constitutivae) отличительными признаками «животного». Но то, что сказывается о нижестоящем, причем сказывается необратимо, сказывается шире по сравнению с нижестоящим.

Затем Порфирий указывает второе свойство рода, отделяющее род от подчиненных ему отличительных признаков. Дело в том, что всякий род — в возможности — содержит отличительные признаки, а отличительный признак не может охватить рода. Ведь «животное» содержит в возможности и «разумное», но ни «разумность», ни «неразумность» не могут содержать «животного». О том, что «животное» содержит отличительные признаки имен-

но «в возможности», Порфирий говорит потому, что, как было сказано выше, род имеет в своем подчинении все отличительные признаки только в возможности, но отнюдь не в действительности. Отсюда-то и вытекает следующее собственное свойство рода, а именно: при упразднении рода исчезает отличительный признак, как при упразднении «животного» была бы упразднена и «разумность». Напротив, если ты уничтожишь «разумное», останется неразумное животное. Впрочем, на это можно возразить: «Ну, а если я упраздню одновременно оба отличительных признака, разве сможет тогда сохраниться род?» — Отвечаем: «Сможет». Ибо субстанция всякого [сказуемого] составляется не из того, о чем оно сказывается, но из того, что его создает. Отсюда следует, что при уничтожении разделительных отличий род будет существовать до тех пор, пока существуют [отличительные признаки], составляющие форму и сущность самого этого рода. В данном случае «животное» составляется отличительными признаками «одушевленности» и «способности к ощущению»; пока они существуют и остаются вместе, «животное» не может уничтожиться, даже если уничтожится то, о чем оно сказывается, то есть «разумное» и «неразумное», ибо, как мы уже сказали, всякое [сказуемое] получает свою собственную субстанцию из того, что создает его, а не из того, о чем оно сказывается. Кроме того, хотя род и содержит в возможности оба эти отличительные признака, сам по себе в своем составе он не заключает ни одного из них; но если он содержит их не в действительности, а только в возможности, значит, в действительности он может быть отделен от них; ибо содержать в возможности как раз и значит не содержать в действительности. Поскольку же род не содержит никаких отличительных признаков в действительности, постольку он в действительности от них отделен.

Следующий собственный признак рода связан с особенностью сказывания. Всякий род должен отвечать на вопрос «что это?». Например, «животное» сказывается о человеке в ответ на вопрос «что это?». Отличительный же признак [отвечает на вопрос] «каково это?», ибо всякий отличительный признак состоит в качестве. Однако это свойство рода как раз такое, о каком мы упоминали выше: это не собственный признак как таковой, но относительный собственный признак, указывающий на отличие

от чего-то. Ведь отвечать на вопрос «что это?» свойственно и роду и виду. Однако поскольку в этом отношении род отличается от отличительного признака, отвечающего на вопрос «каково это?», а род — о том, «что это?» — постольку мы говорим о собственном признаке рода — не в подлинном смысле слова, а по сравнению с отличительным признаком. То же самое следует иметь в виду и во всех прочих случаях; всякое [сказуемое], называемое собственным признаком рода, если оно не принадлежит ничему, кроме рода, а роду принадлежит всегда, будет собственным признаком как таковым. Но любое сказуемое, общее у рода с чем бы то ни было другим, будет называться собственным признаком только сравнительно с чем-нибудь.

Следующее расхождение между родом и отличительным признаком заключается в том, что род у вида всегда один — во всяком случае, ближайший род, ибо вышестоящих родов может быть много, как, например, для человека родами являются и «животное» и «субстанция», однако ближайшим родом для человека является все-таки только «животное». Что же до отличительных признаков, то их у одного и того же вида может быть много: например, у человека — «разумное» и «смертное». Поэтому-то и определение складывается из одного рода, по нескольких отличительных признаков, как например, «человек есть животное разумное и смертное».

Еще в одном отношении не совпадают род и отличительный признак, а именно: род занимает место как бы подлежащего, в то время как отличительный признак [играет роль] формы. Таким образом, первый оказывается чем-то вроде материи, принимающей образ, а второй — формы, которая, накладываясь сверху, сообщает виду субстанцию и смысл. Все эти многочисленные различия между родом и отличительным признаком Порфирий счел нужным указать потому, что из всех [сказуемых] отличительный признак более всего похож на род, так как после рода он самый универсальный и широкий. И несмотря на то, что можно было бы найти еще много как общих, так и разных черт между родом и отличительным признаком, Порфирий объявляет, что достаточно и этих. Ибо для разделения довольно привести лишь несколько отличий и не обязательно собирать все, какие только можно отыскать.

«Общее между родом и видом то, что они сказываются о многом, как мы уже говорили. При этом следует брать вид только как вид, а не как также и род, в том случае, если одно и то же является родом и видом. Общее между ними также и то, что они предшествуют тому, о чем сказываются, и что тот и другой представляют собой нечто целое».

Порфирий насчитывает три общих черты у рода и вида. Первая состоит в том, что они сказываются о многом; однако род, как было отмечено, сказывается о видах, а вид — только об индивидах. В данном случае речь идет о таком виде, который является только видом, то есть не является также и родом,— о последнем виде, как, например, «человек». В самом деле, если бы мы взяли такой вид, который может быть также и родом, и сказали бы, что у него и у рода общее — сказываться о многом, это было бы все равно, что сказать, будто род имеет общую черту с самим собой, так как сказывается о многом. Таков вид, который является не только видом, но также и родом.

Другая общая черта — и тот и другой первичнее того, о чем сказывается. В самом деле, все, что сказывается о многом в прямом смысле (recto ordine), как мы замечали ранее, предшествует тому, о чем сказывается. Кроме того, общее у них то, что и род и вид представляют собой целое для тех, которые заключены и содержатся в их пределах. Ибо род есть целое всех видов, а вид — целое всех индивидов. Ведь и род и вид равно являются объединяющими для многих, а то, что объединяет многих, справедливо называется целым по отношению к тем, кого возводит в единство.

«Различаются же они тем, что род объемлет виды, а виды объемлются родом, но не объемлют родов. Ибо род сказывается о большем числе [предметов], чем вид. Далее, роды должны предшествовать [видам] и лежать в их основании: будучи оформлены видообразующими отличительными признаками, они создают виды. Поэтому роды по природе первее и, уничтожаясь, влекут за собой уничтожение видов, но сами при уничтожении вида не уничтожаются; ибо если существует вид, то существует и род, но если существует род, то вид не обязательно будет существовать. Кроме того, роды однозначно (univoce) сказываются о видах, виды же о родах не сказываются.

Далее, роды превосходят виды тем, что содержат их; виды же превосходят роды, так как обладают собственными отличительными признаками. Далее, ни вид не может стать когда-либо высшим родом, ни род последним видом».

Изложив общие черты рода и вида, Порфирий переходит к их различиям. Различаются они тем, говорит он, что род содержит виды, как «животное» содержит «человека»; вид же не содержит родов, ибо «человек» не сказывается о «животном». Таким образом, вид содержится в роде, но родов не содержит. Ибо всякое более широкое сказуемое содержит меньшее. А раз род — более широкое сказуемое, чем вид, необходимо, чтобы вид содержался в роде, сам же он никоим образом не может включить род в пределы своего сказывания. Вот почему всякий раз, как род воспринимает отличительный признак, он создает вид: род — широчайшее из сказуемых — стискивается [рамками] отличительных признаков и, сужаясь, создает вид. Ибо отличительный признак, соединяясь с родом, всегда производит вид, заставляя универсальное и широчайшее сказуемое сжаться в тесных границах вида. Так, «животное», сказуемое, распространяющееся само по себе чрезвычайно широко, уменьшается до одного-единственного вида — «человека» — как только к нему присоединятся отличительные признаки «разумное» и «смертное». Следовательно, вид всегда меньше рода и поэтому содержится в нем, но его не содержит; и если погибнет род, то исчезнет и вид: ведь после гибели целого не уцелеет часть. А если исчезнет вид, то род останется. Например, если упразднишь «животное», не будет и «человека»; если же уничтожишь «человека», «животное» останется.

В этом заключается также и причина того, что род однозначно сказывается о виде, то есть вид принимает определение и имя рода, но не наоборот: ясно, что род не принимает определения вида, ибо низшие сказуемые принимают субстанцию высших.

Если, определяя «животное», ты скажешь, что это одушевленная и способная к ощущению субстанция, ты будешь прав, так же как если назовешь человека животным. И даже если ты приложишь к человеку определение животного, назвав его одушевленной и способной к ощущению субстанцией, в твоем утверждении не будет ни-

чего ложного. Но понятие (ratio) человека — то есть животное разумное и смертное — не подойдет животному [вообще]. Ведь не [всякое] животное может быть названо разумным и смертным животным.

Итак, вид принимает как имя, так и определение рода; род же ни имени вида не принимает, ни определением его не обозначается. Но если имя и определение одной вещи сказываются о другой вещи, [то эти вещи] называются однозначными. А раз имя и определение рода сказываются о виде, значит, род однозначно сказывается о виде. Но так как ни имя вида, ни определение его не сказывается о роде, это однозначное сказывание необратимо.

Роды отличаются от видов еще и тем, что превосходят каждый из своих видов, так как помимо него содержат и другие виды. Виды же превосходят роды, так как обладают множеством отличительных признаков. В самом деле, «животное», то есть род, превосходит «человека», то есть вид, так как содержит в себе не только человека, но и быка, и лошадь, и другие виды, на которые распространяется его сказывание. Вид же, например, «человека», превосходит род, например, «животное», благодаря множеству отличительных признаков. Ибо в действительности род не обладает ни «разумностью», ни «смертностью» — ведь в действительности род не содержит ни одного отличительного признака, от вида же они неотделимы, так как составляют самую его субстанцию. Ибо человек и разумен и смертен — а это вовсе не его род; животное же само по себе не разумно и не смертно. Таким образом, если род содержит больше одного вида, то вид образуется большим числом отличительных признаков, нежели род. Так что род, со своей стороны, превосходит вид в том, что касается охвата видов, а вид, в свою очередь, перегоняет род по количеству отличительных признаков.

Есть между ними еще и такое различие: род, первое среди всех [сказуемых], никогда не может опуститься настолько, чтобы стать последним; вид же, стоящий ниже всех, никогда не может подняться так высоко, чтобы стать первым. Следовательно, ни вид никогда не может стать высшим родом, ни род — последним видом.

Однако среди указанных различий одни разделяют только род и вид и свойственны только этому отноше-

нию; другие же отделяют род не только от вида, но и от всех прочих [сказуемых]. Характер различия следует тщательно рассматривать во всех случаях, если мы стремимся усвоить истинные правила разделения.

«У рода и собственного признака общее то, что они следуют [непосредственно] за видами: ибо если есть „человек", то есть и „животное"; и если есть „человек", то есть и „способное смеяться". Общим [между ними является] также и то, что род одинаковым образом сказывается о видах, а собственный признак — о причастных ему индивидах. Ибо и человек и бык одновременно являются животными, а Цицерон и Катон одинаково способны смеяться. Общее для них, наконец, и то, что они сказываются однозначно: род — о своих видах, собственный признак — о тех, кому он свойствен».

Три общих черты рода и собственного признака называет Порфирий и первая среди них — что род так же следует за видом, как и собственный признак. Если мы возьмем какой-нибудь вид, тотчас же нам необходимо будет помыслить его род и собственный признак, ибо и тот и другой следуют по пятам за своими видами: если есть человек, есть и «животное» и «способное смеяться». Таким образом, и род и собственный признак не отстают от того вида, который им подчинен или причастен.

Другая общая черта: все, что причастно роду и собственному признаку, причастно им в равной мере. Ибо виды любого рода равно причастны этому роду, и точно так же собственный признак равно присущ всем индивидам. Совершенно очевидно, что в этом отношении род и собственный признак [ведут себя] одинаково: так, человек не является животным в большей степени, чем лошадь или бык: поскольку все они — животные, постольку они равно носят имя животного, то есть рода. Точно так же Катон и Цицерон в равной мере способны смеяться, даже если [в настоящий момент] оба они одинаково не смеются; ибо способными смеяться они могут быть названы потому, что приспособлены к смеху, а не потому, что всегда смеются. Итак, как подчиненные роду [виды] равным образом принимают род, так и подчиненные собственному признаку [индивиды равно принимают] собственный признак.

В-третьих, подобно тому как род однозначно сказывается о своих собственных видах, так же и собственный

признак однозначно сказывается о своем виде. В самом деле, род, содержа субстанцию вида, высказывает не только имя вида, но и его определение. А собственный признак, который никогда не покидает вид, переходя к другому, и всегда равен виду, не подчиняясь ему, тоже передает виду свое определение: не может быть сомнений, что имя его подобает тому единственному виду, которому он всегда равен, и что определение его также подходит этому виду. Таким образом, и род о видах, и собственный признак о своем единственном виде сказываются однозначно.

«Различаются же они тем, что род [существует] прежде, а собственный признак — позже: ибо животное должно существовать прежде, чем оно будет разделено отличительными и собственными признаками. Далее, род сказывается о многих видах, для которых он — род; собственный же признак — только об одном виде, для которого он — собственный признак. Далее, собственный признак — обратимое сказуемое, а род — необратимое: если есть животное, еще не значит, что есть человек; и если есть животное, не значит, что есть способное смеяться. Но если есть способное смеяться, то есть и человек, и наоборот. Далее, собственный признак, свойственный какому-либо виду, присущ ему целиком, только ему одному и всегда; род же является родом для всего вида, родом которого является, и всегда, но не для одного только этого вида. Далее, собственные признаки, исчезнув, не влекут за собой исчезновения родов; а уничтожение рода уничтожает виды, родом которых он является. Но с уничтожением видов уничтожаются также и их собственные признаки».

Вновь Порфирий отмечает такое собственное свойство, которое может быть названо свойством [не само по себе], а только по сравнению с чем-нибудь другим: свойством рода он называет то, что род предшествует собственному признаку. В самом деле, род должен существовать прежде, ведь он служит неким подлежащим и материей для отличительных признаков, и, соединившись с отличительными признаками, создает вид, вместе с которым рождаются и собственные признаки. Таким образом, род существует прежде, чем отличительные признаки, которые, в свою очередь, прежде видов, за которыми следуют собственные признаки; следовательно, род вне всякого

сомнения первее собственного признака, и, как было сказано, собственное свойство рода — быть первее собственного признака. Это свойство — общее у рода с отличительными признаками. В самом деле, видообразующие отличительные признаки считаются первее собственных признаков: ведь они первее самих видов, поскольку заключенные в них понятия определяют виды. Но как мы уже сказали, данное свойство является свойством рода только в отличие от собственного признака, а не потому, что оно является собственным свойством рода как таковым.

Далее, род отличается от собственного признака тем, что сказывается о многих видах, в то время как собственный признак сказывается только об одном. Ибо то, что не разделяется на несколько видов, не есть род, а то, что может быть свойственно еще какому-нибудь виду, не будет собственным признаком. Следовательно, род всегда имеет под собой несколько видов, как, например, животное — человека и лошадь, а собственный признак — только один вид, например, «способному смеяться» подчинен только «человек». Из этого различия вытекает еще одно: род сказывается о видах, но сам не подлежит никакому сказыванию; а собственный признак и вид сказываются друг о друге взаимно. Дело в том, что сказываться могут либо бóльшие [сказуемые] о меньших, либо равные о равных. Поэтому род, который больше всех видов, сказывается о них, виды же, будучи меньше рода, о нем не сказываются: например, животное сказывается о человеке, а человек о животном — отнюдь нет. Напротив, собственный признак, который равен виду, равным образом и сказывается о нем и сам подлежит ему: «способный смеяться» сказывается о человеке, поскольку всякий человек способен смеяться; и точно так же говорится наоборот — ведь всякое [существо], способное смеяться,— человек.

Кроме того, собственный признак отличается от рода тем, что принадлежит одному виду целиком и всегда. В двух отношениях с родом дело обстоит так же, а в третьем — иначе. Род принадлежит своим видам всегда и целиком, но не одному только виду. Ибо только собственным признакам свойственно содержать по одному-единственному виду, род же всегда содержит несколько. Следовательно, собственные признаки охватывают по од-

ному виду, а роды — не по одному. Поэтому собственный признак принадлежит одному виду целиком и всегда, а род — и целиком, и всегда, но не одному: способность смеяться свойственна одному лишь человеку, а животное — это не только человек, но и все неразумные [существа].

Далее, если мы упраздним род, уничтожатся и виды, ибо если не будет животного, то не будет и человека. Если же мы упраздним вид, род не уничтожится, ибо если даже не будет человека, животное не исчезнет. Но вид и собственный признак, будучи равны, взаимно уничтожают друг друга: если не будет [существа], способного смеяться, не будет и человека; и если не будет человека, не останется ничего, способного смеяться. Таким образом, роды упраздняют подчиненные им виды, но сами не упраздняются с исчезновением вида; вид же и собственный признак упраздняют друг друга и уничтожаются взаимно.

«У рода и привходящего признака общее — то, что они, как было указано, сказываются о многом, будь то отделимый привходящий признак или неотделимый. Ведь и „двигаться" говорится о многих вещах, и „черное" сказывается о воронах, и об эфиопах и о других, неодушевленных предметах».

Среди всех пяти [сказуемых] нет ни одного, которое было бы так далеко от рода, как привходящий признак. Ибо в то время как род указывает субстанцию всякой вещи, привходящий признак очень далек от субстанции — ведь он привходит чисто внешним образом. Поэтому общего с родом он может иметь только то, что сказывается о многом. Род сказывается о многих видах, а привходящий признак — не только о многих видах, но и о разных родах, например, об одушевленном и о неодушевленном: «черным» называется и разумный человек, и неразумный ворон, и неодушевленное эбеновое дерево. Так же и «белое» говорится и о лебеде, и о мраморе, «двигаться» — о человеке, о лошади, о звездах и о приведенных в движение [неодушевленных предметах], для которых это — отделимый привходящий признак.

«Различаются род и привходящий признак тем, что род предшествует видам, а привходящий признак [идет] после видов. Даже если мы возьмем неотделимый привходящий признак, все же та природа, к которой что-то

присоединяется, первее той, которая присоединяется. Кроме того, все, что причастно роду, причастно ему одинаковым образом, а привходящему признаку [причастно] не одинаково. Ибо причастность привходящему признаку, может быть сильнее и слабее, роду же — нет. Кроме того, привходящие признаки существуют главным образом в индивидах; а роды и виды по природе первее, чем индивидуальные субстанции. И роды сказываются о том, что [стоит] под ними в [ответ на вопрос] «что это?», а акциденции — [на вопрос] „каково это?" или „в каком положении находится?". Так, на вопрос, каков эфиоп, ты ответишь: „Черный", а на вопрос, в каком положении находится Сократ, скажешь, что он сидит или гуляет».

Из различий между родом и привходящим признаком первым указывает Порфирий то, что род предшествует видам, так как играет по отношению к ним роль матери и, будучи оформлен отличительными признаками, рождает виды; напротив, привходящий признак стоит после видов. Ибо вначале должно существовать то, к чему что-то привходит, а потом уже то, что привходит. Ведь пока нет подлежащего, которое приняло бы привходящий признак, он не может существовать. Поскольку род служит подлежащим для видов, постольку не может быть видов, пока под ними не лежит род — своего рода материя. Так же не может быть и привходящих признаков, пока нет вида — их подлежащего. Таким образом, очевидно, что роды — первее видов, а виды — первее привходящих признаков.

Второе различие: род не допускает усиления или ослабления, и поэтому все, что причастно роду, в равной мере получают его имя и определение. В самом деле, все люди равно являются животными, и точно так же все лошади; и человек не более животное, чем лошадь и любое другое животное. А вот к привходящему признаку вещь может быть причастна в большей или меньшей степени. Ведь ты всегда можешь найти кого-нибудь более черного или дольше гулявшего; и если ты присмотришься к эфиопам, то обнаружишь, что даже они не одинаково окрашены в черный цвет.

Еще одно различие: всякий привходящий признак существует (subsistit) в первую очередь в индивидах; род же предшествует и индивидам, и видам. В самом деле, если бы отдельные вороны не были черными, вид ворона никогда бы не назвали черным; из этого видно, что при-

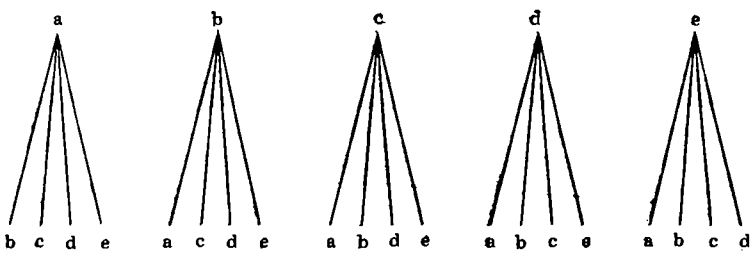
входящие признаки [стоят] после индивидов. К тому же, если то, к чему привходит [какой-либо признак], всегда первее того, что привходит, индивиды вне всякого сомнения будут первее привходящих признаков. Роды же и виды выше индивидов: ведь, сказываясь об индивидуальных вещах, они создают их субстанцию. С другой стороны, однако, можно сказать, что и роды и виды стоят после индивидов: ведь если бы не было отдельных людей или отдельных лошадей, то не могли бы существовать и виды человека или лошади; а если бы не было отдельных видов, не мог бы существовать и их род — животное. Но тут мы должны вспомнить то, что было сказано выше: род получает свою субстанцию не из того, о чем он сказывается, но от того, что с помощью составляющих отличительных признаков создает его субстанцию и форму. Поэтому по упразднении отличительных разделительных признаков род не исчезает, но продолжает существовать в составляющих отличительных признаках, которые создают его форму и определение; а так как отличительные признаки, разделяющие род, предшествуют видам — ведь именно они образуют и создают виды,— то род, вне всякого сомнения, сохранит свою субстанцию, даже если все виды исчезнут. То же самое можно сказать и о виде по отношению к индивидам. Ибо виды образуются вышестоящими отличительными признаками, а вовсе не нижестоящими индивидами. А значит, виды также существуют прежде индивидов. Напротив, привходящие признаки не могут существовать без тех [вещей], к которым они привходят, а привходят они в первую очередь к индивидуальным вещам. Именно индивидуальные вещи, подверженные возникновению и уничтожению, постоянно меняются за счет различных привходящих признаков.

Порфирий приводит еще одно отличие, указанное уже выше: род, который обозначает саму вещь и сказывается о ее субстанции, сказывается в [ответ на вопрос] «что это?». Привходящий же признак сказывается о том, какова [вещь] или в каком состоянии находится; так, если ты спросишь о качестве, тебе укажут привходящий признак, например: «Каков ворон?» — «Черный». И если спросишь о состоянии, опять получишь привходящий признак, например, «сидит», или «летает», или «каркает». Дело в том, что привходящий признак разделяется на девять категорий: качество, количество, отношение, место,

положение, обладание, время, действие и претерпевание — причем восемь из них охватываются вопросом «в каком состоянии находится?», и только качество указывается в ответ на вопрос «каков?». Если нас спросят, каков эфиоп, мы укажем в ответ привходящий признак, то есть «черный»; если же спросят, в каком состоянии находится Сократ, мы ответим, что он сидит, или гуляет, или укажем любой другой из вышеперечисленных привходящих признаков.

«Итак, чем отличается род от остальных четырех [сказуемых], уже сказано. Но ведь получается так, что и каждое из них в свою очередь отличается от четырех прочих; а раз их пять, и каждое из них отличается от четырех других, то всех различий получается четырежды пять — двадцать. Однако на самом деле это не так: [при перечислении отличий первого сказуемого] всегда перечисляются также и отличия всех последующих, так что у второго отличий на одно меньше, у третьего — на два, у четвертого — на три, а у пятого — на четыре. Таким образом, всего различий будет десять: четыре, три, два и одно. Было сказано, чем отличается род от отличительного признака, от вида, от собственного и привходящего признаков; это — четыре отличия рода. Но чем отличается отличительный признак от рода, было сказано уже тогда, когда говорилось, чем отличается род от него; остается, следовательно, сказать, чем он отличается от вида, собственного и привходящего признаков — получится три отличия. Точно так же и вид: чем он отличается от отличительного признака, было сказано тогда, когда говорилось об отличии этого признака от вида, а чем вид отличается от рода — когда говорилось об отличии рода от вида; остается, значит, сказать только, чем отличается вид от собственного и привходящего признаков, то есть два отличия. После этого останется только указать отличие собственного признака от привходящего, ибо чем он отличается от рода, вида и отличительного признака было уже указано при перечислении их отличий от него. Итак, если мы возьмем четыре отличия рода от других [сказуемых], три отличия отличительного признака, два — вида, и одно отличие собственного признака от привходящего, мы получим всего десять отличий, из которых четыре — а именно, рода от всех остальных — мы уже показали выше».

Собираясь указать отличия и общие черты между всеми остальными [сказуемыми] так же, как это было сделано для рода по отношению к виду, отличительному, собственному и привходящему признаку, Порфирий заранее говорит о том, сколько всего отличий может обнаружиться при сравнении и сопоставлении вышеуказанных [сказуемых]. Этих отличий двадцать, ибо если имеется пять вещей, каждая из которых отличается от четырех остальных, получается пять раз по четыре различия, в чем можно убедиться, обозначив эти предметы для примера буквами. Пусть наши предметы будут пятью буквами — a, b, c, d, e. Так вот, a отличается от четырех других, то есть от b, c, d и e,— получится четыре отличия. В свою очередь b отличается от остальных четырех, то есть от a, c, d, e,— еще четыре отличия, которые вместе с первыми четырьмя составят восемь. Третья буква — c — отличается от четырех остальных, то есть от a, b, d, e, и эти четыре отличия, в соединении с предыдущими, дают двенадцать. Четвертая — d — если сравнить ее с остальными, также будет отличаться от них, то есть от a, b, c, e; тем самым получатся еще четыре отличия, которые с первыми двенадцатью дадут 16. И если последняя — e — отличается от других четырех — от a, b, c, d,— то мы получим еще четыре отличия, что, в совокупности с предыдущими, составит 20. Пусть все это будет изображено так:




То же самое можно применить к родам, видам и прочим. Отличий, отделяющих род от отличительного признака, вида, собственного и привходящего признаков, будет четыре. Другие четыре отделяют отличительный признак от рода, вида, собственного и привходящего признаков. Еще четыре — вид от рода, отличительного признака,

собственного и привходящего признаков. И четыре — собственный признак от рода, вида, отличительного и привходящего признаков. Наконец, четыре отличия также между привходящим признаком, с одной стороны, и родом, отличительным признаком, видом и собственным признаком,— с другой. Сложив их все, мы получим искомые двадцать отличий.

Однако столько их получится, лишь если мы будем иметь в виду саму природу числа и чередование сопоставлений. Если же недремлющий читатель обратит внимание на природу самих отличий, он обнаружит, что перечислялись часто одни и те же отличия. В самом деле, род отличается от отличительного признака тем же самым, чем отличительный признак — от рода. И отличительный признак отделяет от вида то же самое отличие, которое отделяет вид от отличительного признака; точно так же обстоит дело и со всеми прочими. Следовательно, перечисляя выше все отличия, я очень часто упоминал одни и те же. Но если мы учтем все совпадения, у нас останется только десять отличий, которые мы должны будем принять для последующего изложения как несомненно разные и несовпадающие. Пусть род отличается от отличительного признака, вида, собственного и привходящего признаков — это, как уже было указано выше, даст нам четыре отличия; затем возьмем отличительный признак — он будет отличаться как от рода, так и от вида, собственного признака и признака привходящего. Но от рода его будет отличать то же самое, что отличало род от него, как мы объяснили выше. А значит, мы вычтем это соотношение, поскольку оно уже было перечислено ранее, и останутся три отличия, отделяющие отличительный признак от вида, собственного и привходящего признаков. Вместе с предыдущими четырьмя получится теперь семь отличий. Дальше, возьмем вид: по числу он даст нам четыре отличия, если сопоставить его с родом, отличительным, собственным и привходящими признаками. Но два первых соотношения уже были указаны нами: ибо чем вид отличается от рода было указано в ответ на вопрос, чем род отличается от вида: а разницу между видом и отличительным признаком мы сформулировали, говоря о разнице между отличительным признаком и видом. За вычетом этих двух, останутся два нетронутых и ни с чем не совпадающих

отличия: между видом, с одной стороны, и собственным и привходящим признаками, с другой. С прежними семью они составят девять отличий. Что касается собственного признака, то в количественном отношении он даст четыре отличия при сопоставлении с родом, отличительным признаком, видом и акциденцией. Но три первые из них уже были указаны: ибо, показывая разницу между родом и собственным признаком, мы показали также и разницу между собственным признаком и родом; отделяя отличительный признак от собственного, отделили тем самым и собственный от отличительного; а отличие его от вида разъяснили тогда, когда шла речь об отличии вида от собственного признака. Остается, таким образом, только одно отличие — собственного признака от привходящего, что с девятью предыдущими дает в сумме десять отличий. Наконец, и привходящий признак мог бы дать нам четыре отличия, если бы они все уже не были использованы. Но уже ранее показано, чем отличаются от привходящего признака и род, и отличительный признак, и вид, и собственный признак; а привходящий признак не может иметь больше отличий от всех остальных [сказуемых], чем все остальные имеют от него.

Итак, если имеется пять [предметов], первый даст четыре отличия, второй — три, поскольку отличия второго [предмета] от остальных отчасти уже были охвачены отличиями первого — а именно, одно [из отличий] второго уже было [в отличиях] первого. Поэтому, если у первого четыре отличия, то у второго останется три, а у третьего — два. Наконец, четвертый [предмет] даст только одно [новое] отличие, поскольку из его четырех [отличий] уже [названы] три; пятый же не прибавит ни одного нового отличия, так как все четыре его отличия будут уже указаны в числе отличий первых четырех. В целом общее число отличий достигнет десяти: четыре, три, два и одно, а именно, четыре [отличия] рода, три — отличительного признака, два — вида, одно — собственного признака, и ни одного [отличия] привходящего признака. В самом деле, первая [очередь] сопоставлений — все четыре возможных сопоставления рода — оказываются новыми отличиями; во второй очереди — сопоставления отличительного признака — оказывается три новых отличия, так как одно уже перечислено среди отличий рода; третье сопоставление — вида — даст только два

новых отличия, поскольку два, как мы знаем, уже перечислены выше, так что из четырех первоначальных только два будут новыми отличиями. У собственного же признака останется только одно новое отличие, поскольку три оказываются в числе указанных выше отличий. Наконец, все четыре отличия пятого [сказуемого] — привходящего признака — повторяют вышеперечисленные отличия, так что привходящий признак не дает ни одного нового отличия. Таким-то вот образом из двадцати — общим числом — отличий остается только десять — действительно разных — отличий.

А чтобы мы могли узнать, сколько отличий между несколькими предметами, не только в том случае, когда их пять, вот правило, с помощью которого всегда можно узнать, сколько несовпадающих отличий между предметами, сколь велико бы ни было их число. От данного числа предметов отними единицу, и то, что осталось по вычитании единицы, умножь на общую сумму [предметов]; половина полученного произведения будет равна числу несовпадающих отличий между данными предметами. Допустим, что есть четыре предмета: a, b, c, d. Отнимем от них один, будет три. Три я умножаю на общую сумму, то есть на четыре, получится двенадцать; если я разделю их пополам, будет шесть. Столько, следовательно, и будет отличий между четырьмя сопоставленными друг с другом предметами. В самом деле, a будучи сопоставлено с b, c и d даст три отличия; в свою очередь b по отношению к c и d — два, а c по отношению к d — одно, что в сумме составит число шесть. Это правило достаточно здесь просто изложить, не доказывая; а при разборе категорий будет объяснено также, почему дело обстоит именно так.

«Общее у отличительного признака и вида то, что оба требуют равной причастности: так, все отдельные люди равно причастны „человеку", и равно причастны отличительному признаку „разумный". Общее также и то, что оба всегда присущи тем вещам, которые к ним причастны: так, Сократ всегда разумен и всегда человек».

Мы повторяли уже не раз, что то, что образует субстанцию [вещи], не может ни ослабляться, ни усиливаться: для каждой [вещи] то, что она есть, всегда едино и тождественно себе. Поэтому если отличительный признак указывает субстанцию видов, а вид — субстан-

цию индивидов, то и тот и другой равно неподвластны усилению или ослаблению, а это значит, что и причастность к ним может быть только равная. Так, все индивиды будут равно смертными и разумными, поскольку они люди; ибо если быть человеком — то же самое, что быть разумным, а все люди — в равной степени люди, то они должны быть в равной степени разумными.

Второе общее свойство отличительного признака и вида состоит в том, что ни тот ни другой не покидают тех, кто им причастен, так что Сократ всегда разумен. Ведь Сократ причастен разумности потому, что причастен человечеству, а отличительный признак так же никогда не оставляет причастных ему [видов], как вид всегда соединен с причастными ему [индивидами].

«Отличительному признаку свойственно сказываться в [ответ на вопрос] „каково это?" а виду — „что это?". Так, человек, даже если он берется как качество, будет не просто качеством, но лишь постольку, поскольку отличительные признаки, присоединившись к роду, создали таковое [качество]. Далее, отличительный признак относится часто ко многим видам, как, например, четвероногими могут быть животные различных видов; вид же — к индивидуумам, подчиненным одному-единственному виду. Далее, отличительный признак предшествует подчиненному ему виду, так что упразднение „разумного" уничтожит и „человека"; напротив, уничтожение „человека" не упразднит „разумного": останется Бог. Далее, отличительный признак соединяется с другим отличительным признаком: так, „разумное" и „смертное", соединившись, [дают] субстанцию „человека". Напротив, вид не соединяется с видом так, чтобы возник другой вид; какая-нибудь лошадь может соединиться с каким-нибудь [отдельным] ослом и произвести на свет мула, но лошадь [как вид] в соединении с ослом вообще никогда не произведет мула».

Рассказав об общих свойствах отличительного признака и вида столько, сколько было необходимо для данного наставления, Порфирий принимается теперь перечислять их различия, говоря: «Виды отличаются тем, что сказываются о том, что́ это, а отличительные признаки — о том, каково это». Здесь может возникнуть вопрос: если само «человечество» — а это вид — представляет собой своего рода качество, то почему же говорит Порфирий, что вид

сказывается о том, что́ есть [что],— в то время как в силу некоей особенности своей природы он является своего рода качеством? На этот вопрос мы ответим так: только отличительный признак есть качество; «человечество» же — это не только качество, оно лишь образуется качеством. Ибо отличительный признак, присоединяясь к роду, создает вид; род, заключенный в форму некоего отличительного качества, переходит в вид; сам же вид всегда «какой-нибудь» благодаря отличительному признаку, создавшему и сформировавшему этот вид и представляющему собой чистое и простое качество; но вид ни в коем случае не есть чистое и простое качество — это субстанция, образованная качествами. Таким образом, отличительный признак, который есть не что иное, как просто качество в чистом виде, совершенно правильно указывается в ответ на вопрос «каково это?», а вид— в ответ на вопрос «что это?». Пусть в определенном смысле вид тоже качество, но не простое, а образованное другими качествами.

Следующее различение заключается в том, что отличительный признак охватывает подчиненные ему виды, а вид предшествует только индивидам. В самом деле, «разумность» включает и человека и Бога; «четвероногие» — это и бык, и лошадь, и собака, и другие [животные]. «Человек» же — как и все прочие виды — это только индивиды. Соответственно, и определения [у них разные]: отличительным признаком называется то, что сказывается о многих различных по виду [вещах в ответ на вопрос], какова [вещь]; вид же — то, что сказывается о многих различных по числу [вещах в ответ на вопрос] «что это?» Поэтому отличительные признаки по природе выше видов: ведь они охватывают виды; так что если кто упразднит отличительный признак, он уничтожит вместе с ним и вид: с уничтожением разумности исчезнут и человек и Бог. Если же кто вздумает уничтожить человека, то разумность все равно останется в других видах. Итак, отличительный признак отличается от вида тем, что он один может охватывать несколько видов, а вид — ником образом.

Третье различие: из многих отличительных признаков составляется один вид, а из многих видов никак не может быть создана видовая субстанция. В самом деле, из соединения отличительных признаков «смертного» и

«разумного» создан «человек»; но путем объединения двух видов никогда не образуется [новый] вид. А если кто вздумает возразить, что, мол, соединение лошади с ослом создает мула, он возразит неправильно. Ибо индивид, соединившись с индивидом, может случайно произвести на свет индивида, но сама лошадь как таковая — то есть универсальная лошадь — и универсальный осел не могут ни соединиться, ни — даже если мы соединим их мысленно — произвести что бы то ни было. Таким образом установлено, что несколько отличительных признаков, соединяясь, образуют субстанцию одного вида; вид же никоим образом не может сочетаться с природой другого вида.

«Общее у отличительного и у собственного признаков то, что причастные им [вещи] причастны им в равной степени; ибо все, что разумно, разумно в равной степени, и то, что способно смеяться, равным образом наделено этой способностью. Далее, общим для обоих является то, что они присущи всегда и всякой [причастной им вещи]; так, если двуногое [существо] будет искалечено и лишится ног, оно все же будет всегда называться двуногим по своей природе; точно так же и „способным смеяться" оно будет всегда зваться по прирожденной особенности, а не потому, что все время смеется».

Теперь Порфирий переходит к исследованию общих свойств отличительного и собственного признаков. Общее, говорит он, у собственного и отличительного признаков то, что они равной причастности. Так, все люди равно разумны и равно способны смеяться: первое — поскольку [разумность] составляет субстанцию [человека], второе — поскольку [способность смеяться] равно присуща подлежащему ей виду и не оставляет его.

Кроме того, их объединяет еще одна общая черта: отличительный признак точно так же всегда присущ своим подлежащим, как и собственный признак. Люди всегда разумны и всегда способны смеяться. На это, однако, можно было бы возразить, что человек не всегда будет двуногим (а двуногий — это отличительный признак), если лишится по несчастью одной ноги. Такой вопрос мы разрешим следующим образом. Когда говорится, что собственный и отличительный признаки всегда присущи подлежащим, имеется в виду не то, что они всегда находятся в подлежащем, а то, что они по природе всег-

да могут в них находиться. Ибо если кто потеряет ногу, его природа от этого не изменится, и если человек не смеется, собственный признак [вида] от этого не уничтожается. Так что не из-за [действительного] присутствия, а из-за природной возможности присутствия говорится, что эти признаки всегда присутствуют [в своих подлежащих]. Само слово «всегда» мы употребляем не потому, что в действительности всегда, а потому, что по природе. В самом деле, по самой особенности своей природы человек не может не быть двуногим, хотя и может случиться так, что в результате увечья он потеряет одну или две ноги, или даже что он родится с укороченной ногой. Однако в данном случае недостаток следует отнести не к виду и не к субстанции, а к данному рождающемуся индивиду.

«Особенность отличительного признака состоит в том, что он часто сказывается о нескольких видах, например, „разумное" — о человеке и о Боге; собственный же признак сказывается только о том единственном виде, которому он свойствен. Далее, отличительные признаки всегда сказываются о своих подлежащих, но не наоборот; напротив, собственные признаки обратимы: они всегда сказываются о своих подлежащих и наоборот».

Отличительный признак не похож на собственный признак тем, что охватывает несколько видов и обо всех них сказывается; собственный же признак сочетается только с одним видом и приравнивается ему. Так, «разумное» сказывается и о человеке, и о Боге; «четвероногое» — и о лошади, и обо всех прочих четвероногих. А «способное смеяться» относится к одному-единственному виду, то есть к человеку. Из сказанного вытекает, что отличительный признак всегда следует за видом, вид же за отличительным признаком отнюдь не следует. Напротив, собственный признак и вид одинаково следуют друг за другом как взаимнообратимые сказуемые; о том же, что некая вещь следует за другой, мы говорим в том случае, когда, назвав одну вещь, мы необходимо должны назвать вслед за ней и другую. Так, если я скажу, например, что всякий человек разумен, я помещу вначале вид, а вслед за ним отличительный признак; следовательно, отличительный признак следует за видом. Но если я поменяю их местами и скажу, что все разумное есть человек, я буду неправ; значит, вид отнюдь не следует

за отличительным признаком. А собственный признак и вид могут меняться местами, так что следуют друг за другом одинаково: всякий человек способен смеяться, и все, что способно смеяться,— человек.

«Общее у отличительного и привходящего признаков — то, что и тот и другой сказываются о многих [предметах]: кроме того, отличительные признаки, так же как и неотделимые привходящие, сказываются всегда и обо всех [причастных им предметах]: ведь всегда и всем воронам свойственно быть двуногими, равно как и черными».

Порфирий предлагает два общих [свойства] отличительного и привходящего признаков, из которых первое — общее у отличительного признака как с неотделимыми, так и с отделимыми привходящими признаками; второе же исключает отделимые и относится только к неотделимым. Таким образом, общее у отличительного признака со всеми привходящими — сказываться о многих [предметах]: ведь как отделимые, так и неотделимые акциденции, равно как и отличительный признак, сказываются о многих видах и индивидах. Например, «двуногими» называются и ворон, и лебедь, а также все те индивиды, что подчинены ворону и лебедю [как видам]; кроме того, о тех же самых вороне и лебеде сказывается «белое» и «черное», то есть неотделимые привходящие признаки; наконец, о них же мы говорим, что они ходят или стоят, спят или бодрствуют,— а это отделимые привходящие признаки.

Но вторая общность включает только такие привходящие признаки, которые не отделяются: очевидно, что неотделимые привходящие признаки никогда не покидают свое подлежащее, так же как отличительные признаки всегда присутствуют в подчиненных им видах. В самом деле, «двуногое» — отличительный признак — никогда не расстается с видом воронов, так же как и «черное» — неотделимый привходящий признак. Первый не расстается с подлежащим потому, что образует и составляет его субстанцию, второй не может быть отделен от подлежащего, в противном случае он не мог бы называться неотделимым привходящим признаком.

«А различаются [отличительный и привходящий признаки] тем, что отличительный признак охватывает [свои подлежащие], сам же [ими] не охватывается; так,

разумность охватывает человека и Бога. Привходящий же признак в известном смысле также охватывает [предметы], поскольку он может находиться во многих [предметах], а в известном смысле охватывается [предметом], поскольку предметы [подлежащие] могут воспринимать не один, но множество привходящих признаков. Кроме того, отличительный признак не может быть усилен или ослаблен, привходящие же признаки принимают „больше“ и „меньше“.

Таковы общие и особенные [свойства] отличительного признака по отношению к прочим [четырем сказуемым]. Что же касается вида, то чем он отличается от рода и отличительного признака, было сказано там, где говорилось об отличии рода и отличительного признака от остальных [предикатов]; осталось сказать, чем отличается вид от собственного и привходящего признаков».

Изложив общие свойства отличительного и привходящего признаков, Порфирий переходит к их различиям, и первым делом предлагает следующее: всякий отличительный признак, говорит он, охватывает вид. В самом деле, «разумность» охватывает «человека», ибо как сказуемое «разумность» шире вида, то есть «человека»: ведь она выходит за пределы субстанции человека, распространяясь также и на Бога. Привходящие же признаки иногда охватывают, а иногда охватываются предметом. Охватывают постольку, поскольку один и тот же привходящий признак присутствует обычно во многих видах, как, например, «белое» — в лебеде и в камне; «черное» — в эфиопе и в эбеновом дереве. Охватываются же постольку, поскольку в одном и том же виде присутствуют несколько привходящих признаков и очевидно, что вид охватывает множество акциденций: тому же самому эфиопу случается быть черным, и быть плосконосым, и быть курчавым — все это привходящие признаки эфиопа. Таким образом, вид — в данном случае человек — заключает в себе, как это ясно видно, много привходящих признаков.

На это можно возразить: ведь отличительные признаки также не только охватывают, но и охватываются известным образом; например, «разумность» охватывает «человека», поскольку сказывается более, чем только о человеке; но она также охватывается «человеком», поскольку «человек» включает не только этот отличитель-

ный признак, а еще и «смертное». Ответим на это так: [сказуемые], которые сказываются о многих [предметах] субстанциальным образом, не могут охватываться теми [предметами], о которых сказываются. Следовательно, и отличительный признак не охватывается видом, даже если этот вид образован многими отличительными признаками. А привходящие признаки охватываются видом, так как, сказываясь о виде, они не создают тем самым его субстанцию. Ведь привходящие признаки, сказываясь о многих видах, сказываются не как собственные свойства и универсалии; отличительные же признаки — именно как особенные свойства и универсалии. В самом деле, [сказуемые], являющиеся чьими-нибудь универсалиями, должны содержать субстанцию тех [предметов], чьими универсалиями они являются. Поэтому отличительные признаки, поскольку они указывают субстанцию, не способны к усилению или ослаблению: ведь всякая субстанция одна, она не может ни усилиться, ни ослабиться. Напротив, привходящие признаки, поскольку не участвуют в создании субстанции (nullam constitutionem substantiae profitentur), могут увеличиваться, усиливаясь, и ослабевать, уменьшаясь.

Еще и в том есть между ними разница, что противоположные отличительные признаки не могут смешаться так, чтобы из них получилось что-нибудь, а привходящие признаки могут, причем две противоположности соединяются в нечто среднее. Так, из соединения разумного и неразумного не может получиться что-либо одно, а из смешения белого и черного получается средний цвет.

Итак, разобрав особенности отличительного признака по сравнению со всеми прочими [сказуемыми], мы должны теперь заняться видом; его отличия от рода мы установили уже раньше, когда говорили об отличиях рода от него; а разницу между видом и отличительным признаком мы обозначили уже тогда, когда показывали разницу между отличительным признаком и видом.

«У вида и собственного признака общее то, что они взаимно сказываются друг о друге; если это — человек, то это — [существо], способное смеяться, и наоборот: если это — [существо], способное смеяться, то это — человек. О том, что „способное смеяться“ нужно понимать в смысле прирожденной способности, мы уже не раз говорили. Общее у них также и то, что они сообщаются

[всем предметам] равным образом: равным образом присутствуют виды в [индивидах], которые им причастны, а собственные признаки — в [видах], собственными признаками которых они являются».

Общее, говорит Порфирий, у собственного признака и вида то, что они обратимо сказываются друг о друге. Ибо как вид сказывается о собственном признаке, так и собственный признак сказывается о виде: как человек — это способное смеяться [существо], так и [существо], способное смеяться,— это человек, что, как замечает Порфирий, уже говорилось выше. Затем он приводит обоснование этой общности, говоря, что вид в равной степени сообщается индивидам, так же как собственный признак — тем [предметам], для которых он собственный признак. Однако [при ближайшем рассмотрении] это обоснование представляется новым общим свойством, никак не связанным с обратимостью сказывания, а именно: как виду равно причастны индивиды, так и собственному признаку [ — те подлежащие, для которых он собственный признак]; так Сократ и Платон равно люди, и при этом равно способны смеяться. Поэтому мы должны понимать как второе общее свойство то, что Порфирий прибавляет в конце: что видам равно причастны те [предметы], для которых они виды, и собственным признакам [равно причастны те предметы], для которых они собственные признаки.

Это было бы легче понять, если бы [Порфирий] выразился примерно так. Виды и собственные признаки равны: ибо виды являются видами для тех [предметов], которые причастны этим видам, а собственные признаки — для тех, которые причастны этим собственным признакам; и виды и собственные признаки присутствуют в тех и других [предметах] равным образом, то есть ни виды, ни собственные признаки не превосходят [объемом] те [предметы], которые им причастны. А поскольку собственные признаки являются собственными признаками именно видов, постольку виды и собственные признаки должны быть равны и сказываться друг о друге взаимно.

«Отличается же вид от собственного признака тем, что может быть для других видов родом, а собственный признак никак не может быть собственным признаком других видов. Кроме того, вид существует прежде собственного признака, а собственный признак появляется

позже в виде: ведь нужно, чтобы прежде был человек, для того чтобы было [существо], способное смеяться. Далее, вид всегда присутствует в подлежащем в действительности; собственный же признак — иногда в действительности, но в возможности — всегда. Человеком Сократ всегда является в действительности, но смеется он не всегда, хотя по природе всегда способен смеяться. Далее, [предметы], определяемые по-разному, и сами различны; определение вида: быть под родом и сказываться о многих различных по числу [вещах в ответ на вопрос] „что это?" и т. п.; определение же собственного признака: присутствовать в одном [виде] всегда и во всем [его объеме]».

Первое различие между собственным признаком и видом состоит, по словам Порфирия, в том, что вид может иногда разделяться на несколько видов, то есть может быть родом: так, например, животное, будучи видом «одушевленного», может быть родом [для] «человека» (здесь, однако, имеются в виду не виды в собственном смысле слова, так что Порфирий, по-видимому, допустил путаницу: ведь он сам предложил говорить [как о видах] именно о последних видах, теперь же называет видами промежуточные, часто выступающие в качестве родов). Напротив, собственный признак ни в коем случае не может быть родом, поскольку он сочетается только с последними видами. А так как эти последние не могут быть родами, то не может быть и собственных признаков, равных родам.

Кроме того, вид существует всегда прежде, чем собственный признак, ибо если бы не было человека, то не могло бы быть и «способного смеяться»; и хотя оба [даны] одновременно, все же мысль (cogitatio) о субстанции предшествует понятию (ratio) собственного признака. Дело в том, что всякий собственный признак относится к роду акциденций; от акциденции [в собственном смысле] он отличается тем, что относится как собственное сказуемое к какому-либо одному виду во всем его [объеме]; привходящий же признак может распространяться на многие виды. А так как субстанции предшествуют акциденциям, и так как вид — это субстанция, а собственный признак — акциденция, то вид, безусловно, предшествует собственному признаку.

Различаются вид и собственный признак также по отношению к действительности и возможности, ибо вид всегда присутствует в индивидах в действительности, а собственный признак — в действительности только иногда, в возможности же — всегда. В самом деле, Сократ и Платон всегда в действительности люди, но не всегда в действительности смеются; называются, однако, способными смеяться, так как, хотя и не смеются, смеяться всегда могут. Таким образом, по природе и вид и собственный признак всегда присутствуют в подлежащем, но вид — в действительности, а собственный признак не всегда в действительности, как мы уже говорили.

И наконец, поскольку определение показывает субстанцию [вещи], постольку все, что имеет разные определения, должно иметь и разные субстанции. Но у вида и у собственного признака разные определения, следовательно, у них и разные субстанции. Вид, согласно своему определению, подчинен роду и сказывается о многих различных по числу [вещах в ответ на вопрос] о том, что это; все это мы достаточно часто излагали выше, так что теперь нет надобности повторять. А собственный признак определяется так: то, что присуще одному-единственному виду, всегда и во всем [его объеме]. Но если определения разные, значит и по природе своей вид и собственный признак непременно должны различаться.

«Общее у вида и у привходящего признака то, что они сказываются о многом; других же общих черт у них мало, потому что привходящий признак и то, к чему он привходит, крайне далеко отстоят друг от друга».

Общим свойством вида и привходящего признака Порфирий называет [их способность] сказываться о многих [предметах]. В самом деле, как вид, так и привходящий признак сказываются о многих. Что же до других общих свойств, то Порфирий говорит, что их очень мало, так как то, что привходит, и то, к чему привходит, крайне далеко отстоят друг от друга. То, к чему привходит,— это подлежащее и основа (suppositum); а то, что привходит,— накладывается на основу (superpositum est) и по природе своей случайно (adveniens). Кроме того, что лежит в основе — субстанция, а то, что сказывается как акциденция, привходит извне. Все это вместе составляет значительную разницу между подлежащим и акциденци-

ей; однако у вида и неотделимого привходящего признака можно найти также и еще нескольких общих свойств, например, и тот и другой всегда присутствуют в подлежащем; ибо как «человек» всегда присутствует в отдельных людях, точно так же и неотделимые акциденции всегда находятся в индивидах. Или, например, вид сказывается одинаково о каждом из множества охватываемых им индивидов, и так же привходящий признак: ибо «человек» сказывается о Сократе и Платоне, а «белое» и «черное» — о множестве лебедей и воронов, для которых это — привходящие признаки.

«Каждый из них имеет свои особенности: ведь вид сказывается о том, для чего он — вид, [при ответе на вопрос] „что это?", а привходящий признак — [при ответе на вопрос] о том, каково это, или в каком состоянии находится. Далее, каждая субстанция причастна только одному виду, но многим акциденциям, как отделимым, так и неотделимым. Кроме того, виды могут мыслиться прежде, чем привходящие признаки, даже если они неотделимые: ведь вначале должно быть подлежащее, чтобы что-нибудь могло к нему привходить; привходящие же признаки по своему роду вторичны и по природе случайны. Наконец, степень причастности к виду равна для всех [индивидов], а к привходящему признаку — даже если он неотделимый — не равна: какой-нибудь один эфиоп может быть более или менее черного цвета, чем другой эфиоп.

Остается сказать о собственном и привходящем признаках; ибо чем отличается собственный признак от вида, отличительного признака и рода, уже сказано».

Когда Порфирий обещает рассмотреть особенности (proprium) вида и привходящего признака, он подразумевает под особенностью то, что, как мы уже замечали раньше, [выявляется] из сопоставления различных вещей. Действительно, вид сказывается о том, что́ это, а привходящий признак — о том, каково это, но вид отличается этим не только от привходящих, но также и от отличительных, и от собственных признаков; и не только вид отличается от них всех этим самым отличием, но также и род. В самом деле, вид сказывается о том, что́ это, а привходящий признак — о том, в каком состоянии оно находится; это — общее у вида с родом, поскольку род тоже отличается от привходящего признака, как [ответ

на вопрос] «что это?» от [ответа на вопрос] «в каком состоянии находится?».

Кроме того, всякую субстанцию охватывает, очевидно, только один вид, например, Сократа — человек, так что у Сократа, таким образом, оказывается одна непосредственная связь — с видом человека; точно так же и индивидуальной лошади ближе всего вид лошади, и всем прочим так же. И над всякой субстанцией стоит один вид, но не один привходящий признак соединяется с каждой субстанцией: на каждую субстанцию налагается всегда множество привходящих признаков; так, Сократ, например, и лыс, и курнос, и голубоглаз, и живот у него отвислый; точно так же и во всех остальных субстанциях приходится говорить о множестве акциденций.

Далее, виды мыслятся всегда прежде акциденций. В самом деле, если бы не было человека, к которому привходит что-нибудь, то не могло бы быть и привходящего признака; и если бы не было [вообще] какой-либо субстанции, к которой привходящий признак мог бы присоединиться, то не было бы привходящего признака. Но всякая субстанция охватывается своим видом, следовательно, по справедливости виды мыслятся прежде, а привходящие признаки — позже, ибо они, как говорит Порфирий, по роду своему вторичны и по природе случайны. И совершенно правильно называется случайным по природе и вторичным по роду то, что не образует субстанцию. Ведь они [просто] присоединяются к субстанциям, которые были образованы прежде отличительными признаками.

Далее, поскольку вид показывает субстанцию, а субстанция — как уже было сказано — не знает усиления или ослабления, то и причастность к виду не бывает ни более сильной, ни более слабой. Привходящий же признак — даже неотделимый — может, возрастая, становиться то сильнее, то слабее. Именно так обстоит дело с неотделимым привходящим признаком, присущим эфиопам — чернотой. Некоторые эфиопы могут быть черны, как ночь, а некоторые посветлее.

Теперь нам остается исследовать общие свойства и различия собственного и привходящего признаков. Что касается привходящего признака, то его соотношения с родом, видом и отличительным признаком мы уже изучили выше, когда рассматривали, чем отличаются род,

вид и отличительный признак от собственного признака. Остается только установить сходства и различия, соединяющие или отделяющие друг от друга собственный и привходящий признаки.

«Общее у собственного и неотделимого привходящего признака то, что без них никогда не обходятся те [вещи], в которых они усматриваются. Ибо как не бывает человека без способности смеяться, так не бывает и эфиопа без черноты. И как собственный признак присущ всегда и всему [объему своего вида], точно так же и неотделимый привходящий признак».

Поскольку собственный признак всегда присущ видам и никогда не оставляет их и поскольку неотделимый привходящий признак не может быть отделен от подлежащего, очевидно, что их общее свойство состоит в том, что [предметы], в которых они находятся, не могут существовать без собственных или неотделимых привходящих признаков.

А именно неотделимые привходящие признаки Порфирий сопоставляет с собственными вот почему: как уже было сказано применительно к виду — сходства между видом и акциденцией крайне мало, так что и между собственным признаком и акциденцией мы найдем не намного больше общего; дело в том, что акциденция [вообще] разделяется на две противоположности: на неотделимую и отделимую акциденции; но две противоположные вещи, относящиеся к одному роду, не имеют друг с другом ничего общего, кроме названия рода. А поскольку собственный признак есть своего рода неотделимая акциденция, постольку он почти во всем отличается от отделимого: вот почему Порфирий не пытается найти общих свойств собственного и отделимого привходящего признаков.

Но так как Порфирий все же проводит на известных основаниях различие между собственным признаком как таковым и неотделимыми привходящими признаками, то можно рассматривать также и их сходство. Одно их общее свойство мы уже рассмотрели, другое же заключается в том, что как собственный, так и неотделимый привходящий признак присущ виду всегда и во всем [его объеме]. В самом деле, как способность смеяться свойственна всегда всякому человеку, так и чернота присуща всегда всякому ворону.

«Разница между [собственным и неотделимым привходящим признаком] в том, что собственный признак присущ одному единственному виду, как способность смеяться — человеку; а неотделимый привходящий признак, например, чернота, присущ не только эфиопу, но также и ворону, и углю, и эбеновому дереву и некоторым другим вещам. Далее, собственный признак сказывается о том, для чего он — собственный признак, взаимообратимо, а неотделимый привходящий признак — необратимо. И причастность собственным признакам равная, привходящим же признакам одни [предметы] причастны в большей, а другие в меньшей степени.

Есть, конечно, и другие общие и особенные черты у названных [пяти сказуемых], однако для того, чтобы различать их и показать их общность, достаточно и этих».

Первое различие собственного и привходящего признаков состоит в том, что собственный признак сказывается всегда об одном лишь виде, а акциденция отнюдь нет; напротив, ее сказывание распространяется на множество субстанций и видов различных родов. Действительно, «способное смеяться» не говорится ни о ком, кроме человека; напротив, «черное» — неотделимая акциденция некоторых [вещей] — говорится как о вороне и эфиопе, различных по виду, так и о вороне и эбеновом дереве, различных не только по виду, но и по родам. Потому-то собственные признаки равно обратимы [с видами], а привходящие признаки нет. Ведь собственные признаки существуют в отдельных индивидах и охватывают свои виды во всем [их объеме], поэтому они и сказываются о видах обратимо: все, что способно смеяться,— человек, и все, что есть человек,— способно смеяться. Иначе обстоит дело с черным цветом. Он может сказываться обо всех [предметах], в которых присутствует; но они в свою очередь обратно о нем сказываться не могут: «черное» говорится об угле, эбеновом дереве, человеке и вороне, но все это отнюдь не сказывается о «черном». Ибо то, что охватывает много [предметов], может сказываться о них, но охватываемые [предметы] не могут сказываться об охватывающем.

Далее, к собственному признаку [все предметы] причастны равным образом, привходящий же признак меняется, становясь то сильнее, то слабее: так, всякий чело-

век равно способен смеяться, эфиопы же не все одинаково черны, но бывает, как мы уже говорили, один чуть посветлее, другой же совсем устрашающий. И довольно о различиях между собственным и привходящим признаками.

Теперь следовало бы изложить соотношения привходящего признака со всеми остальными [сказуемыми], однако они уже рассмотрены выше — там, где мы перечисляли сходства и различия рода, отличительного признака, вида и собственного признака.

Быть может, ум читателя, ставши острее и искуснее благодаря этому наставлению, обнаружит и другие черты сходства и различия между пятью вещами, составившими предмет [данного рассуждения]; но для того, чтобы различить и сопоставить их, достаточно, пожалуй, и того, что было здесь сказано. Мы благополучно завершили обещанное сочинение и добрались, наконец, до желанной гавани; двойным комментарием мы разъяснили эту книгу, переложенную на латынь первый раз ритором Викторином, а второй раз нами. Здесь мы кладем предел пространному труду, содержащему рассуждение о пяти вещах и служащему [введением к] «Категориям».

# КАКИМ ОБРАЗОМ ТРОИЦА ЕСТЬ ЕДИНЫЙ БОГ, А НЕ ТРИ БОЖЕСТВА.

## К ТЕСТЮ КВИНТУ АВРЕЛИЮ МЕММИЮ СИММАХУ

Я очень долго исследовал этот вопрос, употребив все силы, какие даровал божественный свет слабому огоньку моего разума[1], и теперь, оснастив его аргументами и изложив на бумаге, спешу представить его на твой суд, ожидая твоего мнения с тем же волнением, с каким стремился я сам найти разрешение своей задачи.

Что происходит у меня в душе, когда я препоручаю перу свои размышления, ты можешь понять, приняв в соображение трудность самого предмета и избранность моей аудитории: ведь я обращаюсь к тебе одному. Ибо не жажда громкой славы и пустого рукоплескания побуждает меня взяться за перо; если и жду я какого-нибудь внешнего успеха, то только строгого суждения, соответствующего предмету моих изысканий. А кто может дать его кроме тебя? Куда бы ни обратил я свой взор, всюду встречает он то ленивую косность, то завистливое недоброжелательство; а потому лишь напрасному оскорблению подверг бы божественные трактаты тот, кто предложил бы их этим человекоподобным чудовищам скорее для надругательства, нежели для изучения.

Вот почему пишу я сжатым и кратким слогом и обозначаю новыми, неизвестными словами все, почерпнутое мною из сокровенных учений философии: пусть только мне и тебе, если обратишь ты когда-нибудь свой взор к этим строкам, будет понятен их смысл. Тем самым мы избавимся от лишних читателей: не в силах понять здесь что-либо, они покажут себя недостойными подобного чтения.

Разумеется, задачи, которые мы ставим перед собой, следует соразмерять с тем, насколько дано взору (intuitus) человеческого разума проникнуть в божественные выси. Ибо всякому искусству положен некий предел, дальше которого не может вести путь разума[2]. Ведь и медици-

на не всегда приносит исцеление; но нет за врачом никакой вины, если он употребил все средства, какие предписывает его наука. Так же обстоит дело и в других искусствах. И чем труднее задача, тем больше должно выказывать снисхождения к пытающемуся разрешить ее.

Итак, тебе судить, принесли ли какой-нибудь плод семена рассуждений, упавшие в мою душу из сочинений блаженного Августина [3].

Засим приступаю к рассмотрению предложенного вопроса [4].

1

Приверженцами христианской религии объявляют себя очень многие, но поистине и единственно прочна лишь та вера, что зовется католической, или всеобщей. Ибо, с одной стороны, ее авторитет опирается на всеобщие предписания и правила, а с другой — культ ее распространился уже почти во все пределы мира. Она исповедует единство Троицы так: «Бог,— говорят ее приверженцы,— Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой». Следовательно, Отец, Сын и Святой Дух — это один, а не три Бога. Основание их единства (ratio conjunctionis) — отсутствие различий (indifferentia). Ибо различие встречается там, где есть увеличение или уменьшение. Так, арпане, наделяя Отца, Сына и Святого Духа разными степенями достоинства, разрывают (distrahunt) Троицу и низводят ее до множества. Ибо принципом множества является инаковость (alteritas); без нее невозможно понять, что такое множество. Всякие три или более вещи отличаются друг от друга (diversitas) либо по роду, либо по виду, либо по числу; ибо отличие устанавливается в стольких же [отношениях], в скольких и тождество [5]. А тождество устанавливается трояко: во-первых, по роду: так, например, человек — то же самое, что и лошадь, поскольку у обоих один и тот же род — животное. Во-вторых, по виду: так, Катон — то же, что и Цицерон, поскольку оба по виду люди. В-третьих, по числу, как например, Туллий и Цицерон — числом ведь он один. Точно так же и отличие устанавливается либо по роду, либо по виду, либо по числу.

Что касается различия по числу, то его создает разнообразие акциденций. Ибо три человека разнятся между собой (distant) не родом и не видом, но именно своими

акциденциями. И даже если мы постараемся мысленно отнять от них все [другие] акциденции, все же место, занимаемое каждым, будет другое, и вообразить всех троих в одном месте мы не сможем при всем желании: ведь два тела никогда не могут занять одно и то же место; а место — это акциденция. Значит, эти люди составляют численное множество потому, что являются акцидентальным множеством.

## 2

Итак, приступим к рассмотрению каждого [отдельного пункта] и выясним, с какой стороны можно подойти к каждому, чтобы его понять. Последуем здесь превосходному, на мой взгляд, высказыванию, гласящему, что ученый человек должен стремиться верить относительно всякого предмета только тому, что есть в действительности [6].

Умозрительное (speculativa) [знание вообще делится на] три части: [естественное, математическое и теологическое]. Естественное [рассматривает вещи] в движении; оно неотвлеченное — по-гречески «ἀνυπεξαίρετος». Оно исследует формы тел вместе с материей, ибо в действительности формы неотделимы от тел. Тела оно рассматривает в движении, ибо движение присуще форме, соединенной с материей; так, земля движется вниз, а огонь — вверх.

Математическое [знание] — неотвлеченное, [рассматривает вещи] без движения. Оно исследует формы тел без материи и потому без движения. Поскольку же эти формы существуют в материи, они не могут быть отделены от тел.

Теологическое [знание имеет своим предметом нечто] отвлеченное и отделимое, лишенное движения, поскольку божественная субстанция лишена как материи, так и движения [7].

Так вот, [предметы] естественные можно рассматривать с помощью рассудка (rationabiliter), математические — с помощью науки (disciplinaliter), а божественные — с помощью интеллекта (intellectualiter) [8]. В последнем случае не следует опускаться до воображения: [9] надо вглядываться в самую форму, истинную форму, а не образ; ту форму, которая есть само бытие и из которой [происходит] бытие. Ибо всякое бытие — из формы. В са-

мом деле, статуя ведь называется изваянием живого существа (effigies animalis) вовсе не по своей материи — меди, а по форме, запечатленной в ней. В свою очередь и сама медь называется медью не по земле, которая есть ее материя, а по внешнему виду (figura) меди. Точно так же и земля называется землей не вследствие «бескачественной материи» (ὕλη ἄποιος), но вследствие своей сухости и тяжести — а это ведь ее формы [10]. Таким образом, ни о чем не говорят, что оно существует вследствие материи, но что вследствие своей особенной формы.

Божественная же субстанция есть форма без материи и потому она едина и есть то, что она есть [11]. Ибо все остальные [вещи] не суть то, что они суть. В самом деле, всякая вещь получает свое бытие из того, из чего она состоит, то есть из своих частей; она есть вот это *и* то, то есть соединение своих частей, а не это *или* то по отдельности; так, земной человек, состоящий из тела и души, есть душа *и* тело, а не душа *или* тело по отдельности; следовательно, человек не есть то, что он есть.

Но вещь, не составленная из того и этого, вещь, которая есть только «вот это», поистине есть то, что она есть. Она прекраснее и могущественнее всех вещей, ибо не зависит ни от чего [другого]. Она подлинно едина и в ней нет никакого множества [numerus], ибо в ней нет ничего другого, кроме того, что она есть. И она не может стать подлежащим [чего бы то ни было]: ведь она — [чистая] форма, а формы не могут быть подлежащими. Можно, правда, возразить, что иные формы служат и подлежащим акциденций, как например, «человечность» (humanitas); однако она принимает акциденции не сама по себе, но постольку, поскольку под нею [в качестве подлежащего] лежит материя. И в то время как подлежащая «человечности» материя принимает всевозможные акциденции, нам кажется, что их принимает сама «человечность». Форма же, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей (inesse) материи, ибо в противном случае она была бы не форма, а образ (imago). Вот из этих-то форм, существующих помимо материи, и произошли те, которые существуют в материи и создают тела. Впрочем, эти последние, существующие в телах, мы неверно именуем формами: все это лишь образы, подобие форм, существующих (constitutae) не в материи.

Итак, в Боге нет никаких различий (diversitas), а значит, и никакой, из различий происходящей, множественности[12] (pluralitas); нет акциденций и [происходящего] из них множества (multitudo), а значит, нет и числа (numerus).

3

Итак, Бог ничем не отличается от Бога, поскольку ни акцидентальных, ни субстанциальных различий (differentiae), коренящихся в подлежащем, между ними быть не может. А там, где нет никакого различия, и подавно не может быть множественности, а значит, нет и числа; а следовательно, там есть только единство (unitas).

Что же до того, что мы трижды повторяем имя Бога, призывая Отца и Сына и Святого Духа, то сами по себе три единицы (unitates) не составляют числовой множественности, применительно к исчисляемым вещам, а не к самому числу. В последнем случае повторение единиц действительно дает число. Но там, где речь идет о числе, заключенном в исчисляемых вещах, повторение множества единиц отнюдь не создает численного различия (diversitas) исчисляемых вещей.

Дело в том, что существуют два [рода] числа: одно — посредством которого мы считаем[13], другое — заключенное в исчисляемых вещах. Так, «одно» (unum) — это вещь; «единица» (unitas) же — то, благодаря чему мы говорим «одно». Точно так же и «два» относится к вещам, например, два человека или два камня; «двоица» же — это не [вещи], но только то, благодаря чему людей или камней становится двое. Подобным же образом обстоит дело и с прочими [числами].

Так вот, в том числе, посредством которого мы считаем, повторение единиц дает множество; но в числе вещей никакого множества из повторения единиц не возникает: ведь я могу сказать об одной и той же вещи: «Один нож; один клинок; один кинжал»,— но под всеми этими названиями подразумевается, как нетрудно заметить, один-единственный нож, так что это будет скорее повторением, нежели перечислением единиц. Говоря «кинжал, клинок, нож», я повторяю имя одной и той же вещи, а не перечисляю разные; точно так же если я скажу «солнце, солнце, солнце», я не создам тем самым три солнца, но просто трижды назову одно-единственное.

Следовательно, хоть Бог и именуется трояко: Отцом, Сыном и Святым Духом,— все же такое тройное наименование не обязательно создает число. Такой вывод угрожает лишь тем, кто, как я уже говорил, устанавливает между Отцом, Сыном и Святым Духом различие (distantia) в достоинстве. Католики же, напротив, не устанавливают между ними никакого различия (differentia), полагая, что [Бог] существует как форма сама по себе; по их мнению, Он не есть что-либо иное помимо того, что Он есть сам, и слова «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой и вся Троица — один Бог» справедливо кажутся им повторением одного и того же, а не перечислением разного, точно так же как: «Кинжал, клинок — один нож», или: «Солнце, солнце, солнце — одно солнце».

Приведенных объяснений и доказательств достаточно, чтобы убедиться, что не всякое повторение единиц создает число и множество.

Однако мы произносим «Отец и Сын и Святой Дух» совсем не так, как [равноправные синонимичные названия] какой-нибудь многоименной вещи. Ибо клинок и кинжал —это одно и то же (idem) и то же самое (ipse); а Отец, Сын и Святой Дух — это хоть и одно и то же, но не то же самое. Над этим стоит немного призадуматься. В самом деле, на вопрос: «То же ли самое Отец, что и Сын?» — нам ответят: «Ни в коем случае». И на вопрос: «Одно ли и то же тот и другой?» — ответят, что нет.

Следовательно, между ними нет неразличимости (indifferentia) во всех отношениях; тем самым сюда проникает число, которое, как мы показали выше, возникает из различия подлежащих.

На этом вопросе мы остановимся, но прежде нужно рассмотреть, каким образом что-либо высказывается о Боге.

## 4

Согласно традиции, существует всего десять универсальных категорий (praedicamenta), которые сказываются обо всех без исключения вещах: субстанция, качество, количество, отношение (ad aliquid), место (ubi), время (quando), обладание, положение, действие, страдание. Какими будут эти категории, зависит от их подлежащего; сказываясь обо всех вещах за исключением [Бога],

часть из них [выступает] субстанцией, часть — акциденциями. Однако если кто-нибудь попытается употребить эти категории в высказывании о Боге, все они изменятся. [Категория] отношения, например, вообще не может сказываться о Боге, ибо субстанция в Нем не есть собственно субстанция, но сверхсубстанция (ultra substantia); точно так же обстоит дело и с качеством и со всеми прочими категориями. Впрочем, для более полного уразумения следует привести примеры.

Когда мы говорим «Бог», нам, конечно, кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая выше субстанции; и называя Его «справедливым», мы обозначаем, конечно, качество, но не привходящее, а такое качество, которое есть субстанция, но и не субстанция, а сверхсубстанция. Ибо о Боге нельзя [сказать], что Он, поскольку Он есть, есть нечто одно, а поскольку Он справедлив — нечто другое. «Быть» и «быть справедливым» для Бога — одно и то же. Точно так же, говоря о Боге «великий или величайший», мы, по-видимому, обозначаем количество, но такое количество, которое есть сама субстанция, и именно такая субстанция, какую мы назвали сверхсубстанцией; ибо «быть» и «быть великим» для Бога одно и то же. Ведь мы уже показали выше, что [Бог] есть форма и что он воистину един и никоим образом не множествен.

Особенность тех категорий, [о которых мы только что говорили], в том, что, будучи отнесены к какому-либо предмету, они заставляют этот предмет быть именно тем, что они о нем высказывают; причем в отношении всех прочих [сотворенных вещей они действуют] раздельно, а в отношении Бога — слитно и нераздельно. Так, например, когда мы говорим «субстанция» — будь то о человеке или о Боге,— мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция: субстанция «человек» или субстанция «Бог». Однако есть разница: ведь человек не есть целиком только человек как таковой, а потому не есть и [только] субстанция; тем, что он есть, он обязан также и другим [свойствам], отличным от человека как такового. Бог же, напротив, есть именно сам Бог как таковой, и в Нем нет ничего, кроме того, что Он есть, и именно поэтому Он и есть Бог.

Пойдем дальше: «справедливый» — это качество; соотнося какой-либо предмет с качественным предикатом,

мы подразумеваем, что сам предмет и есть данный высказываемый о нем предикат. Так, если мы говорим «справедливый человек» или «справедливый Бог», то предполагаем, что сам человек или сам Бог суть «справедливые». Однако и здесь есть разница; ибо «человек» — это одно, а «справедливый» — другое; напротив, «Бог» — то же самое, что и «справедливый».

Далее, «большим или великим» также может быть назван и человек, и Бог, и точно так же, говоря это, мы подразумеваем, что сам по себе человек или сам Бог есть «великий». Но человеку лишь свойственна та или иная величина, а для Бога быть великим то же, что существовать.

Что же касается всех прочих [категорий], то они не высказываются [субстанциально] ни о Боге, ни обо всех остальных вещах. В самом деле, мы можем отнести к человеку или к Богу предикат места, сказав, например, что человек на площади или что Бог повсюду; но при этом мы вовсе не предполагаем, будто то, что мы высказываем о данной вещи, есть сама вещь. Ведь сказать о человеке, что он на площади,— совсем не то, что назвать его белым или высоким: [в последнем случае предмет] как бы наделяется неким свойством, которое объемлет его и определяет и с помощью которого предмет обозначается сам по себе; в первом же случае предикат лишь показывает, какое положение занимает [предмет] среди других вещей.

Впрочем, о Боге [категория места сказывается] иначе. Ведь говоря о том, что Он повсюду, мы, разумеется, имеем в виду не то, что Он находится во всяком месте,— ибо Он вообще не может быть в [каком бы то ни было] месте — но что всякое место находится при нем и готово быть воспринято Им (ad eum capiendum), хотя сам Он и не может быть принят местом. Поэтому можно сказать, что [Бог] не находится ни в каком месте: ведь Он повсюду, однако не в месте.

Точно таким же образом [сказывается и категория] времени, например, о человеке — «вчера приехал», или о Боге — «всегда есть». Это сказуемое также не обозначает того, чем является сам по себе тот предмет, на «вчерашний приезд» которого он указывает, но выражает лишь то, что произошло с предметом относительно времени. А что о Боге говорят, что Он «всегда есть»,

означает, по-видимому, только одно, а именно, что Он был во всем прошедшем, есть — каким бы образом он ни существовал — во всем настоящем и будет во всем будущем. Однако, если следовать философам, то же самое можно сказать и о небе и обо всех прочих бессмертных телах; но применительно к Богу это означает совсем другое. Бог действительно есть всегда (semper), поскольку это «всегда» относится к настоящему времени в Нем. Однако между настоящим наших [сотворенных] вещей, которое есть как «теперь», и божественным настоящим — большая разница: наше «теперь» как бы бежит и тем самым создает время и беспрестанность (sempiternitas), а божественное «теперь» — постоянное, неподвижное и устойчивое — создает вечность (aeternitas); если к слову «вечность» (aeternitas) прибавить «всегда» (semper), то и получится как раз «беспрестанность» (sempiternitas) — имя того беспрестанного, неутомимого, и потому беспрерывно продолжающегося бега нашего «теперь».

С «обладанием» и «действием» дело обстоит так же, [как с «местом» и «временем»]; о человеке, например, мы говорим: «Бежит одетый», о Боге: «Правит, обладая всем». Здесь опять-таки не высказывается ничего о бытии (quod est esse) того и другого; все высказывание задается чем-то внешним, и все они каким-либо образом относятся к чему-то другому.

Разницу между [двумя видами] категорий мы легко можем уяснить себе с помощью такого [рассуждения]: [называя кого-то] человеком или Богом, мы относим его к субстанции, благодаря которой он есть нечто, а именно человек или Бог. Называя кого-то справедливым, мы относим его к качеству, благодаря которому он есть нечто, а именно справедливый. Точно так же «большой» относится нами к величине, благодаря которой он есть нечто, а именно большой. Со всеми же остальными категориями дело обстоит иначе. Так, говоря о ком-нибудь, что он на площади или повсюду, мы, конечно, относим его к категории места, но [это отнесение] не сделает его чем-то, как «справедливость» — справедливым. И когда я говорю о ком-то: «Бежит» или «Правит», «Теперь есть» или «Всегда есть»,— я, конечно, отношу его или к действию, или ко времени — если только можно вообще назвать временем божественное «всегда» — однако от этого он не

делается чем-то, как он делается большим от отнесения к величине.

Что же до «положения» и «страдания», то не стоит и пытаться обнаружить их в Боге: их там нет.

Достаточно ли ясно теперь, что существует разница между категориями? Одни из них указывают как бы на саму вещь, а другие — как бы на сопутствующие вещи обстоятельства; одни, будучи высказаны о вещи, показывают, что она есть нечто, напротив, другие ничего не [высказывают] о бытии, но только связывают ее каким-либо образом с чем-то внешним.

Так вот, категории, обозначающие, что вещь есть нечто, пусть называются у нас категориями сообразно предмету (secundum rem). Из них те, которые сказываются о подлежащих вещах, будут называться акциденциями сообразно предмету (accidentia secundum rem). Когда же они высказываются о Боге, Который не может быть подлежащим, мы будем называть их категориями сообразно субстанции предмета (secundum substantiam rei praedicatio).

## 5

А теперь, наконец, перейдем к рассмотрению категории отношения — [сказуемых], ради которых, собственно, мы и вели все предыдущие рассуждения. Они менее всего [похожи на] те [сказуемые], которые сказываются сообразно самому [предмету] (secundum se) — ведь совершенно очевидно, что отношение предполагает непременное наличие другого [предмета]. Возьмем, например, такие соотнесенные [сказуемые], как господин и раб, и посмотрим, сказываются ли они сообразно самому [предмету] или нет. Очевидно, что если мы упраздним раба, то не будет и господина; с другой стороны, если мы упраздним, например, белизну, то не будет и белого; однако между этими двумя случаями большая разница. С упразднением белизны не будет и белого, поскольку белизна является акциденцией белого. Что же касается господина, то как только перестанет существовать раб, господин [только] лишится того имени, благодаря которому он звался господином. Ибо раб не является акциденцией господина, как белизна — акциденцией белого; акциденцией господина является скорее некая власть над рабом. Однако поскольку эта власть с упразднением раба

исчезает, постольку ясно, что она не является акциденцией господина самого по себе, но [оказывается его акциденцией] каким-то образом благодаря присоединению извне рабов.

Следовательно, нельзя сказать, чтобы сказуемое отношения могло прибавить что-либо или отнять или изменить в самой по себе (secundum se) вещи, о которой оно сказывается. Оно целиком состоит не в том, что есть бытие (quod est esse) [вещи], а в том, как [вещь] выступает (quod est se habere) в каком-либо сравнении, причем не обязательно с чем-либо другим, но иногда и с самой собой (ad idem). Допустим, например, что кто-нибудь стоит. Так вот, если я подойду к нему справа, то он будет левым по сравнению со мной: не потому, что он сам по себе левый, а потому, что я подошел справа. И наоборот, если я подойду к нему слева, он окажется правым, причем вовсе не оттого, что он правый сам по себе, как он сам по себе белый или высокий; правым он становится оттого, что подхожу я, и то, что он есть теперь, он есть благодаря мне и из-за меня, но отнюдь не благодаря самому себе.

Но сказуемые, обозначающие какую-либо вещь не сообразно ее свойству быть тем, что она есть сама по себе, не могут никоим образом ни изменить, ни поколебать, ни переиначить сущности (essentia). Так вот, если «отец» и «сын» суть сказуемые отношения (ad aliquid dicuntur), и если они, как мы уже говорили, не различаются ничем, кроме отношения (relatio), а отношение сказывается о своем предмете как бы не само по себе (non quasi ipsa sit) и не сообразно вещи, о которой сказывается,— то отношение не создаст инаковости вещей, о которых сказывается, но — если можно так сказать, пытаясь истолковать то, что едва поддается пониманию,— создаст различие лиц (personarum).

А вообще великая истина заключена в правиле, гласящем, что в вещах бестелесных расстояния (distantiae) создаются различиями, а не местами. И негоже говорить о Боге, что Он сделался Отцом, поскольку к нему что-то прибавилось: Он никогда не начинал быть Отцом, потому что, хотя произведение Сына для Него и субстанциальное [свойство], тем не менее предикация Отца для Него относительна. И если мы теперь вспомним все суждения, прежде высказанные нами о Боге, мы придем к

выводу, что именно таким образом произошел Бог-Сын от Бога-Отца и Святой Дух от них обоих. Все они, будучи бестелесными, никак не могут отстоять друг от друга по месту. Различия между ними также нет никакого, поскольку и Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — тоже Бог, а Бог ничем не может отличаться от Бога. Но там, где нет различия, нет и множественности; а где нет множественности, есть единство. И с другой стороны: от Бога не могло родиться ничто, коме Бога; а повторение единиц в исчисляемых вещах не во всех случаях дает множество. Поэтому из трех вполне правомерно (idonee) составилась единица.

6

Однако поскольку никакое отношение не может относиться к самому себе [предмету],— ведь именно поэтому сказуемое, обозначающее предмет сам по себе, никогда не выражает отношения,— постольку множественность (numerositas) Троицы возникла именно в [области] сказуемого отношения. Но в то же время сохранилось и единство в том, что касается неразличимости субстанции, или действия (operationis), или всякого другого сказуемого, сказывающегося сообразно самому [предмету]. Таким образом, субстанция сохраняет единство [Бога], отношение же размножает Его в Троицу; поэтому только [стороны] отношения называются порознь и по отдельности. В самом деле, Отец и Сын — не одно и то же, и ни один из них не тождествен Святому Духу. И в то же время и Отец, и Сын, и Святой Дух — один и тот же Бог, тот же справедливый, тот же благой, тот же великий; один и тот же во всем, что может быть высказано о Нем сообразно Ему самому.

Нужно знать, что категория отношения не всегда применяется только к разным предметам, как в нашем примере — к господину и рабу; ибо они различны. Но ведь и всякое равное равно равному, и подобное подобно подобному, и тождественное (idem) тождественно тождественному. Так вот, отношение в Троице Отца к Сыну и их обоих к Святому Духу подобно отношению тождественного к тождественному. А то обстоятельство, что ни в одной другой вещи мы больше не сможем найти такого же [отношения], объясняется свойственной по природе всем преходящим вещам инаковостью (alteritas). Однако

мы не должны позволять воображению отвлекать нас, но должны подниматься вверх с помощью лишь чистого разума, приближаясь разумом к каждому предмету настолько, насколько он доступен разумению.

О поставленном нами вопросе сказано уже, пожалуй, достаточно. Теперь эти размышления ожидают твоего суда; пусть твой авторитетный приговор решит, правильно ли пройден [нами] этот путь, или нет. И если мы, милостью божией, внесли надлежащую лепту в доказательства положения, которое и само по себе вполне твердо установлено на основаниях веры, то радость свершенного труда вновь вознесется туда, откуда приходит исполнение. Если же человеческая природа (humanitas) не способна подняться выше самой себя, пусть сколько отнимает у нас наша немощь, столько возместят наши молитвы.

# МОГУТ ЛИ «ОТЕЦ», «СЫН» И «СВЯТОЙ ДУХ» СКАЗЫВАТЬСЯ О БОЖЕСТВЕ СУБСТАНЦИАЛЬНО[14].

## К ИОАННУ ДИАКОНУ[15]

Исследуем, как могут сказываться о божестве «Отец» и «Сын» и «Святой Дух»: субстанциально или как-нибудь иначе? А способ исследования, я думаю, мы должны взять оттуда, откуда, как известно, является нам очевидное начало всех вещей, то есть из самих оснований католической веры. Тогда, если я спросил бы, является ли субстанцией тот, кто называется Отцом, то ответ был бы: да, он есть субстанция. И если бы я спросил, субстанция ли Сын, ответ был бы тем же. И никто не усомнился бы, что и Святой Дух также есть субстанция. Но, с другой стороны, когда я свожу вместе Отца, Сына и Святого Духа, оказывается, что есть [только] одна субстанция, а не несколько (plures). В таком случае, единая субстанция этих Трех не может ни отделяться, ни разделяться, и она не есть как бы некое единое, образованное соединением [своих] частей, но есть просто единая. Поэтому, что бы ни высказывалось о божественной субстанции, все это должно быть общим для Трех, и это будет своего рода признаком того, что́ могло бы сказываться о субстанции божества, а именно: что бы о ней ни сказывалось этим способом, все это будет сказываться и по отдельности об отдельных сведенных в одно Трех. Таким образом, если мы говорим: «Отец — Бог, Сын — Бог, Святой Дух — Бог», то Отец, Сын и Святой Дух — это один Бог. Поэтому, если их единое божество (deitas) есть единая субстанция, то имя «Бог» может сказываться о божественности (divinitas) субстанциально.

По той же причине Отец есть истина, Сын — истина, Святой Дух — истина; но Отец, Сын и Святой Дух — не три истины, а одна[16]. Значит, если единая в них субстанция есть и единая истина, то необходимо, чтобы «истина» сказывалась [о них] субстанциально. Очевидно, что субстанциально говорится и о «благости», и «неиз-

меняемости», и о «справедливости» и «всемогуществе», да и обо всем остальном, что мы высказываем настолько же об отдельных [из них], насколько и обо всех по отдельности (singulariter). Отсюда явствует, что то, что может отдельно сказываться в отношении отдельных [из них], и, однако, не может сказываться в отношении всех, сказывается не субстанциально, а иным образом,— действительно ли это так, будет сейчас мною исследовано. Ведь тот, кто есть «Отец», не передает это наименование ни Сыну, ни Святому Духу. Из чего следует, что приданное ему имя не является субстанциальным, ибо если бы оно было субстанциальным, как «Бог», или как «истина», «справедливость», да и как сама «субстанция», оно сказывалось бы и об остальных.

Точно так же один только «Сын» принимает это свое имя и не делит его с другими, как в случае с [наименованиями] «Бога», «истины» и как в остальных уже упомянутых случаях. Также и «Дух» не есть то же самое, что «Отец» и «Сын». На основании этого мы постигаем, что «Отец», «Сын» и «Святой Дух» не субстанциально сказываются о самой божественности, а каким-то иным способом, ибо если бы [каждое из этих наименований] сказывалось субстанциально, то оно сказывалось бы и об отдельных [из них], и обо всех [них] по отдельности. Очевидно, что такие [наименования] сказываются в отношении к чему-то; ибо и «Отец» есть отец кого-то, и «Сын» есть чей-то сын, и «Дух» есть чей-то дух. Отсюда следует, что даже и «Троица» не сказывается о Боге субстанциально, так как Отец не есть Троица (ибо тот, кто есть Отец, не есть Сын и Святой Дух), и Сын не есть Троица, и Святой Дух — не Троица согласно тому же способу [рассуждения], но Троица состоит именно в множественности лиц (personae), а единство в простоте субстанции.

Если же лица раздельны, а субстанция не раздельна, необходимо, чтобы наименование, имеющее происхождение от лиц, не принадлежало субстанции; но Троицу лиц порождает различие, следовательно, «Троица» не принадлежит к субстанции. Откуда и происходит, что ни «Отец», ни «Сын», ни «Святой Дух», ни «Троица», не сказываются о Боге субстанциально, но, как уже было сказано, в отношении к чему-то. «Бог» же, «истина», «справедливость», «всемогущество», «субстанция», «неизменяе-

мость», «добродетель», «мудрость» и все, что только можно измыслить такого рода, сказываются о божестве (divinitas) субстанциально.

Если все это окажется правильным и вытекающим из [положений] веры, прошу тебя, дай мне об этом знать. А если ты, паче чаяния, в чем-то несогласен, обдумай тщательнее то, что здесь сказано, и, если будет возможно, присоедини к вере разум.

# КАКИМ ОБРАЗОМ СУБСТАНЦИИ МОГУТ БЫТЬ БЛАГИМИ, В СИЛУ ТОГО, ЧТО ОНИ СУЩЕСТВУЮТ, НЕ БУДУЧИ БЛАГАМИ СУБСТАНЦИАЛЬНЫМИ

## К ИОАННУ ДИАКОНУ

Ты просишь меня рассмотреть подробнее и еще раз разъяснить темный вопрос из наших Гебдомад[17], касающийся того, каким образом субстанции могут быть благими постольку, поскольку они существуют, не будучи благами субстанциальными (substantialia bona)[18]. Это следует сделать уже хотя бы потому, говоришь ты, что не все знакомы с подобным методом рассуждения. Ты прав: я сам был свидетелем тому, с каким живым интересом следил ты тогда за моими словами. Что касается Гебдомад, то наедине с собою я часто размышляю над ними, однако предпочитаю хранить их в памяти, нежели сообщать кому-нибудь из нынешних легкомысленных ветрениковъ, не признающих ничего, над чем нельзя было бы посмеяться. Так что ты не возмущайся темнотой и краткостью моих рассуждений: верные стражи тайны, они приносят свою пользу — понять сказанное могут только достойные.

Итак, как делают обычно в математике, да и в других науках, я предлагаю вначале разграничения (termini) и правила, которыми буду руководствоваться во всем дальнейшем рассуждении.

1. Общее понятие ума (communis animi conceptio) есть высказывание, с которым каждый, выслушав его, соглашается. Они бывают двух видов. Одни общи для всех вообще людей. Например, если ты предложишь такое высказывание: «Если от двух равных [величин] отнять равные, то остатки тоже будут равны»,— ни один человек, понявший это, не станет возражать. Другие [общепринятые] только среди ученых, хотя и они основываются на [общих понятиях] первого вида, например: «Все бестелесное не находится в каком бы то ни было месте»,—

и другие подобные высказывания, с которыми согласится не толпа, а только ученые.

2. Разные [вещи] — бытие (esse) и то, что есть[19]; само бытие еще не есть; напротив, то, что есть, есть и существует (consistit)[20], приняв форму бытия (forma essendi).

3. То, что есть, может быть причастно чему-то; но само бытие никоим образом не может быть чему бы то ни было причастно: ибо причастность происходит тогда, когда что-то уже есть; а быть что-то начинает только тогда, когда примет бытие.

4. То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что́ есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего другого, кроме себя самого.

5. Разные [вещи] — просто быть чем-то и быть чем-то по своей сущности (in eo quod est); ибо в первом случае обозначается акциденция, а во втором — субстанция.

6. Все, что есть, причастно бытию[21], чтобы быть, и причастно чему-нибудь другому, чтобы быть чем-то. Таким образом, то, что есть, причастно бытию, чтобы быть; а есть оно для того, чтобы стать причастным чему-нибудь другому.

7. Для всего простого его бытие и то, что́ оно есть,— одно.

8. Для всего сложного бытие и само оно — разные [вещи].

9. Всякое различие разъединяет, и все стремится к подобию; поэтому то, что стремится к чему-либо другому по природе своей, очевидно, такое же, как то, к чему оно стремится.

Итак, этих предпосылок достаточно: разумный толкователь сам снабдит каждое из наших положений подобающими аргументами.

Вопрос состоит, примерно, в следующем.

Все существующее благо; ибо по общему согласию ученых [мужей] все существующее стремится к благу, а в то же время все стремится к подобному. Следовательно, то, что стремится к благу, само благо. Необходимо, однако, исследовать, каким образом благи [существующие вещи]: по причастности или по субстанции? Если по причастности, то сами по себе они никоим

образом не благи; ибо то, что по причастности бело, само по себе, в своей сущности (in eo quod ipsum est) не бело, и то же относится ко всем остальным качествам. Следовательно, если [существующие вещи] благи по причастности, то сами по себе они никоим образом не благи; а значит, они и не стремятся к благу. Но это противоречит исходному допущению.

Итак, [существующие вещи] благи не по причастности, а по субстанции. Но вещи, чья субстанция блага, благи в том, что они суть; а то, что они суть, они имеют от бытия; следовательно, их бытие благо. Значит, само бытие всех существующих вещей благо. Однако если бытие благо, то все существующие вещи, поскольку они существуют, благи; и быть для них — то же самое, что быть благими. Итак, они — субстанциальные блага, так как не причастны благости. Но если само бытие в них благо, то, будучи субстанциальными благами, они, несомненно, будут подобны первому благу и, тем самым, будут это самое первое благо: ибо ничто не подобно ему кроме него самого. Из чего следует, что все существующие вещи суть Бог; но такой вывод недопустим.

Следовательно, они — не субстанциальные блага, а значит и бытие в них не благо; отсюда следует, что они не благи постольку, поскольку существуют (in eo quod sunt). Но они и не причастны благости: ибо в этом случае они не могли бы стремиться к благу. Итак, [существующие вещи] не благи никаким образом.

Разрешить этот вопрос можно так.

Есть много вещей, неразделимых в действительности, которые, тем не менее, могут быть разделены душою мысленно; так, например, треугольник и подобные ему фигуры никто не может отделить в действительности от подлежащей материи; в уме, однако, всякий отделяет и рассматривает треугольник сам по себе и его свойства независимо от материи. Так вот, удалим ненадолго из нашей души присутствующее в ней первое благо — что оно существует, явствует из единодушного убеждения всех, и ученых, и невежд, а также из религий всех народов, даже варварских. Итак, удалив его на время, допустим, что все существующие вещи благи, и рассмотрим, каким образом могли бы они быть благими, не проистекая из первого блага.

Всматриваясь в них с этой точки зрения, я обнаруживаю, что то, что они благи, и то, что они существуют,— в них две разные вещи. В самом деле, допустим, что одна и та же субстанция будет благая, белая, тяжелая и круглая. В таком случае, сама эта субстанция будет одно, а ее округлость — нечто другое, ее цвет — нечто третье, благость — четвертое. Ведь если бы каждое из них было то же самое, что и субстанция, то тяжесть была бы то же самое, что цвет и благо, а благо — то же, что и тяжесть; но этого не допускает природа.

Из всего этого следует, что в [существующих вещах] быть — это одно, а быть чем-то — другое; и потому они могут, конечно, быть и благими, но само их бытие ни в коем случае не будет благим. Следовательно, если они каким-то образом будут существовать, то [их существование] будет не от блага, и сами они не будут ни благими, ни тождественными благу, но «быть» для них будет одно, а «быть благими» — другое.

А если бы [вещи] не обладали вообще никаким качеством, кроме благости,— если бы они не были ни тяжелыми, ни окрашенными, ни протяженными в пространстве, а только лишь благими — в таком случае они были бы, по-видимому, не вещами, а началом вещей, точнее даже не «были бы», а «было бы»: ибо то, что является только благом и ничем иным, может быть только одним-единственным.

Но поскольку вещи не просты, они вообще не могли бы существовать, если бы то единственное благо не захотело, чтобы они существовали. Потому-то и говорят, что они благи: ведь их бытие проистекает из воли блага. В самом деле, первое благо благо постольку, поскольку оно есть; а вторичное благо — поскольку оно проистекло из первого, само бытие которого благо. Так вот, само бытие всех вещей проистекло из первого блага, которое благо уже постольку, поскольку оно есть. Следовательно, само бытие [всех вещей] благо: ибо они, в таком случае, существуют в нем [т. е. в первом благе].

Таким образом, вопрос разрешен.

Выходит, что [существующие вещи] могут быть благими постольку, поскольку существуют, не будучи при этом подобными первому благу; ибо само бытие вещей

благо не потому, что они существуют каким бы то ни было образом, а потому, что само бытие вещей возможно лишь тогда, когда оно проистекает из первого бытия, то есть из блага. Вот поэтому-то само бытие благо, хотя и не подобно тому [благу], от которого происходит.

Ведь [первое благо] благо уже потому, что существует, каким бы образом оно ни существовало; ибо оно только благо и ничто иное. [Вторичное же благо] могло бы, пожалуй, быть благом, даже если бы не происходило от первого; однако быть благом постольку, поскольку оно существует, оно бы не могло. В самом деле, оно могло бы быть причастно благу, но само бытие, полученное вещами не от [первого] блага, не могло бы быть благим.

Итак, если бы мы мысленно удалили от вещей первое благо, то они могли бы быть благими, однако быть благими постольку, поскольку существуют, они бы не могли. А так как в действительности они не могли бы существовать, если бы их не произвело истинное благо, то, [с одной стороны], бытие их благо, а [с другой стороны], они, проистекшие из субстанциального блага, не подобны ему. А если бы вещи не проистекали из первого блага, то хоть и были бы благими, однако не могли бы быть благими в том, что они существуют,— так как существовали бы они помимо блага и не от блага; а это благо есть само первое благо и само бытие и само благое бытие.

Иначе обстоит дело с [вещами, например] белыми: они не будут белыми только потому, что существуют, ибо бытие их проистекает из воли Бога, а белизна — нет. В самом деле, быть и быть белым — не одно и то же, потому что тот, кто вызвал вещи к бытию, сам благ, но не бел. Следовательно, то, что [существующие вещи] благи постольку, поскольку существуют, соответствует воле благого создателя; но чтобы существующая вещь была белой постольку, поскольку она существует,— такое не может соответствовать воле создателя, который сам не бел; а вещи проистекли не из воли [кого-то] белого. Таким образом, поскольку не был белым тот, кто захотел, чтобы существовали эти белые вещи, то они белы всего лишь по совпадению (per accidens); но чтобы они были благими, захотел тот, кто сам благ, и поэтому они благи уже постольку, поскольку существуют.

Однако подобный ход рассуждения не заставит ли нас признать, что все сущее справедливо, раз тот, кто захотел, чтобы оно существовало, сам справедлив? — Вовсе нет. Ибо «быть благим» относится к сущности (essentiam respicit), а «быть справедливым» — к действию (actum). В Боге бытие и действие тождественны; поэтому быть благим и быть справедливым для него — одно и то же. Но для нас быть и действовать — разные вещи, ведь мы не просты. Следовательно, для нас быть благими и быть справедливыми — не одно и то же; но бытие для всех нас — одно и то же, в силу того, что мы существуем (sumus).

Итак, все [сущие вещи] благи, но не все справедливы. Благо — более широкое, родовое понятие, справедливость же — видовое, а вид не распространяется на все. Вот почему есть [вещи] справедливые, есть несправедливые, но все — благи.

# ПРОТИВ ЕВТИХИЯ[22] И НЕСТОРИЯ[23].

## СВЯТОМУ ВЛАДЫКЕ И ДОСТОЧТИМОМУ ОТЦУ ИОАННУ ДИАКОНУ СЫН ЕГО БОЭЦИЙ

Я долго ждал тебя в нетерпении и тревоге, чтобы обсудить вопрос, поднятый тогда в собрании. Но поскольку занятость твоя мешает тебе приехать, и я, со своей стороны, в ближайшее время буду связан неотложными делами, поручаю бумаге то, что хранил для беседы.

Ты помнишь, конечно, как в собрании было прочитано послание[24], и в нем говорилось, что евтихиане исповедуют Христа состоящим из двух природ, но не [существующим] в двух природах; католики же признают правильными оба эти утверждения, ибо последователи истинной веры исповедуют [Христа] равно и из двух природ и в двух природах.

Пораженный новизною такой [постановки] вопроса, я пытался уяснить себе различие между этими двумя [видами] соединения [природ]: «*из* двух природ» или «*в* двух природах». Я решил, что разница эта, видно, очень важна — раз епископ, написавший послание, не захотел обойти этот вопрос молчанием, считая его в высшей степени существенным — а значит, и нам не должно отмахиваться от него в ленивой беспечности.

Однако тут все зашумели, что разница, мол, и так понятна, что ничего здесь нет неясного, темного или скрытого; и во всей этой суматохе не нашлось ни одного человека, кто хотя бы слегка коснулся сути вопроса, не говоря уже о том, чтобы растолковать его. Я сидел слишком далеко от того, кого мне больше всего хотелось видеть[25],— ты же помнишь, как были расположены сиденья и сколько народу было между нами,— так что при всем желании я не мог разглядеть выражения его лица или уловить кивка его головы, что позволило бы мне догадаться о его суждении. Сам-то я мог сказать по этому вопросу не больше остальных, а в одном отношении, по-

жалуй, даже и меньше. Ибо что касается предложенного предмета, то в нем я смыслил столько же, сколько и все прочие, то есть ровно ничего; но лепта, внесенная мною [в его обсуждение], была меньше, поскольку я не приписывал себе ложно знания того, чего на самом деле не знаю.

Признаюсь, чувствовал я себя прескверно, ошеломленный напором этого стада невежд; я молчал из страха, что окажусь настоящим безумцем, если попытаюсь вести себя как человек в здравом уме среди стольких буйнопомешанных.

Итак, я размышлял про себя обо всех этих вопросах, причем не проглатывал сразу то, что услыхал, но как бы пережевывал жвачку, то и дело возвращаясь мыслью назад.

И вот стучащему уму отворились двери, и найденная истина подняла перед искавшим ее все туманные завесы евтихианского заблуждения. И тут охватило меня великое изумление: сколь велика наглость невежественных людей, пытающихся прикрыть порок невежества бесстыдным притязанием на ученость. Не зная не только предмета, о котором идет речь, но не понимая даже того, что сами они говорят, выступая в подобных спорах, они как будто забывают, что невежество, если его скрывать, становится стократ позорнее.

Впрочем, пора мне уже перейти от них к тебе, кому предстоит первым оценить этот мой набросок,— я посылаю его тебе на суд. Если ты решишь, что все в нем сказано правильно, то присоединю и его, пожалуйста, к тем моим сочинениям, которые у тебя хранятся. Если же в нем нужно что-нибудь сократить или, наоборот, добавить, или внести какие-либо изменения, то, прошу, пришли его непременно назад, чтобы я мог перенести твои поправки в другие мои экземпляры. Только когда с этим будет покончено, я передам его на рассмотрение тому, на чье суждение во всем обычно полагаюсь.

А раз уж этой нашей беседе суждено быть записанной, то пусть сначала будут устранены крайние и противоположные друг другу заблуждения Евтихия и Нестория; а уж потом, с Божьей помощью, я изложу умеренную середину христианской веры. А так как весь этот спор противоположных друг другу αἱρέσεων [ересей] сосредоточивается на «лицах» и «природах», то прежде

всего следует определить оба эти [понятия] и разделить их, найдя свойственные каждому отличительные признаки.

1

Итак, «природой» могут называться или только тела, или только субстанции — телесные и бестелесные, или все вещи, которые каким-либо образом существуют. А раз [слово] «природа» употребляется трояко, то и определена она, без сомнения, должна быть трояко. Если мы решим называть «природой» все существующие вещи, мы должны будем дать ей такое определение, которое включало бы все существующие вещи. Получится примерно следующее: «Природа есть [название] тех вещей, которые, поскольку они существуют, могут быть каким-либо образом постигнуты разумом (intellectus)». Это определение определяет как субстанции, так и акциденции — ведь и те и другие могут постигаться разумом. «Каким-либо образом» добавлено потому, что Бог и материя не могут быть вполне и совершенно постигнуты разумом; тем не менее они все же каким-то образом постигаются — путем устранения всех прочих вещей.

«Поскольку они существуют» мы добавили потому, что даже само [слово] ничто обозначает нечто, однако не природу. В самом деле, оно обозначает не то, что нечто существует, а скорее небытие (non esse) [вещи]; а всякая [вещь] есть природа. Так вот, если нам угодно называть природой все вообще вещи, то определением ей будет то, которое предложено выше.

Если же «природа» говорится об одних только субстанциях,— а все субстанции бывают либо телесными, либо бестелесными,— то мы дадим такое определение природе, обозначающей субстанции: «Природа есть то, что может или действовать, или претерпевать». «Претерпевать» и «действовать» может все телесное и душа телесного; ибо она в теле действует и от тела претерпевает. Только «действовать» [может] лишь Бог и все божественное. Итак, вот тебе определение второго значения слова «природа», которое относится только к субстанциям. Тем самым мы дали также и определение субстанции. Ибо если словом «природа» мы обозначаем субстанцию, то, описывая природу, мы описали тем самым и субстанцию.

Если же понимать имя «природа» у́же, исключив бестелесные субстанции и прилагая его к одним лишь телесным,— и считать, что «природой» обладают только телесные субстанции, как полагает Аристотель и его многочисленные последователи, а также бесчисленные представители разных других философских школ,— в этом случае мы и определение позаимствуем у тех, кто полагает природу не иначе как в телах. Определение это будет такое: «Природа есть начало движения, [присущего вещам] само по себе, а не привходящим образом». О «начале движения» я сказал здесь потому, что ведь всякое тело имеет собственное движение: огонь, например, вверх, а земля — вниз. Далее, я сказал, что природа есть начало движения «само по себе», а не «привходящим образом»; дело тут вот в чем: деревянное ложе, [например], также непременно будет стремиться вниз, и падает вниз оно привходящим образом. В самом деле, ложе увлекается вниз своим весом и тяжестью оттого, что оно есть дерево, а дерево есть не что иное, как земля. Так вот, ложе падает вниз не потому, что оно — ложе, а потому, что оно — земля, то есть земле случилось стать ложем. А потому мы назовем его по природе (naturaliter) деревом, а по искусству — ложем (artificialiter).

Есть, кроме того, еще одно значение [слова] «природа», в соответствии с которым мы говорим, что у золота и серебра разная природа; здесь, говоря о природе, мы желаем показать особенные свойства вещей. Определяться это значение [слова] «природа» будет так: «Природа есть видовое отличие, сообщающее форму (informans) всякой вещи».

Итак, вот столько значений и определений имеет [слово] «природа»; при этом как католики, так и Несторий усматривают в Христе две природы именно согласно последнему определению: ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия.

## 2

Что же касается [слова] «лицо», «личность»,— то ему чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение. В самом деле, если мы признаем, что всякая природа имеет личность, то, пытаясь провести различение между «природой» и «личностью», мы запутаемся в клубке не-

разрешимых [трудностей]. Если же мы не будем приравнивать «личность» к «природе», нам придется решать, на какие природы распространяется личность, то есть каким природам подобает иметь личность, а какие несовместимы с названием «личности».

Но одно-то уж во всяком случае очевидно, а именно: что подлежащим «личности» является природа, и ни о чем кроме природы «личность» сказываться не может.

Итак, нам нужно исследовать соотношение «природы» и «лица» и вести разыскания следующим образом.

Поскольку, [во-первых], не может быть личности без природы; и поскольку, [во-вторых], природы бывают либо субстанциями, либо акциденциями; поскольку, наконец, ясно, что акциденция не может иметь личности,— в самом деле, ну кто сможет назвать какую-нибудь личность белизны, черноты или величины?— постольку мы вынуждены признать, что о лице может идти речь только применительно к субстанциям.

Но из субстанций одни — телесные, другие же — бестелесные. Далее, из телесных [субстанций] одни— живые, а другие — нет; из живых одни способны к чувственному восприятию, другие — нет; из способных к чувственному восприятию одни разумны, а другие — неразумны. В свою очередь, из бестелесных [субстанций] одни — разумны, другие — нет, как, например, жизненная сила (vita) у животных; из разумных же одна [субстанция] неизменна и бесстрастна (impassibilis) по природе — Бог, а другая изменчива и страстна (passibilis) по творению, если только не изменится к бесстрастной твердости благодатью бесстрастной субстанции,— это ангелы и душа.

Так вот, из всех вышеперечисленных [субстанций] не может быть личности, очевидно, у неживых тел — в самом деле, кто станет говорить о личности камня? — ни у тех живых тел, которые лишены чувственного восприятия — не может ведь быть личности у дерева; наконец, нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка (intellectus et ratio),— ибо нет личности лошади, или быка, или других бессловесных животных, живущих только чувствами без разума. Но мы говорим о личности человека, Бога, ангела.

Далее, из субстанций одни — универсальны, другие — частны (particulares). Универсальные [субстанции] — это те, что сказываются о единичных [вещах], как, напри-

мер, «человек», «животное», «камень», «дерево» и тому подобное, то есть роды и виды. Ибо и «человек» сказывается о единичных людях и «животное» о единичных животных и «камень» и «дерево» — о единичных камнях и [кусках] дерева. Частные же [субстанции] — это те, которые не сказываются о других, как, например, «Цицерон», «Платон», «вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла», «вот это дерево, из которого изготовлен вот этот стол».

Так вот, применительно к универсальным [субстанциям] нигде не может быть речи о личности; но только применительно к единичным и индивидуальным. В самом деле, нет личности животного или человека вообще; но Цицерон, или Платон, или другие единичные индивиды могут быть названы [отдельными] лицами.

## 3

Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных; поскольку всякая субстанция есть природа; и поскольку, наконец, личность присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: «Она есть индивидуальная субстанция разумной природы (naturae rationabilis individua substantia)» [26]. Однако этим определением мы обозначили то, что греки зовут ὑπόστασις (ипостась). А ведь слово «лицо» (persona) произошло совсем иначе: оно произведено от тех личин [или масок], которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных друг от друга людей. [Слово] persona образовано от [глагола] personare (громко звучать) с облеченным ударением на предпоследнем слоге. А если [произносить его] с острым ударением на третьем слоге от конца, сразу станет видна его связь со словом sonus (звук). И это не удивительно: ведь полая маска непременно должна усиливать звук.

У греков также есть слово, обозначающее [театральную] маску; πρόσωπον, оттого что она накладывается на лицо перед глазами: παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὤπας τίθεσθαι. А так как гистрионы, надев маски, представляли в трагедиях и комедиях индивидуальных людей, отличающихся друг от друга,— Гекубу или Медею, Симона или Хремета — поэтому-то и прочих людей, которые узнаются каждый благодаря определенным своим чертам (for-

ma), латиняне стали называть «лица» (personae), а греки — πρόσωπα.

Однако греки гораздо более четко обозначили индивидуальную субсистенцию (subsistentia) разумной природы, назвав ее ὑπόστασις; у нас же не хватает слов для обозначения, и потому мы сохранили переносное название, именуя «лицом» (persona) то, что они зовут ὑπόστασις (ипостась).

Итак, более опытные в словесном выражении греки называют индивидуальную субсистенцию ὑπόστασις (ипостасью). Так что, пожалуй, и мне позволительно воспользоваться греческим языком, [чтобы выразить понятия], впервые выработанные греками и переведенные на латынь: «Αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται' ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνον ὑφίστανται»,— что значит по-латыни: «Сущности могут быть и у универсалий, но в качестве субстанций они существуют только в отдельных индивидах». (Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant). В самом деле, понятие (intellectus) об универсальных вещах получено из отдельных [предметов]. И потому, раз сами субсистенции есть в универсалиях, но получают субстанцию [только] в отдельных [предметах], [греки] справедливо назвали ὑποστάσεις (ипостасями) эти субсистенции, субстанциально существующие по-отдельности (particulariter substantes). Ведь всякий, кто вглядится достаточно глубоко и внимательно [в эту проблему], увидит, что субсистенция и субстанция не одно и то же.

Ибо словами subsistentia и subsistere мы называем то, что греки зовут οὐσίωσις и οὐσιῶσθαι; а как «substantia» и «substare» мы переводим их ὑπόστασις и ὑφίστασθαι. Субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть. А субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут; она «стоит под» (substat) акциденциями как их подлежащее. Таким образом, роды и виды — только субсистенции; ибо роды и виды не имеют акциденций. А индивиды — не только субсистенции, но и субстанции, ибо сами они не нуждаются в акциденциях для того, чтобы быть; сами они уже образованы собственными [признаками] и видовыми отличиями; акциденциям же они служат подлежащими,

давая им таким образом возможность быть. Вот почему греческое εἶναι и οὐσιῶσθαι мы переводим как esse и subsistere («быть» и быть «субсистенцией»), а ὑφίστασθαι как substare («быть субстанцией»).

Греция отнюдь не «скудна словами», как замечает в шутку Марк Туллий. Для обозначения [наших понятий] «сущность» (essentia), «субсистенция» (subsistentia), «субстанция» (substantia), «лицо» (persona) у греков ровно столько же слов: сущность у них называется οὐσία, субсистенция — οὐσίωσις субстанция — ὑπόστασις лицо — πρόσωπον.

Что же до индивидуальных субстанций, то греки назвали их ὑποστάσεις, видимо, потому, что они *находятся под* другими (subsunt), служа как бы под-кладкой (subpositae) и под-лежащими (subiectae) для [вещей] (quibusdam) как акциденций. По той же самой причине и мы переводим греческие ὑποστάσεις как «субстанции», то есть те, что подлежат (subpositae). А так как сами греки те же самые субстанции иногда называют πρόσωπα то и мы можем звать их «лицами» (personae).

Итак, οὐσία — это то же самое, что «сущность» (essentia); οὐσίωσις — то же, что «субсистенция»; ὑπόστασις — то же, что «субстанция»; πρόσωπον — то же, что «лицо».

Но при этом грек не скажет ὑπόστασις о неразумных животных, в то время как мы зовем их «субстанциями»; и вот почему. Это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее: если не описанием (descriptio) природы, которое указывало бы, в чем заключается их субстанция (secundum id quod substare est),— ὑφίστασθαι,— то хотя бы названием: ὑπόστασις, или «субстанция».

Так вот, человек, [к примеру], есть сущность (essentia), т. е. οὐσία; и субсистенция, т. е. οὐσίωσις; и субстанция, т. е. ὑπόστασις, и личность, т. е. πρόσωπον. А именно, он есть «οὐσία» и сущность, поскольку он есть; а οὐσίωσις и субсистенция — поскольку он не [находится] в каком-либо подлежащем; он есть ὑπόστασις и субстанция, поскольку служит подлежащим (subest) для других, не являющихся субсистенциями, то есть οὐσιώσεις; наконец, он есть πρόσωπον и личность, поскольку он — разумный индивидуум.

Бог также есть οὐσία и сущность: ведь Он есть, и — более того — Он есть Тот, от Кого происходит всякое бытие. Он есть οὐσίωσις, то есть субсистенция, ибо Он существует (subsistat), не нуждаясь ни в чем [для того, чтобы существовать]; о Нем говорится также ὑφίστασθαι, поскольку Он является субстанцией (substat enim). Исходя из этого, мы и говорим, что есть одна οὐσία или οὐσίωσις, то есть сущность, или субсистенция Божества; но три ὑποστάσεις, то есть три субстанции. Именно согласно этому сказано, что у Троицы единая сущность, но три субстанции и три лица (personae).

Правда, обычное церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге «три субстанции»; если бы не это, можно было бы применить слово «субстанция» к Богу не в том смысле, что Он как бы находится под другими вещами в качестве их подлежащего (quasi subjectum supponeretur), а в том, что Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве их начала, давая им [возможность] οὐσιῶσθαι то есть существовать (subsistere).

4

Впрочем, все это было сказано только для того, чтобы мы могли показать различие между природой и лицом, то есть между οὐσία и ὑπόστασις. Каким именно подобает называть каждую из них в действительности — это вопрос церковного языкового обихода. Для нас покамест достаточно будет установить, что природа и лицо различаются, как мы уже сказали выше, поскольку природа есть видовая особенность (specificata proprietas) любой субстанции, а лицо — неделимая (individua) субстанция разумной природы. Несторий решил, что лиц во Христе два, вероятно, сбитый с толку своим ошибочным предположением, будто всякую природу можно назвать также и лицом. А предположив такое, и признавая во Христе две природы, он, естественно, стал исповедовать в нем и два лица. Данное выше определение уличает его здесь в ошибке, а дальнейшее доказательство со всей очевидностью обнаружит его заблуждение.

Итак, если у Христа не одно лицо и если у Него, что очевидно, две природы — человека и Бога (при этом вряд ли найдется хоть один такой безумец, чтобы отказать какой-либо из этих двух природ в разумности),—

то из этого следует, что у Него, по всей видимости, два лица; ведь лицо, как уже было сказано, есть индивидуальная субстанция разумной природы.

Так в чем же тогда заключается связь Бога и человека? Разве так они соединены, как бывают приложены друг к другу два тела, будучи связаны только по месту, так что никакое качество одного не переходит в другое? Такой способ соединения греки называют κατὰ παράθεσιν. Но если божество и человечество соединены именно таким образом, то из них обоих вместе не составлено ничего, и потому Христос есть ничто. В самом деле, само имя Его обозначает нечто одно — ведь это имя единственного числа. Но если в Нем пребывают еще два лица, и две природы соединены именно вышеуказанным способом, то нечто одно из них никак не могло составиться; ведь и вообще из двух лиц никогда ничего возникнуть не может. Следовательно, Христос, согласно Несторию, не есть нечто, а потому есть вообще ничто. Ибо то, что не едино, вообще не может быть, поскольку бытие и единое обратимы, и все, что едино,— есть. Даже вещи, соединенные из многих, как например, стадо, толпа, хор, суть нечто единое. Но мы исповедуем достоверно и истинно, что Христос есть; следовательно, мы утверждаем, что Христос един. А если так, то необходимо, чтобы и лицо Христа было вне всякого сомнения одно. Ибо если бы были два лица, Он не мог бы быть один; но утверждать, будто Христов двое, есть не что иное, как помешательство потерявшего узду разума.

Как вообще осмелился Несторий называть Христами двоих — человека и Бога? Или: зачем он называет Христом того из них, кто Бог, собираясь точно так же звать Христом и того, кто человек, если между ними нет ничего общего, ничего одного, возникающего из их связи? Зачем он злоупотребляет одним и тем же именем для обозначения двух различнейших природ — ведь сам же он, пытаясь дать определение Христу, признается, что не может приложить к обоим Христам одного субстанциального определения. Но ведь если здесь разные субстанции — Бога и человека — и если мы не верим, что соединение различных субстанций составило одно лицо, то хотя мы и станем называть обе одним именем Христа, имя это будет двузначным и заведомо не может быть определено одним определением.

Но когда и в каких писаниях удваивается имя Христа? И разве ничего нового не произошло с приходом Спасителя? Ведь для [нас], католиков, очевидна и истинность веры, и неповторимость чуда. И правда — насколько велико и насколько ново это [событие], насколько единственно — такое не сможет произойти ни в каком из грядущих веков, чтобы природа Того, Кто единый есть Бог, соединилась с отличнейшей от нее человеческой природой так, чтобы из соединения двух разных природ стало одно лицо! А если послушать Нестория, то что случилось нового? «Человечество и божество,— говорит он,— сохраняют свое собственное лицо». Ну и что? Разве когда-нибудь было иначе — чтобы у человечества и божества не было собственного лица? И разве будет когда-нибудь иначе? И разве с рождением Иисуса произошло что-нибудь большее, чем при рождении любого другого, если уже существовали раздельные природы и [возникли] раздельные лица? В самом деле, если сохранились [два] лица, то там не могло произойти никакого соединения природ — как и в любом другом человеке: как бы превосходна ни была его субстанция, с ней никогда не соединится божество, пока существует (subsistat) его собственное лицо.

Но, может быть, Несторий называет Христом Иисуса, то есть человеческую личность, потому что через него божество совершило некоторые чудеса? Пусть будет так. Но зачем самого Бога он называет именем Христа? Или почему не решается он назвать тем же самым именем и элементы: ведь и через них, через их повседневное движение Бог совершает кое-какие чудеса? Верно, только потому, что неразумные субстанции не могут иметь лица, к которому могло бы быть отнесено имя Христа. Но разве в святых и замечательных благочестием людях не узнается явное действие божества? Что же мешает ему почтить тем же названием и святых мужей, если по присоединении человечества [к божеству] из них сочетания не возникает одно лицо? Впрочем, на это он может ответить: «Согласен, чтобы и они именовались Христами, но лишь по образу истинного Христа». Однако если человек и Бог не соединились в одно лицо, мы станем считать их в точно той же мере истинными Христами, как и Того, Кто рожден Девой. Ибо в Нем точно так же нет единого лица, образованного из сочетания Бога и человека, как

и в тех, кто пророчествовал духом Божиим о пришествии Христа, из-за чего и их самих стали называть «Христами» (Christi).

Уже сейчас можно заключить, что если [признать] сохранение [разных] лиц, то никоим образом нельзя поверить в присоединение человечества к божеству. Ибо те, кто различается равно и лицами, и природами, разделены вообще, разделены вообще во всем — полностью, повторяю, разделены, и люди не более отделены от быков, чем божество отделено во Христе от человечества, если сохранились лица. Люди и быки связаны хотя бы тем, что и те и другие — животные; по роду у них — общая субстанция, а значит и одна природа во всеобщем собирательном смысле. Но у Бога и человека решительно все будет разделено и различно, если при различии их природ мы поверим в то, что раздельны остались и лица. Не спасен, значит, род человеческий, не пришло к нам с рождеством Христовым спасение, все писания пророческие только морочили легковерный народ, и весь авторитет Ветхого Завета, коим обещано миру спасение через рождество Христово, заслуживает одного лишь презрения. Ведь если лица, как и природы, остались во Христе раздельными, то ни из чего не следует, что пришло [спасение в мир]. Ибо Он спас того, кого, как мы веруем, воспринял в себя; но невозможно и помыслить, чтобы одна природа восприняла другую, если остались равно разделенными и природы, и лица. Следовательно, тот кто не мог быть воспринят [другой природой], поскольку сохранял свое лицо, не мог быть и спасен через рождество Христово — такое заключение будет совершенно справедливым. Следовательно, природа человеческая не была спасена через рождество Христово, но верить этому — нечестиво.

И хотя можно было бы привести еще великое множество доводов, достаточно сильных для того, чтобы опровергнуть и сломить [Несториеву] точку зрения, удовольствуемся покамест этими немногими, плававшими на поверхности большого запаса аргументов.

## 5

Ибо пора нам перейти теперь к Евтихию, который, сбившись с проторенной древними колеи на бездорожье, ударился в противоположное заблуждение и настолько резко выступил против веры в два лица во Христе, что

объявил, будто не следует исповедовать в Нем и двойную природу; таким образом, раз человек воспринят [божественной природой], то для того, чтобы совершилось объединение его с Богом, нужно, чтобы человеческой природы [там] вовсе не осталось. Заблуждение Евтихия проистекает из того же источника, что и Несториево. В самом деле, Несторий полагает, что не может быть двух природ без двух лиц, и потому, исповедуя во Христе две природы, уверовал, что и лиц — два; точно так же и Евтихий решил, что не может быть двух природ без удвоения лиц, а так как двух лиц он не исповедовал, то заключил, что и природа должна быть одна. Таким образом, Несторий, совершенно правильно усматривая во Христе двойную природу, при этом кощунственно исповедует два лица; а Евтихий, правильно веруя в одно лицо, нечестиво верит при этом, что и природа одна.

Убеждаемый самой очевидностью вещей — ясно ведь, что природа человека иная, нежели природа Бога,— Евтихий утверждает, что исповедует две природы во Христе до объединения, но одну — после объединения. Однако способ выражения здесь оставляет смысл этого утверждения не вполне ясным. Разберем же его подробнее, дабы обнаружилось все его безумие.

Объединение природ должно было бы произойти либо во время рождения, либо во время воскресения. Но если оно совершилось во время рождения, приходится думать, что и до рождения существовала человеческая плоть [Христа] и что взята она была не от Марии, но приготовлена каким-то иным образом, Дева же Мария, от которой должна была родиться эта плоть, но от которой она не была взята, прибавлена здесь [неизвестно для чего]; что же до предсуществовавшей плоти, то она была совершенно независима и отделена от субстанции Божества. Когда же Он родился от Девы, то объединился с Богом, так что получилась одна природа.

Если же Евтихий имел в виду не это, то смысл утверждения о двух природах до объединения и одной после объединения, при условии, что объединение совершилось с рождением, может быть таков, что и тело Он получил от Марии, но прежде, чем получил его, был различными природами — человеческой и божественной; получив же тело, стал одной природой, растворившись в субстанции Божества.

Если же Евтихий подразумевал, что объединение совершилось не при рождении, а при воскресении, то и здесь он мог иметь в виду два способа, какими это могло произойти, а именно: Христос либо не получил тело от Марии, либо получил плоть от нее; и до тех пор, пока Он не воскрес, были две природы, по воскресении же стала одна.

Отсюда возникает дилемма, которую мы выразим так: Христос, рожденный от Марии, либо от нее получил человеческую плоть, либо нет. Если Евтихий не признает, что от нее, пусть скажет тогда, в какого человека облекся Христос, явившись [в мир],— в падшего из-за греха непослушания или в какого-то иного? Кого облекло Божество, если не того, от чьего семени произошел человек? Ибо если та плоть, в которой Он родился, была не из семени Авраама и Давида и, наконец, Марии, то пусть укажет Евтихий, от какого же человека произошел Он — ведь после первого человека всякая человеческая плоть происходит от человеческой плоти. Но даже если и сумеет он назвать человека, от которого могло бы произойти рождение Спасителя помимо Марии-Девы, лишь обнаружит тем самым, что не только сам погряз в заблуждении, но, обманутый, осмеливается изобличать во лжи вышнее Божество: ведь священные пророчества обещают Аврааму и Давиду, что из семени их явится Спасение всему миру; Евтихий же передает это обетование другим, и тем более [нелепо], что человеческая плоть, если и могла произойти откуда-то, то только оттуда, откуда рождалась. Итак, если не от Марии было взято человеческое тело [Спасителя], но от кого-то другого, и если посредством Марии оно было только рождено, причем уже испорченное первородным ослушанием, то это опровергается вышеприведенным доказательством.

Если же Христос облекся не в того человека, который стяжал смерть в наказание за грех, то, [спрашивается], от какого же человеческого семени мог родиться такой, чтобы не нес в себе наказания за изначальный грех? — Ясно, что ни от какого. Стало быть, такая плоть взята из ничего; отсюда следует, что она должна была быть создана совершенно заново. Но в таком случае это либо была одна видимость, представлявшаяся глазам людей человеческим телом, не будучи в действительности человеческим — ибо она не подлежала первородной каре;

либо же в этот момент была создана некая совершенно новая и истинная человеческая природа, не подлежащая наказанию за первородный грех. Если это не было подлинное человеческое тело, то, значит, [Евтихий] недвусмысленно уличает Бога во лжи — раз Он явил людям человеческое тело, не бывшее таковым в действительности, но вводившее в обман всех, кто почитал его за таковое. А если была создана новая и истинная, не взятая от человека плоть, то в чем же великая трагедия Рождества? Где Крестный путь? Я, во всяком случае, не могу не почитать глупыми даже обычные человеческие дела, если они бесполезны. Но в чем же окажется тогда польза столь великого уничижения Божества, если погибший человек не спасен рождением и страданием Христовым,— ведь они отрицают, что [именно] он был воспринят?

Итак, мы вернулись к началу: заблуждение Евтихия, проистекшее из одного с Несторием источника, и привело, в конце концов, к одному с Несторием заключению: как и у Нестория, у Евтихия получается, что род человеческий спасен не был, ибо воспринят [божественной природой] был вовсе не тот, охваченный недугом [человек], который нуждался в спасении и исцелении. Именно таков должен быть смысл его утверждения, если заблуждение увело его настолько далеко, чтобы заставить верить, будто тело Христово не от человека произошло, но помимо него, или даже было заново создано на небесах — верим же мы, дескать, что Он вместе с ним и вознесся на небо. И именно об этом свидетельствует текст: «Никто не вознесся на небеса, кроме Того, Кто с небес сошел».

Впрочем, об этой стороне вопроса сказано, кажется, достаточно — именно, что выйдет, если поверить, будто полученное Христом от Марии тело не было воспринято [Божественной природой]. Если же все-таки было воспринято именно это, от Марии происшедшее тело, но при этом человеческая и божественная природы не сохранились каждая в [своем] совершенном [виде], то случиться это могло следующими тремя способами: либо божество перешло в человечество; либо человечество — в божество; либо обе [природы] настолько проникли друг в друга и перемешались, что ни одна из двух субстанций не сохранила свою собственную форму.

Но если божество перешло в человечество, то произошло нечто такое, во что поверить немыслимо и недозво-

лено: божество изменилось в то время, как человечество продолжало пребывать [в виде] неизменной субстанции; то, что от природы существовало как страстное и изменчивое, пребывает, а то, что считалось по природе неизменным и бесстрастным, превратилось в нечто непостоянное, изменчивое. Поистине нет таких ухищрений рассудка, которые могли бы убедить нас, чтобы подобное могло произойти.

Но, может быть, окажется, что человеческая природа превратилась в божество? Однако как могло это случиться, если божество при рождении Христовом приняло и душу и тело человеческие? В самом деле, не всякая вещь и не во всякую может переходить и превращаться. Известно, что субстанции бывают телесные и бестелесные; так вот, телесные не могут изменяться в бестелесные, и наоборот — бестелесные в имеющие тело; бестелесные субстанции также и между собой не меняются свойственными им формами; изменяться друг в друга и преобразовываться могут только те субстанции, у которых имеется общее подлежащее — одна материя, да и из этих не все, а лишь те, которые могут и воздействовать друг на друга, и претерпевать друг от друга. А доказывается это таким образом; медь не может превратиться в камень или стать травой, любое тело не может преобразоваться в какое угодно иное, если не будет у переходящих друг в друга [тел], во-первых, одной и той же материи, и если, во-вторых, они не могут взаимно испытывать воздействия друг от друга: так, вино смешивается с водой, ибо оба они таковы, что равно могут и воздействовать друг на друга, и испытывать воздействие друг от друга. В самом деле, и качество воды испытывает нечто под действием качества вина, и качество вина — от воды. А если воды было много, а вина — чуть-чуть, то не говорят, что они смешаны: одно совершенно уничтожается качеством другого. Так, если кто-нибудь выльет вино в море, оно не примешается к морю, но уничтожится в нем, поскольку качество воды, в силу обилия своего тела, ничего не претерпело от качества вина, но, скорее, претворило качество вина в свое собственное — благодаря своей величине. Если же природы, которые могут воздействовать друг на друга и друг от друга претерпевать, окажутся средней величины и равны между собою, или, если неравны, то немного, тогда они смешиваются и проникают друг в дру-

га средними своими качествами. И это действительно имеет место в телах, хотя и не во всех, а лишь в тех, что могут испытывать взаимное воздействие, имея в качестве подлежащего одну и ту же общую материю. Ведь все тела, существующие (subsistit) в возникновении и уничтожении, имеют общую материю, но не все тела не на все другие и не во всех других могут оказывать или испытывать какое-либо воздействие.

И уж никоим образом не могут тела превращаться в бестелесные [субстанции], ибо у них нет общей материи в качестве подлежащего, которому и те и другие были бы причастны и которое, принимая различные качества, позволяло бы им изменяться друг в друга. Ведь всякая природа бестелесной субстанции обходится без какого-либо материального основания; но нет ни одного тела, которому не служила бы подлежащим материя. А раз дело обстоит именно так — раз даже [вещи], имеющие общую материю, не могут переходить одна в другую, если не наделены впридачу еще и способностью взаимного воздействия и претерпевания, то тем более не будут превращаться друг в друга те, у кого не только нет общей материи, но одни — как тело — существуют благодаря материальному основанию, другие же — как бестелесные субстанции — вовсе не нуждаются в материальном подлежащем.

Итак, тело никоим образом не может перейти в бестелесный вид; но и сами бестелесные [субстанции] между собой не могут смешиваться или друг в друга превращаться. Ибо [вещи], не имеющие общей материи, не могут ни переходить, ни обращаться друг в друга. А у бестелесных вещей нет никакой материи; следовательно, они никак не могут изменяться одна в другую.

Но душа и Бог совершенно справедливо почитаются бестелесными субстанциями; следовательно, человеческая душа, будучи воспринята Божеством, не превратилась в него. А если ни тело, ни душа не могли превратиться в Бога, то и человечество никоим образом не могло стать Божеством. И еще менее можно поверить в то, что обе [природы] смешались и растворились друг в друге, ибо ни бестелесность не может перейти в тело, ни тело — в бестелесность, поскольку нет у них общего подлежащего — материи, которая могла бы превращаться из одной субстанции в другую, усваивая их качества.

Однако они вот еще что утверждают: будто Христос

состоит из двух природ, но никоим образом не в двух природах; при этом они, очевидно, имеют в виду, что все, составленное из двух, может сделаться одним таким только образом, что то, из чего оно состоит, не сохраняется [как таковое]. Так, когда мед смешивается с водой, не сохраняется ни то, ни другое: своим соединением они уничтожат друг друга и создадут нечто третье, и об этом третьем можно будет сказать, что оно составлено из меда и воды, но что оно состоит в меде и воде, сказать будет нельзя. Ибо не может оно состоять в этих двух [вещах], раз природа обеих в нем не сохраняется. В самом деле, из обеих состоять оно не может, даже если обе [вещи], из сопряжения которых возникло это [третье], уничтожили друг друга своими качествами; но состоять в них обеих оно не может никак, ибо, проникнув друг в друга, составившие его две [части] не сохранились и больше не существуют как таковые, так что [это третье] будет состоять из двух [частей], проникших друг в друга и изменивших свои качества.

Католики же в полном согласии с разумом исповедуют, что Христос состоит и из двух природ, и в двух природах. Несколько позднее я приведу доводы, подкрепляющие такое убеждение. Что же касается Евтихия, то его мнение с полной очевидностью опровергнуто уже вышеприведенными доводами, а именно: существуют только три способа, какими из двух природ может возникнуть одна: либо божество должно превратиться в человечество, либо человечество в божество, либо оба должны смешаться,— однако ни один из этих трех способов, как мы показали выше, невозможен.

## 6

Нам остается только одно: в согласии с утверждением католической веры учить, что Христос состоит и из двух природ, и в двух природах.

Когда говорят, что нечто состоит из двух природ, это может иметь два значения: первое — когда мы имеем в виду нечто, составленное из двух природ, как смесь меда и воды; какое угодно смешение двух [субстанций] — поглотит ли одна из них другую, или же обе перемешаются друг с другом — при условии, что в нем не сохранятся обе. Именно таким образом состоит из двух природ Христос согласно Евтихию.

Второй способ, каким образом может нечто состоять из двух [субстанций], заключается в том, что обе они сохраняются и не превращаются друг в друга: в этом смысле мы говорим о венце, например, что он состоит из золота и драгоценных камней. Здесь золото не перешло в камни, и камни не превратились в золото, но и те и другие сохранились, не утратив собственной формы. Именно о такого рода составных вещах мы говорим, что они состоят в тех же самых [элементах], из которых составлены. В данном случае мы можем сказать о венце, что он состоит в золоте и камнях, ибо и камни, и золото, составляющие венец, налицо. В первом же случае не имеется налицо ни меда, ни воды, чтобы можно было сказать, что составленная из них [смесь] состоит также и в них.

Поскольку же католическая вера исповедует, что во Христе обе природы сохраняются и продолжают существовать в совершенном своем виде, не превращаясь одна в другую, постольку она справедливо утверждает, что Христос состоит и из двух, и в двух природах: в двух — потому, что обе сохраняются; из двух — потому, что из объединения обеих сохраняющихся природ получается одно лицо Христа. Таким образом, говоря, что Христос состоит из двух природ, католическая вера имеет в виду не то, что Евтихий. Но он берет такое значение слов «соединение двух природ», которое не вынуждало бы его исповедовать сохранение обеих природ и существование Христа в обеих. Католик же берет другое значение выражения «состоять из двух» — то, которое ближе ему и позволяет ему исповедовать [Христа] в двух природах.

Итак, выражение «состоять из двух» двусмысленно и обозначает различные вещи: первое его значение указывает на то, что две субстанции, из которых составлено нечто, перестают существовать; второе — что нечто составлено из двух [субстанций] таким образом, что обе продолжают существовать.

Теперь же, когда мы распутали, наконец, этот узел двусмысленности и неоднозначности, ничто не помешает признать истинность учения твердой католической веры: что один и тот же Христос есть и человек совершенный, и Бог; что тот же [Христос], будучи совершенным человеком и Богом, есть единый Бог и Сын Божий; что не прибавляется [еще одно лицо] к Троице и не получается

четверица, когда к совершенному Богу добавляется человек, но одно лицо [Христа — Бога и человека] восполняет Троицу [в качестве третьего]; что в то время как претерпевало страдание человечество [Христа], правильно говорилось, что страдает Бог — не потому, что само божество стало человечеством, а потому, что человечество было воспринято божеством. Так же и человек [Иисус] зовется Сыном Божиим не по субстанции божества, а по субстанции человечества, которая, однако, связана [в Нем] с [субстанцией] божества единством природ.

И хотя разум [может] разделить или смешать [в Нем божество и человечество], Он — один и тот же — остается и совершенным человеком и совершенным Богом: Богом — поскольку рожден от субстанции Отца; человеком — поскольку произведен на свет Марией Девой. И кроме того: человек [в Нем] есть Бог потому, что был воспринят Богом, а Бог [в Нем] — человек, потому что облечен в человека. И хотя в одном и том же лице есть и воспринявшее божество и воспринятое человечество — все же один и тот же есть и Бог и человек. В самом деле, если ты будешь думать о Нем как о человеке, то человек [в Нем] то же, что Бог, ибо [Он] человек по природе, а Бог — по восприятию. Если же помыслишь Его как Бога, то Бог [в Нем] — то же, что человек, ибо Он Бог по природе, человек же — по восприятию. И получается, что в Нем двойная природа и двойная субстанция, поскольку Он — Бого-человек, но одно лицо, поскольку Бог и человек — один и тот же [Он].

Итак, истинный путь лежит посредине между двумя ересями, подобно тому как и все добродетели тяготеют к середине. Ведь всякая добродетель находится в прекрасной середине между двумя крайностями. И потому все, что превышает подобающую [меру] или не достигает ее, отклоняется от добродетели. Ибо добродетель придерживается середины.

Так вот, если [в данном случае] может быть только четыре [решения] — не больше и не меньше, а именно что во Христе либо две природы и два лица, как утверждает Несторий; либо одно лицо и одна природа, как полагает Евтихий; либо две природы, но одно лицо, как считает католическая вера; либо же одна природа и два лица — чего, впрочем, не заявлял до сих пор ни один еретик,— и если в нашем ответе Несторию нам удалось

опровергнуть его точку зрения насчет двух природ и двух лиц; а затем мы показали, что не может быть в Нем и одна природа при одном лице, как предлагает Евтихий; а такого безумца, чтобы веровал, что во Христе одна природа, но два лица, еще не рождалось на свет,— если все это так, то остается признать за истину то, что провозглашает католическая вера: двойную субстанцию, но одно лицо. Что же до мнения Евтихия, которое мы изложили немного раньше, будто во Христе было две природы до [их] объединения, а после объединения стала одна, то, разобрав это заблуждение, мы уже показали, что в нем скрыты два разных мнения, а именно: такое объединение могло произойти либо при рождении, и тогда человеческое тело [Христос] получил не от Марии; либо при воскресении — объединение [божества] с полученным от Марии телом; и, как мне кажется, оба мнения мы разобрали достаточно подробно. Теперь остается только один вопрос: каким образом две природы могли смешаться в одну субстанцию.

## 7

Впрочем, есть и еще один неразрешенный вопрос, который могут нам задать те, кто не верит, что человеческое тело было получено от Марии, но полагает, будто тело, которое в [момент] объединения родилось и, по всей видимости, произошло из чрева Марии, хранилось и было приготовлено где-то в другом месте. Они приводят такой довод: если тело [Его] было взято от человека, а всякий человек, по причине первого ослушания, не только порабощен греху и смерти, но и одержим греховными страстями, и наказание за первородный грех заключается не только в том, что он обречен смерти, но и в том, что он принужден отвечать за свою греховную волю,— то почему же во Христе не было ни греха, ни греховной воли? В этом вопросе действительно есть затруднение, заслуживающее особого внимания. Ибо если тело, принятое Христом, было из человеческой плоти, то спрашивается, что это была за плоть? Ведь Он спас именно того, которого воспринял; но если воспринял Он такого человека, каким был Адам до грехопадения, то, значит, воспринял неиспорченную человеческую природу, но зато и не нуждающуюся в исцелении. Но как мог Он воспринять такого человека, каким был Адам, если у Адама могла быть

и греховная воля и склонность ко греху, из-за которых он преступил божественные установления и даже после этого не мог беспрестанно не нарушать послушания? Во Христе же, как мы веруем, не было вовсе никакой греховной воли, и поэтому, если Он воспринял такое человеческое тело, какое было у Адама до грехопадения, Он никак не должен был бы быть смертным: ведь и Адам, если бы не согрешил, никоим образом не познал бы смерти. Так что если Христос не согрешил, и если тело Он воспринял такое, какое было у Адама до греха, то спрашивается, почему же Он познал смерть? А если Он принял [в себя] человека в том состоянии, в каком Адам оказался после грехопадения, тогда и Христос не мог избежать необходимости быть порабощенным греху, и терзаться страстями, и, не в силах составить ясного суждения, не видел бы подлинного и четкого различия между добром и злом: ведь все это Адам получил в наказание за грех ослушания.

В ответ на все эти доводы следует заметить, что всего мыслимы три возможных состояния человека: одно — в котором пребывал Адам до преступления; он не знал тогда смерти и не осквернил себя до сих пор ни одним прегрешением, однако греховная воля в нем все же могла быть; второе состояние — в которое мог перейти Адам, если бы твердо пожелал держаться божественных установлений; к первому бы добавилось здесь то, что он уже не только не грешил бы и не хотел бы грешить, но не мог бы ни грешить, ни захотеть согрешить. Третье состояние — после преступления; здесь человека преследует смерть, и грех, и греховная воля.

Из этих трех состояний два представляют собой противоположные крайности: то состояние, которое досталось бы в награду Адаму, если бы он пожелал держаться божественных установлений, и то, которое досталось ему в наказание, поскольку он этого не пожелал. В первом не было бы ни смерти, ни греха, ни какой-либо воли ко греху; во втором же — и смерть, и грех, и всевозможные греховные желания и погибельные склонности, и полное отсутствие в себе самом сил, чтобы подняться после падения. А между ними находится третье, среднее состояние: в котором еще отсутствовали смерть и грех, но имелась возможность того и другого.

Так вот, из всех трех этих состояний Христос заимст-

вовал в телесную [свою] природу по одному началу. В самом деле: поскольку Он воспринял смертное тело, дабы изгнать смерть из рода человеческого, постольку Его следует отнести к тому состоянию, в каком Адам оказался в наказание за ослушание. А то, что в Нем не было никакой греховной воли,— заимствовано из того состояния, в каком мог бы оказаться Адам, если бы не подчинил свою волю коварным проискам искусителя. Остается третье состояние — среднее, которое было тогда, когда не было еще смерти, но была возможна воля ко греху. В этом состоянии Адам ел и пил, переваривал пищу и засыпал — словом, совершал все человеческие отправления, кроме недозволенных и влекущих за собой наказание смертью.

Не приходится сомневаться, что все то же самое делал и Христос: он и ел, и пил, и совершал все отправления человеческого тела. Не следует, впрочем, думать, что Адам нуждался в пище до такой степени, что умер бы не поевши: питаясь райскими плодами, он мог бы вечно жить и не умирать, а пища была для него на любом дереве, восполняя его нужду. Всякий знает, что ту же нужду испытывал и Христос, но не по необходимости, а по возможности: да и была в нем эта нужда только до воскресения; по воскресении же Его человеческое тело восстало преображенным так, как могло бы преобразиться тело Адама, не случись грехопадения. Сам Господь наш Иисус Христос учил нас просить в молитвах, да будет воля Его якоже на небеси и на земли, и да приидет Царствие Его, и да избавит Он нас от лукавого. В этих молитвах как раз и испрашивается истинно верующими то самое блаженнейшее преображение рода человеческого.

Вот и все, что я написал тебе в защиту правильности своей веры. Если где-нибудь здесь есть ошибки, то я не настолько самолюбив, чтобы отстаивать любой вздор только потому, что я его однажды изрек, даже против более правильного мнения. Ведь от нас самих не происходит никакого блага, и потому нам незачем любить наши собственные мнения. Все блага — от Того, Кто один только благ, и потому нам следует скорее почитать благом то, что предписывает нам эта неизменная Благость и причина всех благ.

# УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ

## КНИГА ПЕРВАЯ

1. Песни, что раньше слагал в пору цветенья и силы [1],
Вынужден ныне на путь скорбный направить, увы!
Снова, в слезах, мне писать повелевают Камены [2],
С ликом заплаканным, вновь — на элегический лад.
Страх никакой победить их не сумел ведь ни разу,
Чтобы заставить свернуть с избранной нами стези [3],
Славою был я богат в юности ранней когда-то,
Ныне судьбу старика грустного им утешать.
Беды ускорили старость, что наступила нежданно,
И приказала болезнь с нею сдружиться навек.
Снегом моя голова будто покрылась глубоким,
Немощно тело мое, старчески кожа дрожит.
Радостна смерть для людей, если является кстати,
Коль ее ждут, и когда нить она счастья не рвет [4].
К бедным глуха и строга, к ним обернуться не хочет,
Очи прийти им закрыть, полные слез навсегда.
Баловнем был я пока щедрых подарков Фортуны [5],
Смертный случайно лишь час жизнь не окончил мою.
Лик ее лживый когда ж тучи совсем затянули,—
Тянется жалкая жизнь,— длится постылый мой век.
Как нас хвалили друзья, превозносили за счастье,
Только нестойким был тот, кто тяжело так упал!

I. Тем временем, пока я в молчании рассуждал сам с собою и записывал стилем на табличке [6] горькую жалобу, мне показалось, что над моей головой явилась женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку. Трудно было определить и ее рост. Ибо казалось, что в одно и то же время она и не превышала обычной человеческой меры, и теменем касалась неба, а если бы она подняла голову повыше, то вторглась бы в самое небо и стала бы невидимой для взирающих на нее людей [7]. Она была облачена в одежды из нетленной ткани, с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей, их, как

позже я узнал, она соткала собственными руками. На них, как на потемневших картинах, лежал налет забытой старины. На нижнем их крае была выткана греческая буква π, а на верхнем — θ [8]. И казалось, что между обеими буквами были обозначены ступени, как бы составляющие лестницу, по которой можно было подняться снизу вверх. Но эту одежду рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить. В правой руке она держала книги, в левой — скипетр [9]. Когда же взор ее остановился на поэтических музах, окружавших мое ложе и облекавших в слова мои рыдания, она выказала легкое возмущение и, гневно сверкнув глазами, промолвила: Кто позволил этим распутным лицедейкам приблизиться к больному, ведь они не только не облегчают его страдания целебными средствами, но, напротив, питают его сладкой отравой? Они умерщвляют плодородную ниву разума бесплодными терзаниями страстей и приучают души людей к недугу, а не излечивают от него. Но если бы их ласки увлекли кого-либо непросвещенного, что вообще им присуще, я думаю, что перенесла бы это менее болезненно, ибо тогда моему делу не было бы нанесено никакого ущерба. Но его — взращенного на учениях элеатов и академиков [10]? Ступайте прочь, сладкоголосые Сирены, доводящие до гибели, и предоставьте его моим музам для заботы и исцеления. После этих упреков толпа муз, опустив опечаленные лица к земле и покраснев от стыда, грустя покинула мое жилище. А я, чей взор был замутнен слезами, не мог распознать, кто же эта женщина, обладающая столь неоспоримой властью, и, потупив долу глаза в глубоком изумлении, молчаливо ждал, что же будет дальше. Она же, подойдя поближе, присела на край моего ложа, и глядя мне в лицо, исполненное тягостной печали и склоненное скорбью к земле, стала стихами корить меня за то, что душу мою охватило смятение.

II. В бездну повергнутый ум быстро тупеет,
Свет погасил свой. В мрак его увлекают,
Тянут его в темноту неоднократно
Тьмы предрассудков земных и человечьих
Вредных ненужных забот, рост чей безмерен.
В небе кто лучше умел видеть дороги,
Звездные эти пути, строгий порядок

Розовых солнца планет, лун изменений?!
Звезд он движенья следил, знал их орбиты,
Все их блужданья умел и возвращенья
В числах простых показать прямо на тверди,
Как, изгибаясь, дрожит млечный поток в ней;
Также и ветры зачем всю возмущают
Моря широкого гладь, сила какая
Круг неподвижный земли вечно вращает;
И почему, погрузившись в закат, Геспер холодный[11]
Утром восходит звездой снова блестящей;
Что управляет весны кротким покоем,
Чтобы украсить могла землю цветами;
Кто виноград нам дарит в год урожайный.
Но, кто пытливым умом тайны природы,
Тайны искал естества всюду обычно[12], —
Ныне лежит словно труп в тяжких оковах,
Шею сдавивших ему грубым железом.
Свет угасает ума, с ликом склоненным
Вынужден видеть, увы, мир безрассудный.

II. — Но сейчас время для лечения, а не для жалоб,— сказала она, и, устремив на меня внимательный взор, воскликнула: — Неужели это ты! Ты, которого я вскормила своей грудью, молоком своим, чтобы ты обрел мужество и силу духа? Ведь я дала тебе такое оружие[13], которое помогло бы тебе сохранить непоколебимую стойкость, если бы ты только сразу же не отбросил его. Не узнаешь меня? Что молчишь? Безмолвствуешь от стыда или от изумления? Я бы предпочла стыд, но чувствую, что ты поражен изумлением.— Когда же она увидела, что я не просто молчу, а совершенно утратил дар речи, легко коснулась рукой моей груди и сказала: Никакой опасности, он страдает летаргией, обычной болезнью расстроенного ума. Он ненадолго забылся, но легко придет в себя, раз он был знаком со мною прежде. Чтобы он смог [это сделать], мы немного протрем ему глаза, затуманенные заботами о бренных вещах. Сказав так, она осушила мои глаза, наполненные слезами, краем своей одежды, собранным в комок.

III. После того, как рассеялась ночь и растаяла в свете,
Снова вернулась ко мне моя прежняя сила.
Так же бывает, когда собираются тучи нежданно,

Северо-запад их шлет, гонит ветром их Кавром[14].
Ливни хлестать начинают, скрывается солнце со свода,
Звезд еще нет, хотя тьма уже все затопила.
Если ж с фракийских просторов Борей[15] принесется холодный,
С туч он завесу сорвет, снова день засияет,
Выйдет сверкающий светом лучистым из тучи внезапно
Феб, изумленных людей всех глаза ослепляя.

III. После того, как рассеялись тучи скорби, я увидел небо и попытался распознать целительницу. И когда я устремил глаза на нее и сосредоточил внимание, то узнал кормилицу мою — Философию, под чьим присмотром находился с юношеских лет. Зачем,— спросил я,— о наставница всех добродетелей, пришла ты в одинокую обитель изгнанника, спустившись с высоких сфер? Для того ли, чтобы быть обвиненной вместе со мной и подвергнуться ложным наветам? — О мой питомец,— ответила она,— разве могу я покинуть тебя и не разделить вместе с тобой бремя, которое на тебя обрушили те, кто ненавидит самое имя мое! Ведь не в обычае Философии оставлять в пути невинного без сопровождения, мне ли опасаться обвинений, и устрашат ли меня новые наветы? Неужели ты сейчас впервые почувствовал, что при дурных нравах мудрость подвергается опасности? Разве в древние времена, еще до века нашего Платона, я не сталкивалась часто с глупостью и безрассудством в великой битве? А при его жизни, учитель его Сократ разве не с моей помощью добился победы над несправедливой смертью? А позже, когда толпа эпикурейцев[16] и стоиков[17] и прочие им подобные стремились захватить его наследие, каждые для своей выгоды, они тащили меня, несмотря на мои крики и сопротивление, как добычу, и одежду, которую я выткала собственными руками, разорвали, и вырвав из нее клочья, ушли, полагая, что я досталась им целиком. Поскольку же у них [в руках] были остатки моей одежды, они казались моими близкими, а неблагоразумие низвело некоторых из них до заблуждений невежественной толпы. Если бы ты не знал ни о бегстве Анаксагора[18], ни о яде, выпитом Сократом, ни о пытках, которым подвергли Зенона[19], так как все это было в чужих краях, то ты мог слышать о Кании[20], Сенеке[21], Сокране[22], воспоминания о которых не столь

давни и широко известны. Их привело к гибели не что иное, как то, что они, воспитанные в моих обычаях и наставлениях, своими поступками резко отличались от дурных людей. Поэтому не должно вызывать удивления то, что в житейском море нас треплют бури, нас, которым в наибольшей мере свойственно вызывать недовольство наихудших [из людей]. Их воинство, хотя и многочисленно, однако заслуживает презрения, так как оно не управляется каким-либо вождем, но влекомо лишь опрометчивым заблуждением и безудержным неистовством. Если же кто-нибудь, выставляя против нас войско, оказывается сильнее, наша предводительница стягивает своих защитников в крепость, а врагам же достаются для расхищения лишь не имеющие ценности вещи. И мы сверху со смехом взираем на то, как они хватают презреннейшие из вещей, а нас от этого неистового наступления защищает и ограждает такой вал, который атакующие воины глупости не могут даже надеяться преодолеть.

IV. Всякий, кончив свой век, пройдя, как должно,
Путь весь, топчет ногой бесстрашно жребий
Счастья гордых людей, следя спокойно
С ясным твердым лицом судеб различья [23].
Ярость бурных морей не тронет этих
Смелых стойких людей, хотя бы волны
Встали с глубин, как смерч, в кипеньи диком.
Пусть хоть дым и огонь Везувий шлет им,
Жар своих очагов, не раз, а часто.
Пусть хоть башни крошат зигзаги молний [24],
Что вам злоба и гнев тиранов диких?!
Слабы духом зачем? Они — бессильны!
Прочь надежду совсем, и страхи тоже —
Этим выбьешь из рук тиранов оружье!
Кто же в трепет повергнут, покорен страсти,—
Стойким в праве не будет своем от страха [25],
Щит отбросит он прочь, и с места сбитый,
Сам ковать присужден себе оковы.

IV. Чувствуешь ли ты, как эти истины проникают в твою душу? Ὄνοζ λύραζ ? [26] Почему плачешь? Зачем источаешь слезы? Ἐξαύδα; μὴ κεῦθε νόῳ [27]. Если ждешь, чтобы я начала лечение, следует тебе открыть рану.— Тогда я, собравшись с духом, сказал: Разве не служит напоминанием и не говорит ли достаточно сама

за себя суровость судьбы, ожесточившейся против нас? Неужели не поражает тебя вид этого места? Разве это библиотека, которую ты избрала себе надежнейшим местопребыванием в моем доме? Та самая [библиотека], где часто, расположившись со мной, ты рассуждала о познании вещей человеческих и божественных? Такой ли вид, такое ли лицо были у меня, когда я вместе с тобой исследовал тайны природы, а ты рисовала мне пути созвездий палочкой для черчения математических фигур и направляла мои нравственные устремления и порядок жизни соответственно небесным установлениям? Разве такая награда полагается мне, следовавшему за тобой? Ведь ты освятила такое выражение устами Платона: «Блаженствовало бы государство, если бы им управляли ученые мудрецы, или его правители стремились бы научиться мудрости» [28]. Ты словами этого мужа внушала мне, что необходимо, чтобы мудрые приняли на себя управление, чтобы оно, оставленное каким-либо порочным людям и злодеям, не принесло бы несчастья и гибели добрым [29]. Следуя этому авторитетному суждению, полученному во время наших уединенных занятий на досуге [30], я пожелал осуществить его на практике общественного управления. Свидетели в том — ты и Бог, который вложил тебя в умы мудрых, ничто иное не побуждало меня заниматься государственными делами [31], кроме стремления быть полезным всем добрым людям. Поэтому и происходили непримиримые и тяжелые разногласия с нечестивцами и частые столкновения с сильными мира сего, бывшие следствием свободы моих суждений, на них я не обращал внимания, если речь шла о соблюдении законности. Сколько раз препятствовал я Конигасту [32], когда тот намеревался посягнуть на имущество какого-нибудь беззащитного; сколько раз предостерегал Тригвиллу [33], управляющего королевским дворцом от замышлявшегося им или готового свершиться беззакония; сколько раз несчастных, которые постоянно подвергались козням из-за непомерного и безнаказанного корыстолюбия варваров, защищал я от опасностей, пользуясь своей властью! Никто и никогда не мог заставить меня поступиться справедливостью и свершить беззаконие. В то время, когда благосостояние провинциалов было погублено [34] как грабежами частных лиц, так и государственными податями, я сокрушался не менее тех, кто пострадал. Когда во вре-

мя жестокого голода принудительные тяжкие и невыполнимые закупки хлеба могли обречь на крайнюю нужду Кампанскую провинцию [35], я выступил против префекта претория ради общего блага и добился того, чтобы дело было отдано на пересмотр королю, вследствие чего закупки не состоялись. Консуляра Павлина [36], чье богатство палатинские псы [37] с вожделением надеялись проглотить, я вытащил из пасти алчущих. А разве не навлек я на себя ненависть доносчика Киприана [38], стараясь освободить консуляра Альбина [39] от наказания по заранее подготовленному обвинению? Неужели не довольно той враждебности, которая пала на меня? Но ведь я должен бы быть лучше защищенным в глазах прочих, раз из-за любви к справедливости не сделал ничего, чтобы быть в большей безопасности среди придворных.

Какими же доносчиками был я сражен? Один из них — Василий [40], некогда изгнанный с королевской службы, которого выступить с обвинениями против меня побудили долги. Затем Опилион [41] и Гауденций [42], им королевская цензура [43] повелела за многочисленные преступления удалиться в изгнание. Когда же они, не желая подчиниться, устремились под защиту святого убежища, и об этом стало известно королю, тот приказал: если они не покинут город Равенну в предписанный срок, то после клеймения оба будут изгнаны. Что, кажется, можно добавить к этой строгой мере? Но ведь в тот же день был принят донос этих преступников на меня. И что же? Разве я заслужил это своими поступками? Или вынесенный немного ранее приговор сделал этих обвинителей порядочными людьми? И почему не устыдилась судьба, взирая на обвинение невиновного и на низость обвинителей?

Ты спрашиваешь, за какую вину я осужден. Меня обвинили в том, что я хотел спасти сенат [44]. Желаешь узнать, каким образом? Мне поставили в вину то, что я препятствовал клеветнику в представлении документов, которые свидетельствовали бы об оскорблении величества сенатом. Что теперь, о наставница, думаешь? Но я желал и никогда не откажусь желать здоровья сенату. Повинюсь ли? Но это будет означать отказ от борьбы с клеветником. Могу ли я назвать преступлением желание спасти сенат? А ведь он сделал все, чтобы своими постановлениями, касающимися меня, представить это в качестве преступления [45]. Но часто обманывающее самое себя

неблагоразумие не может извратить действительные заслуги, и я полагаю, согласно предписанию Сократа, законом является то, что недостойно скрывать истину[46] или соглашаться с ложью. Но судить, правильны ли были мои поступки, я предоставляю на твое усмотрение и оценке мудрых людей. А чтобы потомки не забыли ход этого дела и знали истинное положение вещей, я запечатлел их с помощью стиля. Нужно ли еще говорить о подложных письмах[47], на основании которых я был обвинен в том, что надеялся на восстановление римской свободы[48]. Явный обман мог бы раскрыться, если бы мне удалось воспользоваться для защиты признанием самих клеветников, что во всяком разбирательстве имеет наибольшую силу. Но на какие остатки свободы можно было еще надеяться? О, если бы хоть какая-нибудь была возможна! Я бы ответил словами Кания, которые он произнес, когда узнал об обвинении, предъявленном ему Гаем Цезарем, сыном Германика[49], что он был замешан в заговоре, направленном против императора: «Если бы я знал об этом, ты бы не знал».

В этих обстоятельствах не печаль притупила наш рассудок, когда я жаловался на преступления злодеев против добродетели, но я был очень удивлен тем, что они надеялись на свершение желаемого. Ведь желать дурного, быть может, наш недостаток, но возможность осуществления против невиновного того, что замышляет какой-нибудь злодей, должна выглядеть чудовищной в глазах Бога. Следовательно, справедливо интересовался один из твоих приближенных: «Если существует Бог, то откуда зло? И откуда добро, если Бога нет?»[50] Пусть было позволительно злодеям, которые стремились к гибели всех честных людей и сената, погубить и меня, защищавшего, как они видели, честных людей и сенат. Но заслужил ли я того же со стороны сенаторов? Я полагаю, ты помнишь это, так как, присутствуя там, сама мне указывала, что нужно сказать и сделать; и ты помнишь о том, что, когда в Вероне[51] король, желая устранить всех неугодных, замыслил перенести на весь сенат обвинение в оскорблении величества, предъявленное Альбину, я выступил в защиту невиновности сената, совершенно пренебрегая опасностью. Ты знаешь, что я говорю правду и что я никогда не находил удовольствия в самовосхвалении. Ибо утрачивается удовлетворение и достоинство, как только кто-ни-

будь попытается стяжать награду славы, выставляя напоказ свершенное им.

Каков же исход нашей невиновности, ты видишь. Вместо награды за истинную добродетель я подвергся наказаниям за несвершенное злодеяние. И, вероятно, «очевидность» этого преступления сделала судей столь единодушными в их жестокости, что ни одного из них не поколебала ни присущая человеческой природе склонность к заблуждению, ни неустойчивость судьбы всех смертных. Даже если бы меня обвинили в том, что я желал поджечь святые храмы, или поднять преступный меч на священнослужителей, или замыслил убийство честных граждан, то и тогда приговор был бы вынесен после обсуждения в суде в присутствии обвиняемого[52]. Меня же теперь, удалив на пятьсот миль, оставив без защиты, присудили к смерти и конфискации имущества за усилия, направленные на пользу сената. Но никто из достойных людей не может быть осужден по подобному обвинению, ложность которого знали сами те, кто его предъявлял; они солгали, усугубив его прибавлением еще одного преступления, [заявив], что я из высокомерия отягчил совесть оскорблением святынь[53], позабыв о достоинстве. Но ведь ты, проникнув в мою душу, исторгла из нее жажду всех преходящих вещей, и пред твоими очами не могло быть места святотатству. Ты ежедневно вливала в мои жадно внимавшие уши пифагорейское изречение — ἕπου θεῷ[54]. И не пристало гнаться за поддержкой низменных душ мне, кого ты просвещала с такой тщательностью, чтобы уподобить богу[55]. Кроме того, безупречные святыни дома, круг самых уважаемых друзей, святой тесть, заслуживший [всеобщее] уважение своими делами[56], не менее, чем ты сама, ограждают меня от всяких подозрений в свершении подобного преступления.

Но, о ужас! Мои обвинители усматривают в тебе доказательства какой-то вины и, кажется, предполагают возможность совершения злодеяния мной только потому, что я взращен под твоим покровительством и воспитан в твоих правилах. Таким образом, разве недостаточно очевидно, что твое покровительство не принесло мне ничего [доброго], более того, поставило меня под [еще более] сильные удары. И довершило мои бедствия то, что суждение большинства принимает во внимание и [ставит] в заслугу не дела, но удачу, и считает достойным лишь то,

что приносит счастье. Отсюда следует, что добрые побуждения отсутствуют прежде всего у несчастных.

Каковы теперь толки среди народа, сколь многочисленны и противоречивы мнения, мне стыдно помыслить об этом! Скажу лишь, что тяжелейшим бременем враждебной фортуны является то, что, как только несчастных обвинят в каком-либо вымышленном преступлении, [все] сразу поверят, что они заслужили выпавшее на их долю. И я, лишенный всех благ и отстраненный от государственных должностей, опозоренный молвой толпы, получил наказание, как благодеяние. И представляются мне грязные притоны злодеев, погрязших в увеселениях и наслаждениях, я вижу, что какие-то нечестивцы возводят новые ложные обвинения, а честные люди, оцепенев от ужаса при виде невообразимой несправедливости по отношению ко мне, повержены, бесчестные же поощряются безнаказанностью злодеяния к наглости и наградами — к совершению преступлений, невиновные же не только не находятся в безопасности, но даже лишены защиты. Итак, я хочу воскликнуть:

V. Звездоносного мира создатель [57],
Ты на троне предвечном своем
Свод стремительно неба вращаешь!
Терпят звезды Вселенной закон.
Затмеваются меньше звезды
Ярким светом полночной Луны —
Тем, что братски ей Феб посылает.
Так теряет при близости Феба
Серп темнеющий бледный свой свет.
Пусть холодного Геспера валет
Знаменует начало нам ночи,
Перед Фебом, уже побледнев,
Вечный путь Люцифер продолжает.
В листопаде ненастной зимы
Ты сжимаешь дневной промежуток
И торопишь дневные часы
С наступленьем горячего лета.
Мудро смену времен ты назначил,
Чтоб листву, что уносит Борей,
Вновь Зефир [58] нам весной возвратил бы.
С кег бы Сириус [59] колос высокий,
Чей посев бы увидел Арктур [60].

Все творенья свободно от века
Сохраняют места в этом мире.
К цели верной ты все направляешь,
Не желая дела лишь людей
Обуздать должной мерой, о царь!
Почему перемены несет
Нам судьба, угнетая невинных,
А преступников кара бежит?
Злые нравы зачем остаются
На высоких местах, и зачем
Выю гнут людям честным злодеи?
Добродетель таится в тени,—
Свет во тьме,— кару честный несет
За злодея вину? Почему?!
Клятва ложная им не вредит —
Ложь, прикрытая блеском наряда.
Рады силою дерзкой своей,
Пред которой трепещут народы,
Покорять высочайших царей.
О, взгляни на несчастную землю,
Что покорна порядку вещей!
Не ничтожная мира мы часть,
Хоть бросают нас волны судьбы.
Их обвал удержи, повелитель!
И законом бескрайних небес
Укрепи неподвижную землю!

V. Лишь только завершил я эту длинную скорбную песнь, как она, со спокойным лицом и не взволновавшись моими жалобами, сказала: Когда я увидела тебя грустным и рыдающим, то поняла, что ты несчастный изгнанник. Но не знала я, каким далеким было изгнание, пока твои речи не открыли мне это. Однако как бы далеко ты ни был от своего отечества, ты не столько изгнан, сколько сбился с пути. И если ты покинул его, считая себя изгнанником, то скорее ты сам себя изгнал, ведь ни у кого нет права сделать это по отношению к тебе. Если вспомнишь, откуда ты родом, то не тому отечеству, в котором господствует многовластие, как у афинян[61], ты обязан своим происхождением, но единому властелину, единому государю[62], который не радуется изгнанию граждан. Руководствоваться его законами и повиноваться его правосудию есть высшая свобода. Разве ты не знаешь древнейший

закон твоего государства, который священ, что никто не имеет права изгнать того, кто желает обосноваться в его пределах[63]. Ведь находящемуся под защитой его стен чужда боязнь, что он может быть незаслуженно изгнан. А если кто-нибудь перестает желать обитать там, в равной степени перестает этого заслуживать. Поэтому меня не столько беспокоит вид этого места, сколько твой вид. Ведь я пекусь о пристанище не в стенах библиотеки, украшенной слоновой костью и стеклом, а в твоей душе, в которой разместила не сами книги, но то, что придает книгам цену — мысли, вложенные мною в них. И хотя ты сказал правду относительно твоих заслуг во имя общего блага, но о значении совершенных тобой дел, напомнил недостаточно. Ты привел известные факты об обвинениях, как делающих тебе честь, так и ложных. Ты правильно счел, что злодеяний и коварства клеветников следует коснуться вкратце, так как они общеизвестны и обсуждены народом, знающим все лучше и полнее. Ты страстно обличал несправедливость сената, сокрушался, что меня оскорбили ложными наветами. Наконец, в твоем сердце укрепилась скорбь, и последовали упреки судьбе и жалобы на то, что награды воздаются не по достоинству и заслугам. В завершение ты строфами ожесточенной музы выразил желание, чтобы на земле царствовал порядок, подобный небесному. Но так как смятение и многие страсти гнетут тебя, и разрывают тебе сердце гнев, скорбь и печаль, то при нынешнем состоянии твоей души не подходят тебе более крепкие лекарства. Поэтому мы сперва употребим легкие средства, чтобы опухоль, затвердевшая от волнений и тревог, размягчилась от [их] воздействия, и ты обрел бы силы для принятия более действенных целебных средств.

VI. Феба лучами пылает
Тяжко Рака созвездье[64].
Вверишь ли семя земле ты
Щедрое мертвой, иссохшей?
Ждать бесполезно Цереру,
Грызть тебе желуди дуба.
Нет и фиалок в тех рощах,
Свищет когда леденящий
Ветер, взрывающий поле,

Жадной рукой не пытайся
С веток срывать, торопяся,
Плод дивных лоз виноградных,
Щедро дары нам приносит
Осенью Вакх своей дланью.
Мерится каждое время
Только трудом, ему данным,
Терпит создатель те смены,—
Им заведенный порядок.
Тех же людей, кто собьется
С правой дороги, нарушив
Мира закон вековечный,
Горький исход постигает.

VI.— Позволь мне немного выяснить с помощью вопросов состояние твоей души, чтобы я поняла, какого рода лечение необходимо тебе.— Спрашивай, о чем желаешь,— сказал я,— дам тебе ответ.— Тогда она спросила: Думаешь ли ты, что этот мир приводится в движение лишенными смысла и случайными причинами, или же он повинуется разумному управлению? — Никогда не допускал мысли,— ответил я,— что организованное в таком порядке создание может быть движимо слепой случайностью. Напротив, я знаю, что создатель руководит своим творением. И никогда не наступит час, который сможет поколебать мою уверенность в истинности этого суждения.— Правильно. Ты ведь говорил об этом в стихах немного раньше и горевал, что только люди лишены божественной заботы [65]. Ведь в том, что все остальное управляется разумом, нельзя усомниться. Но я поражена, как при таких здравых рассуждениях в тебя проникли болезни. Однако я попытаюсь заглянуть поглубже, ибо не знаю, где скрыт изъян. Скажи мне, поскольку ты не сомневаешься, что миром правит Бог, с помощью каких установлений осуществляет Он свое правление? — Мне,— ответил я,— не совсем понятен смысл твоего вопроса, и я даже не могу найти на него ответ.— Неужели,— спросила она снова,— я ошибаюсь, думая, что в тебе есть изъян, через который, как через пробоину в крепком валу, проникла в твою душу болезнь смятения? Ответь же мне, какова цель всего сущего, к чему направлено стремление всей природы? — Я слыхал об этом, но скорбь притупила мою память.— А знаешь ли ты, откуда все берет начало? —

Это я знаю и утверждаю, что Бог существует.— Как же могло случиться, что зная начало, ты не представляешь, что есть конечная цель всего сущего. Но таковы уж свойства страстей. Они могут потрясти человека, но отдалить его от самого себя и изменить до основания не могут. Я бы хотела, чтобы ты ответил вот еще на что: помнишь ли ты о том, что ты — человек? — Как же,— отвечаю,— мне этого не помнить? — Можешь ли ты определить, что есть человек? — Так ты спрашиваешь, знаю ли я, что представляю собой разумное смертное существо. Знаю и признаю, что я именно таков.— Тогда она сказала: Не знаешь ли ты еще чего-нибудь относительно своей сущности? — Нет, больше ничего.— Теперь мне понятна другая, или, точнее сказать, главная причина твоей болезни. Ты забыл, что есть сам. Так как я полнее выяснила причину твоей болезни, то придумаю, как найти средство, чтобы возвратить тебе здоровье. Ведь тебя сбило с пути забвение, поэтому ты печалишься о том, что сослан и лишен всего имущества. А поскольку ты, действительно, не знаешь, какова конечная цель всего сущего, то и считаешь негодяев и злодеев могучими и счастливыми, ибо предал забвению, посредством каких установлений управляется мир. Ты полагаешь, что перемены фортуны совершаются без вмешательства управителя. В этом и кроются причины, ведущие не только к болезни, но и к гибели. Но, благодарение создателю, твоя природа еще не совсем повреждена. У меня есть средства, которые исцелят тебя,— это прежде всего твое правильное суждение об управлении мира, которое, как ты считаешь, подчинено не слепой случайности, но божественному разуму. Не бойся ничего. Из этой маленькой искры возгорится пламя жизни. Но так как время для более сильных лекарств еще не наступило, и уж такова природа [человеческой] души, что она отступает от истины, увлекаясь ложными суждениями, а порожденный ими туман страстей препятствует ясному видению вещей, то я попытаюсь немного развеять его легкими целительными и успокоительными средствами, чтобы, когда рассеется мрак переменчивых страстей, ты мог увидеть сияние истинного света.

VII. Черною тучей Лить свой не могут
Скрытые звезды Пламень на землю.

Если взрывает
Яростный Австр [66]
Бурное море
В реве прилива,
Взору предстанут
Пенные волны,
Но не в кристаллах
Ясных и чистых,—
В мутном круженье.
С гор высочайших
Вниз повергаясь,
Мчатся чрез камни
Воды потока.
Часто обвал им
Бег преграждает.
Также, коль хочешь
В свете полдневном
Правду увидеть,—
Правильной следуй
В жизни дороге.
Радость и страхи
Дальше гони ты,
Прочь и надежду!
Чтобы печали
Не было в сердце.
Сумрачен ум тот,
Связан уздою,
Где они правят.

## КНИГА ВТОРАЯ

I. Затем она на несколько мгновений прервала свою речь и, овладев моим вниманием благодаря благоразумному молчанию, обратилась ко мне: Если я достаточно глубоко поняла причины твоего недуга, то мне представляется, что ты чахнешь из-за непреодолимого желания вернуть себе прежнюю благосклонность Фортуны. И твой дух поколебало то, что она, как ты полагаешь, отвернулась от тебя. Я постигла множество обманчивых форм этой чародейки и льстивую близость, которой она постоянно дарит тех, кого желает обмануть, делая это до тех пор, пока не погружает [их] в неутолимую скорбь своим неожиданным уходом. Если же ты припомнишь ее природу, обычаи и благодеяния, то поймешь, что благосклонность Фортуны не содержит ничего прекрасного, и ты ничего не утратил. Я полагаю, что тебе не составит большого труда восстановить это в памяти. Ты ведь имел обыкновение, когда она покровительствовала тебе и осыпала ласками, осуждать ее исполненными суровости словами и порицать суждениями, вынесенными из нашей обители. Но всякая внезапная перемена жизни, без сомнения, пробуждает в душах какое-то смятение. Поэтому и случилось, что ты на короткое время утратил присущее тебе спокойствие духа. И вот сейчас настало время, чтобы ты попробовал мягкое и приятное лечебное средство, которое, проникнув внутрь, откроет путь для более сильных

лекарств. Призовем же на помощь убеждения сладкой риторики, которая только тогда ведет верным путем, когда не отступает от наших наставлений и когда ее сопровождает музыка, сложенная ларами, и вторит ей быстрыми или медленными ладами [67].

Что же, о человек, повергло тебя в такую печаль и исторгло скорбные стенания? Думаю, что ты испытал нечто исключительное и небывалое. Ты полагаешь, что Фортуна переменчива лишь по отношению к тебе? Ошибаешься. Таков ее нрав, являющийся следствием присущей ей природы. Она еще сохранила по отношению к тебе постоянства больше, чем свойственно ее изменчивому характеру. Она была такой же, когда расточала тебе свои ласки и когда, резвясь, соблазняла тебя приманкой счастья. Ты разгадал, что у слепой богини два лица, ведь еще прежде, когда суть ее была скрыта от других, она стала полностью ясной для тебя. Если ты одобряешь ее обычаи, не жалуйся. Если же ее вероломство ужасает [тебя], презри и оттолкни ту, которая ведет губительную игру: ведь именно теперь то, что является для тебя причиной такой печали, должно и успокоить. Ибо покинула тебя та, от предательства которой никто и никогда не может быть защищен. Неужели имеет для тебя цену преходящее счастье, и разве дорога тебе Фортуна, верная лишь на мгновение и чуждая постоянства, уход которой приносит печаль. Если же ее невозможно удержать по воле [людей], а, удаляясь, она делает их несчастными, что иное представляет быстротечное [счастье], как не некое предзнаменование будущих невзгод? Ведь недостаточно видеть лишь то, что находится перед глазами,— благоразумие понимает, что все имеет конец, и что как добро, так и зло переменчивы. И не следует поэтому ни страшиться угроз Фортуны, ни слишком сильно желать [ее] милостей.

Наконец, следует тебе запастись терпением, чтобы перенести то, что происходит во владениях Фортуны, если уж однажды ты склонил шею под ее ярмом. И если бы ты пожелал установить закон, чтобы удержать ее или предугадать уход той, которую ты по своей воле избрал своей госпожой, разве было бы это правильным, ведь отсутствие терпения лишь ухудшило бы жребий, который изменить ты не в силах. Если ты отдаешь свой корабль на волю ветров, он будет двигаться не сообразно твоим

желаниям, а куда повлекут его их яростные порывы. Когда ты засеваешь пашню семенами, то предвидишь годы урожайные и бесплодные. Ты отдал себя во власть Фортуны, следует, чтобы ты подчинился обычаям повелительницы. Зачем ты пытаешься удержать стремительное движение вращающегося колеса?[68] О глупейший из смертных, если Фортуна обретет постоянство, она [утратит свою природу] и перестанет быть зависящей от случая.

I. Десницей гордою то кнула колесо
Стремительней, чем в скалах бег Эврипа[69].
Тиран раздавлен им, и вновь капризная
Чело униженного поднимает.
Всегда к слезам и горю равнодушная,
Виновница всего,— смеется стонам,
Играет так она своим могуществом.
Привычно ей свершать дела чудесные —
Паденье и подъем в один и тот же час.

II. Но я хотела бы немного обсудить [это] с тобой, пользуясь языком самой Фортуны[70]. Ты же примечай, каковы ее права. «Почему ты, человек, ежедневно преследуешь меня жалобами, какую несправедливость я причинила тебе? Какие блага отняла? Порассуждай же со мной об обладании богатством и чинами и сравни [наши мнения]. И если ты докажешь, что хотя бы нечто из принадлежащего мне является неотъемлемой собственностью кого-нибудь из смертных, я тотчас сделаю так, чтобы стало твоим то, чего ты потребуешь.

Когда тебя природа произвела из материнской утробы, еще не владеющего ничем и беспомощного, я поддержала тебя, осыпала своими щедротами и благосклонно, с любовью и нежностью воспитала, свершив все, что было в моей власти, окружала тебя роскошью и блеском,— и все это делает тебя теперь нетерпимым по отношению ко мне. Сейчас угодно мне отвести свою руку. Когда ты пользовался моей благосклонностью, ты обладал данным взаймы, поэтому ты не имеешь права жаловаться, словно утратил нечто принадлежащее тебе. Почему ты стонешь? Я не проявила к тебе никакой жестокости. Богатства, почести и прочие блага такого рода находятся в моей власти, служанки знают свою госпожу, и, когда я покидаю несчастного, удаляются вместе со мной. Я решительно утверждаю, что если бы принадлежали тебе блага, на ут-

рату которых ты жалуешься, ты бы ни в коем случае не мог их потерять. Или мне, единственной, запрещено осуществлять свое собственное право? Ведь разрешено небу рождать светлые дни и погребать их в темных ночах, позволено временам года то украшать цветами и плодами облик земли, то омрачать его бурями и морозами. У моря есть право то ласкать взор ровной гладью, то ужасать штормами и волнами. Неужели только меня ненасытная алчность людей обязывает к постоянству, которое чуждо моим обычаям? Наша сила заключена в непрерывной игре — мы движем колесо в стремительном вращении и радуемся, когда павшее до предела возносится, а вознесенное наверх — повергается в прах. Поднимись, если угодно, но при таком условии, что ты не сочтешь несправедливым падение, когда того потребует порядок моей игры. Разве тебе были неизвестны прежде мои обычаи? Разве ты не знал, что Крез [71], царь лидийцев, недавно еще угрожавший Киру, вскоре вслед за тем был предан пламени костра, что само по себе достойно сострадания, и не погиб только благодаря дождю, ниспосланному с неба? Неужели от тебя укрылось, что Павел [72] проливал благочестивые слезы из-за несчастий Персея, плененного им? И что иное оплакивают трагедии, как не безжалостные удары Фортуны, внезапно сокрушающей счастливые царствования? А разве ты в юности не учил, что на пороге обиталища Юпитера стояли δύο πίθους τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἐάων ἐάων [73]. Подумай, не досталось ли тебе благ больше, чем горестей? Что, если от тебя я не полностью отвернулась? Ведь сама моя изменчивость дает законные основания надеяться на лучшее. Поэтому не падай духом и, подчиняясь общему для всех закону, не стремись жить по своим собственным установлениям.

II. Если б судьба столько благ приносила [74],
Сколько у моря песка,
Сколько звезд на полуночной тверди
Блещет златых, если б рог
Изобилья и не отводила Фортуна,
Ей никогда не сдержать
Жалоб людских, сколько б ни нисходило
Небо, расточая дары
Тем, кто к успеху и славе стремится.
Мало, однако, им все,

Ибо не знают люди предела.
Жадность раскроет их пасть.
Алчность жестокая их непомерна.
Кто обуздает ее?
Кто удержит желанья уздою?
Сколько б ни было благ,
Жарче только горит вожделенье
В их ненасытной душе.
Но не быть человеку богатым,
Мнит кто несчастным себя».

III. Если бы Фортуна обратилась к тебе с такой речью, ты бы не нашел никаких возражений, но если все-таки существует нечто, чем ты мог бы по справедливости подкрепить свои жалобы, тебе следует это высказать, я предоставляю тебе такую возможность.— На это я ответил: Твои рассуждения убедительны и пропитаны медом сладкой риторики и музыки, но они несут утешение лишь тогда, когда их слушают; более глубоко сокрыто чувство обиды у несчастных, поэтому, как только они перестают звучать в ушах, печаль, пронизывающая меня, снова отягчает душу.— Она согласилась со мной и произнесла: Это еще не лекарства от твоей болезни, до настоящей минуты не поддавшейся лечению, но лишь как бы средства, облегчающие печаль. Но когда придет время, я дам тебе целительное средство, которое проникнет в глубины твоего существа. Мне хотелось бы, чтобы ты не настаивал на том, что ты несчастлив, ибо разве ты забыл меру и продолжительность своего счастья? Я умалчиваю о том, что когда ты лишился родителей, тебя поддержала забота лучших людей, на тебя пал выбор, и ты сделался родственником первых лиц государства, что явилось наиболее ценным свидетельством расположения к тебе, но ты был уже дорог им прежде, чем стал родственником. Кто же мог не счесть себя счастливейшим из людей, имея столь именитых тестя и тещу, обладая столь целомудренной супругой и — последняя милость неба — имевшего сыновей.

Я уж не говорю о почетных должностях, полученных тобой еще в юношеские годы, а ведь в них бывает отказано и старикам. И чтобы возродить [в душе] радость, обрати взор к главной вершине своего счастья. Ибо если достижение блаженства возможно как результат челове-

ческих деяний, то разве тяжесть обрушившихся на тебя несчастий способна уничтожить воспоминания о том дне, когда ты видел, как двое твоих сыновей, избранных одновременно консулами, вышли из дома и шествовали, окруженные многочисленной толпой патрициев и возбужденного народа, когда в присутствии их, восседающих в курии в курульных креслах, ты выступил с речью, прославлявшей королевскую власть, и стяжал славу за блистательное красноречие; когда в цирке в честь обоих консулов ты вознаградил ожидания толпы триумфальной щедростью.

Я представляю, как ты возносил хвалы Фортуне, пока она ласкала и согревала тебя, осыпая своими милостями. Такими дарами, как тебя, она никогда не награждала ни одного смертного. А теперь ты желаешь свести счеты с Фортуной? Ведь она впервые устремляет на тебя свой леденящий взор. Если же ты сопоставишь меру своих радостей и печалей, то не сможешь отрицать, что до сих пор был счастлив. И ты не считаешь себя счастливым лишь потому, что некогда обладал счастьем, а теперь то, что казалось радостным, ушло. Но ведь этого недостаточно, чтобы считать себя несчастным. Ведь и нынешние печали тоже пройдут мимо. Или, быть может, тебе первому на этой сцене жизни принадлежат права хозяина? Или, возможно, ты полагаешь, что постоянство присуще человеческой природе, и забываешь, что самому человеку несет гибель быстротечное мгновение. Но ведь если превратная Фортуна редко сохраняет постоянство, то и последний день [человеческой] жизни тоже знаменует смерть покинутой Фортуны. Что ты можешь возразить на это? Разве не покидаешь ты ее, умирая, так же, как она тебя, уходя?

III. Когда с розовопламенной квадриги
Снопами сыпет Феб свой свет,
Звезда бледнеет пред его лучами
И исчезает в блеске их.
Когда при дуновении Зефира
Лес в розовом цвету стоит,
Примчится бурный Австр, с цепи сорвавшись,
Раздев шиповник донага.
В прозрачной тишине искрится море,
Спят волны неподвижны,

Но часто Аквилон [75] вздымает бури,
Срывая пену яростно.
Все в мире этом так непостоянно,
Подвержен переменам свет.
Поверь, судьбы мгновенны, преходящи
Дары, как мимолетный сон!
Одно лишь в мире постоянно, вечно —
Непостоянство, бренность всех.

IV. Тогда я обратился к ней: Справедливо все, что говорила ты, о кормилица всех добродетелей, и я не могу отрицать стремительнейший взлет моего процветания. Но это еще больше жжет мне душу. Ведь при всякой превратности Фортуны самое тяжкое несчастье в том, что ты был счастливым [76].— Твои несчастья,— возразила она,— являются наказанием за твои заблуждения, ибо ты не можешь правильно оценить ход событий. Ведь если даже суетное воспоминание об исполненном случайностей счастье все еще волнует тебя, следует тебе поразмыслить вместе со мной, насколько велики и многочисленны те блага, которыми ты хотел бы обладать. Ибо если наиболее драгоценные, по твоему мнению, дары Фортуны, которыми ты владел, по божественному соизволению оставлены в неприкосновенности, разве имеешь ты право, сохранив лучшее, сетовать на несчастья, оставаясь при этом справедливым? Ведь остался еще невредимым тесть Симмах, муж, прославленный мудростью и добродетелями, не радеющий о собственном благе, чьи деяния служат величайшему украшению человеческого рода, и за которого ты отдал бы жизнь без промедления, он оплакивает твои несчастья. Жива еще супруга, скромная и наделенная целомудрием, и что более всего характеризует ее достоинства, похожая на своего отца. Она жива,— повторяю я,— но, хотя жизнь опостылела ей, сохраняет тебе преданность, и я соглашусь, что лишь одно может уменьшить твое счастье,— это ее слезы и печаль, от которых она чахнет в тоске по тебе. Что мне добавить о детях, консулярах, их дарования, унаследованные от отца и деда, были выдающимися уже в раннем возрасте.

Если же важнейшая забота смертных — сохранение жизни, ты, когда оценишь блага, оставшиеся тебе, поймешь, что даже теперь они были бы всякому достаточны для счастья, и никто не усомнится, что жизнь милостива

к тебе. Поэтому осуши слезы, еще не обрушила Фортуна свою ненависть на твоих близких, и на тебя наслала она не слишком сильную бурю, еще удерживают тебя надежные якоря, которые позволяют найти утешение в настоящем и [возлагать] надежды на будущее.— О! — воскликнул я,— если бы они у меня были! Ведь тогда как бы ни обернулись дела, я буду спасен. Но ты видишь, как поблек мой наряд.— Она ответила: Мы уже несколько продвинулись, если тебе не все в твоей участи кажется столь безысходным, но я не могу вернуть тебе [былые] радости, сколько бы ты ни стенал в горести и отчаянии о том, что не достает чего-то из твоих благ. Кто обладает счастьем столь полным, чтобы не выражать недовольства своим положением или хотя бы какой-нибудь его стороной? Источником мук является стремление к обладанию мирскими благами, которые или оказываются быстротечными или вовсе никогда не приходят. У одного есть богатства, но он стыдится низкого происхождения; другой знатен от рождения, но, придавленный нуждою, предпочел бы принадлежать к незнатной семье; третий, обладая тем и другим, печалится из-за невозможности вступить в брак; четвертый, счастливый в браке, лишен детей и копит богатства чужому наследнику; пятый, осчастливленный потомством, печально оплакивает заблуждения сына или дочери. Прибавь к этому, что у счастливого человека чувства легко ранимы, и он, не привыкнув к перенесению малейших неприятностей, бывает повержен ими, поэтому ему очень мало нужно, чтобы утратить ощущение полноты счастливейшего блаженства. Сколь много существует людей, которые считали бы себя близкими к небу, если бы им досталась хоть малая часть из оставшегося у тебя счастья?

Это самое место, которое ты называешь изгнанием, является родиной живущих здесь. И ничто не является несчастьем, если ты не считаешь его таковым, напротив же, кажется блаженным жребием все, что ты переносишь терпеливо. Есть ли на свете человек, счастливый настолько, что когда его выпускает неверная рука [Фортуны], он не желает изменить своего положения? С какими великими горестями соединена сладость человеческого счастья, которое, хотя и кажется столь приятным наслаждающемуся, однако не может быть удержано им, когда [Фортуне] будет угодно покинуть его. Очевидно, что ис-

полнено несчастья блаженство бренного мира, непостоянства которого не могут избежать даже терпеливые люди, тем более не радует оно мятущиеся души. Что же, о смертные, стремитесь к внешнему, когда счастье лежит внутри вас? Смущают вас ошибки и заблуждения. Я очерчу тебе кратко границу высшего счастья. Есть ли что-нибудь более ценное для тебя, чем ты сам? Нет, ответишь ты. Если бы ты познал себя, ты обладал бы тем, что никогда бы не пожелал бы выпустить, и что Фортуна, покидая тебя, не смогла бы унести. И запомни, блаженство не может быть заключено в случайных вещах. Рассуди так: если блаженство есть высшее благо природы, обладающей разумом, то высшее благо не есть то, что может быть отобрано. Значит, непостоянство Фортуны может способствовать обретению блаженства.

Тот, кого влечет быстротечное счастье, и знает, и не знает, что оно изменчиво. Если не знает, то разве может быть счастливой судьба из-за слепоты познания? Если знает, то обязательно боится, как бы не упустить того, что, как он не сомневается, может быть утрачено. Поэтому постоянный страх не позволяет ему быть счастливым. Возможно, зная, что счастье может быть утрачено, следует этим пренебречь? Но ничтожно благо, потеря которого переносится с легким сердцем. А так как ты убежден на примере многих доказательств, что души людей никоим образом не являются смертными, тебе будет ясно, что зависящее от случайности счастье прекращается со смертью тела; ведь нельзя усомниться, что смерть может унести счастье, а в таком случае весь человеческий род должен погружаться в несчастье за смертной чертой. Но поскольку мы знаем, что многие вкусили плод блаженства не только в смерти, но и в страданиях и муках, каким же образом такое существование могло сделать [людей] счастливыми, если своим завершением оно не сделало их несчастными?

IV. Каждый, кто ищет от бед[77]
И несчастий укрытья,
Обезопасить стремясь
Себя от Эвра [78], спасти
От ветра порывов
И моря грозного, тот,
Все предвидя, избегнет

И влажных песков, и гор,
Ему трудно доступных.
Ибо, когда дует Австр,
Путь тяжел чрезвычайно
Чрез пески и ущелья.
Тот, кто ищет спасенья
Для себя, устремляясь
К берегам, должен помнить,—
Дом свой строить обязан
У основанья скалы лишь.
Волны здесь не опасны.
Пусть ревут они в море.
Защищен ты надежно.
Здесь ты счастлив. Не страшен
Гнев небес тебе, смертный!

V. Поскольку ты немного успокоился после моих рассуждений, я думаю, теперь следует употребить более крепкие лекарства. Поразмысли, если бы даже дары Фортуны не были бренными и преходящими, что им свойственно, могли бы они когда-нибудь принадлежать тебе и никогда не утрачивать своей ценности при более внимательном рассмотрении? Почему кажутся драгоценными сокровища — вследствие вашей оценки или же по своей собственной природе? Что более важно — золото или страсть к накоплению денег? Но ведь сокровища больше сверкают, когда их тратят, а не тогда, когда их хранят. Жадность всегда делает [людей] ненавистными [в глазах других], а щедрость — славными. И сокровища лишь тогда приобретают ценность, когда, будучи переданными другим из щедрости, перестают принадлежать [вам]. Равным образом, если все богатства будут собраны одним, это сделает других нищими. Лишь голос одинаково достигает слуха многих [людей], а ваши богатства, если не будут раздроблены, не могут достаться многим. О, пусть бы было недозволено всем иметь эти ничтожные и бесполезные богатства, которые достаются кому-либо только через разорение других. Блеск драгоценных камней привлекает взгляд? Но то, что заключено в этом поразительном сверкании, это сияние камней не принадлежит людям, и я очень удивлена, чем они восхищают людей. Как может быть, чтобы нечто, лишенное движений души и тела, казалось действительно прекрасным одушев-

ленному существу, наделенному разумом? В драгоценных камнях должен привлекать труд создателя и разнообразие их красоты, но они гораздо ниже вас по природе и не заслуживают вашего восхищения.

Вас радует красота полей, не правда ли? Она составляет прекраснейшую часть прекраснейшего творения. Иногда мы восхищаемся видом спокойного моря, нас поражают небо, звезды, луна и солнце. Так неужели тебе что-нибудь из этого принадлежит? Разве осмелишься ты обратить на собственное прославление их красоту? Неужели ты наделяешь разнообразием весенние цветы или отягчаешь плодами деревья в конце лета? Зачем ты стремишься к пустым радостям? Зачем привязываешься к внешним благам, как будто они — твоя собственность. Никогда Фортуна не сделает твоим того, что природа сделала тебе чуждым. Без сомнения, плоды земли должны служить пищей живым существам, но если ты пожелаешь удовлетворить свою потребность тем, что достаточно природе, у тебя не возникнет стремления к перенасыщению. Природа довольствуется немногим, когда же ты попытаешься усилить ее насыщение чем-либо лишним, то, чем ты ее питаешь, будет ей неприятно или принесет вред.

Быть может, ты полагаешь, что красиво блистать разнообразием одежд, вид которых хотя и приятен взору, но я приду в восхищение от качества ткани или искусства ремесленника. А разве принесет тебе счастье длинная вереница рабов? Они, если обладают дурным нравом,— опасная обуза для дома и враги своего господина, если же они честны, то каким образом может быть причислена чужая честность к числу твоих богатств? Из всего того, что ты относишь к числу своих благ, ни одно не принадлежит тебе, говорю я. А если они не содержат ничего от желаемой красоты, что же заставляет тебя печалиться при их утрате и радоваться при сохранении? Ибо если они прекрасны по природе, что это дает тебе? Они и сами по себе, будучи отделенными от принадлежащего тебе, нравились бы. Ведь их ценность не в том, что они находятся среди твоих сокровищ, эти блага потому и представляются драгоценными, что ты желал бы иметь их в числе твоих богатств. Чего же ты так громко требуешь от Фортуны? Я думаю, люди желают с помощью богатства избежать нужды, но это жела-

ние приводит их к противоположному[79]. Нужно иметь множество сосудов для сохранения многочисленных драгоценных предметов[80]. И справедливо мнение, что нуждаются во многом те, кто многим владеет, и, наоборот, очень мало нужно тем, кто соизмеряет свои богатства с природной необходимостью, а не с непомерными потребностями роскоши.

Итак, не является ли благо принадлежащим вам и расположенным внутри вас? Поэтому не ищите его во внешних и не принадлежащих вам вещах. Разве таков порядок мира, чтобы существо, причастное божественному разуму, могло блистать не иначе, как через обладание неодушевленными предметами? Другие [существа] довольствуются принадлежащим им, вы же, разумом уподобленные Богу, ищете в низменных вещах украшение отличнейшей природы и не понимаете, какое оскорбление вы наносите этим своему создателю. Он желал, чтобы человеческий род возвышался над всеми земными созданиями, вы же уронили свое достоинство ниже самого низменного. Ведь если всякое благо, как явствует, выше того, кому принадлежит, а вы считаете презреннейшие из вещей вашими благами, тем самым себя вы по собственному соизволению ставите ниже их, и вы это заслужили. Положение, уготованное человеку природой, таково, что лишь тогда человек отличается от всех прочих вещей, когда познает себя, и он же опускается ниже животного, если перестает осознавать свое предназначение. Если для других животных не знать самого себя соответствует их природе, то у людей это — следствие развращенности. Ваша ошибка простирается столь далеко, что вы считаете, будто вам могут придать блеск украшения. Но это невозможно, ведь если нечто сверкает благодаря украшениям, то прославляется само украшение, сокрытое же под ним сохраняет свое безобразие.

Наконец, я отрицаю, что может считаться благом то, что приносит вред обладающему им. Не правда ли? Ты соглашаешься со мной. А разве богатство очень часто не вредило своим владельцам? Поэтому наихудший человек тот, кто из-за жажды чужого золота и драгоценных камней считает себя наиболее достойным обладать ими. Если бы ты, сторонящийся теперь в испуге копья и меча, если бы ты, как нищий путник, вступил на путь этой жизни, то мог бы петь при виде разбойника. О славное блажен-

ство смертных, заключенное в богатстве, которое когда получаешь, перестаешь быть в безопасности!

V. Был счастлив первый век [82], довольный
Надежной пашнею своею,—
Не праздной роскошью, что губит,
Привык он голод утолять свой
И желудем, когда придется.
Дар Вакха с медом не мешал он,
Шерсть не окрашивал тирийской
Пурпурной краской [83]. Спали крепко
Все на траве, поил источник
Холодный их, и отдыхали
В тени лишь пиний величавых.
Еще суда не бороздили
Глубокие моря и воды [84],
На них торговцы не спешили
К брегам неведомым далеким.
Труба войны [85] еще молчала,
Молчал всем ненавистный голос.
И крови братской вид ужасный
Был смертным не знаком, покамест
Она полей не орошала
Сражений яростных и злобных.
О, если б век вернулся древний,
И нравы прежние воскресли!
Горит, как Этна, жажда к злату.
Кто первый это зло принес нам?
Кто драгоценные впервые
Обрел каменья, предпочли что б
Спать вечно в недрах,— тот, кто это
Все сделал, лишь беду принес всем.

VI. Что же сказать мне о почетных должностях и могуществе, которые вы, не знающие истинного достоинства и могущества, превозносите до небес. Ведь если окажутся они в руках какого-нибудь злодея, то разве могут сравниться их губительные последствия с извержением Этны или самым большим наводнением? Я думаю, ты помнишь, конечно, что еще ваши предки желали упразднить власть консулов, положившую начало свободе, из-за их высокомерия. И еще раньше по сходной причине они запретили даже упоминать царскую власть в своем государстве [86]. Если же достоинства и могущество до-

стаются честным людям, а это очень редко случается, что иное может привлекать в них, как не честность пользующихся? Отсюда следует, что не добродетели от почетных должностей, но почетные должности от добродетелей приобретают уважение.

В чем же заключается желаемое вами и, на ваш взгляд, исполненное славы могущество? Разве вы, о земные существа, не знаете, кто вами управляет? Если бы ты увидел среди мышей одну, потребовавшую себе власти и права судить других, неужели ты бы не разразился хохотом? То же самое произойдет, если ты примешь во внимание немощность тела, принадлежащего человеку, которое, как ты знаешь, часто укус мышей или проникновение внутрь личинок может привести к гибели [87]. И каким образом один человек может осуществлять закон над другим, если не иметь в виду его тело и то, что еще ниже тела,— я говорю о Фортуне. Разве ты можешь управлять свободным духом [88]? И неужели ты можешь вывести душу из уравновешенного состояния, свойственного [ей], если она сплавлена с твердостью рассудка? Когда однажды тиран счел, что он может пытками принудить свободного человека выдать сообщников по заговору, замышлявшемуся против него, тот откусил свой язык и выплюнул его в лицо жестокого тирана. Так пытки, которыми тиран показал свою жестокость, мудрый человек обратил на доказательство добродетели.

Разве может кто-либо совершить относительно других то, что они не смогли бы сделать с ним? Известно, что Бузирис [89] имел обыкновение убивать гостей, но ведь и он сам был заколот гостем Геркулесом. Регул [90] многих карфагенян, захваченных во время войны, заключил в оковы, но вскоре сам вынужден был протянуть руки для того, чтобы карфагеняне надели на них цепи. Есть ли сила в человеческом могуществе, если, как видишь, то, что [человек] может относительно других, он не в состоянии предотвратить по отношению к себе? Кроме того, если бы в самих почестях и могуществе было заключено некое благо, соответствующее их природе, то никогда не доставались бы они наименее достойным. Ведь не свойственно благу быть присоединенным к противоположному себе. Природа не допускает, чтобы нечто противоположное смешивалось воедино. А так как достоинства по большей части достаются наихудшим [из людей], то не

следует сомневаться, что их природа сама по себе не является благой, поскольку они позволяют наихудшим обладать ими. Это в равной степени можно отнести ко всем дарам Фортуны, которыми она щедро осыпает самых недостойных. К этому следует прибавить, что никто не сомневается, будто сильным является тот, кто явно выказывает свою силу, а тот, кто обладает быстротой [движений], конечно, быстр. Так, если человек занимается музыкой, мы называем его музыкантом, если медициной — врачом, риторикой — ритором; природа какой-либо вещи проявляется так, как ей свойственно, и не смешивается с воздействиями противоположного ей, более того, она противоположное себе отталкивает. Но богатства не могут утолить ненасытную жадность, а власть не дает власти над самим собой тому, кого порочные страсти опутывают нерасторжимыми цепями. Почести и чины, достающиеся злодеям, никоим образом не делают их достойными людьми, но лишь еще более обнаруживают и подчеркивают их низость. Отчего так происходит? Вы находите удовольствие в том, чтобы вещи, заключающие в себе совершенно иной смысл, называть ложными именами, несоответствие которых с очевидностью следует из их сопоставления с проявлениями существования самих этих вещей. Поэтому ни богатства, ни могущество, ни почести и чины, о которых мы говорили выше, не могут быть названы таковыми по праву. И наконец, то же самое следует сказать и о Фортуне, в которой, как явствует, нет ничего такого, чего следовало бы желать, ибо в ней по самой ее природе не содержится никакой благодати, ведь никогда она не благоволит добрым людям и не делает добрыми тех, к кому благосклонна.

VI. Руины зверь оставил за собой [91],
Сжег Город, погубил сенат великий,
Замучил брата и упился кровью
Он матери своей. Смотря на тело,
Слезы не уронил и не постиг красы.
Народами повелевал, которых Феб
Не мог бы охватить единым взором
От часа, на востоке как вставал,
До часа, когда в море неоглядном
На Западе гасил лучи златые.
Народами, что под семью звездами

В просторах обитали ледяных,
И теми, коих Нот[92] сжигал в пустынях.
Ведь сила никакая не могла
Смирить Нерона—кесаря злодейства!
Сколь тяжек века был удел, связавший
С отравою неправедный сей меч!

VII. На это я ответил: Ты сама знаешь, что надо мной никогда не имело власти честолюбивое стремление к достижению преходящих благ, и хотя я больше всего желал стоять у кормила государственных дел, но это не могло способствовать умалению добродетели.— Тогда Философия сказала: Да, единственное, что может привлекать возвышенные от природы души, еще не достигшие высшей границы добродетели, это желание известности и славы вследствие достижения высших должностей в государстве. И все же поразмысли, насколько подобные притязания ничтожны и беспочвенны. Известно, что весь круг земель, как ты узнал из астрономических наблюдений, представляет собой точку в системе небесного пространства[93]. Если его сравнить с величиной небесной сферы, то можно сказать, что пространство его ничтожно мало. Лишь четвертая часть этой земли, занимающей так мало места в мире, как стало известно тебе из сочинений всеведущего Птолемея[94], населена знакомыми нам существами. Если от этой четвертой части мы мысленно отнимем площадь, занимаемую морями и болотами и отделим от нее области, опустошаемые засухой, то людям для проживания останется лишь очень ограниченное пространство. И заключенные в этом крошечном мире, как бы огражденные отовсюду, вы помышляете о распространении славы и прославлении имени? Но может ли быть великой и значимой слава, зажатая в столь тесном и малом пространстве? К тому же само это ограниченное пространство человеческого убежища населяют народы, отличающиеся своими языками, правами и образом жизни, к которым из-за трудностей пути, или из-за непонимания языка, или из-за отсутствия торговли никоим образом не может дойти слава не только отдельных людей, но и целых государств. Во времена Марка Туллия, как он сам указывал в одном сочинении[95], слава Римской республики еще не перевалила Кавказские горы, а ведь уже в то время она была могущественна и угро-

жала парфянам и другим народам, живущим за этими горами. Понимаешь ли ты, в сколь тесных границах заключена слава, для укрепления и распространения которой вы прилагаете столько трудов. Разве там, где не известно имя римлян, будет иметь значение слава человека — римлянина? Ведь существует основание для того, чтобы обычаи разных народов и их установления отличались [друг от друга], и то, что у одних считается достойным славы, у других может оказаться заслуживающим порицания. Поэтому если кого-нибудь радует достижение известности, пусть не стремится он донести славу своего имени до многочисленных народов; должен он удовольствоваться тем, что она распространится среди своих и славное бессмертие, порожденное известностью, ограничится пределами одного народа. Но сколь многих славнейших в свое время мужей обрекла на забвение забывчивость летописцев! Впрочем, какую пользу принесло бы им то, что их деяния были запечатлены, ведь и сохраненное писателями забывается, отодвигаясь в далекую и преданную забвению древность. Вам кажется, что вы сделаетесь бессмертными, когда помышляете о славе в грядущем. Если же ты эти притязания сравнишь с бесконечной протяженностью вечности[96], будут ли у тебя основания радоваться долговечности своего имени? Ведь она составит лишь мгновение по сравнению с десятью тысячами лет, но и мгновение и тысячелетия — это лишь ограниченная протяженность времени, хотя мгновение и несравненно быстротечней. Любое количество лет, сколь угодно великое, не может быть соотнесено с безграничностью бесконечности. Ибо конечное можно сравнивать лишь с конечным, откуда следует, что слава, даже очень долговременная, если сравнить ее с неисчерпаемой вечностью, покажется столь ничтожно малой, что смысл ее будет утрачен. Вам же не ведомо ничто иное, кроме стремления к расположению народа и пустой молве, и, презрев превосходство совести и добродетели, вы ищете награду себе в чужих пересудах. Послушай, как некто лукаво высмеял пустоту притязаний такого рода. Когда он обрушился с оскорблениями на некоего человека, который не ради торжества добродетели, но лишь из тщеславного желания славы ложно присвоил себе имя философа, то заявил [ему], что убедится в том, что тот действительно философ, если перенесет наносимые ему

оскорбления спокойно и терпеливо. Последний, однако, недолго сохранял терпение и как бы в шутку спросил обидчика: «Веришь ли ты теперь, что я философ?» На это первый ответил с издевкой: «Я бы поверил в это, если бы ты промолчал» [97].

Какой смысл заключен в славе для выдающихся людей, о которых идет речь, стремящихся к славе ради добродетели? Что,— я спрашиваю,— им до славы после уничтожения тела смертью? Ведь если предположить то, что наш рассудок отказывается допустить, будто люди умирают полностью [98], слава вообще ничто, поскольку тот, кому она воздается, вообще больше не существует. Если же душа, осознающая самое себя, освободившись из земной темницы [99], устремляется в небо, разве она не посмотрит с презрением на все земные деяния, она, которая, вкушая радости неба, ликует, что освободилась от земных пут!

VII. Каждый, кто к славе душою стремится своей
Высшим благом считая ее,
Взор обратит пусть на неба великий простор,
С ним нашу землю сравнив.
Он устыдится тогда даже имя назвать,
Славой что ложной вознесено.
Ведь не по силам и малость заполнить ему
Нашей земли! Так зачем
Вы стремитесь спасти свою жизнь, гордецы,
От тяжелого смерти ярма?
Слава ваша достигнет, возможно, племен
Дальних. У всех она на устах.
Дом известен пусть общим признаньем, пусть так! [100]
Дела нет ей до почестей ваших совсем.
Все презрит и сравняет всех смерть.
Где Фабриция [101] прах, или Брута [102], скажи,
Иль Катона [103],— и что он теперь?
Слава тех, кого нет на земле,— звук пустой,
Хоть способна их всех пережить.
Не одно нам припомнится,— много имен,
Где же люди, носившие их?
Вы — безвестны, бессмертия слава не даст,
Не продлит она жизнь никому.
День придет, и погаснет обманчивый блеск,
Ждет вторая вас смерть лишь тогда.

VIII. — Но чтобы ты не счел, что я веду против Фортуны безжалостную войну, я должна отметить, что она заслуживает и человеческой признательности, будучи иногда не совсем обманчивой, а именно, когда она раскрывается, обнажая свое лицо и показывая свой нрав. Мне кажется, ты не совсем понял, о чем я толкую. Достойно удивления то, о чем я намереваюсь сказать, поэтому я едва могу выразить свои суждения словами. Я полагаю, что неблагосклонная Фортуна выявляет свою сущность лучше, чем дарящая милости. Она приобретает обманчивый облик счастья, когда кажется ласковой, но всегда правдива, когда, отворачиваясь, раскрывает свое непостоянство. Первая — обманывает, вторая — наставляет. Первая связывает души наслаждающихся образом ложных благ, вторая — освобождает, давая познания бренности счастья. Итак, ты [можешь] видеть, что она не только ветрена и переменчива, не всегда осознающая самое себя, но и благоразумная, собранная, постигающая последствия собственной враждебности. Наконец, Фортуна, приносящая счастье, увлекает ласками сбившихся с пути от истинного блага, враждебная — обычно тянет крюком оступившихся к истинным благам. Или, может быть, ты считаешь, что не заслуживает высокой оценки то, что эта жестокая и ужасная Фортуна раскрыла тебе души верных друзей и отделила истинных друзей от мнимых, ведь, удаляясь, она увлекла своих [за собою], а твоих — оставила. Сколько бы ты отдал, чтобы узнать это, пребывая в безопасности и счастье! Перестань же оплакивать утраченные богатства, так как ты обрел самые драгоценные сокровища — друзей.

VIII. В мире с добром постоянным
Рядом живут перемены.
Вечен союз двух враждебных,
Разных вполне оснований.
Феб на златой колеснице
Розовый день нам приносит,
Геспер восходит ночами.
Море смиряет волненье.
И не дозволено суше
В водный простор разгоняться.
Связью единой скрепляет
Все лишь любовь в этом мире [104],

Правит землею и морем,
И даже небом высоким.
Если бразды вдруг отпустит,
Сразу к борьбе устремится.
Все, что рождает движенье
В дружном согласии, мигом
Гневными станет врагами,
Мир повергая в руины.
Только любовь и способна
Смертных в союзе сплотить всех.
Таинство брака чистейших
Свяжет влюбленных навеки,
Верным диктуя законы.
Счастливы люди, любовь коль
Царствует в душах. Любовь та
Правит одна небесами.

## КНИГА ТРЕТЬЯ

I. Уже умолкло ее пение, но я все еще жаждал внимать ему, напряженно стремясь удержать слухом сладость умолкнувших песен. Спустя мгновение я воскликнул: О высшее утешение измученных душ! Ты так согрела меня своими мудрыми рассуждениями и сладостью пения, что я теперь считаю себя выше ударов судьбы. Я уже не только не боюсь тех сильнодействующих средств, о которых ты говорила, но даже требую их и желаю слушать тебя.— На это она ответила: Я почувствовала твое настроение уже тогда, когда ты молчаливо и сосредоточенно слушал меня. Я ждала его появления у тебя или, вернее, я сама этого добивалась. Те средства, которые следует тебе принять, таковы, что если их только попробовать,— будут мучительны, но принятые всем существом — принесут усладу. Поскольку ты говоришь, что хочешь меня слушать, интересно, воспылаешь ли ты еще более сильным желанием, если узнаешь, куда я поведу тебя?— Куда же,— спросил я.— К истинному счастью,— промолвила она,— о котором грезит твоя душа, лишь смутно улавливая его образ, но не имея сил проникнуть в его суть.— Тогда я воскликнул: Молю тебя, покажи без промедления, что оно представляет собой в действительности.— Хорошо,— ответила она,— ради тебя самого я попытаюсь вы-

разить причину блаженства в словах, поскольку она все-таки тебе небезызвестна, чтобы, рассмотрев ее, ты мог бы, обратив взор в иную сторону, познать облик истинного блаженства.

I. Тот, кто целинное поле решает засеять,
От кустарника пашню очистит,
Срежет терний умело колючий,—
Урожай принесла бы Церера.
Людям мед мнится слаще пчелиный,
Если раньше лишь горечь вкушали.
Звезды блещут отраднее смертным,
Стихнет дождь коль, что Нот им приносит.
Ночи тьму Люцифер прогоняет,
День коней розокрылых выводит.
Ты, кто к ложному счастью стремился,
Сбросить гнет его жаждешь скорее.
Да придет к тебе истины благо!

II. Потупив на мгновение взор и как бы побывав в священной обители разума, она продолжила: Забота всех смертных, в которой воплотились их разнообразные усилия, устремляется различными путями, однако направлена к одной цели — блаженству. Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего. Оно то же, что высочайшее благо, содержащее в себе все другие блага, которое, если в нем чего-либо недостает, не может быть наивысшим, поскольку вне его остается нечто, чего можно пожелать. Очевидно, блаженство — это совершенное состояние, которое является соединением всех благ. Его, я сказала бы, все смертные стараются достичь разными путями, так как неявная жажда блага от природы присуща человеческой душе, однако ошибочное представление о нем приводит [людей] к заблуждению и увлекает в сторону от него. Так, некоторые полагают, что владеют высшим благом тогда, когда ни в чем не ощущают недостатка, вследствие этого они трудятся, чтобы достичь богатства. Другие, почитая за благо быть заслуженными и удостоенными почета, пытаются занять почетные должности и добиться уважения у своих сограждан. Есть и такие, которые видят высшее благо в незнающем предела могуществе. Эти или сами стремятся царствовать, или стараются приблизиться к правителям. Те, для кого известность кажет-

ся важнее всего прочего, спешат прославить свое имя искусством войны или мира. Большинство же людей измеряют благо по плодам радости и приятности, наивысшим счастьем они почитают пребывать в постоянном наслаждении. Находятся и такие, которые смешивают цель и движущие причины: они желают богатства ради доставляемых им могущества и наслаждений или же стремятся к власти ради богатства, либо для прославления имени. У них и у им подобных человеческие действия и побуждения, [их вызывающие], меняются местами. Так происходит, например, когда кажется, что знатность и любовь народа могут принести известность, или когда желают иметь жену и детей из-за удовольствия, ими доставляемого. Лишь обретение друзей, что представляется мне священнейшим видом блага, зависит не от Фортуны, а от добродетели, причиной же стремления к прочим благам может считаться либо могущество, либо удовольствие.

Нетрудно, казалось бы, причислить телесные блага к высшим. Так, сила и высокий рост, как представляется, способствуют приобретению могущества; красота и ловкость — известности, здоровье — удовольствия. Очевидно, что для каждого более всего желаемо блаженство; но высшим благом человеком считается то, чего он больше всего хочет. Но мы уже определили, что высшее благо есть блаженство, вследствие этого люди могут счесть, будто блаженно то состояние, которое кажется предпочтительнее других. Ты видишь формы, в которые облекается человеческое счастье — богатство, чины, могущество, слава, наслаждение. Беря в расчет только их, Эпикур вполне последовательно считал, что высшим благом является наслаждение, потому что все другие блага доставляют приятность душе, удовольствие. Но я снова обращаюсь к человеческим стремлениям, ибо души людей, несмотря на затемнение памяти, снова стремятся возвратиться к своему собственному благу, но, подобно опьяневшим, не знают, по какому пути добраться до его обители [105]. Разве ошибаются те, которые стремятся не упустить ни одно из этих благ? И действительно, есть ли что-нибудь иное, что лучше соответствовало бы блаженству, чем заключающее в себе все блага, ни в чем не нуждающееся состояние самодостаточности. Неужели не правы те, кто полагает, что в наибольшей мере достойное уважения и почитания и есть наилучшее? Нет, не может быть ничтожным

и достойным презрения то, к достижению чего устремлены все помыслы и деяния. А разве к числу благ не следует отнести могущество? Что же, неужели можно считать лишенным силы и ничтожным то, что, как установлено, имеет превосходство над всеми вещами? И можно ли не придавать никакого значения известности? Ведь нельзя же отрицать, что все превосходнейшее должно представляться и наиболее достойным славы. Нет нужды говорить, что блаженство есть состояние, не подверженное ни тревогам, ни печали, ни тягостной скорби, ибо даже в самых малых вещах, которыми люди стремятся обладать, заключены радость и удовольствие.

Еще раз перечислю то, чем люди хотят обладать,— они жаждут богатства, чинов, верховной власти, славы и наслаждения по той причине, что надеются с их помощью обрести достаток, уважение, влияние, известность, радость. Итак, благо есть то, к чему различными путями стремятся люди: в этом легко угадывается сила природы, вследствие которой, хотя суждения людей и различны, однако их объединяет тяготение к одной цели — благу.

II. Правит по-разному миром природа,
Крепко бразды она держит в деснице,
Круг мирозданья связав неразрывно
С общим порядком единым законом.
Ей передать захотелось на струнах
Все это, выразить в песне душевной.
Лев, хоть в тенетах за нрав свой свирепый,
Пищу из рук принимает, страшася
Плети; но крови случайно отведав,
Вмиг оживет и напомнит беспечным
Людям об истинной зверя природе.
Узы ослабит, сдавившие шею,
И растерзает кормящего первым
В бешенстве яростном необъяснимом.
Птица, что вольно щебечет на ветке,
Петь прекращает в неволе, хотя бы
Щедрые яства пред ней, что ласкали б
Взор ее, если была б на свободе.
Пусть окружает забота вниманьем,
Только обманчиво все, и, приметив
Вдруг из неволи отрадную чащу,

Рощи услышав призыв, встрепенется,
Всю разбросает постылую пищу,
Не прикоснется к ней больше, и долго
Будет грустить о погибшей свободе
И о лесах, призывая их тщетно.
Так и лоза пригибает вершину,
Коль ее силой к земле преклоняют,
Руку ж если отпустят, мгновенно
К небу воспрянет она горделиво.
Гаснет хотя, погружаяся в волны,
Феб, но всегда возвращается снова,
Бег устремляя извечный к Восходу.
Все повторяет свой путь во Вселенной,
Радуя смертных своим возвращеньем.
Не удержался бы вечный порядок,
Если б конец и начало совместно
Не были связаны вечным единством [106].

III. — Вам же, о земные существа, дозволено угадывать как бы во сне чутким воображением ваше начало и истинную цель бытия — блаженство; хотя вы и не слишком прозорливы, однако путем размышления вы приходите к догадке о них, и к истинному благу ведет вас природное стремление, но от него уводят многочисленные заблуждения. Посмотрите же, действительно ли то, в чем люди надеются обрести счастье, может привести их к желанной цели. Если богатство, чины и прочее в том же роде составили бы нечто, в чем не отсутствует ни одно из благ, я бы согласилась, что посредством достижения всего этого кто-то может сделаться счастливым. Однако если они не могут дать того, что обещают, и лишены многих благ, разве не обнаруживаются в них с очевидностью фальшивые образы блаженства? Прежде всего этот вопрос я задаю тебе, ибо совсем еще недавно ты утопал в роскоши; разве среди огромных богатств, принадлежавших тебе, душа твоя, сталкиваясь с какой-нибудь несправедливостью, не смущалась внутренним беспокойством? — Да, — ответил я, — не могу припомнить, чтобы моя душа была свободна от волнений, что-нибудь всегда тревожило ее. — Неужели не потому так происходит, что или отсутствует то, чего ты желаешь, или наличествует то, чего ты не желаешь? — Вероятно, поэтому, — ответил я. — Ты желал бы иметь одно и избежать другого? — Да. — Нуж-

дается ли человек в том, чего желает?— Нуждается.— Тот же, кто испытывает в чем-либо нужду, постоянно лишен удовлетворения?— Несомненно.— Неужели тебя, терзаемого неудовлетворенностью, поддержало бы богатство?— Зачем оно мне?— спросил я.— Действительно, богатства не могут освободить душу от нужды и дать ей удовлетворение, а ведь, кажется, они обещают именно это. Кроме того, я полагаю, следует еще принять во внимание, что в природе богатств не заключается ничего такого, чтобы они у тех, кому принадлежат, не могли бы быть отняты.— Согласен.— Почему бы и не согласиться с этим, когда ежедневно более сильный грабит кого-нибудь. Отчего же еще существуют судебные жалобы, если не оттого, что силой и хитростью богатство постоянно отнимается.— Правильно,— поддержал я ее.— Это заставляет того, кто заботится о своих деньгах,— сказала Философия,— приглашать со стороны охрану.— Можно ли это отрицать!— сказал я.— Но ведь такая необходимость отпала бы, если бы невозможна была утрата богатства его владельцем.— В этом нет никакого сомнения,— подтвердил я.— Но мы видим совсем обратное — тот, кто надеялся найти довольство с помощью богатства, начинает еще больше нуждаться в поддержке со стороны. Так можно ли сказать, что богатство изгоняет нужду? Разве богатые люди не испытывают голод или жажду? Разве их тела не чувствительны к зимней стуже? Впрочем, ты возразишь мне, что у богатых есть, чем утолить голод и жажду и защититься от холода. Но тогда богатство может лишь заглушить неудовлетворенность, но искоренить ее не в силах. Если ее, всегда жаждущую и алчущую, попытаться насытить богатством, то цель эта никогда не будет достигнута. Я умалчиваю о том, что природа довольствуется малым, а жадности — всего мало. Если же богатство не может утолить неудовлетворенность, но само ее порождает, неужели ты сочтешь, что оно может принести удовлетворение?

III. Сколько б ни пытались золотом заполнить,
Драгоценным камнем жадную пучину,
Не наполнить бездны. Невозможно это.
Жемчуг хоть — на шее, и отары — тучны,
Не избыть заботы, смертного грызущей,
И не в ять с собою в мир иной богатства.

IV. Но говорят, что высокие чины приносят почет и уважение тому, кому достаются. Неужели магистратские должности обладают силой наделять добродетелью души людей, их занимающих, и устранять пороки? Ведь им более свойственно не искоренять порок, но делать его явным. Вследствие этого случается, что мы негодуем, когда высокие чины нередко достаются дурным людям. Еще Катулл называл Нонния злым наростом [107], хотя тот и восседал в курульном кресле. Разве ты не видишь, сколько бесчестья приносят почетные должности злым? Ведь менее заметна низость тех, кто находится в тени. Могли ли тебя побудить опасности, сколь угодно великие, нести магистратуру вместе с Декоратом [108], если ты видел в нем беспутного льстеца и предателя? Ведь нельзя же из-за того, что они занимают почетные должности, считать заслуживающими уважения тех, кого мы полагаем недостойными самих почетных должностей, и наоборот, если ты видишь кого-то, наделенного мудростью, можешь ли ты счесть, что он недостоин уважения или той мудрости, которой он наделен? — Нет.— Добродетели присуще собственное достоинство, которое она непременно изливает на сопричастных ей, а поскольку воздаваемые народом почести не обладают такой способностью, то ясно, что они не имеют собственной красоты и достоинства. При этом следует обратить внимание на то, что чем более кто-нибудь низок, тем большее число людей карает его презрением. Поэтому нельзя сделать достойными уважения тех, чью низость обнажают почетные должности, делающие их еще более ужасными, но не безнаказанно. Ибо нечестивые люди в равной степени отплачивают почетным должностям, оскверняя их своей причастностью им. Я хочу, чтобы ты понял: истинное уважение не имеет ничего общего с чинами, обладающими лишь видимостью достоинства. Посуди, если кто-нибудь, многократно исполнявший обязанности консула, случайно попадет к варварским народам, приобретет ли он благодаря консульству уважение варвара? А ведь если бы этот дар был от природы присущ почетной должности, то она не потеряла бы значения ни у одного народа, подобно тому, как огонь одинаково пылает в любых землях. Поскольку же собственная сила такого рода не свойственна почетным должностям, а ее приписывают им человеческие заблуждения, они сразу же утрачивают свое значение у тех на-

родов, которые не считают их почетными. Но так происходит среди чужих народов. А разве у тех, где они были установлены, почетные должности вечно сохраняют свое значение? Ведь префектура, некогда дававшая великую власть, теперь лишь пустое название и тяжкая обуза сенаторскому званию; если в давние времена кто-то заботился о продовольственных запасах народа[109], то теперь же что презренней этой обязанности? Краткий итог того, что мы сказали выше,— чины и почетные должности не имеют собственной красоты, поскольку приобретают или утрачивают свое значение в зависимости от тех, кто пользуется ими. Если же почести не могут сделать [людей] уважаемыми, если их марает то, что они достаются дурным людям, если с течением времени весомость их уменьшается, если их ценность падает в зависимости от мнения народа, то что от желаемой красоты они содержат в себе, не говоря уже о том, что они не могут делать людей лучше.

IV. Сколько бы Нерон себя не украшал
Пурпуром и камнем драгоценным,
Ненавистным всем он оставался
За безумства и за злую роскошь.
Он курулам жадным предпочтенье
Отдавал, а не мужам достойным.
Разве стоят почести чего-то,
Коль бесчестным людям достаются.

V. А разве царская власть или близость к трону могут наделить человека подлинным могуществом? Или счастье правителей длится вечно? Ведь полны примерами старые времена и наш век, что и царей покидало счастье, сменяясь страданием. О великое могущество, которое и для сохранения самого себя оказывается недостаточным! Почему же, если царская власть является источником блаженства, она при отсутствии какой-либо части уменьшает счастье? А насколько далеко простирается человеческая власть? Ведь существует множество народов, у которых нет царской власти. И в этом отношении власть не дает счастья, ибо под ней сокрыто бессилие, которое делает [правителей] несчастными; таким образом, царям неизбежно достается большая доля несчастий. Тиран, познавший опасности, угрожающие царской власти, находится под постоянным давлением страха, как

под мечом, висящим над его головой[110]. Что же это за власть, которая порождает горечь тревог и не может избавить от терзаний и страха. Ведь правители сами бы желали жить спокойно, но не могут и лишь выставляют напоказ свое мнимое могущество.

Неужели ты счел бы, что человек обладает могуществом, если бы видел, что он желает невозможного для себя? И сказал бы, что является могущественным тот, кто гордо шествует в сопровождении слуг, однако сам их боится больше, чем устрашает; разве обладает властью тот, кто находится в руках своих прислужников? Стоит ли говорить о приближенных к трону, если власть правителей полна бессилия? Ведь правители, пошатнувшись, часто увлекают за собой невиновных. Нерон Сенеку, близкого человека и своего учителя, заставил принять решение умереть; Антонин, самого могучего среди придворных, предал мечу[111]. А ведь и тот, и другой желали бы отказаться от своего могущества. Сенека пытался богатства свои передать Нерону и устраниться от дел. Но поверженных увлекла в пропасть сама их сила, и ни один, ни другой не смогли свершить того, что желали. Что же это за могущество, которого страшатся сами обладающие им, под защитой которого невозможно чувствовать себя в безопасности и от которого нельзя избавиться, когда это желательно? А разве будут тебе заступниками друзья, которых привела к тебе не добродетель, а Фортуна? Ведь того, кого твое счастье делает другом, несчастье превращает в недруга. А ведь и чума нанесет меньший вред, чем враг, прикинувшийся другом!

V. Если смертный хочет сделаться могучим,
Пусть смирит свой дух неукротимый
И не клонит шеи, покорившись
Всем желаниям, бразды ослабив,
Но хоть гнева твоего бояться
Будет Индия, и подчинится
Фула[112] дальняя тебе, возможно,
Власть не в силах устранить заботы
Мрачные, и кто, скажи, поможет
Избежать тебе несчастий в жизни!

VI. Слава же часто бывает столь же ложной, сколь и постыдной. Поэтому справедливо воскликнул автор трагедии: «Ὦ δόξα δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν οὐδὲν γεγῶσιν ὄγκον

ὤγκωσας μέγαν»[113]. Многие часто удостаивались имени великих хвалой заблуждавшегося народа, а что более ужасное можно себе представить? Лучше бы те, кого превозносят не по справедливости, сами бы устыдились расточаемых им незаслуженных восхвалений. Ибо даже если бы эти похвалы соответствовали их заслугам, что они могли бы прибавить к убежденности мудреца, что свое благо следует измерять не молвой народа, но осознанием истины, убежденностью в [своей] правоте. Итак, если представляется прекрасным прославлять свое имя, то, соответственно следует считать позорным его умолчание. Однако, как я уже говорила немного раньше, неизбежно существует множество народов, которых слава одного человека не может достичь; случается, что тот, кого ты считаешь достойным славы, даже в соседних странах может не считаться заслуживающим прославления. И затем, что действительно не достойно упоминания, так это благосклонность народа, которая не основывается на правильном суждении и не бывает устойчивой.

А кто не понимает, насколько суетно и бессмысленно гордиться знатным именем? Оно, будучи покрыто славой, не распространяет ее на нас, [как бы отделено от нас]. Как представляется, знатность — это прославление, вытекающее из заслуг предков. Но если похвала есть основание славы, то славны те, которых хвалят; и чужая слава не придаст тебе блеска, если ты не имеешь своей собственной. Если в знатности и заключено какое-нибудь благо, то, как я полагаю, лишь единственное — необходимость быть благородным, чтобы не запятнать доблесть предков.

VI. Род человеческий весь из единого корня выходит.
Ведь Вседержитель — один родитель всего в этом мире.
Он ведь дал Фебу лучи, и рога только он дал Селене.
Он ведь людьми населил нашу землю и звездами небо.
Он заключил наши души в телах, устремленные к свету.
В смертных он знанье вложил о высоком их корне не зря ведь!

Что же кричишь, человек, о знатности рода, о предках?!
Если ты убежден, что все мы от неба, то значит,
Тот лишь низок у нас, кто тонет в пороках постыдных!

VII. Что же сказать мне о телесных наслаждениях, жажда которых наполняет [душу] беспокойством, а избыток порождает раскаяние? Сколько непереносимых скорбей, какие болезни они приносят телу стремящегося к наслаждениям. Я не знаю, какой привлекательностью обладают они, но печальны их последствия. Кто же пожелает поразмыслить о своих страстях, пусть поймет, что если бы они могли привести к блаженству, то не было бы никакого основания для отрицания того, что животным также доступно блаженство, поскольку каждое животное торопится удовлетворить свои телесные желания.

Наиболее благородный род приятности доставляют брак и дети, но так установлено природой,— я не помню, кто это сказал,— многие обретают в детях своих мучителей. Нет нужды напоминать тебе, сколь печально положение таких людей, ведь ты сам испытал это состояние и все еще не свободен от беспокойства. Я привожу суждение об этом моего Еврипида[114], который сказал, что тот является счастливейшим, кто лишен детей по несчастью.

VII. Гонит человека жало
Страсти, что острее много
Жала пчел и клюва птицы.
Мед едва прольется сладкий
На тебя и убегает.
Слишком дорожишь им, смертный,—
В сердце страсть удар наносит.

VIII. Итак, нет никакого сомнения, что эти пути к блаженству на самом деле уводят в сторону от него. Они не могут привести человека туда, куда, как кажется, обещают. Насколько же спутаны они со злом, я вкратце покажу. Если ты пытаешься скопить деньги, то вынужден будешь их отнять у того, кто теперь владеет ими. Жаждешь почетных должностей — преклонишь колена перед дающими их и желая всех превзойти — обесславишь себя унижением. Стремишься к могуществу — на тебя обратится вероломство подданных, и ты будешь окружен опасностями. Ищешь славы — но отречешься от

нее из-за трудностей и беспокойства, связанных с ней. Желаешь проводить жизнь в наслаждениях — но кто же не станет презирать и не сочтет ничтожнейшим человека, порабощенного страстями своего тела. Ведь те, которые ставят блага тела превыше всего, стремятся к обладанию столь малой и хрупкой вещью. Ибо разве можешь ты превзойти слонов величиной тела, а волов силой, или, быть может, тигры уступят тебе в ловкости? Обратите же свой взор к простору небес, их неизменному и стремительному вращению и перестаньте, наконец, восхищаться вещами, которые не имеют подлинной ценности. Ведь даже небо достойно восхищения не из-за этого вращения, но из-за того порядка, посредством которого оно управляется.

Что касается внешней красоты, то она преходяща и более быстротечна, чем весеннее цветение. Если бы, как говорит Аристотель[115], люди обладали глазами Линкея[116], то они своим взглядом проникали бы через покровы. И если бы можно было увидеть то, что находится внутри человека, разве не показалось бы безобразным тело Алкивиада[117], славившегося своей красотой? Следовательно, то, что человеку кажется прекрасным, вытекает не из его природы, но является следствием слабости взирающих на него глаз. Теперь поймите, сколь тщетно желать блага красоты лица и тела. Ведь то, чему поражается человек, может быть уничтожено жаром горячки за три дня. Из всего этого следует, что и эти блага не могут дать того, что обещают, и не являются собранием всех благ; они не указывают путей к блаженству и сами не делают людей блаженными.

VIII. Сколь горько людям знать, что жалким и несчастным
Незнание закрыло путь.
На дереве цветущем вам искать не стоит,
Конечно, золота. [Зачем?!]
Не стоит и срывать с лозы каменьев редких
И ставить сети на горах,
Чтоб рыбу изловить. Вам коз в тирренских мелях,
Конечно, не искать. К чему?
В науку погрузившись, вы познали, люди,
Отливы моря, глубину
Морскую тайную, что жемчугом богата
И словно в пурпуре лежит.

Узнали вы, брега какие изобильны
Нежнейшей рыбой, брег какой
Ежами населен колючими морскими.
Познал и это человек.
Но где блаженство то, к которому стремятся
Все смертные? И знает ли,
И ведают в печальной слепоте несчастной
Они, что скрыто в небесах
Высоких, полных звезд, и в глубочайших недрах?
Туда проникнуть тщетно им.
Так что же у небес просить теперь мне должно
Для этих ослепленных душ?
Что пожелать мне нужно им? Быть может,— это:
Вокруг богатств кружатся пусть
И почестей. Пускай несут обмана злого
Ярмо — прозреют их глаза!

IX. Достаточно много говорилось уже о том, что представляет собой обманчивое счастье. Теперь, если ты обрел проницательность, наступило время раскрыть, в чем состоит суть истинного счастья.— Из твоих рассуждений,— ответил я,— вижу, что невозможно получить ни достатка через богатство, ни могущества — посредством царской власти, ни уважения — с помощью почестей и чинов, ни знаменитости через славу, ни радости — посредством наслаждения. А причины, вследствие которых так происходит, я вижу, мне кажется, как бы через узкую щель, но мне хотелось бы узнать об этом от тебя подробнее.— То, что просто и неделимо по природе, человеческое заблуждение разделяет, и это уводит от истинного и совершенного к ложному и несовершенному. Может быть, ты считаешь, что могущество не имеет ничего, в чем бы нуждалось? —Нет,— ответил я.— Ты прав: ведь если чему-нибудь в каком-либо деле не хватает собственной силы, то оно нуждается в поддержке извне.— Согласен.— Итак, достаток и могущество одной и той же природы.— Да, кажется, так.— И что же, ты считаешь такое состояние заслуживающим презрения или же, напротив, в высшей степени достойным уважения? — В этом,— сказал я,— нельзя усомниться.— Тогда присоединим к достатку и могуществу еще и уважение, и будем судить о них как о едином предмете.— Сделаем так, если хотим придерживаться истины.

— Как ты полагаешь? — спросила Философия,— это соединение лишено славы и цены или же достойно всяческого прославления? Посмотрим же, разве то, что считается не нуждающимся ни в чем, наиболее могущественным и наиболее достойным уважения, не испытывает недостатка в славе, которую оно себе добыть не может? Ему отчасти недостает ее, и вследствие этого оно кажется лишенным чего-то.— Не могу не признать,— сказал я,— что оно нуждается в большем прославлении.— Итак, мы пришли к согласию и признали, что и слава ничем не отличается от трех вышеуказанных благ.— Конечно,— подтвердил я.— Итак, разве то, что не нуждается ни в чем, ему не принадлежащем, что может всего достичь своими силами, что прославлено и достойно уважения, не является также наиболее доставляющим удовольствие?— Но не могу понять,— сказал я,— как во все это может проникнуть печаль; поэтому необходимо признать, если придерживаться сказанного ранее, что оно полно приятности [удовольствия].— В таком случае, оно с необходимостью является одновременно достатком, могуществом, славой, уважением, удовольствием: названия их различны, но по сущности своей они нисколько не различаются.— Несомненно,— сказал я.— То, что по природе едино и просто, человеческое заблуждение разделяет, и люди пытаются приобрести часть от целого, лишенного частей, вследствие чего не получают ни части, которая ничего собой не представляет, ни самого целого, к которому мало стремятся.— Как же так?— Стремящиеся к богатству желают избежать бедности. Они совершенно не заботятся о могуществе, пребывают в безвестности, отказывают себе в удовлетворении многих естественных желаний, чтобы не растерять добытое имущество. Однако и таким путем не обретает довольства тот, кого покинуло здоровье, преследуют несчастья и поражают болезни, кто пребывает в безвестности.

Тот, кто желает только могущества, расточает богатство, презирает наслаждения; приносит в жертву власти почет и славу. Ты видишь, сколь многого ему недостает при этом. А ведь иногда он теряет необходимое, его терзает страсть достичь желаемого, когда ему это не удается, и, таким образом, то, к чему он стремился больше всего, лишает его могущества. Подобным же образом следует поразмыслить о почестях, славе и наслаждениях.

Ибо каждое из этих благ есть то же, что остальные, если же человек стремится к одному из них, оставляя в стороне все прочие, он не получает желаемого.— Как же так?— спросил я.— А если кто-нибудь вознамерится получить все блага одновременно?— Значит, он стремится достичь вершины блаженства, но сможет ли он обрести блаженство в благах, которые, как мы показали, не в состоянии дать то, что сулят?— Нет,— ответил я.— В этих благах, в которых каждый из жаждущих их полагает найти блаженство, никоим образом не следует искать его,— подтвердила она.— Признаюсь,— сказал я,— нельзя выразить ничего справедливее этого.— Итак, ты увидел,— продолжала она,— формы ложного счастья и причины, которые побуждают стремиться к нему; обрати же теперь взор разума в противоположную сторону, как я обещала, там узришь ты истину.— То, что ты только что показала, когда пыталась выявить причины ложных благ, ясно и слепому. Если же я не заблуждаюсь, истинное и совершенное счастье заключается в том, что приносит богатство, могущество, уважение, славу и наслаждение. Но ты должна знать, что я еще глубже постиг истину; и я утверждаю без колебаний, что когда все они образуют единство, так как являются одним и тем же, это единство и является полным блаженством.— О мой питомец, еще вернее будет твое суждение о счастье, если прибавишь следующее.— Что? — спросил я.— Неужели ты полагаешь, что во всех этих обреченных на гибель вещах заключено нечто, способное вызвать такого рода состояние?— Нет, и думаю, это так хорошо показано тобою, что большего и желать нельзя.— Все это лишь внешние проявления истинного блага или, как представляется, они как бы наделяют смертных несовершенными благами, истинного же и совершенного блага они не могут принести людям.— Согласен.— Как же ты мог счесть истинным то, что есть лишь кажущееся блаженство? Теперь нужно, чтобы ты узнал, каким путем можно достичь истинного блаженства.— Я этого давно с нетерпением жду.— Но, как говорил мой Платон в «Тимее», и при совершении самых малых дел следует молить о божественной помощи [118]. Как ты думаешь, что теперь нужно сделать для отыскания обители высшего блага? Должно восславить,— сказал я,— Отца всего сущего: пренебрегая этим обычаем, невозможно успешно начать дело.— Правильно,— ответила она и произнесла:

IX. О Зодчий мира и движенья побудитель мудрый [119],
Строитель вдохновенный, что порядком правит вечным,
Ты пребываешь неподвижным в собственном величье!
Тебя не внешние толкнули на его созданье
Причины, но природа блага, в ней зависти нет места.
Ведешь Ты все по высшему примеру и, прекрасный
И Сам, несешь в разумности Своей неповторимой
Прекрасный мир, лепя его, ваятель и художник,
По образу сознанья Своего. Повелеваешь
Вести до крайнего предела совершенный мир сей
С частями безупречными совместно и желаешь
Еще, сплотились бы они в законченности полной.
Числом Ты связываешь элементы все. Ты хочешь,
Жестокий холод сочетался бы с огнем палящим,
А сухость бы соединялась с влагой, чтобы пламя
Чистейшее, стремящееся ввысь, не улетало
С земли, и чтоб сама не опустилась в недра тяжко.
Ты тройственную душу разделил природы, движет
Она в ней все, все члены и суставы в согласьи
Всегда. Движение она соединила, на два круга
Извечно было что разделено, намереваясь
Вернуться в самое себя, свой разум окружая
И, сходно с ним, вращая и небес изображенье.
Создатель душ и низших всех существ, возносишь, Зодчий,
Блаженнейших из всех в зенит и населяешь мудро
Все небо колесницами легчайшими и землю,
И делаешь, чтоб смертные свободно обращались
К Тебе по благостным законам естества, и снова к свету
Они могли бы быть возвращены, о Устроитель!
Взываю я к Тебе, взойти в священную обитель
Позволь мне разумом, блаженство, Демиург, увидеть!
Всю тяжесть устрани земной громады! Тьму и тучи
Гнетущие, Строитель, разгони, явись в блистанье!
Покой благочестивых! И стезя! Тебя все видят!
В Тебе начало и конец всего, венец Ты жизни!

X. Поскольку ты уже видел, что представляют собой совершенные и несовершенные блага, я считаю теперь необходимым показать, в чем состоит совершенное счастье. При этом, как я полагаю, сначала должно быть установлено, может ли каким-либо образом благо, опре-

деление которого было дано ранее, содержаться в природном мире, чтобы нас не сбило с толку рассуждение, уводящее от истины.

Но нельзя отрицать, что существует некий источник всех благ. Все, о чем говорится как о несовершенном, представляется таковым из-за недостатка совершенства. Так что, если в чем-то обнаруживается недостаток совершенства, то в нем же имеется и доля совершенства. Ведь если убрать совершенство, станет совсем непонятно, откуда происходит то, что оказывается несовершенным. Ибо мир вещей берет начало не из ущербной и несовершенной природы, но, напротив, происходя от полного и совершенного, вырождается в нечто ущербное и лишенное собственной силы. Но мы показали немного выше, что в преходящем земном благе заключено какое-то несовершенное счастье; значит, не следует сомневаться, что существует счастье более прочное.— Это так,— согласился я.— А теперь ты должен хорошенько подумать, где его должно искать. То, что Бог — повелитель всего сущего — есть благо, является мнением, общим всем человеческим душам. Так как нельзя и представить себе ничего лучше Бога, можно ли усомниться, что тот, лучше кого нет ничего, является благом. Ведь разум с такой очевидностью свидетельствует, что благо есть Бог, что именно в Нем заключено совершенное благо. Если бы это было не так, то Бог не мог бы быть повелителем всего сущего, ибо с необходимостью существовал бы некто, превосходящий [Его] и заключающий в себе совершенное благо, и он бы должен был предшествовать Богу и был бы более древним, ибо все совершенное, конечно, предшествует менее совершенному [120]. Вследствие этого необходимо избежать бесконечного аргумента и высказать утверждение, что высший Бог преисполнен совершенного блага. Но, как мы установили, совершенное благо есть истинное блаженство. Следовательно, обитель истинного блаженства должна находиться во Всевышнем.— Согласен и не могу тебе возразить.— Но прошу тебя,— сказала она,— убедись, насколько свято и незыблемо утверждение о том, что Бог преисполнен высшего блага.— Каким,— спросил я,— образом? — Ты колеблешься, не зная, то ли Отец всего сущего получил высшее благо, которого Он преисполнен, извне, то ли Он обладает им от природы, и вследствие этого ты как бы считаешь, что у обладающего [блажен-

ством] Бога и блаженства, которым Он владеет,— разные субстанции. Но ведь если ты предположишь, что блаженство обретено Богом извне, то неизбежно выше будет тот, кто его дал, чем тот, кто получил.

Однако мы с полным основанием утверждаем, что Бог превосходит все сущее. Если же такова Его природа, то противоречит здравому рассудку предположение, что Бога, Которого мы назвали началом всего сущего, мог кто-то создать. Разве можно связать столь противоречивые суждения? Наконец, то, что отличается от какой-нибудь вещи и противоположно ей, не тождественно тому, от чего, как мы полагаем, отличается. Таким образом, отличающееся по своей природе от высшего блага, не является им, и нелепо думать так о Боге, выше которого, как явствует, нет ничего. Ведь природа ни одной вещи не может превосходить свое начало, вследствие чего начало всего сущего по своей природе является высшим благом,— так поразмыслив, следует заключить.— Верно,— сказал я.— Но высшее благо является блаженством, это уже установлено.— Да.— Тогда,— сказала она,— необходимо сделать вывод, что Бог есть блаженство.— Не оспариваю,— сказал я,— ни предыдущих, ни этих твоих положений, и твои выводы согласуются с ними.— Посмотри,— промолвила Философия, отсюда вытекает, что два высших блага, которые суть различны, не могут существовать. Ясно, если блага различаются между собой, то каждое из них не есть другое: вследствие чего ни то, ни другое не может быть совершенным, поскольку в каждом не достает другого. Несовершенное же, конечно, не может быть высшим благом, а поэтому невозможно одновременное существование двух высших благ, отличающихся друг от друга. Но мы вывели, что Бог есть блажество и высшее благо. Отсюда с необходимостью вытекает, что само высшее блаженство есть не что иное, как высшая божественность.— Нет истины,— подтвердил я,— более доказанной и более достойной Бога.— Сверх этого,— сказала она,— как это было принято у геометров[121], которые для доказательства теорем выводили нечто, что они называли πορίσματα, и я вознагражу тебя как бы коронным выводом (corollarium). Поскольку обретение блаженства делает людей блаженными, блаженство же есть сама божественность, значит, обладание божественностью делает [людей] блаженными, это очевидно. Но так как

следование установлениям справедливости делает [людей] справедливыми, мудрости — мудрыми, то с необходимостью вытекает, что те, кто приобщился к божественности, становятся богоподобными. В каждом, обретшем блаженство, заключен Бог, и хотя Бог един по природе, ничто не препятствует многим приобщиться к Нему.— Прекрасно,— сказал я,— и ценно то, что ты называешь πορίσματα или corollarium.— Но нет ничего прекраснее того, что велит разум присоединить к выше сказанному.— Что же именно? — спросил я.— Состоит ли блаженство, как кажется, из многих благ, которые соединяются, оставаясь различными, в единую субстанцию блаженства, или, может быть, существует в благах нечто, в чем заключается сущность блаженства и от чего действительно зависят все другие [блага]? — Я не совсем понял и хочу, чтобы ты объяснила это.— Разве мы не посчитали благом блаженство? — Да, сочли его высшим благом,— ответил я.— Допустим, что это же присуще всем благам. Ведь блаженство есть еще, как мы решили, и полный достаток, наивысшее могущество, и уважение, и слава, и наслаждение. Что же? Все это — слава, достаток, могущество и другие как бы являются частями блаженства или они соотносятся с благом как с некоей вершиной? — Понимаю, что ты предлагаешь исследовать, но желаю услышать решение от тебя самой.

— Различие этих вещей можно объяснить следующим образом. Если бы все эти [блага] были частями блаженства, в свою очередь каждое бы из них отличалось от другого. Такова уж природа частей, которые, отличаясь одна от другой, составляют в совокупности единое целое. Но равнозначность всех этих благ уже была показана. Они не являются составными частями [блаженства], ибо тогда следовало бы предположить, что блаженство как целое состоит из одной только части, а это невозможно.— В этом нельзя усомниться,— сказал я. Но желательно услышать и другие доказательства.— Как явствует, все соотносится с благом. Добиваются богатства, поскольку считают его благом, и могущества, так как и в нем видят благо. То же самое можно сказать и относительно славы и удовольствий. Высшая причина всех стремлений — благо, поскольку невозможно желать того, в чем не было бы хотя бы подобия блага. А поэтому [люди] жаждут

того, что им представляется истинным благом, но что на самом деле не обладает истинной природой блага.

Отсюда вытекает, что природу блага можно считать основной причиной и побудителем всех стремлений. То, что представляется наиболее желаемым, и направляет поведение [людей]. Например, если кто-то для поддержания здоровья желает ездить верхом, то для него в данном случае важно не столько само движение во время езды, сколько польза для здоровья, получаемая от него. Так же и благодати от всех благ домогаются по той причине, что предпочитают благо, заключенное в ней, всему прочему. Но мы признали, что блаженство есть то, что мы желаем получить во всех наших устремлениях, значит, единственная цель, которой люди добиваются,— блаженство. Из этого с очевидностью следует, что сущность самого блага и блаженства одна и та же.— Не вижу ничего, что могло бы противоречить этому мнению.— Но мы уже показали, что Бог и истинное блаженство — одно и то же.— Да,— сказал я.— Тогда справедливым будет заключение, что подлинная сущность Бога состоит в истинном благе, а не в чем-либо ином.

X. Сюда, все обреченные, придите
В оковах розоватых, тех, что страсти
На вас обманчивые наложили.
Страсть обитает в душах ваших, люди.
Здесь ждет покой после трудов тяжелых.
Здесь сохраняет тишину обитель,—
Убежище для бедных и гонимых.
Да, сколько бы ни нес песка на берег,
Песка, что злата полн, журчащий Тагус [122],
Иль пурпура пи приносил нам Гермус [123],
Иль жаркий Инд — своих камней редчайших,
Слепые не прозреют, заблуждений
Им никогда не превозмочь несчастных.
Земля все погребет в своих пещерах [124]
Величие, что небесам пристало,
И душу тот лишь сохранит, кто может
Узреть тот свет, который ярче Феба,
И может все затмить его сиянье.

XI. Согласен с этим,— сказал я,— ибо подтверждается это убедительнейшими доводами.— Тогда она спросила: Будешь ли ты признателен мне, когда узнаешь, что пред-

ставляет собой благо? — Бесконечно,— ответил я,— если бы удалось мне познать Бога, который в равной степени есть благо.— Я открою это тебе, основываясь на наиболее верных суждениях, запомни только наши предшествующие выводы.— Запомню.— Разве мы не показали, что блага, желаемые большинством людей, на самом деле не являются истинными и совершенными, поскольку каждое из них, в свою очередь, отличается от другого и содержит в себе нечто, не свойственное другим, вследствие чего они не могут доставить истинного, и абсолютного блага? Они лишь тогда представляются истинным благом, когда слиты в единое целое и оказывают воздействие в совокупности: если богатство есть то же самое, что и могущество, уважение, известность и наслаждение. А если они не являются одним и тем же, то в них нет ничего, что заставляло бы стремиться к ним.— Это доказано и не может быть подвержено сомнению ни с какой точки зрения.

Когда эти вещи отличаются одна от другой, они не суть блага, когда же они соединяются воедино, то становятся благом, и не в единстве ли заключено их благо? — Вполне возможно,— сказал я.— Но все благое является таковым из-за причастности своей благу, согласен ли ты с этим? — Да.— Ты должен также признать, что единство и благо — одно и то же [125]. Единая сущность заключена в том, что от природы не разделено.— Не могу отрицать,— сказал я.— Знаешь ли ты,— спросила она,— все, что существует, до тех пор лишь продолжается и существует, пока является единым, но обречено на разрушение и гибель, если единство будет нарушено.— Каким образом? — спросил я.— Например, у живых существ, если они представляют собой единое целое, в котором сосуществуют тело и душа, это соединение и представляет собой живое существо [126]. Когда же это единство распадается при отделении частей друг от друга, то очевидно, что живое существо погибнет и перестанет существовать. Само тело, когда пребывает в единой форме благодаря связи членов, имеет облик, присущий человеку. Но если разрушить и разделить части тела, единство утратится, и тело перестанет быть тем, чем было.

Таким образом, окинув взором все, ты, без сомнения, убедишься, что существует все как нечто определенное до тех пор, пока едино, когда же единство разрушается,

оно перестает существовать.— Поразмыслив, я не могу представить себе иного,— сказал я.— А разве бывает так, чтобы созданное природой настолько утратило желание жить, что само пожелало бы собственной гибели и разрушения? — Если говорить о животных,— ответил я,— которые в некоторой степени наделены от природы способностью желать и не желать, то я не найду ни одного, которое бы, если его не принуждает что-либо извне, отвергло бы жизнь и добровольно устремилось к гибели. Ведь каждое животное стремится поддержать, сохранить себя и избегает смерти и разрушения. Но что касается травы, деревьев и всех неодушевленных вещей, то здесь я колеблюсь, не зная, какое мне о них следует составить суждение.— Тебе не надо испытывать сомнения относительно них, поскольку и травы, и деревья, как ты должен знать, растут в наиболее подходящих для них местах, где, в зависимости от своей природы, оказываются лучше защищенными от скорого увядания и гибели. Так, некоторые из них растут в полях, другие — в горах, третьи рождаются на болотах, четвертые цепляются за скалы, для пятых благоприятными оказываются бесплодные пески, причем настолько, что если их попытаются перенести в другие места, они погибнут. Природа наделяет каждый вид тем, что ему необходимо [127], и она заботится, чтобы все, пока сохраняет силу жизни, не погибло. В противном случае,— я спрашиваю,— отчего все растения, как бы впившись в землю устами, корнями тянут из нее питательные соки, а через кору и сердцевину питаются, приобретая крепость и силу? Ведь вследствие этого их наиболее мягкая часть, составляющая сердцевину, всегда сокрыта внутри, а над ней для крепости располагается древесный слой, который защищает их от превратностей погоды. Столь велика забота природы, что с помощью рассеивания семени она дала растениям не только временное бытие, но и как бы одарила их вечным существованием посредством какого-то [таинственного] механизма. Кто этого не знает? То же можно сказать и о вещах неодушевленных, ведь они так же устремляются к тому, что соответствует их природе. Разве поднималось бы легкое пламя вверх, а тяжесть не увлекала бы землю вниз, если бы такие движения не были им свойственны? Далее, если одно соответствует другому, то оба эти явления сохраняют единство, тогда как то, что недружественно, рас-

падается. В соответствии с этим законом такие твердые тела, как, например, камни, в которых составляющие их частицы соединены наитеснейшим образом, при попытке разрушить их, оказывают сопротивление. То же наблюдается и в жидкостях, равно как в воздухе и воде, ибо, хотя они легко поддаются силам, их разделяющим, но быстро возвращаются в прежнее состояние. Огонь же избегает всякого расчленения. А ведь в этих случаях мы имеем дело не с волевыми движениями сознающей души, а с природными побуждениями, которые сродни проглатыванию пищи, свершение чего не вызывает в нас раздумий, или дыханию во сне, когда мы дышим, не задумываясь над этим. Так и у животных любовь к бытию проистекает не из желаний души, но из законов природы.

Однако часто случается, что смерть, которой страшится природа, избирает воля, и она заставляет также отрекаться иногда от продолжения рода, дара, которым природа наградила всех смертных для поддержания непрерывности их существования, и исполнения чего она неукоснительно требует. Итак, любовь к жизни проистекает не из осознанного желания живого существа, но из природного стремления. К тому же Провидение вложило в созданное им великую основу бытия — стремление жить до тех пор, пока это возможно. Поэтому ты не должен иметь сомнений относительно того, что всему живущему от природы свойственно желать постоянства бытия и избегать гибели.— Признаюсь,— сказал я,— теперь мне кажется несомненным то, что раньше представлялось не вполне ясным.— То же, что жаждет существовать,— продолжала она,— желает быть единым, если же это условие не выполняется, оно перестает быть тем, продолжением чего должно быть.— Верно.— Все стремится к единству.— Согласен.— Но я показала, что единство есть не что иное, как благо.— Да.— Следовательно, все стремится к благу, и тебе надо так написать: благо есть то, чего все желают.— Ничего более убедительного не могу себе представить,— сказал я,— и в таком случае нельзя не признать, что или все стремится к небытию и одиноко, без рулевого несется по бурной пучине, или же существует нечто, к чему все спешит, и оно представляет собой наивысшее из всех благ.— Мне радостно слышать от тебя это, о питомец, ибо твой разум проник в самую суть истины. Тебе открылось то, о чем ты ранее говорил как о

неведомом.— Что же теперь? — Какова цель всего сущего? Она заключена в том, что желаемо всеми, и, исходя из наших предшествующих рассуждений, цель всего сущего есть благо.

XI. Всякий, кто правду умом своим постигает
И не желает стать на путь заблужденья,
Должен в себя погрузить взор свой пытливый.
Смертного взор блуждает в мирах отдаленных.
Путь изменив свой, он постигает, однако,
Истину ту, что сколько бы он ни пытался
Клад тот извне обрести, поймет, что таится
В сердце лишь он. В глубинах души лишь можно
Это сокровище зреть. Ведь не полностью света
Ум человека лишен под бременем тяжким
Смертного тела, чей груз к правды забвенью
Душу влечет. Ибо семя правды таится
В самых глубинах души. Оно прорастает
Лишь под лучом благого ученья, что будит
Смертного душу. Если бы в сердца глубинах
Жар не таился, то как могли бы вы сами
Верно судить. По слову Платоновой музы: [126]
Кто познает, забытое лишь вспоминает.

XII. — Я, в свою очередь, согласен с Платоном, и ты мне напоминаешь это уже во второй раз, сначала я забыл это из-за телесного недуга, а затем — из-за ударов судьбы.— Философия сказала на это: Если ты снова взвесишь то, что говорилось ранее, ты скоро восстановишь в памяти все, в незнании чего ты давно признался.— Каким же образом управляется мир? — спросил я.— Хотя я и был невеждой в своих рассуждениях, однако предвижу, что ты скажешь. Но все-таки я желаю услышать это от тебя.— Ты подтвердил немного ранее, что Бог — повелитель мира.— Да, это не сиюминутное мнение, и, без сомнения, я буду придерживаться его в дальнейших рассуждениях. Мир этот не мог бы быть согласован в единое целое из столь различных и противоположных частей, если бы не существовало единого начала, которое соединяет столь различное и несогласное. Не возник бы определенный порядок природы, не были бы расположены в согласованном чередовании места, времена, причины, пространство, качества, если бы не было Единого, Который, Сам оставаясь неподвижным, содержит в себе все возмож-

ные перемены. То, благодаря Чему все созданное существует и Чем приводится в движение, я нарекаю привычным для всех именем — Бог.

На это она промолвила: Если таков ход твоих мыслей, для тебя не составит большого труда, познав, что такое счастье увидеть спасительное отечество. Давай же присмотримся к тому, о чем мы рассуждали раньше. Не назвали ли мы удовлетворение составной частью блаженства и не согласились ли, что Бог есть само блаженство? — Да, согласились.— И для управления миром Он не нуждается ни в какой помощи извне, поскольку если бы Он в чем-либо нуждался, то не имел бы полного довольства в себе самом.— Да, конечно.— Таким образом, Он содержит все в себе.— Это нельзя отрицать.— Но было показано, что Бог есть само благо.— Я это помню,— сказал я.— С помощью блага Он все располагает; если же Он сам правит всем, а как мы установили, Он есть благо, то именно благо и является как бы кормилом и управлением, которые сохраняют устройство мира в неизменности и неразрушимости.— Я полностью согласен с тобой, и то, во что немного ранее ты хотела посвятить меня, я, хотя и в догадках, но предвидел.— Правильно, и теперь, я думаю, ты еще более внимательно устремишься к познанию истины, а следующее рассуждение не менее важно для рассмотрения.— Каково же оно? — спросил я.

— Если предположить, что Бог справедливо управляет всем рулем благости, и, как я учила, все сущее спешит к благу в силу природного стремления, то невозможно усомниться, что все по собственной воле и охотно покоряется воле распределяющего, и все существует, согласуясь в гармонии по воле управителя.— Да, это так. Ведь вряд ли показалось бы благим управление, если бы оно для склонившихся перед ним было ярмом, а для неповинующихся — благом.— Поэтому ничто, действующее согласно с природой, не совершает противного Богу.— Ничто,— согласился я.— А разве возможно совершить что-либо противное тому, кого мы считаем обладателем неограниченного могущества и наивысшего блаженства? Одним словом, ничто не обладает такой силой, не существует в мире ничего, что желает или может противиться высшему благу.— Да, не существует,— подтвердил я.— Высшее благо же есть то, что управляет и располагает [упорядочивает] все могущественно и сладостно[129].—

Столь сильно усладили мою душу не только выводы сказанного тобой выше, но и сами слова, в которые ты их облекла, что многое заставило меня устыдиться собственной глупости и неразумности возражений.— Помнишь ли ты,— спросила она,— легенду о гигантах, восставших против неба? Но они были усмирены благостной силой. И разве не следует нам сталкивать между собой противоречивые суждения? Может быть, из такого столкновения и высекается прекрасная искра истины. По-твоему,— продолжила она,— никто не может усомниться в том, что не существует ничего, обладающего большим могуществом, чем Бог.— Имеющий разум не может отрицать этого.— Для того, кто всемогущ, нет ничего невозможного.— Ничего, согласен.— Тогда, значит, Бог может содеять зло? — Нет,— сказал я.— Стало быть, зло есть ничто [130], если его не может содеять Тот, Кто может все.— Не смеешься ли ты надо мной, создавая из рассуждений непроходимый лабиринт, из которого я не могу найти выхода. Ты то входишь туда, откуда вышла, то выходишь оттуда, куда вошла. Или же ты таким образом свиваешь удивительный круг божественной простоты? Только что, начав с рассуждений о блаженстве, ты говорила, что оно есть высшее благо и что оно должно находиться в Боге, затем ты доказывала, что сам Бог есть высшее благо и совершенное блаженство, и как бы преподнесла мне своего рода подарок, сказав, что никто не может быть блаженным, если он не подобен Богу; затем ты говорила, что благо и блаженство есть сущность Бога, и его единство есть то же самое, что и благо, ибо к единству устремлена природа всего сущего. Ты рассказывала далее, что Бог благостным управлением правит миром, в котором все Ему повинуется по доброй воле, и утверждала, что зло есть ничто. И все это ты выводила не извне, но одно из другого, так что каждый аргумент как бы подкреплял свою истинность от предшествовавших ему доводов.— На это она мне возразила: Нет в этом моей заслуги, ведь это благодаря Богу, Которого совсем недавно молили о помощи, мы достигли величайшей цели. Такова уж форма божественной субстанции, что из нее ничто не ускользает, и она ничего не воспринимает в себя извне, как говорил Парменид: "Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον' ὄγκῳ [131]. Она вращает подвижную сферу Вселенной, но сама остается неподвижной [132]. И если мы говорили

не о внешних признаках вещей, но руководствовались тем, что составляет их сущность, то у тебя не может возникнуть повода для удивления, поскольку ты учился у тех, кто следовал за установлениями Платона, из которых вытекает, что сказанное должно соответствовать существу вещей.

XII. Счастлив безмерно, узреть кто
Блага источник сумеет.
Счастлив всегда, кто способен
Освободиться от тяжких
Пут, что земля налагает.
Горько Орфей-песнопевец [133]
С плачем о милой супруге
Сердце терзал. Дивной песней
Жалобной мог он заставить
Двигаться лес и теченье
Рек прекратить. Не боялся
Льва примирить с боязливой
Ланью. К тому же не страшно
Было ему лицезренье
Пса, усыпленного песней.
Грудь его полнилась ею,
Лирные звуки летели,
Только уже господина
Не веселили нисколько.
С жалобой он на Всевышних
В царство Аида спустился.
Здесь, умеряя звучанье
Струн своих сладостным пеньем,
Что почерпнул из ключей он
Матери нашей богини,
Он зарыдал, и всю тяжесть
Скорби безмерной с любовью
Соединил, их удвоив.
Он в возбужденье Тенару
Смог привести и мольбою
Милость богов всех подземных
Выпросил. Пес же трехглавый
Оцепенел, новой песней
Завороженный Орфея.
Мести богини, карают
Что за злодейства, ланиты

Все оросили слезами
Горькой печали и грусти.
И колесо, что пытало
Мукою злой Иксиона,
Даже оно перестало,
Грозное, быстро вращаться.
Долгой измученный пыткой,
Средь водопадов бродящий
Вновь обретает надежду
Бедный Тантал. Даже коршун
Музыкой той упоенный,
Больше терзать не желает
Тиция печень. И мощный
Мрачного царства владыка,
Сжалившись, милость дарует
Всю песнопевцу Орфею,—
Песнею куплена милость.
Вновь обретет он супругу,
Да соблюдает условье
Только и не обернется,
Не поглядит на жену он
До возвращенья на землю!
Но ведь любви не прикажешь,
Только она и решает.
Видит свою Эвридику,
Вдруг обернувшись на грани
Света и мрака, и губит
Этим себя и супругу.
Страстно хотите, чтоб разум
К свету вас вывел, но будет
Мраком погублен, кто взглянет
В бездны его, и утратит
Высшее счастье навеки.

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

I. Философия, с лицом, полным достоинства, медленно и приятно пропела эти стихи, а я, еще не вполне утешившись от скорби, глубоко проникшей в душу, прервал ее, когда она вознамерилась произнести нечто подготовленное ранее. Я воскликнул: О провозвестница истинного све-

та[134], речи, которые ты произносила, убеждая меня, твои божественные рассуждения и доказательства невозможно опровергнуть. И хотя они ранее были забыты мною, однако я не могу сказать, что суть их была мне совсем неизвестна в прежние времена. Истинная и величайшая причина моей печали заключена в том, что я не понимаю, как может вообще существовать или избегать наказания зло, если благо — повелитель всего сущего[135]. Подумай только, ведь это достойно удивления! Но с этим сопряжено нечто большее — ибо когда процветает и правит подлость, добродетель не только лишается наград, но, поверженная, она попирается ногами порочных [людей] и принимает на себя наказания, причитающиеся преступникам. И это происходит в царстве всеведущего, всемогущего, притом желающего исключительно блага Бога! Нет человека, который мог бы не удивляться и не жаловаться, видя это.— На мои слова она ответила: Было бы бесконечной глупостью и великим преступлением полагать, что в содержавшемся в столь строгом порядке доме, руководимом [Богом] как отцом семейства, хранили дешевые сосуды, а дорогими пренебрегали. Так не бывает. И если мои предыдущие заключения не были неверными, то от самого творца, о царстве которого мы теперь говорим, ты узнаешь, что добрые всегда могучи, а дурные — всегда отвержены и слабы. Порок никогда не остается без наказания, а добродетель — без вознаграждения. Добрые всегда обретают счастье, а злые — несчастье. Существует множество доказательств этого, они смогут успокоить твои жалобы и придадут тебе твердость и силу духа. А так как ты уже видел образ истинного блага, недавно показанный мной, и знаешь, где его надо искать, и поскольку мы уже прояснили все относительно пути, к нему ведущему, то я укажу дорогу, которая приведет тебя домой. Я дам твоему разуму крылья, которые помогут тебе подняться ввысь, чтобы ты, отбросив смятение, невредимым вернулся в свое отечество под моим руководством и в моей колеснице.

I. Как птице мне дано крылатой вольно
Подняться в высоту небес,
Когда же крылья обретает разум[136],
Он холодно взирает вниз
И, над землей в просторе бесконечном

Увидев тучи за спиной,
Согретый легким воздуха движеньем,
Стремится в огненный зенит,
Пока тропу к созвездьям не проложит,
По следу Фебову идя,
Или дорогу льдистую Сатурна,
Как воин, в блеске не пройдет,
Пока мерцаньем ночь не разрисует
Вращающийся звездный круг.
Когда ж, пресыщенный виденьем этим,
Покинет зримый свод небес,
Топча эфира легкого безбрежность
И света горнего поля,
Создателя со скиптром он увидит.
Бразды держащего в руке,
Кто, неподвижный, правит бегом мира,—
Вершителя всех дел земных.
И если он сюда направит путь твой,
Забыв который ищешь ты,
Воскликнешь: Здесь моя отчизна!
Исток мой и предел мой — здесь!
Когда же вновь узреть захочешь землю,
Покинутую в тьме тобой,
Грозу племен увидишь: одиноких
Тиранов во дворцах своих.

II.— На это я воскликнул: Как много ты обещаешь! Я не сомневаюсь, что ты можешь сделать это, только приступи немедля.— Во-первых, добрые всегда обладают могуществом, дурные же лишены всяких сил, это тебе нужно усвоить. Ведь если благо и зло — противоположности, а как мы утверждаем, благо — могущественно, тогда очевидно, что зло — бессильно. Если же известно бессилие зла, то еще более заметной становится сила добра. Но чтобы твоя вера укрепилась от наших рассуждений, я поведу их двумя путями, подтверждая свои высказывания то с одной, то с другой стороны. Существует два начала, от которых зависит свершение человеческих действий — воля и могущество, и если отсутствует одно из них, то содеять что-либо невозможно. Руководствуясь побуждениями собственной воли, ни один человек не приемлет того, чего не желает, но если он не обладает могуществом, его воля бессильна. Следовательно, когда ты ви-

дишь, что кто-то стремится достичь того, чего достичь не в состоянии, можно не сомневаться: у него не хватит сил достичь того, чего он желает.

— Это положение очень ясно,— сказал я,— и его нельзя отрицать.— Действительно, разве можно усомниться в могуществе того, кто достиг желаемого? — Нет.— Ведь всякий должен считаться сильным в том, что он может сделать, и бессильным в том, что не может.— Именно так.— Помнишь ли ты,— спросила она,— выводы из наших предшествующих рассуждений? Все человеческие желания, которые приводят в движение тысячи различных устремлений, направлены к благу.— Помню, как это было доказано.— Теперь вспомни, что блаженство есть само благо. Таким образом, если кто-то стремится к блаженству, то для него превыше всего желаемо благо.— Да, нет нужды напоминать об этом, поскольку это закреплено в моей памяти.— Значит, все люди, как дурные, так и добрые одинаково стремятся к благу в едином порыве? — Да, так.— Но ведь, приобщаясь к благу, они становятся добрыми? — Да.— Получают ли добрые то, чего желают? — Так, по крайней мере, кажется.— Злые же, если обретают благо, которого желают, не могут оставаться злыми.— Да.— Значит, как для тех, так и для других желательно благо, но невелико число [людей], действительно обретающих его; тогда нет сомнения, что добрые могучи, а дурные бессильны.— Кто,— сказал я, — сомневается в этом, тот не понимает ни сущности вещей, ни разумных установлений.— Она продолжала: Если существуют два человека, один из которых, когда им было бы предложено сделать нечто согласно природе, сам исполнил бы заданное в соответствии с природой, а другой был бы не в состоянии сделать это; другими словами, не исполнил бы то, что ему предложено в соответствии с природой, но лишь подражал выполнившему, кого бы из них счел бы ты более могучим? — Хотя я угадываю, что ты ожидаешь разъяснений от меня, однако я желаю выслушать твои.— Разве ты отрицаешь,— спросила она,— что передвижение посредством ходьбы соответствует человеческой природе? — Нет.— И ты не сомневаешься, что ходьба есть естественная обязанность? — Не сомневаюсь.— Если же некто, будучи в силах ходить ногами, ходит пешком, а другой, лишенный природной способности ходить, будет передвигаться на руках, кого из них

можно счесть более могучим? — Продолжай далее.— Никто не сомневается, что человек, способный исполнять долг сообразно законам природы, более могуч, чем тот, кто не может. Высшего же блага, равно предложенного добрым и дурным [людям], добрые стремятся достичь путем, предписанным природой, то есть добродетелями, дурные — посредством удовлетворения различных страстей, которые совсем не предписываются природой для достижения блага. Может быть, ты думаешь иначе? — Нет,— сказал я,— теперь мне ясно, что следует из сказанного. Из твоих рассуждений очевидно, что добрые обладают могуществом, дурные же, напротив, его лишены.— Верно,— подтвердила она,— и это, поскольку врачующим свойственно питать надежду, признак того, что твоя природа хорошо сопротивляется недугу. Поскольку я вижу, что ты близок к пониманию, то продолжу цепь рассуждений.

Посмотри, насколько присуща слабость порочным людям, которые не могут достичь того, к чему влечет их и почти толкает природная наклонность; а что было бы, если бы они лишились поддержки великой и неодолимой природы? Посуди же, сколь велико бессилие дурных людей. Разве не к пустым и показным наградам они стремятся, но даже их получить не могут, ибо находясь, казалось бы, вблизи самого высшего блага, они гибнут в пучине и приходят совсем не к тому исходу, к которому устремлены их помыслы и днем и ночью; но в достижении вершины проявляется сила добрых. Из двух людей того бы ты считал более сильным в ходьбе, кто с помощью собственных ног может дойти до любого места, где бы оно ни находилось, а не того, кто не может его достичь. Таким же образом ты с необходимостью назовешь обладающим большим могуществом человека, знающего цель, к которой должно стремиться, как к никакой иной. Из этого следует, что дурные люди, по-видимому, полностью лишены сил. В противном случае, отчего же они предаются пороку, отвернувшись от добродетели? От незнания блага? Но что бессильнее слепоты невежества? Быть может, они знают то, что нужно искать, а страсти неодолимо сбивают их на ложный путь? Но тогда они опять же бессильны, так как не могут сопротивляться пороку. Или же сознательно и по своей воле они избегают блага и устремляются к пороку? В таком случае

они не только не обладают большим могуществом, но вообще перестают существовать. Ибо люди, устремляющиеся прочь от общей для всех цели, тотчас утрачивают свое бытие.

Кое-кому покажется весьма странным наше суждение, что порочные люди, которых большинство, не существуют: но так происходит в действительности. Я не отрицаю, что те, которые порочны, суть порочны, но я отрицаю, что они существуют в собственном и абсолютном смысле этого слова. Ведь называешь же ты труп человеком мертвым, назвать его собственно человеком невозможно. Так бы я рассудила и относительно существования злых и порочных людей. Итак, я не могу утверждать, что они существуют, ибо существует лишь то, что придерживается [общего] порядка сущего и действует сообразно со своей природой, нарушающее эти принципы отрекается от своей собственной природы. Но ты возразишь: злые все-таки обладают так называемым могуществом; пусть так, но ведь их могущество проистекает не из их силы, а скорее из бессилия. Они могущественны во зле, в котором мало бы преуспели, если бы могли утвердиться в благе. Такое могущество только еще яснее показывает, что они ничего не могут. Итак, если, как мы решили немного ранее, зло есть ничто, те, которые способны творить только зло, с очевидностью не способны ни к чему.— Это понятно,— подтвердил я.— Но чтобы ты понял, какова степень их бессилия, я повторяю, что не существует ничего более могущественного, чем высшее благо, как мы определили немного выше.— Согласен.— Но оно не может творить зла.— Не может.— Ну а теперь скажи: станет ли человек утверждать, что он всемогущ? — Нет, если он не безумен,— сказал я.— И тем не менее люди могут делать зло? — О, если бы было не так! — воскликнул я.— Но тогда очевидно, что если сила, которая помогает свершать только добро, всемогуща, а люди, которые могут делать также и зло не обладают ею, то способные содеять зло менее могущественны. Кроме того, мы уже показали ранее, что всякое могущество достойно быть названо среди того, к чему следует стремиться, а все вещи, к которым должно стремиться, относятся к благу, как к некоей вершине их природы. Но способность совершить злодеяние невозможно отнести к благу; значит, это недостойное стремление. Однако

всякое могущество достойно стремления, откуда ясно, что способность совершать зло не есть могущество.

Из всего этого следует с очевидностью, что добродетельные всегда могущественны, а дурные — слабы. И тогда справедливо рассуждение Платона[137] о том, что только мудрые могут достигать всего, чего пожелают, дурные же обычно делают то, что угодно их чувственности, того же, чего действительно желают, они достичь не могут. Совершают же они то, что избирают, полагая, что смогут обрести желаемое благо посредством вещей, доставляющих им удовольствие, но им это не удается, так как нельзя прийти к блаженству через порок.

II. Ты видишь царей, сидящих
На тронах своих высоких,
Ты видишь пурпур роскошный
И стену суровых стражей,
Грозящих яростным видом
И тяжким дыханьем гневным.
И если заботы даже
Ушли б из дворцовых сводов,
Увидеть ты б мог тиранов
В оковах своих жестоких.
Их сердце полнит отрава
Страстей и тоски безмерной,
Рассудок темнит досада,
Волненье в крови терзает,
Печаль их гнетет, и манят
Обманчивые надежды[138].
И смертный так же, желаньям
Всевластным своим покорный,
Свободным не будет, цели
Своей не узрит вовеки.

III. Видишь ли ты теперь, в сколь презренную грязь скатывается порок, тогда как честность распространяет сияние. Ясно, что награда никогда не минует добрых дел, а наказание — дурных. Ведь за каждое деяние в итоге предполагается вознаграждение подобно тому, как бегуну на стадионе в награду достается венок, ради которого он и занялся бегом. Блаженство же, как мы показали, есть то самое благо, ради которого все совершается. Награда, причитающаяся за человеческие деяния, заключена в самом благе. Вследствие этого невозможно быть от-

деленным от блага. Поэтому никогда не может случиться так, чтобы добродетель и честность не получали соответствующего вознаграждения. Сколько бы ни свирепствовали дурные люди, венок мудрого не упадет и не увянет. И не уничтожит чужая порочность славу добрых. А если бы это была слава, заимствованная извне, то ее мог бы отнять тот, кто наделил ею, или кто-нибудь еще. Поскольку же она есть то, что человеку приносит его способность творить добро, то только перестав быть добрым он лишается ее. Напоследок я скажу, что если всякую награду желают, потому что полагают ее благом, то человек, сопричастный благу, разве не получает награду? И какую награду! Самую прекрасную и великую из всех. Вспомни же мои недавние размышления и сделай вывод: если само благо есть блаженство, все добрые люди уже тем самым, что они добродетельны, достигают блаженства. Но те, которые блаженны, как мы решили, суть боги, для добрых же награда, которую ни время не может истребить, ни власть уменьшить, ни порочность очернить, состоит в том, чтобы стать богами. А раз так, то мудрый человек не может сомневаться в том, что порочные люди будут наказаны с неотвратимостью. И если благо и зло, как и награда и наказание, совершенно различны между собой, то мы справедливо полагаем, что неизбежно добро заслуживает награды, а зло — наказания. Так, наградою добрым служит сама их порядочность, а наказанием дурным — их порочность [139]. Однако любой человек, которого постигает наказание, не сомневается в том, что ему причиняется зло. Если же люди пожелают присмотреться к себе, то могут ли они счесть, что их миновало наказание, когда они страдают от худшего из всех зол, которое не только поражает дурных, но и разъедает изнутри их души? Взгляни же с точки зрения добрых на те наказания, которые достаются злым людям. Я говорила немного раньше: все, что существует, является единым, и что само благо есть единство. Отсюда следует, что все, имеющее бытие, как кажется, есть благо. Таким образом, уклоняющееся от блага перестает существовать — поэтому злые люди перестают быть теми, кем были прежде. О том, что они были людьми, свидетельствует лишь сохранившийся у них облик человеческого тела. Но поскольку они погрязли в пороке, их человеческая природа утрачена. Если верно, что только добрые нравы могут вознести кого-

нибудь над людьми, то из этого с необходимостью вытекает, что отвергших условие человеческого существования порочность по справедливости столкнет ниже человеческого рода. Следовательно, обезображенного пороками, как ты видишь, нельзя считать человеком. Томится ли жаждой чужого богатства алчный грабитель? — Скажешь, что он подобен волку в своей злобе и ненасытности. Нагло нарывается на ссору? — Сравнишь с собакой. Замышляет втайне худое, злорадствует незаметно для других? — Подобен лисице. Бушует в неукротимом гневе? — Думаю, что уподобился льву. Труслив и бежит от того, чего не следует бояться? — Похож на оленя. Прозябает в нерадивости и тупости? — Живет, как осел. Кто легко и беспечно меняет желания? — Ничем не отличается от птицы. Кто погружен в грязные и суетные страсти? — Пал в своих стремлениях до уровня свиньи. Итак, все они, лишившись добрых правов, теряют человеческую сущность, вследствие чего не могут приобщиться к Богу, и превращаются в скотов.

III. Улисса парус наполнил [140]
Эвр дуновеньем, и лодку
К острову ветер восточный
Тихо несет, где богиня —
Семя прекрасное Солнца —
Странникам чашу подносит
И, услаждая напевом,
Их обращает в животных
Силою трав всемогущих!
В львов африканских и вепрей.
Зубы и когти увидишь
Льва мармарикского [141], жалкий
Вой оборотня несется,—
Твари с личиною волка,
Тигра индийского встретишь
В зарослях тихих у хижин.
И хоть аркадские боги
И оградили от зол всех
Гостя, но новые беды
Встретил герой чужеземный.
Горькую чашу испили
Также гребцы с ним совместно,—
Желуди пищей им служат,

Благо исчезло Цереры.
И ничего не осталось
Тем же в их прежнем обличьи.
Разум один сохранили,—
Он и оплакивал рок их.
Трав чудодейственных сила,
Плоть изменить что способна,
Вовсе не властна над духом.
Сила в груди человека
Скрыта великая жизни.
Губит лишь яд, что лишает
Духа его, отравляя
Самую сущность сознанья,
И проникая глубоко,—
К плоти его безразличный,—
Душу одну разрушает.

IV. На это я заметил: Справедливо то, что порочные хотя и сохраняют внешность человека, однако уподобляются животным по душевным качествам. Но можно было бы пожелать, чтобы ярости злых и испорченных людей не было дано свободы угрожать добрым.— Дело тут не в свободе,— ответила Философия,— и я не премину тебе показать это в подходящем месте. Однако предположить, что они лишены по-видимому имеющейся у них свободы, значит, по большому счету, снять с преступников наказание. Возможно, это покажется кое-кому невероятным, но неизбежно дурные являются более несчастными в том случае, если совершают желаемое, чем когда то, чего желают, осуществить не могут. Так, если несчастье — желать беззакония, то еще большее бедствие — мочь [его совершить], поскольку в первом случае плод злой воли остался бы не созревшим. Итак, каждому присущ свой род несчастья, и трижды преследуют несчастья тех, которые, как ты видишь, желают зла, могут совершить его и совершают.— Согласен, но думаю, они избегли бы их, утратив возможность совершить злодейство.— Они избавятся от них скорее, чем ты думаешь, или, возможно, чем они сами ожидают, ибо нет в этих, столь тесных, пределах жизни ничего такого, ожидание чего было бы слишком долгим для бессмертной души [142].

Великие упования порочных и нагромождения их злодеяний разрушаются часто внезапно и неожиданно —

и это устанавливает меру их несчастья. Так, если порок делает людей несчастными, то порочный человек становится тем несчастнее, чем дольше длятся его злодеяния. Я сочла бы таких людей самыми несчастными, если бы смерть не подводила последнюю черту их злодеяниям. И исходя из наших суждений о природе беззакония явствует, что несчастье [бесконечно], если оно длится вечно.— Твое заключение очень странно и с трудом укладывается в голове, но мне кажется, оно не расходится с предыдущими выводами,— сказал я.— Правильно, а тот, кто считает эти рассуждения не достаточно согласованными, пусть докажет, что какие-либо их предпосылки ложны, или выявит, что из сравнения со сказанным ранее не следует такой вывод. Иначе, если он согласен с предыдущим, у него нет никаких оснований оспаривать вывод.

То, что я намерена сказать сейчас, кажется не менее удивительным, но оно вытекает из изложенного выше.— Что же именно? — Более счастливыми являются порочные люди тогда, когда на них обрушивается наказание, чем когда правосудие не карает их [143]. Я не стараюсь теперь доказывать, что дурные нравы исправляются с помощью возмездия и исправляются под страхом наказания; и что в этом случае они служат уроком для других, чтобы люди отвратили души от предосудительного. Нет, я думаю, существует и иная причина, почему порочные несчастнее, когда они избегают наказания, если даже не брать в расчет исправительного действия наказания и его значения для наставления других.— Какая же иная причина? — Так вот: разве мы не признали, что добрые — счастливы, а злые — несчастны? — Признали.— А если чье-либо несчастье возмещается неким благом, разве он не счастливее того, кто испытывает несчастье само по себе, без всякой примеси блага? — Кажется, да,— сказал я.— Если же на несчастного человека, лишенного всякого блага, помимо того, из-за чего он несчастен, обрушится новое зло, разве он не почувствует себя намного более несчастным, чем тот, несчастье которого облегчает участие блага. Говорю ли я нечто, не соответствующее истине? Значит, порочные, [люди] получают некое благо, которое как бы присоединяется к ним, когда их наказывают, то есть само наказание согласно разумному порядку правосудия — благо. В результате, если они избегают наказания, не совершая какого-либо нового зла, сама их без-

наказанность представляет собой зло большее, чем они заслужили.— Этого нельзя отрицать, намного несчастнее порочные, избежавшие справедливого наказания, чем наказанные по справедливости.— Наказывать дурных людей — справедливо, оставлять не наказанными — непозволительно.— Кто же это отрицает? — спросил я.— Ни один человек не будет оспаривать, сказала она,— что благо есть все свершающееся по справедливости, и, напротив, из того, что несправедливо, проистекает зло.— Это соответствует сказанному немного ранее. Но мне хочется знать, допускаешь ли ты, что душам полагается наказание после смерти тела? [144] — И великое,— ответила она.— Одни из них испытывают муки, данные в наказание, а другие очищаются милосердием. Но теперь не время рассуждать об этом.

Мы много говорили о могуществе дурных людей, которое казалось тебе вопиющей несправедливостью, а теперь ты понял, что его не существует. Узнай же, что необузданность, которой ты молил положить конец, тех, о ком сетуешь, что они безнаказанны, и чья порочность, как тебе кажется, избежала подобающего отмщения, недолговечна. Кроме того, она делает их тем более несчастливыми, чем дольше длится, и была бы преисполнена несчастья, если бы продолжалась вечно. Поэтому, очевидно, наиболее несчастны злодеи, избежавшие справедливого наказания, а не получившие его. Этому рассуждению созвучно, что самое тяжелое наказание достается им, если, как представляется, они остались безнаказанными.— Когда я вникаю в твои доводы,— сказал я,— то думаю, что нельзя сказать ничего вернее. Но когда я смотрю на них с обычной человеческой точки зрения, в них не только невозможно поверить, но, более того, они представляются очень противоречивыми.— Возможно,— ответила она.— Ибо не могут глаза, привыкшие к темноте, обратиться к свету очевидной истины, и люди подобны птицам, чье зрение сильнее ночью, а днем они слепы. Люди принимают во внимание не порядок вещей, а лишь свои собственные страсти, вследствие чего свободу грешить и безнаказанность преступления считают счастьем. Посмотри же, что повелевает извечный закон. Если ты украсишь душу наилучшими добродетелями, нет тебе дела до судьи, определяющего награду: ты сам себя приобщил к наилучшему. Если же ты падешь в грязь, не сетуй на

наказание извне: ты сам избрал себе наихудший жребий. Так, когда смотришь поочередно на землю и на небо, кажется, что ты падаешь в грязь или возносишься к звездам. Но толпа этого не понимает. Что ж из этого? Ведь не уподобляемся мы тем, которые, как мы показали, похожи на зверей. Если бы кто-то, потеряв способность видеть, забыл, что прежде он обладал зрением, и полагал, что ему ничего не недостает для человеческого совершенства, разве не был бы он по нашему мнению незрячим, слепым? Однако есть и еще нечто, столь же твердо обоснованное доводами разума, с чем люди не согласятся, а именно — что несчастнее те, которые творят несправедливость, чем те, кто страдает от нее.— Я бы хотел услышать доказательства этого.— Будешь ли отрицать,— спросила она,— что каждый порочный человек достоин отмщения? — Нет.— Значит, во много раз несчастней те, которые порочны.— Да.— И ты не сомневаешься в том, что люди, достойные наказания, несчастны? — Нет.— Если предположить, что ты судья, на кого сочтешь необходимым возложить наказание, на совершившего несправедливость или подвергавшегося ей?— Не сомневаюсь, я бы возложил наказание на содеявшего ее.— Значит, более несчастным тебе кажется тот, кто нанес обиду, чем пострадавший от нее.— Согласен.— На основании этих веских доказательств выявляется, что безнравственность по своей природе делает [людей] несчастными, а допущенная несправедливость приносит несчастье не пострадавшему, а оскорбителю.

Теперь ораторы в судах поступают наоборот, стремясь возбудить у судей сострадание к тем, кто немилосердно и тяжко обижен, а ведь справедливей взывать о сочувствии к совершившим злодеяние. Их не из-за гнева, но из сострадания и милосердия нужно приводить в суд, как больных к врачующему, чтобы болезнь вины была исцелена наказанием. Наказание же, в зависимости от выступлений защитников, должно или остаться суровым, или, если полезно, смягчиться по мере изменения обвинения. Сами же свершившие злодеяния, если бы каким-либо образом смогли бы взглянуть хотя бы в щель на отвергнутую ими добродетель, увидели бы, что грязь вины и пороков смывается принятием наказания. И ради вознаграждения благонравием, к которому они возжелали бы вернуться, они не сочли бы никакие наказания слиш-

ком великими, отвергли бы выступления защитников и вверили бы свою судьбу во власть обвинителей и судей.

Отсюда следует, что у мудрых нет места ненависти. Ведь разве ненавидит кто-нибудь добрых, если только он не безумен? Ненависть же к злым — беспочвенна. Ибо как существуют болезни тела, так и порочность — как бы болезнь духа. Больные телом заслуживают не ненависти, но скорее жалости. И тем более не преследований, а жалости достойны те, чьи души свирепей любой болезни терзает порок.

IV. Зачем будить в душе волненья эти?
Своей рукою дерзкой гневный Рок тревожить?
Коль смерти ищешь,— жди! Звать бесполезно.
Сама придет, коней крылатых не задержит [145].
Одних ведь губят змеи, тигры, вепри,
Медведи, львы. Мечом другие поражают
Друг друга. Иль обычаи несходны
У двух противников, враждующих безбожно?
Желаешь, может быть, от стрел погибнуть?
Жестокость оправдать рассудком невозможно,
И похвалы ль заслуживает сила?
Люби, по праву, добрых!
Скорби ж о людях злых!

V. — Теперь я понимаю,— сказал я,— что счастье или несчастье становится вознаграждением благочестивым и порочным людям. Но мне не совсем ясно, отчего нет никакого блага в том счастьи, как его понимает толпа. Никто из имеющих разум не предпочтет ссылку, нужду и бесславное прозябание обладанию могуществом, богатством, чинами, уважением, почетом, властью и процветанием в своем отечестве. Ярче и определеннее очерчивается долг мудрости, когда блаженство правителя каким-то образом распространяется и на подвластные народы. Так бывает, когда тюрьма, смерть и другие наказания, налагаемые законом, обращаются против наиболее преступных граждан, ведь они для этого и созданы. Если же происходит обратное, и добрые люди пожинают наказания за чужие злодеяния, а награды, причитающиеся добродетели, отнимают дурные,— это вызывает большое удивление, и я желаю знать от тебя, что является причиной такой несправедливости и беззакония. Я бы меньше поражался этому, если бы полагал, что в мире правит

слепая случайность. Но мое изумление не имеет границ, ибо Бог, управляющий всем, вместо того, чтобы дать добрым сладкое, а злым — горькое, напротив, добрых наделяет суровой участью, а злых — такой, какую они желают. Если это не порождается определенными причинами, то, следовательно, вызывается случайностью.— Не удивительно,— возразила Философия,— когда то, разумное устройство чего не познано, кажется случайным и неопределенным. Но хотя ты и не постиг еще, почему связь причин и следствий именно такая, а не иная, не сомневайся, что все сущее надлежащим образом устраивает благой правитель, и все в мире совершается в соответствии с установленным порядком.

V. Тот, кто не знал бы созвездья Арктура,
Самого близкого к полюсу неба,
Был изумлен бы порядком извечным,
Тверди высокой великим законом,
Видя, как медленно звезды Боота [146]
Пламя в пучине свое погашают.
Знаем — не в полночь бледнеть начинают
В небе Селены рога золотые,
Феб не во тьме затопляет с Востока
В свете своем все созвездья на своде.
Как взволновало бы всех заблужденье,—
В медь ударяли бы [147], видя такое!
Кто изумляется, видя, что ветер
Берег шумящей волной сокрушает,
Тают что массы снегов под лучами,—
Знойного Феба горячим дыханьем!
Всякому эти явленья понятны,
Только лишь тайное сердце тревожит,
Кажется чудом простому народу
То, что случается вдруг и нечасто.
Пусть темнота лишь невежества сгинет,—
Все, что дивит нас сегодня, исчезнет.

VI.— Согласен,— сказал я.— Но поскольку открывать причины сущего и объяснять [устройство мира] — твоя обязанность, я, блуждая во тьме незнания, молю, чтобы ты решилась и растолковала мне то, что приводит мой разум в замешательство.— На это, слегка улыбаясь, она произнесла: Предмет, о котором ты говоришь, отличается большой сложностью, и ему едва ли можно дать исчер-

пывающее объяснение. Такова уж его природа, что когда устраняется одно сомнение, подобно головам гидры [148], вырастает бесчисленное количество других, и не существует иного способа покончить с ними, как пресечь их живейшим огнем разума. Для этого следует рассказать о простоте провидения, о линии судьбы, о случайности, о божественном предзнании, предопределении, о свободе воли. Насколько это сложно, реши сам. Но поскольку это необходимо тебе для лечения, хотя мы и стеснены пределами времени, однако кое-что попытаемся предпринять. И если музы увлекают тебя веселящей песней, то тебе следует несколько иначе настроиться, пока я привожу в порядок свои рассуждения.— Как тебе будет угодно,— сказал я.— И тогда она начала свою речь как бы с другого конца.

Происхождение всего сущего, развитие всех вещей, которые изменяются и движутся, имеет свои причины, порядок, формы от неизменного божественного разума. Заключенный в сферу своей простоты, этот разум содержит образ многообразия сущего, подлежащего управлению [149]. Этот образ, когда рассматривается в чистом виде в самом божественном разуме, называется провидением, если же он сопрягается с вещами, подвластными Богу, то, как еще ведется от древних, называется судьбой. Легко заметить, сколь эти два понятия различны, если только вникнуть в их смысл. Провидение есть сам божественный разум, стоящий во главе всех вещей и располагающий все вещи, судьба же есть связующее расположение изменяющихся вещей, посредством нее провидение упорядочивает их существование. Провидение объемлет в равной степени все, как отдельное, так и бесконечное. Судьба же упорядочивает движением отдельное, распределяя и наделяя местом и формой. Таким образом, разветвление временнóго порядка, заключенное в самом божественном разуме, есть предзнающее провидение, а воплощение этого порядка непосредственно во времени зовется судьбой. Провидение и судьба, хотя и различаются, однако взаимосвязаны между собой. Порядок судьбы вытекает из простоты провидения. Подобно тому, как мастер уже имеет в уме форму вещи [150], которую собирается сделать, как бы держа ее перед своим мысленным взором всю сразу, приступает к ее осуществлению во времени, так и Бог в своем провидении располагает единственным

и непреложным образом того, что должно свершиться. Судьба же предписываемое провидением направляет относительно времени и места. И не важно, ткет ли она свою нить с помощью духов, близких к божественному провидению, или с помощью [мировой] души [151], или послушной ей природы посредством движения небесных светил, или силой ангелов, или хитростью различных демонов, с помощью чего-то одного из этого или же посредством всего этого вместе взятого, очевидно, что провидение есть простой и неизменный образ всего того, что предопределено к воплощению, судьба же представляет собой беспрестанно меняющееся сплетение и временной порядок того, что Бог в своей простоте располагает к возникновению. Отсюда следует: все, подчиненное судьбе, подвластно и провидению, которому подчиняется и сама судьба, но некоторые вещи, подвластные провидению, находятся выше линии судьбы.

Действительно, есть такие субстанции, которые, пребывая в непосредственной близости от высшей божественности, избегают изменчивости порядка судьбы. Ведь из множества колес, вращающихся вокруг одной и той же оси [152], лежащее в непосредственной близости от оси становится, в свою очередь, как бы осью по отношению к колесам, вращающимся снаружи. Внешнее колесо, вращающееся по наибольшему кругу, охватывает тем большее пространство, чем далее оно удалено от центра. Если же какое-либо из колес соединится и сольется с осью, то оно обретет неделимость и перестанет внутри себя заключать множество мест и обширность пространства. Так и отстоящее дальше от своего начала — божественного разума — подвержено большим превратностям судьбы, ибо подвластность судьбе зависит от степени удаления от средоточия всего сущего. То, что больше всего приблизилось к неизменности высшего разума, избавившись от движения, избегает и необходимости, налагаемой судьбой. Так что изменчивая линия судьбы так относится к неизменной простоте провидения, как рассуждение относится к пониманию, как то, что рождается, к тому, что существует постоянно, как время к вечности, как движущийся круг к своему покоящемуся центру. Ход судьбы движет небо и звезды, располагает в должном соответствии элементы и совершает цепь изменений. Она возобновляет бытие всего сущего, даруя подобие через

оплодотворение семени, чередуя рождение и смерть. Она связывает действия и ход жизни людей нерушимой цепью причин, берущих начало от неизменного провидения и также с необходимостью являющихся неизменными. Так наилучшим образом управляется мир — пребывающая в божественном разуме простота извлекает из себя неизменный порядок причин, этот порядок удерживает изменчивый мир в своей неизменности и подчиняет себе все вещи, находящиеся в движении. Отсюда следует, что вам, не могущим понять этот порядок, все кажется беспорядочным и неустроенным, тем не менее во всем сущем заключен порядок, направляющий его к благу. И нет ничего такого, что происходило бы по причине зла или потому, что оно задумано самими порочными, а они, как мы уже в полной мере доказали выше, отклоняются от желанного им блага из-за ошибки или заблуждения, тогда как порядок, который исходит от высшего блага в мировом центре, никого не может отклонить от его начинания.

Ты спрашиваешь, почему возникает такой беспорядок, при котором добрые бывают не только счастливы, но и несчастны, порочные же порой обретают не столько ненависть [окружающих], сколько богатство. Разве столь уж справедливы суждения людей, что те, кого они считают добрыми или порочными, на самом деле таковы? Суждения людей сильно различаются, и тех, кого одни полагают достойными награды, другие считают заслуживающими наказания. Но предположим — кто-то может отличить добрых от порочных, а разве он способен понять внутреннее состояние душ так же, как и окинуть взором облик тела? Не кажется ли чудом для невежды знание того, почему для здоровья тела одним следует давать сладкое, другим — горькое, почему одному больному помогают слабые лекарства, а другим — сильные. Но врачующий, умеющий отличить здорового человека от больного, не удивляется этому. Что же иное может быть здоровьем души, как не добродетель, и что болезнью ее, если не порочность? И кто хранитель добрых и гонитель дурных, как не Бог, владыка и целитель души? Он взирает с высоты оком провидения и знает, что чему единственно соответствует, и в согласии с этим каждого наделяет. От Него берет начало замечательное чудо порядка судьбы, который, происходя от знающего, заставляет впа-

дать в отчаяние незнающего. Я напомню, что слабый человеческий разум черпает силу из божественной глубины: и то, что вы полагаете справедливейшим и заслуженным, совсем иным представляется всеведущему провидению. Наш Лукан[153] сказал: «Победившая сторона была угодна богам, а побежденная — Катону». Поэтому, если тебе покажется, что нечто происходит вопреки твоим ожиданиям, знай, порядок происходящего справедлив, его превратность и непонятность существуют лишь в твоем воображении. Бывает, что даже очень добродетельный человек, которого высоко оценивает как божественное, так и человеческое суждение, имеет недостаточно твердый дух, и, столкнувшись с превратностями судьбы, он перестанет заботиться о добродетели, если посредством нее нельзя достичь земного счастья. Разумное управление сохраняет того, кого несчастье может сделать хуже, или кто, как явствует, не может переносить трудности. Другой украшен всяческими добродетелями, свят и приближен к Богу: провидение считает, что противно божественным установлениям, если с ним случится какое-нибудь несчастье, и не позволяет недугам и печалям поразить его. Ведь сказал же тот, кто выше меня: Ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες ᾠκοδόμησαν[154]. Поэтому и бывает, что часто управление государством достается добрым, дабы обуздать усиливающуюся порочность. Другим же людям Провидение предопределяет разную участь, в зависимости от состояния их душ: тех, что испытали счастье, поражает, подвергая некоторых тяжким испытаниям, чтобы укрепить в них добродетель, усилить терпение и выносливость духа. Одни больше страшатся того, что на самом деле могут вынести, другие презирают то, что вынести не могут. Таких на их собственном опыте Провидение в действительности учит горестями.

Есть люди, которые предпочитают обрести славу в этом мире, даже если это будет стоить им жизни. Не сломившись под пытками и наказаниями, они доказали, что добродетель не может быть побеждена злом[155]. И нет сомнения, что они поступали столь правильно и благонравно, ибо благо заключено в них самих. Приносящее дурным людям либо печали, либо счастье происходит по тем же причинам. Что касается их несчастий, то им никто не удивляется, так как все считают, что горе

выпадает на их долю заслужено. Если они бывают наказаны, то тем самым другие отвращаются от злодеяний, порочные же наказаниями очищаются. А если они преуспевают, то добрым людям это служит веским доводом, позволяющим подобающим образом судить о счастье, которое, как известно, часто служит недостойным. При этом, как мне кажется, здесь предполагается и еще кое-что: если кто-то наделен столь низменной и грубой натурой, что его может побудить к злодеяниям бедность, его болезнь Провидение лечит, наделяя богатством. Другой, прислушиваясь к своей мятущейся совести и сравнивая обуревающие его помыслы со своей Фортуной, побоится ужасной для него потери того, обладание чем ему приятно. И он изменяет свой нрав и оставляет порок, так как боится утратить счастье. Многие заслуженно ввергались в несчастье, недостойно пользуясь своим счастьем. Некоторым предоставлялось право наказывать, чтобы они служили для укрепления в добродетели добрых и наказания порочных людей. Ведь как для добродетельного человека нет никого отвратительнее порочного, так и порочные люди не имеют согласия между собой.— Как же так? — спросил я.— Они разобщены из-за присущих им пороков, которые разрывают их души, терзая, вследствие чего они часто совершают то, о чем позднее сожалеют. В том и заключается замечательное чудо провидения, что порочные могут порочных сделать добродетельными. Не раз стойко снося несправедливость со стороны наихудших, пылая к ним ненавистью, люди возвращались на стезю добродетели и старались отличаться от тех, кого ненавидели. Единственно божественная сила может обратить то, что представляется злом, во благо, когда используя и противоположное, надлежащим образом обращает все к благому исходу. Ведь божественный порядок все так располагает, что даже представляющееся отклонившимся от этого порядка, хотя и кажется чем-то иным, но все же остается порядком, чтобы не было места случайности в царстве провидения.

Человек же не в состоянии охватить умом и описать словами все орудия божественного промысла. Достаточно знать, что Бог, создатель всей природы, располагает всеми вещами, направляя их к благу, и то, что он произвел, стремится возвратиться к своему первоначальному источнику. Бог удалил всякое зло из пределов своего государ-

ства посредством невозможности для сущего избежать судьбы. Тебе кажется, что на земле много зла, но если бы ты смог увидеть замысел провидения, то бы понял, что зла нет нигде. Однако я уже давно заметила, что ты подавлен трудностью вопроса, устал от продолжительных рассуждений и ожидаешь сладостной песни. Прими же эти стихи, с помощью которых ты освежишь свой дух для продвижения вперед.

VI. Если ты хочешь грозного Зевса
Ясным умом постигнуть законы,
Взор устреми свой к неба высотам.
Звезды хранят порядок извечный
По справедливым древним устоям.
Феба огонь Луны колеснице
Льдистой путь всегда уступает.
Бег Медведица к полюсу мира
Крайнему свой устремляет быстрый,
Хоть не желает, видя, как гаснет
В волнах заката пламя созвездий,
Вместе в пучине с ними исчезнуть.
Сумерки ночь ведут за собою
Закономерно и неизменно.
День благой Люцифер возвращает.
Круговорот предвечный любовью
Держится только, гнев и раздоры
Вон изгоняя из мирозданья.
Это согласье нужную меру
Всем уделяет, чтоб уступали,
Веря друг другу, силы природы,—
Суша и воды, пламя и холод,—
К небу огонь взвивался б, и тяжко
Почва садилась у нас под ногами.
Так постоянно теплынь приносит
Благоуханье цветов весенних,
Знойное лето сушит Цереру,
Осень плодами нас одаряет,
Хлещут зимою ливни за нею.
Все, что мы видим сущим в природе,
Мерой своею живо разумной,
Хоть похищает смерть напоследок
Все, что приносит нам жизни рожденье.
Правящий миром держит поводья

Крепко в руках,— зиждитель Вселенной,
Царь, властелин, источник, начало,
Мудрый судья, всегда справедливый,
Он причина движенья, и он же
Может предел поставить блужданью,
Коль по орбитам вечным движенье
Вдруг прекратится, рухнет порядок,
Все распадется, снова к истокам
Прежним вернемся, мира началу,
Только любовь одна и способна
К благу все направлять, и наверно
Так потому, что жить нам возможно,
Лишь возвращаясь к первопричине,
Что бытие дала человеку [156].

VII. Понятно ли тебе, что следует из сказанного нами? — Конечно,— сказал я.— Все есть благая Фортуна, все есть счастье.— Разве так может быть? — Послушай, если любая Фортуна, будь то благосклонная или несущая страдание, имеет своей причиной или награду добрым или наказание и исправление порочных, то всякая участь есть благо, поскольку она или справедлива, или полезна.— Это верно,— подтвердил я.— Из рассмотрения согласно твоим указаниям провидения и судьбы становится понятно, почему они связаны наикрепчайшими узами. А ведь ранее ты относила это суждение к недоступным для понимания.— Неужели? — спросила она.— Да, так как люди привыкли говорить, что такой-то имеет несчастную судьбу.— Разве тебе хочется, чтобы мы снова обратились к простонародным толкам и последовали за ними в своих размышлениях? — Как тебе будет угодно,— сказал я.— Разве ты не считаешь благом то, что полезно? — Считаю.— Укрепляющее добродетель или исправляющее порок — полезно.— Несомненно,— подтвердил я.— Следовательно, и благодетельно.— Почему? — Разве не благая участь у того, кто, являясь добродетельным, ведет войну против пороков, и у того, кто, уклоняясь от пороков, вступает на путь добродетели? — Этого нельзя отрицать.— Что же касается радости, служащей наградой добрым, разве народ считает ее злом? — Нет, справедливо то, что люди считают ее достойнейшей.— А разве народ полагает, что суровая участь, доставшаяся порочным как справедливое наказание, исполнена блага? — Напро-

тив, его мнение противоположно. Он усматривает в ней величайшее несчастье.— Поразмысли же, следуя мнению народа, не станем ли мы утверждать нечто непонятное и дикое? — Что же именно? — Из наших рассуждений явствовало, что всякому человеку, как тому, которому присуща добродетель, так и стремившемуся к ней, достается благая участь, в то время как наихудшая участь — у погрязших в порочности.— Верно,— подтвердил я,— хотя едва ли кто-нибудь дерзнул утверждать так.— А поэтому,— продолжила она,— мудрый человек не должен сетовать, сколь бы превратной ни была его Фортуна, как сильному воину не к лицу возмущаться, когда бы ни гремела боевая тревога. Ведь для обоих из них трудности дают благоприятную возможность: одному для упрочения личной славы, а другому — для укрепления мудрости [157]. Потому добродетель и называется добродетелью, что она исполнена собственной силы и никакое несчастье не может победить ее. И вы, вставшие на путь, ведущий к вершине добродетели, живете не для того, чтобы утопать в роскоши и терять силы в наслаждениях. Вы обязаны вступать в жестокую духовную битву со слишком суровой Фортуной, чтобы не сломили вас бедствия, и с благоприятной — чтобы не ослабили удовольствия. Укрепляя собственные силы, держитесь середины. Тот, кто свалится вниз или вознесется слишком высоко, не сможет заслужить счастья и получить награды за труды. От вас самих зависит, будет ли горькой ваша участь. Запомните, все кажущиеся бедствия, если они не укрепляют и не исправляют, то значит наказывают.

VII. Десять лет ведя войну под Троей [158],
Смыл позор Атрид с родного брата,
Разорив фригийскую твердыню.
Долго ждал попутного он ветра,
Получив его ценою крови,—
Принеся как искупленье в жертву
Дочь богам свою от Клитемнестры.
Горевал о спутниках и Улисс:
Проглотил их Полифем в пещере,—
Великан неистовый и дикий,
Хоть жестоко отомстил коварный
Лаэртид, лишив Циклопа зренья.
Совершил Геракл дела большие:

Укротил кентавров непокорных,
Шкуру льва Немейского добыл он,
Истребил чудовищ меднокрылых,
Яблоки златые у дракона
Дерзостно украл герой Эллады.
Цербера сковал тройною цепью.
Одолел фракийца Диомеда,
В корм коням отдав царя-тирана.
Гидру ядовитую прикончил,
А речного бога Ахелоя,
Победив, вогнал в брега чужие.
Поразил он в Ливии Антея,
Какуса убил — грозу Евандра,
Удержал он свод небес тяжелый
На плечах своих и мощной выю.
Геркулес за труд свой величавый,—
За заслуги,— получил награду
По достоинству,— был взят на небо,
Ныне ж, храбрые, ввысь стремитесь!
Не бессильны вы, пример вас учит,
Победив все тягости земные,
Звезд достигнете!

## КНИГА ПЯТАЯ

1. Произнеся это, она обратилась к разъяснению иных вопросов. Тогда я перебил ее: Твое утешение исполнено истины и достойно подкреплено авторитетом. Я на собственном опыте убедился в справедливости твоих слов, что вопрос о провидении связан со множеством иных. Мне бы хотелось знать, признаешь ли ты существование случая, и что он собой представляет.— Спешу исполнить свое обещание,— ответила Философия,— и открыть путь, который поможет тебе возвратиться в твое отечество. То, о чем спрашиваешь, полезно знать, но находится несколько в стороне от предложенного нами пути. Поэтому мне следует побеспокоиться, как бы, устав от обсуждения посторонних вопросов, ты не удовольствовался бы этим и не свернул с правильного пути.— Пусть это тебя нисколько не тревожит,— возразил я.— Но этот вопрос не дает мне покоя, и я очень хочу слышать ответ на него. Поскольку же все твои объяснения основаны на фактах,

не подлежащих сомнению, у меня нет оснований усомниться в истинности твоих последующих слов.— Тогда она сказала: Подчиняюсь твоей воле,— и начала рассуждение.

Если предположить, что случай есть событие, свершившееся в результате лишенного смысла движения, а не вызванное согласованным рядом причин, то я утверждаю — определяемый так случай не существует — и подчеркиваю, что подобное понимание бессмысленно и представляет собой лишь пустой звук; кто осмелится утверждать, что в этом упорядоченном мире остается место для случайности, если Бог все располагает? Ведь справедливо мнение, что ничто не происходит из ничего [159], и оно не оспаривалось никем из древних, хотя они относили его скорее не к творящему началу, а к материальным вещам, как бы полагая его основанием заведенного в природе, а если бы что-то совершалось не вследствие каких-либо причин, то, следовательно, оно происходило бы из ничего. Поскольку же такого быть не может, то невозможно и существование случая в том смысле, о котором я говорила немного раньше.— Что же,— спросил я,— неужели не существует ничего, что по справедливости можно назвать случаем или случайностью? Или нечто такое имеет место, хотя об этом не известно народу, не знающему, что следует понимать под этим названием.— На это она ответила: Мой Аристотель в своей «Физике» кратко и верно дал случаю подобающее определение [160].— Какое же? — Когда что-нибудь предпринимается ради какого-либо результата, но по некоторым причинам получается нечто иное,— это и называется случаем; например, если кто-то, копая землю, чтобы возделать ее, наткнется на груду зарытого золота, можно предположить, что это произошло случайно, но, в действительности, не из ничего. Ведь и это событие имеет собственные причины, хотя оно и явилось следствием, как кажется, непредвиденного и случайного стечения обстоятельств. Если бы земледелец не возделывал поле, если бы кто-то, желая сохранить золото, не зарыл бы его в этом месте, то оно не было бы найдено. Таковы причины случайной удачи, которая осуществилась вследствие стечения противоречивых обстоятельств, а не вследствие намерений людей, совершавших действия. Ведь ни закопавший золото, ни обрабатывавший поле не предполагали, что сокровище

отыщется. Но, как я уже сказала, место, где один зарыл [золото], другому пришло в голову возделывать, и эти два стремления совпали. Можно заключить, что случай есть событие, непредвиденное для человека, совершающего действие, но происшедшее в результате стечения причин. Совпадать же и соединяться причины заставляет порядок, порождающий связи, которых невозможно избежать; он, проистекая из источника провидения, все располагает во времени и пространстве.

I. С гор каменистых Армянских, откуда парфянские стрелы
В грудь поражают средь битвы нежданно тебя,
Тигр и Евфрат, вытекая потоком единым, [161]
Следуют вскоре руслами чуждыми врозь.
Если же снова сливают в одно воды рек тех теченье,—
Соединяет волна то, что порознь несли:
Лодки, останки судов вновь встречаются вместе,
Их прихотливый влечет случай, как думаем мы.
Все же, их бег зависит и от пологости почвы,
Водоворотов и скал,— есть порядок и здесь.
Так же и случай, когда мнится от уз всех свободным,
Тоже покорен закону, скрытому в сути его.

II. Отмечу, что твои доказательства не лишены стройности. Но если допустить, что существует некая цепь причин, неразрывно связанных между собой, то останется ли место для какой-либо свободы нашей воли, или сами побуждения человеческих душ связаны цепью судьбы? — Да,— сказала она,— свобода воли существует, и нет такого разумного существа, у которого бы отсутствовала свобода воли. Ведь все, что наделено от природы разумом, обладает способностью рассуждать и отличать одно от другого. Вследствие этого оно знает, чего избегать и чего желать. Каждое разумное существо стремится к тому, чего, по его мнению, должно желать, и отвращается от того, чего считает нужным избегать. Поэтому каждый, кто наделен разумом, обладает свободой желать и не желать, однако не в равной степени. Ибо высшим божественным субстанциям присуще и проницательное суждение, и непогрешимая воля, и подлинное могущество для осуществления желаний. Человеческие же души более свободны, когда они пребывают в созерцании божественного разума, менее,— когда они соединяются с

телом, и еще меньше, когда они оказываются связанными земными членами. Самый худший вид рабства тот, когда, предавшись порокам, они теряют власть над собственным рассудком. Ведь как только глаза людей обращаются от света высшей истины к мрачному дольнему миру, тотчас их окутывает облако незнания, и начинают терзать гибельные страсти, подчиняющие их настолько, что люди как бы попадают в рабство, и происходит это, некоторым образом, по их собственной воле. Однако предвечный и всезнающий постигает все оком провидения, располагает предуставленные награды согласно заслугам каждого.

II. Πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ'ἐπακοφων[162].

Медовыми устами пел слепой Гомер
О светозарном и чистейшем Фебе.
Но может разве Феб проникнуть в недра
Земли, иль глубину морскую светом
Лучей своих бессильных пронизать?
Не так у устроителя вселенной,
Взирающего с горней высоты:
Не скрыта от него земная глубь,
Его ночная мгла не остановит.
Что есть, что было, что произойдет
В мгновенье ока постигает он.
Его лишь одного, кто видит все,
Ты мог бы Солнцем истинным назвать.

III.— После этого я сказал: меня смущают еще большие сомнения.— Какие же? Впрочем, я догадываюсь, чем ты взволнован.— Кажется слишком противоречивым то, что Бог предвидит все, и тем не менее существует некая свобода воли. Ведь если Бог все предвидит и никоим образом не может обмануться, то с необходимостью следует, что Провидение предзнает то, что будет иметь место в будущем. Если же от века не только свершенное людьми, но и их помыслы и желания Бог предзнает, то не может быть никакой свободы воли, так как невозможно существование какого-либо поступка или желания, который был бы сокрыт от божественного Провидения, не ведающего заблуждения. Если же нечто имеет возможность отклониться от того, что было предвидено, то в таком случае нельзя говорить о непогрешимости Провидения относительно будущего. Однако думать такое о божествен-

ном предопределении я считаю недостойным. И я не одобряю тех средств, с помощью которых некоторые пытаются распутать этот узел. Они говорят: то, что должно произойти, осуществляется не оттого, что Провидение определило его к бытию в будущем, но скорее наоборот, то, что будет иметь место в будущем, не может быть скрыто от божественного Провидения. Таким образом, эта связь ставится с ног на голову: отрицается непреложная необходимость того, что наличествует в самом Провидении, и она сохраняется лишь в самих будущих событиях и вещах, которые предвидены. Не то, что наличествует в самом Провидении, должно обрести существование в будущем, но то, что будет иметь место в будущем, должно быть предвиденным. В результате возникает вопрос, что является причиной: предзнание необходимости будущего или необходимость, заключенная в самом будущем, предузнанная Провидением. Я же хотел бы показать, что каков бы ни был порядок причин сам по себе, то, что предузнано, должно произойти, даже если, как кажется, предзнание не влечет за собой необходимости появления событий и вещей в будущем. Если кто-то сидит, мнение, заключающее, что он сидит, с необходимостью является правильным. И наоборот, если мнение о том, что кто-то сидит, правильно, то он обязательно сидит. В обоих случаях имеется необходимость: в первом — что кто-то должен непременно сидеть, а во втором — необходимость истины. Но ведь кто-то сидит не потому, что чье-то мнение правильно, но мнение является верным, потому что ему предшествует, что кто-то сидит. Итак, хотя причина истины лежит в одном из этих положений, однако и в том, и в другом заключена необходимость. Подобным же образом следует рассудить о соотношении предвидения и того, что должно существовать в будущем. Ведь даже если то, что должно произойти в будущем, служит причиной предвидения, а не наоборот,— нечто будет иметь место в грядущем, потому что было предвидено,— все равно то, что произойдет с необходимостью или предвидится Богом, или, что предвидено, должно свершиться, а как то, так и другое представляется достаточным для отрицания свободы воли. Однако правильно ли было бы полагать, что появление временных вещей может быть причиной предвечного знания? И различны ли суждения, что Бог предвидит будущие события, потому что они должны прои-

зойти, и будто то, что некогда должно произойти, является причиной высшего Провидения? Ведь если я знаю, что нечто существует, то необходимо, чтобы оно существовало. Так же, если я знаю будущее, то необходимо, чтобы оно произошло. Отсюда следует, что невозможно избежать появления предузнанной вещи. Наконец, если кто-нибудь считает вещь чем-либо отличным от того, чем она является на самом деле, это ни в коем случае не может считаться знанием, но представляет собой лишь ошибочное мнение, далеко отстоящее от истинного знания. Поэтому, если в будущем появление чего-либо не является предопределенным и необходимым, кто может предзнать, что оно появится? С истинным знанием несовместима ложь; то, что оно утверждает, не может быть иным по сравнению с тем, от чего берет начало. Ибо причина того, что знание избегает ошибки, заключается в необходимом соответствии знания и его предмета.

Каким же образом Бог предзнает это неопределенное будущее? Если допустить, что Он может помыслить, будто должны иметь место в грядущем те вещи и события, которые могут и не быть, Он заблуждается. Но допустить такое не только недостойно, но и дерзко. А если Его предзнание таково, что Он, определяя будущее, предполагает, что нечто может как произойти, так и не произойти, то что же это за знание, которое не содержит в себе ничего твердого и определенного? И чем тогда оно отличается от вызывающего улыбку прорицания Тиресия[163]. «То, что предсказываю, то ли сбудется, то ли нет». Чем божественное Провидение отличалось бы от человеческого мнения, если бы Богу, как и людям, не было бы известно, произойдет ли то, что Он предвидит? Если же Провидение представляет непогрешимейший источник всего сущего, то для него не может быть ничего неопределенного. Но тогда, если божественный ум непреложно предузнает то, что должно произойти, не может быть никакой свободы в человеческих помыслах и деяниях, которые этот ум, все предвидя, оградил бы от ошибок и заблуждений и направил бы в единственно возможное русло. Согласиться с этим утверждением значит сделать очевидной тщетность всех человеческих устремлений. Тогда нет смысла в наградах добрым и в наказаниях дурным людям, так как они не заслужены свободным, зависящим от их собственной воли выбором души. И тогда покажется без-

законием то, что теперь считается справедливейшим,— наказание порочных и награды добрым, ибо людей влечет к пороку или добродетели не собственная воля, но принуждает определенная неизбежность будущего. И пороки, и добродетели были бы не самими собой, а смешением неразличимых по своей сущности поступков. Что может быть кощунственней этого мнения, ибо, если все предопределяется Провидением и не зависит от суждения людей, то получается, что и человеческая порочность существует по воле творца всех благ. Следовательно, нет никакого основания ни для надежд, ни для молитв. Зачем надеяться на что-либо, или молиться, если все происходящее связано несокрушимой цепью? Исчезнет, таким образом, единственное общение между Богом и людьми, то есть упование на Его милость и молитва, если, конечно, ценой должного смирения мы не оказываемся достойными божественной милости. Ведь молитва — единственное средство, как кажется, с помощью которого люди душой могут общаться с Богом, с этим недоступным светом, соединяясь с Ним еще прежде, чем мы достигнем Его обители. Итак, если признать, что необходимость сокрыта в самом будущем, людям не останется ничего такого, посредством чего они могли бы единиться с высшим началом всего сущего. Из этого с неизбежностью должно будет произойти, что род человеческий, как ты говорила немного раннее, отделившись и отстранившись от своего начала, исчахнет и погибнет.

III. Какая разрывает связь вещей
Причина, и какое божество
Меж истин двух войну зажгло? Ужель,
Чтоб слиться до конца бы не смогли
Столь правые в отдельности они?!
Но может, впрямь, раздора истин нет
И, обе верные, они хранят союз?
Ведь разум в тела темноте слепой
Не в состоянье без очей постичь
Вещей единство, связь всего познать,
Хотя всегда стремится человек,
Пылая страстью, правды знак найти!
Но знают ли, что знать хотят?
Зачем уже известное искать?!
Когда ж не знают, то — чего ж хотят?!

Чего не ведают,— зачем оно?!
Возможно ль за неведомым идти?
Сокрытую от глаза сущность форм
Невеждам не понять, пусть зрима даже им!
Кто к разуму небес причастен был,
Тот знает единичное и все!
Сокрытый в нас не все еще забыл
Наш разум,— заточенный в членах дух,—
Понятье общего [он] удержал.
Кто правду ищет,— нелегко ему,—
Он вещи познает, но охватить
Их сущность ведь не сразу всем дано.
Но, вспомнив только общее в вещах [164],
О формах их подумавши, сольет
Сокрытое и явное в одно
Неразделимо!

IV.— Тогда она сказала: Издавна существует эта жалоба на трудности понимания провидения. Она была высказана еще Марком Туллием [165], когда он описывал прорицания. Да и ты сам неоднократно сказывал в долгих исканиях. Но этот вопрос никогда не был растолкован вами достаточно тщательно и веско. Причина же неясности в том, что ход человеческих рассуждений не может приблизиться к простоте божественного предзнания, а если бы она каким-либо образом могла бы быть постигнута, не осталось бы места для непонимания. Позднее я постараюсь это раскрыть и объяснить, но прежде изложу вопрос, волнующий тебя.

Знаю, тебе кажутся не совсем убедительными те рассуждения, из которых следует, что предзнание не есть причина, с неизбежностью обусловившая появление чего-либо в будущем, и, таким образом, оно не препятствует существованию свободы воли. Ведь ты извлекаешь подтверждение необходимости свершения грядущих событий не из чего-нибудь другого, а из того, что предузнанное не может не произойти? Если же предшествующее знание не увеличивает необходимости возникновения будущего, что тобой немного ранее подтверждалось, можно ли ожидать, что действие воли будет отнесено к разряду неизбежного? Действительно, предположим обратное, то есть, что не существует никакого предзнания, тогда разве подтвердится, что все, происходящее по воле человека, является необходимым? — Нет,— сказал я.

Представим теперь, что предзнание существует, но не сообщает вещам и событиям необходимости, тогда, полагаю, сохранится в неприкосновенности абсолютная свобода человеческой воли. Ты можешь возразить, что предзнание, хотя и не предопределяет с неизбежностью появление будущих событий и вещей, однако оно есть знак необходимости их осуществления в грядущем. Таким образом, даже если бы не существовало предзнания, появление чего-либо в будущем всегда содержало бы в себе необходимость, поскольку всякий знак то, что под ним скрывается, обозначает, хотя и не творит сущности обозначаемого.

Поэтому прежде всего следует показать, что все происходит с необходимостью, а предзнание есть знак этой необходимости; кроме того, если это не так, то ведь невозможно существование знака вещи, которая сама не существует. Установлено, что правильное доказательство, основанное на незнающем отклонений размышлении, должно состоять не из знаков и побочных доводов, но вытекать из согласия необходимых причин. Но как может быть, чтобы не произошло то, что было предопределено для появления в будущем? Это подобно тому, как если бы мы предположили, будто предначертанное провидением к появлению в грядущем не произойдет: но скорее нам следует сказать, что хотя оно и исполнится в будущем, однако не содержит в себе природной необходимости,— так, бесспорно, следует рассудить. Подумай, ведь и люди многое, еще до того, как оно свершится, предвидят своим рассудком. Вспомни, например, возниц, их действия, когда они управляют и поворачивают квадригу, и таким же образом посуди об ином. Разве поступать так, а не иначе, их заставляет необходимость? Нет. Не имело бы цены искусство, если бы все свершалось по необходимости. Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем. Таким образом, существуют некоторые события, свершение которых лишено всякой необходимости. Я полагаю, никто не станет отрицать, что существующее в настоящее время прежде, чем возникло, было предназначено к возникновению; вместе с тем знание не делает неизбежным его существование в настоящем,— так и предвидение ни во что из того,

что должно быть в будущем, не вносит необходимости. Ты можешь возразить, будто сомнительно, что для того, что может появиться или не появиться в будущем, существует некое предзнание. Для тебя это утверждение представляется полным противоречий, и ты полагаешь, если нечто предвидится, то ему присуща необходимость; если же необходимости не существует, ничто не предузнается и не может быть охвачено знанием, ибо лишено определенности. Предположение же, что события, свершение которых в будущем неопределенно, предусматриваются так, как будто они являются определенными, вытекает из невежества и не сообразуется с истиной. Ведь мнение о том, что не сообразно с действительным положением вещи, ты считаешь несовместимым с непогрешимым знанием. Это заблуждение является следствием того неверного мнения, что полнота знания зависит от сущности и природы самого познаваемого, в то время как, напротив, она больше зависит от природы познающего[166]. Возьмем один небольшой пример: одно и то же круглое тело по-разному воспринимается зрением и осязанием. Пользуясь зрением, мы на расстоянии воспринимаем все одновременно посредством истекающих из глаза лучей. С помощью осязания составляем представление о круге, прикасаясь к нему и по частям охватывая округлость. Сам человек не одинаково воспринимает предмет чувством, воображением и рассудком, тем более по-иному видит их божественный разум[167]. Чувство схватывает форму, овеществленную в материи. Воображению доступны нематериальные образы. Рассудок же, минуя внешнюю форму, которая является признаком единичного, выявляет то общее, что за ней сокрыто.

Но существует еще и более проницательный взор божественного разума [интеллигенции], который, превзойдя сферу вселенной, направляет свое острие на созерцание самой простой формы. Следует особенно вникнуть в то, что высший способ познания охватывает и низшие, но низший никоим образом не может подняться до высшего. Итак, чувство не в силах воспринимать ничего вне материи, и воображение не постигает общие виды, а рассудок не схватывает простоту форм, но божественный разум, как бы взирая сверху, воспринимает не только форму, но и судит о том, что за ней скрывается, и делает это таким образом, что одновременно постигает и соб-

ственную форму, которую никто иной постичь не может. Ибо ему доступны и общие понятия, познаваемые рассудком, и образы, постигаемые воображением, и то, что относится к области чувственного восприятия; но он познает не так, как рассудок, воображение, чувства, а как бы единым умственным взором прозревает форму всех вещей, иначе говоря, все провидит. Ведь и рассудок, рассматривающий нечто общее, не пользуясь ни воображением, ни чувствами, доступное им схватывает. Вот как рассудок определяет общее понятие: человек есть двуногое разумное животное. Это определение представляет общее понятие, однако каждый знает, что человек есть и то, что доступно воображению и ощущениям, но рассудок рассматривает человека не с помощью воображения или чувств, но лишь посредством присущей ему силы. Так же и воображение обладает способностью воспринимать и создавать образы предметов чувственного мира, но оно может обозревать чувственно воспринимаемое и без помощи чувств. Ты видишь, что в процессе познания все больше опирается на свою собственную силу, чем на природу того, что познается. И это справедливо: если всякое суждение есть результат действия рассуждающего, то с необходимостью вытекает, что каждый осуществляет присущее ему действие, исходя не из чужой, но из собственной силы.

IV. Издревле славили старцев,
Ныне совсем позабытых,
Вместе всходивших на Портик [168],
Знавших, что сущность предметов,
Образы тел материальных,
В душу извне проникают,
Стилем начертаны будто
Быстрым на чистой странице,
Что от помет всех свободна.
Ведь ничего не способен
Разум постичь, коль выводит
Все из своих лишь движений,
А пребывая в покое,
Он отражать лишь умеет
Образ пустой, как в зерцале.
Где ж понимание мира
Скрыто тогда в человеке?! —

Сила, что частности видит,
Знанье от тьмы отделяя,
Та, что опять собирает
Разъединенное вместе,
Путь пролагая к вершинам,
Иль, до земли опускаясь,
Правду вздымает над ложью,
Снова к себе возвратившись!
Скрыта в ней, видно, причина
Мощная, много сильнее
Той, что несет отраженье
Вещи, чей знак в ней оттиснут.
Силы души пробуждают
Чувства, живущие в теле,
К жизни зовет их сознанье,
Свет ли в глаза их проникнет,
Голос в ушах ли услышат.
Разум людской, пробудившись,
Виды простые предметов,
Запечатленные в знаках,
Сразу в движенье приводит
И, сопоставив их с формой
Внешней, родит представленье.

V. Если при чувственном телесном восприятии внешние качества предметов воздействуют на органы чувств, и проявлению жизненной силы души предшествует страданье тела, которое своим воздействием пробуждает деятельность и вызывает к жизни покоившиеся в душе формы[169]; если при чувственном телесном восприятии,— я повторяю,— ум не испытывает страдания, но лишь судит, исходя из страдания, испытываемого телом, то насколько же выше те существа, которые, будучи свободны от телесных оков, следуют не за тем, что находится вовне, а во всем определяются к действию с помощью одного лишь ума. Таким образом, множество разнообразных форм познания соответствует тому, сколько в мире имеется различных видов существ. Простое ощущение, лишенное всех прочих возможностей восприятия мира, дано неподвижным животным, таким как морские моллюски и им подобные, обитающие на скалах. Воображением же обладают движущиеся животные, которым, как кажется, в некоторой степени присуща способность желать и отвергать. Рассудок же свойствен только чело-

веческому роду, так же как божественный разум — только Богу. Отсюда явствует, что тот род познания превосходит другие, который по своей природе охватывает не только свойственные ему самому предметы, но также и предметы, свойственные другим родам познания.

Предположим теперь, что чувства и воображение восстали против рассудка и сказали, что то общее, которое он, по его мысли, может созерцать, вовсе не существует, на том основании, что чувственно воспринимаемое и воображаемое не может быть общим, а значит, либо мнение рассудка истинно, и тогда не существует ничего чувственного, либо, поскольку рассудок знает, что многие вещи являются предметами чувств и воображения, его способ познания ложен, ибо он мыслит о том, что является чувственным и индивидуальным, как о чем-то общем. Если бы, далее, рассудок сказал в ответ, что при рассмотрении общего он созерцал то же, что постигается чувствами и воображением, но чувства и воображение не способны подняться до узнавания общности, так как их способ познания не может идти за пределы телесных образов, и если бы он добавил, что только его способом вещи и познаются, то доверие было бы отдано более надежной и совершенной проницательности: в такого рода споре мы, люди, наделенные как способностью рассудка, так и способностью воображения и чувственного восприятия, несомненно приняли бы сторону рассудка.

Подобным образом и человеческий рассудок отказывается верить, что божественный разум может видеть будущее иначе, чем познает его сам рассудок. Ведь мы говорим: если появление чего-либо в будущем не является определенным и необходимым, то оно не может быть предвидено в будущем как определенное. События такого рода не могут быть предузнаны, так как, если бы мы в подобном случае предположили это, то не осталось бы ничего, что не происходило бы по необходимости. Если бы мы, кроме свидетельств собственного рассудка, могли еще опираться на суждения божественного разума, то сочли бы, что как чувство и воображение должны подчиняться рассудку, так и человеческий рассудок должен быть подвластен божественному разуму. Поэтому устремимся, насколько в наших силах, к горней обители высшего разума. Здесь человеческий рассудок узрит то, что в себе самом увидеть не может, а именно — каким образом

то, что предопределено с неизбежностью к появлению в грядущем, божественный разум содержит в себе как определенное знание, которое является не предположением, но беспредельной простотой высшего знания.

V. Твари земные различны, и много их есть в мире видов:
Тело влекущих в песке, оставляющих след свой глубокий,
Вырытый грудью в земле, постоянно в тяжелом усилье:
Бьющих крылами эфир: их легкие крылья уносят
В плавном полете вперед сквозь ветер и бурю на небо.
Топчут другие землю ступнями, ведь ясно их виден
След, идущий в зеленых полях, или в рощах зеленых.
Все они, скажешь, различны друг с другом формой, но все же
Взоры у всех них опущены долу и ум их бессилен.
Лишь человек— он единственный держится прямо и гордо,
Сверху на землю взирая вниз с высоты легкого тела.
Коль не безумен совсем ты, сравни это все и подумай:
Образ напомнит пусть твари земной что дух свой всем выше
Надо нести, чтобы вниз не увлек его ум неподвижный.
Выпрями ж стан свой и гордо смотри ввысь, в высокое небо.

VI. Так как немного выше было показано, что все познаваемое познается не из своей природы, но из природы познающего, то мы посмотрим теперь, насколько это позволено, в чем состоит понятие божественной сущности, чтобы нам легче было постичь, каково божественное знание. По мнению всех живых существ, наделенных разумом, Бог вечен. Рассмотрим, что есть вечность. Она раскроет нам природу бога и его знания. Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни[170], это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями. У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни, ибо оно, не достигнув еще завтрашнего, уже утратило вчерашнее. Ваша нынешняя жизнь не больше, чем текущее и преходящее мгновение. Все, что подлежит условию времени, даже если бы оно,— как говорит о мире в своем сочинении[171] Аристотель,— никогда не начинало,— повторяю я,— и не завершит своего бытия и жизнь его расширялась бы в бесконечность времени,

однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, тогда как прошедшее уже утрачено.

Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным. И оно с необходимостью обладает способностью быть всегда присутствующим в себе и заключать в себе подлинную бесконечность текущего времени. Поэтому несоответствующим истине представляется мнение тех философов, которые, сославшись на то, будто Платон верил, что мир не имел никакого начала во времени и не будет иметь никакого конца, считают сотворенный мир совечным создателю. Ибо одно дело вести бесконечную во времени жизнь, которую Платон приписывал миру [172], а другое — быть всеобъемлющим наличием бесконечной жизни, что возможно лишь для божественного разума, это очевидно. Бог должен считаться старше созданного Им не по количеству времени, но вследствие непосредственности своей природы. Бесконечное превращение временных вещей уподобляется неизменному состоянию наличного бытия, но так как отразить его или сравниться с ним не может, оно от тождества переходит к изменению, из простоты настоящего раздробляется на бесконечное количество вещей и событий будущих и прошедших. Оно не может обладать одновременно всей полнотой своей жизни, но именно потому, что его существованию невозможно никогда завершиться, оно, как представляется, уподобляется тому, что оно неспособно осуществить или выразить. Оно делает это, привязывая себя к некоторому роду настоящего в это быстротечное мгновение, а поскольку это настоящее имеет определенное сходство с тем пребывающим настоящим, оно сопоставляет все, чем оно обладает, с проявлением того бытия, которому уподобляется. Но так как оно не смогло бы удержаться, оно воспользовалось бесконечным ходом времени, и, таким образом, для него стало возможным продолжаться, двигаясь вперед к той жизни, полноту которой оно бы не могло охватить, оставаясь в покое.

Итак, если мы хотим определить все подобающим образом, следуя за Платоном, назовем Бога вечным, а мир — беспрестанным [173]. Так как всякое суждение охватывает

то, что ему подчинено по закону его природы, а Бог — вечен и сохраняет состояние, в котором, кроме настоящего, нет ничего, то и знание Его, превосходя движение времени, пребывает в простоте Его настоящего, содержа в себе в совокупности бесконечную протяженность будущего и прошедшего, и все это бог обозревает в непосредственности своего знания, как если бы все это происходило в настоящем. Итак, если ты желаешь понять изначальное бытие, которое все знает, более правильно будет определить его знание не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего. Вследствие этого его лучше называть не предвидением, но Провидением, которое все от самого низкого до высочайшего обозревает с высоты. Почему же ты считаешь, что то, что обозревается божественным оком, становится необходимым; ведь и люди созерцают вещи, но это не делает их необходимыми?

Разве ты считаешь, что созерцание чего-нибудь настоящего делает его необходимым? — Нет.— Но если можно сравнивать настоящее Бога и человека, то нужно отметить, что как вы, люди, видите обычно некоторые вещи в вашем преходящем настоящем, так и Бог созерцает все в своем вечном настоящем. Следовательно, божественное предзнание не изменяет природы и свойств вещей, оно только в своем настоящем видит все таким, каким то станет в будущем, и не выносит о вещах неясных суждений, но одним взором своего разума распознает, что произойдет в будущем — будь то по необходимости или нет. Так вы, когда видите идущего по земле человека и восходящее на небе солнце, хотя и воспринимаете их одновременно, однако оцениваете их по-разному, считая первое действие произвольным, а второе — необходимым. И божественное прозрение, во все проникающее, не изменяет сущности вещей, которые для него всегда настоящи, а относительно времени — будущи; отсюда следует, что, когда Бог знает, что нечто должно будет произойти в будущем, и знает, что оно лишено необходимости существования, то это не предположение, но обоснованное знание истины.

Теперь, если ты скажешь, что то, что Бог видит как будущее, не может не произойти, хотя и не вытекает из необходимости, я с этим соглашусь.— Признаю — это справедливейшая истина, но к этому мнению едва ли кто-нибудь, кроме толкователя вещей божественных, присое-

динится.— Я добавила бы, что одно и то же будущее, когда относится к божественному знанию, необходимо, когда же рассматривается относительно своей природы, оказывается свободным и независимым.

Ведь существует два вида необходимости [174] — одна простая, как, например, необходимость того, что все люди смертны; другая — условная, как, если ты знаешь, что кто-то в настоящий момент ходит, то необходимо, чтобы он ходил. Ибо то, что познано, не может быть иным, чем как оно познано. Но эта условная необходимость не влечет за собой простой необходимости, так как она зиждется не на собственной природе, а творится привходящими условиями. Никакая необходимость не заставляет идти идущего, хотя, когда он идет, необходимо, что он идет. Таким же образом, если Провидение видит что-нибудь существующим, бытие этого является необходимым, хотя бы в природе его не содержалось никакой необходимости. Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существующее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной свободы. Без сомнения, будет существовать все, что Бог предзнает как будущее, но кое-что из этого зависит от свободы воли. Таким образом, некоторые события, хотя и произойдут в будущем, однако не утрачивают и своей природы, поскольку до того, как они произошли, могли и не произойти.— Как же можно сказать, что в их осуществлении нет необходимости, если божественным предзнанием всякому случаю придается вид необходимости?— Возьмем уже предложенный нами ранее пример: восходящее солнце и идущий человек, когда они совершают действия, не могут их не совершать, но для солнца действие было необходимым еще до того, как оно начало свершаться, а для человека — нет. Таким образом, не может быть сомнений, что божественное настоящее объемлет все, что отдалено, но в том, что оно объемлет, одно вытекает из необходимости сущего, другое же находится во власти самого совершающего. Значит, мы справедливо рассудили, что по отношению к божественному знанию это необходимо; а рассмотренное само по себе лишено необходимости. Точно так же воспринимаемое чувствами, если рассматривать его с точки

зрения рассудка, будет общим, а если само по себе — единичным.

Но если в моих силах — скажешь ты — изменять намерения, то я мог бы выйти из-под власти Провидения, ибо я, может быть, изменил бы те вещи, которые предзнает Провидение. Отвечу тебе: ты можешь изменить свои намерения, но поскольку то, что ты можешь сделать это и как именно, Провидение видит как нечто истинное и существующее, то нельзя уклониться от божественного предзнания; точно так же, как ты не можешь избежать устремленного на тебя взора, хотя ты и волен изменять свои действия по своему желанию. Ты можешь возразить мне, разве от нашего соизволения что-нибудь меняется? Неужели, когда мы хотим сначала одного, потом другого, наши желания так же чередуются в предзнании? — Нет.— Божественное знание предвосхищает все грядущее и призывает к его осуществлению. Оно не отделяет, как ты думаешь, одно от другого, но все-таки предзнает и то, и другое, одним взглядом охватывая изменчивые твои желания, предвидя и содержа их в совокупности. Бог есть наличность всего сущего, и Его предвидение происходит не из-за того, что произойдет в будущем, но вытекает из его собственной непосредственности. Отсюда ясно, что твое предположение, высказанное ранее, будто причиной божественного знания является наше будущее, неверно. Эта наличная сила божественного знания, все охватывающая своим постижением, сама устанавливает способ бытия всего сущего и ничего не заимствует из произведенного ею. Следовательно, остается в неприкосновенности свобода воли смертных, и справедливы законы, определяющие меру наград и наказаний, так как человеческие желания не связаны необходимостью.

Ведь существует же Бог, наблюдающий все свыше и все предзнающий: он охватывает взором, всегда и извечно, как настоящие наши будущие деяния, определяя добрым награды, а дурным — наказания. Не пусты надежды на Бога и молитвы, ибо если они искренни, не могут остаться безответными. Поэтому отвернитесь от пороков, заботьтесь о добродетели, устремите свой дух к праведным надеждам, вознесите к небу смиренные молитвы.

Великая и невыразимая необходимость благочестия возложена на все, ибо живете вы под оком всевидящего судьи!

# ПРИМЕЧАНИЯ

## КОММЕНТАРИЙ К ПОРФИРИЮ

[1] Перевод выполнен Т. Ю. Бородай по изданию: A. M. S. Boethii commentaria in Porphyrium a se translatum // PL. T. 64, col. 71–158. Неясные места сверены по изданию: Boethii In Isagogen commentaria/Ed. S. Brandt. Leipzig, 1906. Текст Порфирия приводится в переводе А. В. Кубицкого (по изданию: *Аристотель.* Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. М., 1939). Перевод изменен там, где интерпретация Боэция отличается от интерпретации А. В. Кубицкого. Примечания Т. Ю. Бородай.

Боэций составил два комментария к «Введению». Первоначально он написал небольшой, предельно упрощенный учебный диалог в пояснение к латинскому переводу, выполненному лет за 150 до этого Марием Викторином. Затем Боэций переводит Порфирия сам, жертвуя ради точности смысла не только риторическими красотами, но иногда и правилами литературной латыни; он скрупулезно передает чуждую латинскому языку структуру греческих словосочетаний, с артиклями и частицами, создавая новый, тяжелый и сухой, «схоластический» латинский язык. При подготовке настоящего издания мы стремились передать тяжесть и сухость языка оригинала; надеемся, что хотя бы отчасти удалось сохранить и точность смысла.

[2] О делении души на растительную, животную и разумную см.: *Аристотель.* О душе, 414а 29 и далее.

[3] Для большинства позднеантичных философов Эпикур – излюбленная мишень для насмешек, не столько объект серьезной полемики, сколько ходячий пример вопиющего заблуждения и нечестия.

[4] *Цицерон.* Топика, 6. К этой работе Цицерона Боэций составил отдельный большой комментарий.

[5] Аристотель делит философию на три части: теоретическую, практическую и пойетическую. Теоретическая философия подразделяется на физику, математику и первую философию, она же – теология; к практической относятся этика и политика; к пойетической – риторика и поэтика.

Ко времени Боэция самое распространенное деление философии (в котором сказалось стоическое влияние), помещаемое в учебниках и компендиях, было таково: теоретическая – практическая – логическая части философии (или физика – этика – диалектика). Латинские названия: philosophia speculativa (подразделяющаяся на philosophia naturalis – mathematica – divina); philosophia activa, sive moralis; philosophia rationalis. Сам Боэций употребляет то латинские, то греческие обозначения, без различия смысла, и мы сочли возможным передавать их наиболее употребительными и понятными по-русски греческими терминами. Возможно, следовало бы перевести все названия на русский язык (ибо давать в русском тексте греческий перевод латинского термина не вполне

позволительно). В таком случае любомудрие составлялось бы из следующих наук: 1. умозрительных, к числу которых относятся естествознание, наука о числах (как перевести математику?) и богословие; 2. деятельных, подразделяющихся на обществоведение и нравоучение; 3. науки о рассуждении. Однако такой – в целом правильный перевод – мог бы затруднить понимание текста.

[6] De decem praedicamentis. Боэций обычно переводит греческое «категория» как praedicamentum или praedicatum (сказуемое); реже транслиттерирует categoria.

[7] Перевод названий пяти терминов – принятый А. В. Кубицким.

[8] В дальнейшем Боэций дважды объясняет, чем отличается определение предмета (definitio, или diffinitio) от его описания (descriptio). Описание составляется из собственных признаков предмета, а определение состоит в указании рода и видовых отличий. Поэтому, например, понятие «род» в принципе не может иметь определения, но может быть только описано. Однако несмотря на это Боэций, как правило, употребляет слова «описание» и «определение» как синонимы, говоря об «определении» рода и об «описании» человека как разумного животного.

[9] Лат. voces – перевод греческого φωναί ; буквально: «звуки». Так иногда называет Порфирий те пять логических терминов, которым посвящено его «Введение»: род вид, отличие, собственный признак и акциденция. На русский язык φωναί переводились как «звучания» (С. С. Аревшатян), «логические моменты» (А. В. Кубицкий), «предикабилии» (А. С. Ахманов). Этот термин был заимствован, скорее всего, из грамматической теории, где он обозначал просто слово, еще не ставшее объектом специального рассмотрения и не классифицированное – термин более общий и неопределенный, чем «слово», «глагол», «имя», «лексис», «лексема» и др. Название φωναί – единственное общее имя, которое Порфирий дает пяти объектам своего исследования, но употребляет он его лишь два раза, в большинстве же случаев вообще никак не называет их, обходясь местоимениями или причастиями, а то и просто артиклем («эти вот», «предложенные», «вышеупомянутые», «эти, о которых речь» и т. д., а часто просто «они»). Ясно, что Порфирий намеренно не дает им общего имени, а если и дает, то только самое общее, ни к чему не обязывающее φωναί; почему, нетрудно понять: в рамках аристотелевской логики «эти пять» не могут быть подведены ни под какое общее родовое понятие, а следовательно, в принципе не могут иметь общего имени. Боэций переводит их чаще всего как res, что мы передаем словом «вещи»; как «эти пять», «вышеупомянутые», «предложенные» и «те, о которых речь».

[10] «Введение» было написано Порфирием по просьбе римского сенатора Хрисаория, принадлежавшего к кругу его друзей и слушателей в Лилибее на Сицилии, где Порфирий провел несколько лет (с 268 г., около 272 г. он переехал в Рим), лечась, по совету Плотина, от душевного расстройства.

[11] Деление – divisio – одна из важнейших логических операций; правильное деление понятий гарантирует нам правильность определений и, в конечном счете, достоверность познания. Вероятно, столь большое значение делению в логике придал именно Боэций, и большинство авторов средневековых латинских сочинений по логике ссылается в вопросах деления именно на Боэция как на

первый авторитет и создателя «Древа познания» (см. иллюстрацию в III книге «Комментария к Порфирию», в наст. изд. на стр. 57), тысячу лет служившего школьным образцом правильного деления. О делении Боэций оставил, кроме того, отдельный трактат и специальные разделы в своих комментариях к Аристотелю. У армянских же и византийских авторов, также во множестве комментировавших Аристотеля и Порфирия, деление играет самую скромную и незаметную роль.

[12] Лат. vox aequivoca – перевод аристотелевского ὁμόνυμος φωνή (Категории, Ia 1). Дав в русском тексте обратный перевод с латыни на греческий, мы очередной раз пошли по пути наименьшего сопротивления, имея в виду, что данный русский перевод будут читать не только узкие специалисты, способные мгновенно перевести «соименные звучания» или «равноименные звуки» про себя назад, на греческий и понять, что это такое.

[13] Ratione disciplinae tractata – см. прим. 8 к теологическим трактатам.

[14] Ср.: *Аристотель*. Физика, 184а: «Естественный путь к [знанию] идет от более известного и явного для нас к более известному и явному с точки зрения природы вещей, ведь не одно и то же то, что известно для нас и то, что [известно] прямо, само по себе. Поэтому необходимо дело вести именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного, к более явному и известному по природе. Для нас же в первую очередь ясно и явно более слитное, а затем уже отсюда путем разграничения становятся известными начала и элементы...». Разница между высказываниями Аристотеля и Боэция на первый взгляд мало заметна, но очень существенна: по Аристотелю отвлеченные понятия, по природе вещей, *познаются* первыми, они *для мышления* первичнее и яснее отдельно существующих вещей, хотя несовершенное человеческое познание и узнает вначале отдельные вещи, а затем общие понятия. Для Боэция универсалии *суть* первые, они первичнее отдельных вещей *в бытии*, хотя мы и познаем их во вторую очередь, отчего нам и кажется, что они вторичны. Аристотель никак не мог бы подписаться под следующими словами Боэция: «Первыми по природе являются (sunt) роды по отношению к видам и виды – по отношению к собственным признакам... Ну, а то, что первичнее, познается естественным образом раньше и известно лучше, чем все последующее», – это противоречило бы главной мысли Аристотеля: что истинная первая сущность – это отдельно существующая вещь, а все родовые и видовые понятия – вторичные сущности, по-видимому, не имеющие самостоятельного существования. Так что несмотря на то, что Боэций здесь почти дословно пересказывает Аристотеля, по этому отрывку – одному из немногих в «Комментарии» – можно судить о его тяготении к платонизму, или, если угодно, реализму.

[15] Имеется в виду, по всей вероятности, Боэций (точнее, Боэт – Boethos) Сидонский, ученик Андроника Родосского, возглавлявшего перипатетическую школу в 70-х годах I в. до н. э. Вслед за учителем этот Боэций занимался изданием и комментированием новонайденных сочинений Аристотеля, в первую очередь логических. Известны, впрочем еще два философа по имени Боэций: Сидонец-стоик и Марафонец-академик, но они, судя по всему, не занимались комментированием Аристотеля.

[16] *Александр Афродисийский* – знаменитый комментатор Аристотеля, перипатетик, живший во второй половине II – начале III в.

[17] *Гипербатон* (*«переход»*) – риторическая фигура, состоящая в разделении и удалении друг от друга двух синтаксически взаимосвязанных слов в предложении.

[18] *Зевгма* (*«сопряжение», «соединение»*) – риторическая фигура, объединяющая целое предложение вокруг одного члена: член предложения, связанный синтаксически или по смыслу с несколькими другими, не повторяется каждый раз, но выражен телько один раз – в начале или в конце фразы.

[19] О четырех причинах см.: *Аристотель.* Физика, 194b 23 – 195b 15; Метафизика, V, 2.

[20] In eo quod quid sit – буквальный перевод на латынь греческого ἐν τῷ τί ἐστι, точнее даже не перевод, а своего рода калька, ибо в «нормальном» латинском языке такого сочетания никогда не было и быть не могло (ср. русские «тут-бытие» и тому подобные искусственные переводы). Τὸ τί ἐστι часто употребляется Аристотелем и представляет собой субстантивацию вопроса «Τί ἐστι»; – «Что это?» (ее, если угодно, можно перевести как «что-этовость»). Субстантивированные термины подобного рода возникали, вероятно, в школьном обиходе, что и побудило нас принять такой вариант перевода: «Genus est...quod in eo quod quid sit praedicatur» – «Род есть то, что сказывается при ответе на вопрос „Что это?“». Такой перевод, во-первых, точно, хотя и весьма тяжеловесно, передает смысл и характер термина, а во-вторых, в школе при преподавании русского языка до недавнего времени определения многих грамматических понятий давались в точно такой же формулировке, например: «Существительное – это то, что отвечает на вопрос „Что это? Кто это?“», «Прилагательное – часть речи, отвечающая на вопрос „Какой? какая?“» и т. д. В последнем издании сочинений Аристотеля τὸ τί ἐστι переводится как «суть вещи»; боэциево quod quid sit мы переводили прежде как «существо вещи» (чтобы не путать с сущностью-субстанцией), теперь же решили заменить более точной школьной формулировкой, ибо сам Боэций в более поздних теологических трактатах уже употребляет специальные термины для обозначения сути, существа и сущности – essentia, substantia, subsistentia.

[21] Alia in eo quod quid sit dicuntur, alia in eo quod quale sit praedicantur.

[22] Схема перепечатана из издания Миня (PL, t. 64, col. 103) без исправления допущенной в ней небольшой оплошности: низший вид – «человек» – должен бы был соединяться со своим родом «разумное животное» через отличительный признак «смертное».

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Перевод богословских трактатов Боэция для настоящего сборника выполнен Т. Ю. Бородай и Г. Г. Майоровым по изданию: *Boethius.* The Theological Tractates... Ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand. L., 1956[6]. (I. ed. 1918).

Первое издание трактатов: A. M. S. Boethii opera omnia/Ed. John. et Greg. de Gregoriis. Venetiae, 1491 – 92. Первое критическое издание: Philosophiae consolationis libri V. Accedunt ejusdem atque incertorum opuscula sacra / Ed. R. Peiper. Lipsiae; Teubner, 1871.

Перевод: в издании, с которого сделан настоящий перевод, помещен английский перевод издателей текста Х. Ф. Стюарта и Э. К. Рэнда; другие переводы нам неизвестны.

Комментарии: для настоящего перевода были использованы комментарии Фомы Аквинского к трактату «О Троице» (Sancti Thomae de Aquino expositio super librum Boethii de Trinitate. Rec. B. Decker. Leiden, 1955) и Гильберта из Порре к трактату «О благости субстанций» (Gilberti Porretae commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint / Ed. J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina (далее – PL), t. 64, coll. 1313–1334). Примечания Т. Ю. Бородай.

[1] По мнению комментатора трактата «О Троице» – Фомы Аквинского – самые первые слова Боэция, а именно об «исследовании» (investigatum) и о «разуме» (ratio) совершенно однозначно указывают жанр (modum) предлагаемого читателю сочинения: «Рассуждать о Троице можно, по словам Августина («О Троице», I, 2, 4), двумя способами (modi): с помощью ссылок на авторитеты (per auctoritates) или с помощью разумных доводов (per rationes); Августин говорит, что сам он пользовался обоими. Но некоторые из святых отцов – например Амвросий и Гиларий – употребляли лишь один из двух способов, а именно, опирались на авторитеты. Боэций же решил пойти вторым путем, а именно, путем разумных доводов, взяв себе за основу то, что уже было установлено другими, опиравшимися на авторитеты» (Sancti Thomae de Aquino expositio..., p. 47–48).

[2] Разум здесь – ratio. О различных способностях познания см.: Утешение философией, V, 5. Только первым из всех родов познания – чувственным восприятием (sensus) – обладают неподвижные живые существа (ракушки и другие морские твари, прикрепленные к камням); подвижные животные наделены воображением (imaginatio); разумом (ratio) обладает только человек, а умом (intelligentia) – только божество (букв. «божественные» – отсюда некоторая неясность для позднейших комментаторов – Гильберта и Фомы: присуща ли «интеллигенция» только Богу, или также и ангелам. Для решения этого вопроса Фома вводит терминологическое различение «интеллекта» – формы познания у ангелов, и «интеллигенции», свойственной только Богу, см.: Sancti Thomae de Aquino expositio..., p. 81–82; Боэция же вопрос о мышлении ангелов, видимо, не занимал).

[3] Содержание этого введения Фома резюмирует так: «Во введении Боэций решает три задачи: во-первых, кратко перечисляет причины своего сочинения (материальную, действующую, формальную и целевую), чем добивается от слушателя понимания. Во-вторых, заранее приносит извинения, чем добивается от слушателя благосклонности. В-третьих, указывает источник и как бы фундамент своего сочинения – учение Августина, чем добивается от слушателя внимания» (p. 50).

[4] Для ясности приведем приблизительный план последующего изложения. Вся книга «делится на две части: первая часть направлена против ариан и трактует о единстве божественной сущности. Вторая (с конца третьей главы.– *Т. Б.*) направлена против Савеллия и обосновывает троичность лиц,» – пишет Фома (p. 101). Основные вопросы, которые рассматривает Боэций в связи со своей задачей, следующие: 1) в чем принцип множественности (а тем

самым множества и числа); если он – в различии, или инаковости, то что такое тождество и различие (глава 1); 2) какие бывают виды познания и науки; каковы их предметы и методы. Особенности предмета третьей из умозрительных наук – теологии, или метафизики: а) форма без материи; б) тождество собственной сущности, или простота; в) единство и отсутствие различий (глава 2); 3) о природе числа (глава 3); 4) о категориях (глава 4); 5) о категории отношения (главы 5 и 6).

[5] Перевод терминов «различия» у Боэция представлял серьезные затруднения, прежде всего, по двум причинам. Во-первых, в русском языке нет пока достаточно установившейся традиции передачи древней и средневековой логической терминологии – особенно латинской, восходящей к Аристотелю. Во-вторых, у самого Боэция эта терминология еще не вполне сложилась в однозначную систему – он один из создателей строгого латинского философского языка. Мы приносим извинения читателю за некоторый выпужденный разнобой в русских терминах «различия», «отличия», «отличительного признака», «разницы», «различности», «инаковости».

[6] Unum quodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare (*Аристотель*. Никомахова Этика, 1094b 23–25); Боэций же цитирует по Цицерону (Тускуланские беседы, V, 7, 19).

[7] О делении наук и о свойственном каждой из них методе познания см.: *Аристотель*. Метафизика, 1026 a 13–19.

[8] Фома в своем комментарии отмечает, что эта краткая классификация методов умозрительных наук, принадлежащая, по-видимому, самому Боэцию, на первый взгляд не совсем понятна. Так, например, не только естествознание, но и другие две части философии строятся рационально (rationabiliter), то есть, поясняет Фома, используют умозаключения и рассуждения (дискурсию), выводят заключения от причин к следствиям и от следствий к причинам, выносят суждение о предмете по знакам и проч. Далее, disciplina, которую Боэций провозглашает собственным методом математики, есть усвоение любой, во всяком случае любой умозрительной, науки. Однако, объясняет Фома, ratio – это разум, всегда связанный с чувственными формами: по определению самого Боэция (Утешение философией, V, 4) ratio есть такой разум, который различает всеобщее, не пользуясь ни воображением, ни чувством, однако постигает при этом лишь чувственные и воображаемые вещи. Ясно, что именно такая способность более всего подходит предмету и задачам естествознания – первой части философии. Что же касается «дисциплины», то это, по словам Фомы, не просто изучение какой-либо науки; «дисциплина» в строгом смысле есть прежде всего приобретение точных и несомненных знаний путем доказательства. А по свидетельству Птолемея познание такой степени достоверности возможно лишь в математике (Математический Синтаксис, I, 1). Наконец, Боэциево определение метода божественных наук, или метафизики, встречает помимо прочих следующие затруднения. По традиции, берущей начало у Аристотеля (см. Никомахова Этика, 1141*a* 7; 1139*b* 14–36; II Аналитика 100*b* 10–12), ум (νοῦς, intelligentia) есть созерцание начал, а знание (наука – ἐπιστήμη, scientia) есть выведение заключений из посылок. Но ведь и метафизик не только созерцает высшие принципы, ему тоже приходится иногда прибегать к умозаключениям, пишет Фома. Далее, как известно всем со времен Платона, Бог, или пер-

воначало в метафизике, выше сферы ума; следовательно, они никак не могут постигаться «intellectualiter». Однако предмет теологии, или метафизики,– умопостигаемые вещи, следовательно, чем же их и постигать, как не умом. Второй из десятка доводов Фомы в защиту этого положения Боэция таков: эти умопостигаемые вещи суть не что иное, как живые, одухотворенные, умные существа, а подобное постигается подобным (по Фоме, все духовные твари наделены «интеллектами», а Творец – «интеллигенцией»: у Боэция еще оба эти слова употребляются равнозначно – как божественный интуитивный разум, в отличие от дискурсивного, связанного с чувственностью «рацио»).

[9] Взгляд Боэция на воображение – традиционный для платонизма: воображение связано с пространством и чувственностью, поэтому оно – низший вид познания (из-за этого, например, геометрия – наука более низкая, чем арифметика). Интересно, что у Фомы уже нет того однозначно отрицательного отношения к воображению. Он, правда, отчасти подтверждает и точку зрения Боэция: 1) воображать можно лишь чувственные предметы, ибо, по Аристотелю, воображение «есть движение, возникающее от ощущения в действии» (О душе, 429а 1); 2) у каждой науки есть свой главный источник заблуждений, и в метафизике большая часть ошибок происходит, по словам Августина (О Троице, I, 1) оттого, что знания, приобретенные о предметах телесных, пытаются перенести на божественные. Так вот, воображение, предметом которого могут быть лишь телесные вещи, неприменимо в метафизике; 3) как отмечает и сам Боэций в «Утешении». (V, 4) высшая способность может познать и низший предмет, но ни в коем случае не наоборот, то есть умом можно понять кое-что о вещах телесных, но воображением не понять ничего о вещах духовных. Однако далее Фома приводит не менее убедительные доводы и в пользу воображения, приходя в конце концов к выводу, что человек как существо конечное и не только духовное, но и телесное, без помощи воображения не может познавать ничего; воображение необходимо ему не только для того, чтобы раз и навсегда научиться пользоваться умом, но каждый раз, как ему предстоит сделать усилие, чтобы подняться к умопостигаемому (поэтому, например, все Священное Писание выражено в образах – намеренно низких, а не возвышенных, добавляет Фома, чтобы мы не приняли их за последнюю истину). Так, в вопросе о воображении можно заметить некоторое различие между верностью платонической традиции у Боэция и твердым аристотелизмом Фомы.

[10] Ср.: *Аристотель.* Физика, 193b 22–30; 198a 27–31.

[11] Ср. *Аристотель.* Метафизика, 1031a 15–1032 a 12; 1041b 8–11; 28–34; 1071b 19.

[12] Если в Боге нет множественности, и если все – от Бога, то откуда же множественность? – Этот вопрос – один из главнейших для древней и средневековой метафизики; он может формулироваться по-разному: и как проблема перехода от единого ко многому (у пифагорейцев и Платона), и как вопрос о том, что такое бытие и какое место оно занимает среди начал (Аристотель, неоплатоники), и как вопрос о природе и происхождении зла; а для христианских философов здесь – центр их полемики против манихейских ересей. Разумеется, Боэций в своем трактате и не пытается отвечать на вопрос, но настолько четко и глубоко формулирует

проблему множественности, что на протяжении всего средневековья этот трактат комментируют самые значительные философы Запада, пытающиеся обосновать христианскую метафизику.

В рамках традиции платонизма можно заметить две тенденции в решении проблемы соотношения первопринципа с единством, множественностью и бытием. В одном случае верховным началом признается Единое (оно же Высшее Благо, по ту сторону бытия, оно же Бог), и ему противостоит Множественность как отрицательный принцип, тоже находящийся за пределами бытия (к такой трактовке тяготеют пифагорейцы, Платон, неоплатоники и некоторые христианские философы, испытавшие влияние платонизма; в предельно дуалистическом варианте она составляет философскую основу гностических и манихейских ересей). В другом случае первоначало и высшее Благо понимается как чистое бытие, абсолютно простое и потому единое — эта трактовка ведет свое начало от Аристотеля, с предельной ясностью выражена у Фомы Аквинского, в частности, и в его комментарии к «Троице» Боэция, где он несколько полемизирует с Боэцием по поводу принципа множественности (p. 132–157). Сам Боэций признается в своем «Комментарии к Порфирию», что не в состоянии решить вопрос о сущности универсалий (а это тоже зависит от трактовки первопринципа) ни в пользу платоников, ни в пользу аристотеликов, хотя и надеется впоследствии примирить обе позиции. В его трактате по арифметике природа множества и числа объясняется с платонических позиций, и такая же установка заметна в работе «О Троице». Зато вопрос о благости субстанций рассматривается Боэцием с чисто аристотелевской точки зрения — так мог бы написать, пожалуй, и сам Фома.

[13] Об идеальном числе Боэций пишет подробнее в своей «Арифметике»; в частности: «Все устройство предвечной природы вещей образовано по числовому принципу. Ибо число было изначальным образцом в уме Творца» (De institutione arithmetica, I, 2). Однако здесь, в работе о Троице, Боэций уже не позволил бы себе такого однозначного идеализма в духе платоников; на следующей же странице он оговаривает, что всякое число (видимо, также и идеальное) «возникает из различия подлежащих».

[14] Этот трактат (в средневековой литературе он обычно называется «О предикации трех лиц») — своего рода пропедевтика. В нем нет нарочитой краткости и темноты, которые так затрудняют чтение «О троице» или «О благости субстанций», написанных для одного-двух избранных друзей, нет и полемической заостренности, как в трактате «Против Евтихия». По мнению комментатора XII в. Гильберта из Порре, он предназначен для «людей маленького умишка», которые сами не могут сообразить, что не все сказуемые сказываются одинаково (PL, t. 64, coll. 1302).

[15] Иоанн — диакон, а впоследствии, с 523 года — епископ Римской церкви. С Боэцием сблизился в Равенне, куда был отправлен Теодорихом после того, как вернулся из Константинополя, съездив в качестве посла к императору Юстину.

[16] Трактат «О предикации трех лиц» и следующий, «О благости субстанций», касаются проблемы универсалий, или самостоятельного существования идей, иначе, чем «О Троице». Если там вопрос оставался вполне открытым, допуская решение в духе платоновского идеализма, где идеи-образцы извечно существуют наравне

с Богом-Творцом или даже предшествуют ему, то эти две работы служили впоследствии авторитетным доводом в борьбе против такой платонизирующей ереси. Характерный пример: в 1148 г. Реймсский собор во главе с папой Евгением осудил комментарий Гильберта Порретанского, епископа Пуатье к трактату «О предикации трех лиц» как заблуждение и ересь за то, что «разумнейшие и сообразные католической вере» слова Боэция «Так, Отец есть истина...» и т. д. он откомментировал следующим образом: «Отец есть истина, т. е. истинный...». «О лживое и извращенное объяснение! – восклицает в рассказе об этом событии Бернард Клервосский.– Насколько вернее и разумнее было бы сказать наоборот: „Отец истинен, т. е. истина...“ Дóлжно говорить, что Бог есть величие, благость, справедливость, мудрость, но не следует говорить, что Бог велик, благ, мудр... Ибо есть единая мудрость единого Бога, более того, единая мудрость есть единый Бог, и недопустимо смешивать отношение к Творцу и твари, как верно пишет св. Фульгенций» (Беседы на Песнь Песней, 80; цит. по: PL. t. 64, col. 1301), то есть, как не раз пишет и Боэций, существенные свойства Бога свойственны ему не по причастности и не нарушают его простоты и изначальности. Суровое постановление Собора по поводу столь малозаметных словесных нюансов становится, таким образом, понятным: если о Боге можно сказать: «Бог благ или мудр» так, как мы говорим, что «человек разумен», из этого будет следовать между прочим (есть и другие последствия), что он благ в силу того, что причастен благости как таковой, которая изначально существует наряду с Богом, а может быть и предшествует ему. Против этого «извращения» и направлено постановление Собора, восхваляющее мудрость и правоверность Боэция.

[17] Традиционное название этого трактата в средние века – «De Hebdomadibus». Что же такое «Гебдомады» у Боэция? В сколько-нибудь похожем смысле это слово никогда и никем не упоминается, поэтому всем исследователям остается лишь строить догадки, опираясь на свой здравый смысл. Ἑβδομάς по-гречески – «семерка», «седьмица», «неделя». По предположению издателей Стюарта и Рэнда, Боэций назвал свои экскурсы по трудным философским вопросам «Гебдомадами» в подражание «Эннеадам» – сборникам трактатов Плотина по 9 в каждом; должно быть, таких изящных маленьких трактатов у Боэция было много – не меньше четырнадцати, но сохранился только один (*Boethius*. The Theological Tractates... P. 38). А может быть, существовал некий кружок любителей философии, или просто Боэций собирался с друзьями побеседовать, и эти встречи, происходившие раз в неделю, назывались у них «Неделями – Гебдомадами» (так позднее будут говорить о «четвергах» и «вторниках» в каком-то доме); может быть также эти собрания проводились в каждый день недели.

Иначе комментирует это слово Гильберт из Порре; по его мнению гебдомады – наитруднейший вид философского рассуждения, абсолютно недоступный пониманию непосвященных: «Большую часть рода человеческого составляют те, кто, подобно диким зверям, целиком предал себя чувству и воображению... Этих тупиц... философы оставляют тяжкому и унылому труду, не желая бесчестить мудрость и выставлять ее, словно продажную девку, на обозрение дуракам. Других же они направляют к мудрости по пути, который зовется путем рассуждения; однако и здесь большая часть

сворачивает в сторону по торной дороге общеизвестных рассуждений, и в конце пути может узреть лишь смутные очертания, проступающие из сращения (конкреции) природных вещей. Но многим удается отделить (абстрагировать) свой ум от этого сращения и подняться выше – к науке, которую греки зовут „матесис", с тем чтобы постичь в более чистом виде природу и свойства вещей и приблизиться к созерцанию самой мудрости.

И, наконец, совсем уж немногих, наиболее ревностных и прилежных, наиболее проницательных и острых умом, кого легкомыслие не увлекает в погоню за славой, но кто охотится лишь за истиной, – их философы ведут как бы в некое тайное убежище, скрытое в стороне от торной дороги всеобщего разумения. Там, в тайнике, философы открывают им „теоремы", т. е. созерцания, и „ аксиомы", то есть достоинства науки, показывая им величие мудрости. И они рассматривают его долго и пристально тем острием ума, который зовется „интеллектом", рассматривают во всяком роде вещей – естественном, математическом и особенно в божественном. В этом последнем роде мудрости даже самые слова удивительны и непривычны; случается иногда, что и на этой высшей ступени используются те же приемы рассуждения, что и в других видах знания, однако здесь они должны быть выражены особыми словами, в противном случае возникнут неразрешимые противоречия. Такие сокровенные тайны мудрости, известные лишь немногим, есть в каждой области философии, но более всего в теологии; поскольку слава их и достоинство вызывали изумление у всех, их назвали „парадоксами". Они еще называются „эмблемами" или „энтимемами", то есть „предложениями", поскольку в них обычно предлагаются какие-либо вопросы. Но самая высшая и трудная разновидность [таких проблем] – „гебдомады"... „Энтимемой" называется силлогизм, в котором одна из двух посылок не произносится, а держится в уме... В отличие от „энтимем" то, что называется „гебдомадами", не имеет ничего общего с обычным [здравым] смыслом, в котором нет настоящего достоинства. Даже те, кто превзошел большую часть наук, овладев всеми тонкостями софистических упражнений, бывают поражены этим чудом, а искусство составления их открывается как тайна совсем уж немногим: вот Боэций, например, великий любитель мудрости, держал их в голове множество...» (PL. T. 64, col. 1314–1315).

[18] Ср. рассуждение о природе блага в «Утешении философией», III, 11.

[19] Esse и id quod est – перевод аристотелевских терминов τὸ τί ἐστι и τόδε τι

[20] Consistere – перевод греческого ὑποστῆναι. В трактате «Против Евтихия» Боэций переводит его как subsistere, а ὑπόστασις – как subsistentia.

[21] *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit.*– «Id quod est esse» – перевод аристотелевского термина τὸ τί ἦν εἶναι (чаще всего переводился по-русски как «суть бытия»).

[22] *Евтихий* – ересиарх монофизитов; пресвитер, игумен небольшого монастыря в Константинополе. В 428 году вместе с Евсевием Дорилейским выступил против учения Нестория. В 448 году Евсевий выступил уже против Евтихия перед патриархом Флавианом, так как Евтихий стал отрицать уже и наличие двух природ во Христе. Евтихий был осужден, обратился за поддержкой к алек-

сандрийскому патриарху Диоскуру, и через год, на так наз. «Разбойничьем соборе» в Эфесе Флавиан и Евсевий были смещены. Однако в 451 году на Халкедонском соборе учение Евсевия было второй раз и окончательно осуждено. Но дело его жило еще долго – монофизитство и близкие к нему ереси еще на протяжении столетий продолжали оспаривать статус истинно христианского учения.

Первым монофизитом был, по-видимому, Аполлинарий Лаодикийский (310–380); в спорах о Троице выступал вместе с Афанасием в защиту Никейского вероисповедания, считался «столпом ортодоксии»; но в христологических вопросах под влиянием арианства отстаивал единство человеческой и божественной природы во Христе (μία φύσις τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένου). Согласно ему, божественный Логос и человеческая плоть (σάρξ, или природа – φύσις, но не ум – νοῦς) со времени воплощения образуют неделимое божественное единство, ибо «смерть человека не могла бы победить смерть». В 375 г. Аполлинарий был осужден как еретик, а в 451 г. за те же взгляды был осужден Евтихий. К началу VI в. в монофизитстве намечаются два направления: северианство (по имени антиохийского патриарха Севера (512–518), признававшее возможность теоретического различения двух природ, но абсолютное единство энергии во Христе, и ересь юлианистов, или афтартодокетов (т. е. верующих в изначальную нетленность Христа). Это крайнее течение в монофизитстве было названо по имени Галикарнасского епископа Юлиана (ум. после 527 г.), учившего о полном «природном единстве» (ἕνωσις φυσική) и божественной нетленности тела Христова с момента зачатия и, следовательно, о его неподвластности какому-либо страданию.

Боэций полемизирует в своем трактате собственно не с Евтихием, а с тезисами Севера и Юлиана.

[23] *Несторий* – родился в Германикии на Евфрате, изучал в Антиохии богословие и затем был настоятелем одного из Антиохийских монастырей. Как знаменитого проповедника император Феодосий пригласил его в Константинополь. С 428 по 431 г. – Константинопольский епископ. Ревностно боролся против монофизитских тенденций, в частности выступал против Евсевия Доригейского и Кирилла Александрийского в догматических спорах по поводу дозволительности имени «Богородица», в котором тот видел впадение в аполлинариеву ересь. Настаивал на последовательном различении божественной и человеческой природ во Христе, вместе с большинством антиохийских богословов; патриарх Кирилл обвинил его в приверженности ереси Павла Самосатского, в результате чего Несторий и был отправлен в 431 году назад в Антиохию. *Павел Самосатский* – антиохийский епископ с 260 г., осужденный Антиохийским собором 268 года как лжеучитель. Учение его заключалось, видимо (ибо собственные его тексты до нас не дошли), помимо прочего, в том, что Христос признавался человеком – таким же, как мы, только лучше во всех отношениях (ἡμῖν ἴσον, κρείττονα δὲ κατὰ πάντα) и по самой сущности своей Бог-Сын и Дух Святой считались ниже Бога-Отца (ему, по всей видимости, принадлежит термин «ὁμούσιος», имевший, однако иное значение, нежели принятое впоследствии Никейским собором как православное).

Несторий имел множество последователей, пошедших в борьбе

с монофизитами и в разделении божественной и человеческой природ гораздо дальше, чем он. Около 485 г. секта несториан стала официальной христианской церковью в Персии и распространяла несторианский вариант христианства на Востоке вплоть до Китая (VII в.).

Несторианские тезисы, которые оспаривает Боэций, также, по всей вероятности, не принадлежат самому Несторию, но представляют собой осужденные церковью крайние взгляды кого-либо из его последователей.

[24] Это было, видимо, послание восточных епископов к папе Симмаху, датируемое примерно 512 г., в котором они просят папу помочь отыскать правильный средний путь между крайностями евтихианской и несторианской ересей.

[25] Боэций, очевидно, имеет в виду своего тестя Симмаха.

[26] Это определение личности было впоследствии принято Фомой Аквинским и считалось классическим (впрочем, и по сей день многие богословы и философы считают его таковым).

## УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ

При переводе с латинского сочинения «Утешение Философией» были использованы следующие издания текста:

A. M. T. S. Boetii Philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra. Rec. R. Peiper. Lipsiae, 1871;

*Boetius A. M. T. S.* De consolatione philosophiae // PL. T. 64.

*Boethius A. M. S.* The Theological Tractates and Consolation of Philosophy. Cambridge (Mass.), 1953.

Перевод сделан В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлиным. Примечания – В. И. Уколовой.

[1] *Песни, что раньше слагал в пору цветенья и силы* – существует свидетельство современника Боэция Кассиодора, что философ написал в юности «Буколические песни». См.: *Кассиодор.* О роде Кассиодоров, *Usener H.* Anecdoton Holderi. Leipzig, 1877. S. 4.

[2] *Камены* – в древнеримской мифологии богини, покровительствующие наукам и искусствам, аналогичные Музам в древнегреческой мифологии. Ср.: *Сенека.* Октавий, I, 322.

[3] *Чтобы заставить свернуть с избранной нами стези* – Ср.: *Овидий.* Тристии, IV, 1.

[4] *Радостна смерть для людей, если является кстати, коль ее ждут, и когда нить она счастья не рвет* – этими строками Боэция навеяны слова Франчески да Римини в «Божественной комедии» Данте. См.: «Ад», V, 121–123.

[5] *Фортуна* – судьба. В древнеримской мифологии богиня счастья и несчастья, слепого случая, удачи. Изображалась с двумя лицами, стоящей на шаре или колесе с повязкой на глазах, иногда с рогом, из которого сыпались ее дары. Боэций в «Утешении» уделяет много внимания теме Фортуны. Его рассуждения о Фортуне оказали большое влияние на средневековые и отчасти ренессансные представления о судьбе. Большинство авторов, обращавшихся к этой теме, ссылаются на Боэция или цитируют его.

[6] *Стиль* – острая палочка для записи на восковых табличках.

[7] В образе не узнанной вначале Боэцием богини предстает Философия. Примечательно, что первоначальное определение философии дается в образно-художественном, а не в чисто умозрительном плане. Это оказало влияние и на средневековую традицию. См.: *Patch H. B.* The Tradition of Boethius. N. Y., 1935.

[8] П и Θ – начальные буквы древнегреческих слов, обозначающих два вида философии – практическую (активную) и теоретическую (спекулятивную). Такую же классификацию философии Боэций дает в «Комментарии к Порфирию».

[9] *В правой руке она держала книги, а в левой – скипетр* – намек, с одной стороны, на учебный, созерцательный характер философии, а с другой – на то, что (как у Платона) именно Философия, или Мудрость, должна править миром. Образ Премудрости-управительницы характерен также для современной Боэцию христианской традиции.

[10] *Элеаты,* или элейцы, – представители греческой философской школы, существовавшей в VI—V вв. до н. э. в Элее в Южной Италии, учившей о неизменяемости истинного бытия и его единстве. Учение элеатов послужило одним из источников философии Платона. *Академики* – мыслители, принадлежавшие к философской школе Академия, основанной Платоном в IV в. до н. э. Существовали Древняя (IV в.), Средняя (III–II вв.) и Новая (II–I вв. до н. э.) Академии.

[11] *Геспер* – так древние называли планету Венеру, сияющую на вечернем небе. Восходящую утром Венеру они называли Люцифер.

[12] *Тайны искал естества всюду обычно* – намек на научные занятия Боэция, который был автором трактатов по арифметике, геометрии, музыке и астрономии.

[13] *Ведь я дала тебе такое оружие* – способность рассуждать, осмысливать все с позиций философии.

[14] *Кавр* – северо-западный ветер.

[15] *Борей* – северный ветер. Его постоянное местопребывание по мифологическим представлениям было во Фракии. Ср.: *Вергилий.* Энеида, I, 52; XII, 365.

[16] Ср.: Комментарий к Порфирию, прим. 3.

[17] Учение стоиков, особенно Сенеки, оказало большое влияние на Боэция. Только в комментариях к изданию A. M. T. S. Boetii Philosophiae consolationis libri quinque. Lipsiae, 1871. pp. 228–233. Р. Пейпер указывает более 120 мест из «Утешения», в которых, по его мнению, прямо или косвенно использованы трагедии Сенеки. Боэций излагает учение стоиков о познании в «Утешении», V, ст. V. Он также в определенной мере разделяет этические идеалы стоиков – жить согласно природе, свободным от страстей, в спокойном состоянии духа, равнодушно относясь к бедам и невзгодам.

[18] *Анаксагор из Клазомен* (ок. 500–428 гг. до н. э.) – древнегреческий философ. Был обвинен в безбожии, приговорен к смертной казни, но ему удалось бежать.

[19] Зенон Элейский в последние годы своей жизни стал участником заговора с целью свержения тирана Неарха (некоторые источники утверждают, что тирана Диомедона). Когда заговор был раскрыт, Зенон по приказанию тирана был подвергнут пыткам, однако не выдал никого из своих сообщников. Более того, он обратился с обвинениями к тирану и его приближенным. Подойдя

к тирану, Зенон откусил свой язык и выплюнул тому в лицо, тем самым выказав полное презрение к пыткам и поразительную верность своим этическим принципам. По свидетельству Диогена Лаэрция Зенон по приказу тирана был предан мученической смерти – истолчен в ступе.

[20] *Каний* – философ-стоик, живший в I в. н. э. Был приговорен к смерти римским императором Калигулой. Держался с незаурядным мужеством. См.: *Сенека.* О спокойствии души, XIV.

[21] Сенека (4 г. до н. э.– 65 г. н. э.) – виднейший представитель римского стоицизма, воспитатель римского императора Нерона, по приказу которого был вынужден покончить жизнь самоубийством.

[22] *Соран* – римский философ-стоик, пал жертвой Нерона. См.: *Тацит.* Анналы, XVI, 21, 32–33.

[23] *Судеб различья* – Ср.: *Вергилий.* Георгики, III, 495.

[24] Ср.: *Гораций.* Оды, III, 3.

[25] Идея стоиков. Ср.: *Сенека.* О блаженной жизни, 5.

[26] Как осел перед лирой (греч. поговорка).

[27] Говори, не скрывай ничего из своих мыслей (*Гомер.* Илиада, I, 363).

[28] *Платон.* Государство, V, 473 d. [29] Там же.

[30] *Занятий на досуге* – Боэций выражает традиционный для римлянина взгляд, согласно которому только занятия государственными делами были настоящим делом (negotium), все прочие занятия считались досугом (otium). Ср.: *Цицерон.* Об ораторе, I, 1.

[31] Боэций в 510 г. был избран консулом, затем занимал посты комита священных щедрот (распорядителя финансов) и магистра оффиций (первого министра) при дворе короля, был принцепсом сената.

[32] *Конигаст* – фаворит остготского короля Теодориха. В послании от имени остготского короля Аталариха он именуется «сиятельным мужем». См.: *Кассиодор.* Варии, VIII, 28.

[33] Тригвилла или Тригилла упоминается также Григорием Турским как любовник Амаласунты, дочери короля Теодориха.

[34] *Благосостояние провинциалов было погублено* – вероятно, Боэций имеет в виду раздел земель между италийским населением и остготами, который был осуществлен в Остготском королевстве в конце V – начале VI вв.

[35] Кампанская провинция или Кампания – область в Средней Италии. В древности славилась своим плодородием. Пострадала от землетрясения и стихийных бедствий в первой четверти VI в.

[36] *Консуляр* – бывший консул. Консул – высшее выборное должностное лицо в Древнем Риме. Институт консульства был сохранен и в Остготском королевстве, хотя консулы больше и не обладали реальной политической властью. Консулы обычно избирались на год. Павлин был консулом в конце V в. Он происходил из рода Децциев, подвергся преследованиям со стороны остготского короля и его приближенных. Боэций добился оправдания Павлина.

[37] *Палатинские псы* (*palatini*) – обозначение лиц, принадлежавших к palatium – императорскому дворцу. Однако в более узком значении под palatini подразумевались лица, которые непосредственно подчинялись ведущему королевские финансы.

[38] *Киприан* – королевский референдарий, которому Теодорих очень доверял. Именно он предъявил королю донос о тайных пись-

мах, якобы отправленных сенатором Альбином императору Византии Юстину, с которых началось падение Боэция.

[39] *Альбин* – патриций, сенатор, в 493 г. был избран консулом. В тот период, о котором идет речь в «Утешении», был префектом претория.

[40] *Василий* – служил при дворе Теодориха, был обвинен в колдовстве и изгнан со службы.

[41] *Опилион* (*Опилий*) – брат Киприана.

[42] *Гауденций* – о нем достоверных сведений нет. По-видимому, лицо, находившееся на службе при дворе короля Теодориха.

[43] *Королевская цензура* – служба, которая осуществляла проведение ценза, надзор за политической благонадежностью и нравами подданных, а также некоторые другие функции.

[44] *Я хотел спасти сенат.* Сенат – высший государственный орган в Риме, был сохранен при остготах, хотя и утратил многие свои функции и привилегии. Обвинения в измене, предъявленные Альбину, по утверждению Боэция, король замыслил перенести на весь сенат. Боэций выступил в защиту Альбина и сената, желая отвести от них обвинения в оскорблении величества. Его смелый шаг послужил поводом для распространения обвинения.

[45] *Представить это в качестве преступления* – сенат, до поры, до времени молчаливо поддерживавший Боэция, не пожелав порывать с Теодорихом, поддержал обвинение против Боэция и выступил с его осуждением.

[46] *Недостойно скрывать истину* – См.: *Платон.* Государство, VI, 485 с.

[47] *О подложных письмах* – Боэций утверждает, что письма, адресованные императору Византии и якобы отправленные Альбином, на самом деле были написаны кем-то другим по распоряжению Теодориха, чтобы таким образом король получил возможность расправиться с неугодными ему сенаторами.

[48] *Надеялся на восстановление римской свободы* – по-видимому, речь идет о том, что Боэций был обвинен в антиготских настроениях, стремлении восстановить былые привилегии и права римлян.

[49] *Гаем Цезарем, сыном Германика* – римским императором Калигулой (37–41 гг. н. э.).

[50] Цитата из Эпикура, сохраненная христианским писателем Лактанцием в его сочинении «О гневе божием», 13; 21.

[51] *Когда в Вероне* – заседание сената, на котором был обвинен Боэций, происходило в Вероне, а не в столице Остготского государства Равенне.

[52] *В присутствии обвиняемого* – Суд над Боэцием происходил в его отсутствие.

[53] *Отягчил совесть оскорблением святынь* – Боэцию было также предъявлено обвинение в святотатстве, однако о том, в чем конкретно оно заключалось, источники не сохранили никаких свидетельств.

[54] «Повинуйся богу» (греч.) – пифагорейское изречение. Боэций постоянно обращался к учению Пифагора в своих трактатах «Наставления в музыке» и «Наставления в арифметике». Приведенное Боэцием предписание Пифагора также встречается в сочинении Сенеки «О блаженной жизни».

[55] *Уподобить Богу* – пифагорейско-платоновская мысль о том, что углубленные занятия философией делают мудреца похожим на бога. Ср.: *Платон.* Теэтет, 176 b.

[56] *Святой тесть, заслуживший [всеобщее] уважение своими делами* – Аврелий Меммий Симмах, знатный патриций, один из образованнейших людей своего времени, прославился своей честностью, справедливостью и другими высокими нравственными достоинствами.

[57] *Звездоносного мира создатель* – Эти стихи, возможно, вдохновлены монологом Ипполита из трагедии Сенеки «Ипполит» (III, 957). Боэций сохраняет тему, структуру, литературные приемы монолога, но усиливает мотивы, связанные с богом, которого просит с помощью Провидения уменьшить превратности земного бытия людей.

[58] *Зефир* – западный теплый ветер.

[59] *Сириус* – наиболее яркая звезда летнего неба в северном полушарии.

[60] *Арктур* – звезда из созвездия Большой Медведицы, видна на небе в зимнее время особенно ярко.

[61] *В котором господствует многовластие, как у афинян,* – смысл этого выражения не совсем ясен. Оно может быть истолковано или как намек на некогда существовавшую афинскую демократию, либо как ссылка на имевший место в древних Афинах обычай подвергать неугодных людей остракизму (изгнанию).

[62] *Единому властелину, единому государю – Гомер,* Илиада, II. 204.

[63] Ср.: *Цицерон.* За Цецину, XXXIV, 100.

[64] *Созвездие Рака* – зодиакальное созвездие, поднимается к зениту в июле.

[65] См.: Утешение, I, пр. V, ст. 2.

[66] *Австр* – порывистый южный ветер.

[67] *Вторит ей быстрыми или медленными ладами* – Боэций разделял пифагорейско-платоновские представления о том, что музыка как проявление мировой гармонии связывает все проявления бытия и обладает огромным влиянием на души людей. См.: *Боэций.* Наставления в музыке, I, 2.

[68] *Зачем ты пытаешься удержать стремительное движение вращающегося колеса? – Колесо* – символ Фортуны, ее непостоянства, см. прим. 5; ср. *Тибулл.* Элегии, I, V. 70; Проперций, II, II; 18.

[69] *Эврип* – пролив между Эвбеей и Беотией, был известен стремительностью и непостоянством своего течения, которые вошли у древних в поговорку.

[70] *Языком самой Фортуны* – Боэций подражает Платону, который в диалоге «Критон» устами Сократа говорит от имени Законов. См.: *Платон.* Критон, 50 а.

[71] *Крез* – последний царь Лидии, государства в Малой Азии, из династии Мермиадов (560–546 до н. э.), славившийся своими несметными богатствами и удачливостью. Был побежден персидским царем Киром, который приказал сжечь его на костре, но костер был потушен внезапно разразившимся ливнем. См: *Геродот.* История, I, 75–83, 85–93.

[72] *Павел-Эмилий* – римский консул, в 168 г. до н. э. победил при Пинде македонского царя Персея, который до этого одержал несколько побед. Вернувшись в Рим для празднования триумфа,

за несколько дней потерял обоих своих сыновей. Его судьба традиционно приводилась как пример непостоянства Фортуны.

[73] Два сосуда, в одном из которых были заперты беды, а в другом – блага (греч). См: *Гомер*. Илиада, XXIV, 527.

[74] В этих стихах Боэций обращается к мотивам, популярным в латинской поэзии См: *Овидий*. Фасты, I; *Гораций*. Сатиры, I, 1; *Клавдиан*. Против Руфина, I.

[75] *Аквилон* – сильный северный или северо-западный ветер.

[76] Ср.: *Данте*. Божественная комедия, «Ад», V, 121–123.

[77] Ср.: *Сенека*. Фиест, III, 447.

[78] *Эвр* – западный ветер.

[79] Ср.: *Гораций*. Оды, IV, IX, 45.

[80] Ср.: *Платон*. Горгий, 493 е.

[81] Мотив, встречающийся у Ювенала. X, 19.

[82] Тема счастливого (золотого или серебряного) века, когда люди отличались простотой нравов, традиционна для античной поэзии. Ср.: *Сенека*. Медея, I, 329.

[83] Пурпуром окрашивали одежды правителей и высшей знати. В древнем мире центром производства пурпурной краски был город Тир в Сирии.

[84] Критика мореплавания весьма распространена в латинской поэзии. См.: *Вергилий*. Буколики, IV; *Тибулл*. Элегии, I, V.

[85] *Труба войны* – звук трубы возвещал о начале военных действий. Ср.: *Сенека*. Октавий, 390.

[86] В 451 г. до н. э. консулы по требованию народа сложили с себя власть. Вместо них были избраны децемвиры. В 305 г. до н. э. власть консулов была восстановлена. (*Тит Ливий*. История, III, 9). Далее Боэций очевидно имеет в виду изгнание царей из Рима и упразднение царской власти в 509 г. до н. э. (*Тит Ливий*. История, I, 5 сл.).

[87] Ср.: *Вергилий*, Георгики, IV, 236.

[88] Тема, характерная для стоиков, которые утверждали независимость морали. Ср.: *Сенека*. О благодеяниях, III, XX; *Овидий*. Тристии, III, VII.

[89] *Бузирис* – царь Египта, сын бога морей Посейдона, чтобы спасти страну от неурожая приносил в жертву чужеземцев. Геркулес убил у жертвенника самого Бузириса и его сына Амфидаманта.

[90] *Регул Марк Атилий* – римский консул в период первой Пунической войны (264–241 гг. до н. э.). Был побежден карфагенянами. *Цицерон*. Об обязанностях, III, 27.

[91] Имеется в виду римский император Нерон (54–68 гг.). Известен своей чудовищной жестокостью. Был убийцей своего брата, матери Агриппины и жены Октавии. Взирая на труп матери, Нерон хладнокровно разбирал достоинства и недостатки ее красоты. См.: *Светоний*. Жизнь двенадцати цезарей, XXXIV; *Тацит*. Анналы, XIV, IX.

[92] *Нот* – западный дождливый ветер.

[93] Ср.: *Макробий*, Комментарий к Сну Сципиона, I, 1.

[94] *Птолемей Клавдий* – греческий астроном, живший во II в. н. э. Считал, что Земля является неподвижным центром вселенной. По свидетельству Кассиодора, Боэций комментировал учение Птолемея в своем трактате, посвященном астрономии. См.: *Кассиодор*. Варии, I, 45.

[95] *Во времена Марка Туллия* – т. е. Цицерона (I в. до н. э.).

[96] Определение вечности Боэций дает в «Утешении», V, пр. VI.

[97] Эту историю, относя ее к Еврипиду, излагает Плутарх. См.: *Плутарх*, О благочестивой жизни, 532.

[98] Возможно, имеется в виду утверждение Эпикура о том, что души людей также смертны.

[99] Влияние пифагорейско-платоновского представления о земном теле как темнице души. Ср.: *Платон*. Государство, VII, 514 ab.

[100] Ср.: *Сенека*. Октавий, 960.

[101] *Гай Фабриций Лусцин* – римский консул и легат. В 280 г. до н. э. участвовал в битве при Гераклее и вел переговоры с царем Эпира Пирром о выдаче военнопленных. Пирр, как утверждает молва, предлагал ему большие сокровища и звал его к себе на службу, но легат отказался. Фабриций стяжал славу человека честного, прямого и неподкупного.

[102] *Брут* – Боэций, вероятно, имел в виду или Луция Юния Брута (VI в. до н. э.), который, согласно легенде, возглавил восстание против этрусского царя Тарквиния Гордого и основал в Риме республику (*Тит Ливий*. История, I, 5), или Марка Юния Брута (85–42 гг. до н. э.), римского политического деятеля, одного из убийц Цезаря. Потерпев поражение от Октавиана в сражении при Филиппах, Брут покончил с собой (*Тацит*. Анналы, I, 2; *Плутарх*. Жизнеописание Брута).

[103] *Катон* – не вполне ясно, кого из двух знаменитых Катонов имел в виду Боэций. *Катон Марк Порций* (*Старший*) (234–149 гг. до н. э.), консул и цензор, известен тем, что был поборником старины и защитником аристократических привилегий. Снискал известность своими неизменными требованиями в сенате разрушить Карфаген, который был политическим соперником Рима. Вошел в историю как символ непреклонности.– См. Плутарх. Жизнеописание Катона. *Катон Марк Порций* (*Младший*), или Катон Утический (96–46 гг. до н. э.), правнук Катона Старшего, римский политический деятель и философ – стоик, противник Юлия Цезаря. Когда Юлий Цезарь одержал победу, покончил жизнь самоубийством. См.: *Плутарх*. Жизнеописание Катона.

[104] *Связью единой скрепляет все лишь любовь в этом мире* – представление о любви как связующем начале всего сущего, великой надмировой силе, управляющей космосом, характерна для античной философии. Так, например, древнегреческий философ Эмпедокл считал, что именно любовь гармонизирует мир, соединяя начала, разделенные враждой, в единое целое. Эта же идея пронизывает диалоги Платона «Тимей», «Федр». См. также: *Аристотель*. О небе, II, 2, 258 a; *Лукреций Кар*. О природе вещей. I, 1–40. Такими же представлениями о любви, лежащей в основе космической гармонии, почерпнутыми у любимого им Боэция, вероятно, руководствовался Данте, завершивший свою «Божественную комедию» словами: «Любовь, что движет солнце и светила», которые являются практически цитатой из «Утешения».

[105] *Не знают, по какому пути добраться до его обители* – автор «Утешения» придерживается в данном случае платоновского учения о природе знания. Знание есть припоминание. До своего соединения с телом душа пребывала в «небесной обители» (аллегория чистой духовности), созерцая истинно сущее. Облекаясь

в земное тело, душа забывает то, что она знала, однако в ней остается неопределенная память о том, что она когда-то созерцала, будучи приобщенной к божественной сущности. Восприятие земных вещей смутно напоминает душе позабытые ею образы. Ср.: *Платон.* Федр, 249 e; 250 b – d; Менон, 81 b – d; Федон, 75 e; Филеб, 346 c.

[106] Ср.: *Сенека.* К Луцилию, 36; *Аристотель.* Метафизика, XII, 7; 1072, 3–10.

[107] См.: *Катулл,* Элегии, II.

[108] *Декорат* – помощник магистра оффиций при дворе остготского короля Теодориха. Вероятно, Боэций отказался от его услуг, когда занял пост магистра оффиций.

[109] *В давние времена кто-то заботился о продовольственных запасах народа* – по-видимому, имеется в виду «praefectus annonae», в ведении которого в древнем Риме находились учет и распределение государственных продовольственных запасов.

[110] Очевидно, в данном случае подразумевается Дамокл, фаворит сиракузского тирана Дионисия Старшего (405–367 гг. до н. э.). Дамокл превозносил счастливую участь Диоиисия. В ответ тиран предложил ему на некоторое время поменяться местами. Несколько дней Дамокл блаженствовал, но однажды увидел над своим ложем меч, свисающий с потолка на лошадином волосе, который символизировал постоянную, непрекращающуюся опасность при кажущемся благополучии. Дамокл понял тщету счастья правителя, «дамоклов меч» вошел в поговорку.

[111] *Самого могучего среди придворных Антонин предал мечу* – имеется в виду Папиниан, известный римский юрист, который отказался оправдать императора Каракаллу (186–217), убившего своего брата Гету. Папиниан был казнен по приказу императора.

[112] *Фула* – остров, который по представлениям древних находился далеко на севере, там, где кончается земля.

[113] «О слава, слава! Множество ничтожных людей сделала ты великими в глазах современников и потомства!» (греч.) *Еврипид.* Андромаха, 319–320.

[114] *Суждение об этом моего Еврипида* – *Еврипид.* Андромаха, V, 42.

[115] Высказывание Аристотеля, на которое ссылается Боэций, предположительно является выдержкой из утраченного сочинения Аристотеля «Протрептик», его передает сирийский неоплатоник Ямвлих со ссылкой на Аристотеля.

[116] *Линкей* – один из аргонавтов, плававших под предводительством Ясона за золотым руном, друг Кастора и Полидевка – легендарных неразлучных близнецов. Обладал зрением сверхчеловеческой остроты. В древности употреблялось выражение «око Линкея».

[117] *Алкивиад* (ок. 450–403 гг. до н. э.) – афинский политический деятель и полководец, в юности учился у Сократа. Славился своей красотой. Алкивиад служил моделью для статуй бога Гермеса. О красоте Алкивиада писал Платон. См.: *Платон.* Протагор, 309 a.

[118] См.: *Платон.* Тимей, 27 c.

[119] *О Зодчий мира и движенья побудитель мудрый* – в этих стихах с наибольшей полнотой представлена Боэциева концепция структуры мироздания, которую автор «Утешения» строит в со-

ответствии с космологическими представлениями, развитыми в диалоге Платона «Тимей». К темам этого диалога Боэций обращается многократно. Возможно, что Боэций испытал также влияние комментариев неоплатоника Халкидия (III в.) к «Тимею» Платона. См. также: *Платон.* Федр, 248 а – е.

[120] *Все совершенное, конечно, предшествует менее совершенному* – доказательство бытия божьего, развиваемое Боэцием в X прозе III книги, возможно, послужило одним из источников «онтологического аргумента» схоласта Ансельма Кентерберийского.

[121] Боэций следует платоновской традиции, которая придавала большое значение геометрии. При входе в Платоновскую Академию была надпись: «Негеометр – да не войдет». Боэций был автором не дошедшего до нашего времени учебника геометрии, в котором он комментировал «Начала» Евклида.

[122] *Тагус* (*Таг*) – самая длинная из рек на Пиренейском полуострове.

[123] *Гермус* (*Герм*) – река в Лидии (Малая Азия), ее приток – золотоносный Пактол, в котором, по преданию, омылся царь Мидас, чтобы избавиться от проклятия богов,– все, к чему он прикасался, становилось золотым.

[124] *Земля все погребет в своих пещерах* – Боэций высказывает платоновскую идею о том, что земное бытие способствует забвению истинного знания. Ср.: *Платон.* Федон, 91 с.

[125] *Единство и благо – одно и то же* – мысль о тождестве единства и блага высказывается Платоном. См.: *Платон.* Государство, VI, 508 а – 509 а. Эта же идея развивается в диалоге Платона «Парменид», где единое Парменида выступает в то же время как благо. Единое как благо трактуется и Плотином.

[126] Ср.: *Аристотель.* О душе, II, 2, 41 а.

[127] Ср.: *Аристотель.* Политика, 3, 1256 а.

[128] Ср.: *Платон.* Федон, 91 с.

[129] Ср.: Книга Премудрости, 8, 1.

[130] *Зло есть ничто* – мысль близкая неоплатонизму, для которого характерно толкование зла как небытия.

[131] «Вид его массе правильной сферы всюду подобен» (греч.) – См.: *Платон* Софист, 244 е.

[132] Ср.: *Платон.* Тимей, 29 а.

[133] *Горько Орфей-песнопевец* – в этих стихах Боэций сравнивает земное бытие души с историей мифического певца Орфея, сына речного бога Эагра и музы Каллиопы, который своим прекрасным пением заставлял двигаться деревья и скалы, останавливал реки, укрощал диких зверей. Миф об Орфее изложен Овидием в «Метаморфозах», I, 1–85; XI, 1–66; Вергилием в «Георгиках», IV, 454–526.

[134] *Провозвестница истинного света* – философия, которая ведет к познанию бога, озаряющего своим разумом все сущее. Ср.: *Платон.* Федр, 249 с; 250 с.

[135] Ср.: Утешение, III, пр. IX–XI.

[136] Ср.: *Платон.* Федр, 246а – 249а.

[137] Боэций кратко резюмирует рассуждения Сократа и Пола в диалоге Платона «Горгий», 467 с – 482 е.

[138] Ср.: *Платон.* Государство, IX, 578 а – 580 а, где также рисуется образ тирана, наиболее несчастного из людей.

[139] Ср.: *Платон.* Горгий, 467 е.

[140] *Улисса парус наполнил* – Улисс, или Одиссей, сын Лаэрта (отсюда – Лаэртид), царь острова Итаки, один из героев Троянской войны. Боэций излагает один из эпизодов его жизни – пребывание на острове у прекрасной волшебницы Кирки (Цирцеи). См.: *Гомер.* Одиссея, X, 207–574. Кирка – дочь бога солнца Гелиоса, которого автор «Утешения» называет «Единым», тем самым разделяя античное представление о Солнце-Гелиосе-Фебе как единой универсальной организующей мировой силе.

[141] *Мармарик* – область Африки между Египтом и Киренаикой.

[142] *Бессмертной души* – Ср.: *Платон.* Федон, 107 с. Федр, 246 а.

[143] *Чем когда правосудие не карает их* – здесь и далее в рассуждениях о наградах и наказаниях Боэций находится под влиянием платоновского диалога «Горгий» См.: *Платон.* Горгий, 508 d – 510 а.

[144] *Душам полагается наказание после смерти тела* – Ср.: *Платон.* Федон, 113 е.

[145] *Коней крылатых не задержит* – бог смерти Танат изображался с громадными черными крыльями или на колеснице, запряженной вороными крылатыми конями.

[146] *Боот* – созвездие северного неба. *Арктур* – самая яркая звезда в этом созвездии.

[147] *В медь ударяли бы* – по-видимому, речь идет о медных щитах.

[148] *Гидра* – в античной мифологии многоголовое чудовище, у которого вместо одной отрубленной головы вырастали две новые.

[149] Ср.: *Платон.* Тимей, 31 а; Утешение, III, ст. IX.

[150] *Мастер уже имеет в уме форму вещи.* Ср.: *Платон.* Горгий, 503 е.

[151] В платоновской космологии, под влиянием которой находится Боэций, мировая душа является связующим началом между вечной сущностью Бога и тем, что находится в сфере действия времени. Ср.: *Платон.* Тимей, 35.

[152] *Ведь из множества колес, вращающихся вокруг одной и той же оси* – Боэций уподобляет соотношение Провидения и судьбы концентрическим окружностям, у которых центр – Провидение, простое и неизменное по своей сущности, божественный первообраз, а отстоящие от него окружности – судьбы того, что сотворено богом и подвержено воздействию времени. Эта идея Боэция оказала влияние на Данте. Ср.: *Данте.* Божественная комедия, "Ад", VII, 68–99.

[153] *Лукан* – римский поэт, автор поэмы «Фарсалия». Казнен Нероном. *Тацит.* Анналы, XV, 49, 56, 57, 70, 71; XVI, 17. См.: *Лукан.* Фарсалия. I, 126.

[154] «Тело мужа святого сотворено из эфира» (греч.). Это изречение иногда приписывалось Парменидy.

[155] См.: Утешение, I, пр. III.

[156] Ср.: *Платон.* Тимей, 22е, 28а, 29е, 38а, 44с, 45а.

[157] Тема, характерная для стоиков. Развивается Сенекой в сочинении «О провидении».

[158] *Троя* – город в Малой Азии. В течение десяти лет греки осаждали Трою. Предводителем греческого войска был Агамемнон, сын царя Атрея (отсюда – Атрид), царь Микен. См.: *Гомер,* Илиада, I, 8–427; IX, 9–692; XI; *Аполлодор,* II, 4, 12; II, 5.

[159] *Ничто не происходит из ничего* – Ср.: *Платон.* Тимей, 28а.

[160] Ср.: *Аристотель.* Физика, II, 5, 197а. Здесь и далее Боэций в трактовке случая следует за Аристотелем.

[161] *Тигр и Евфрат* – крупные реки, берущие начало в Армянском нагорье. В низовьях они сливаются.

[162] «Он все видит и слышит» (греч.).– *Гомер.* Илиада, III, 277.

[163] *Тиресий* – слепой прорицатель, душа которого предсказала Одиссею в царстве Аида, что он достигнет родины, если выполнит определенные условия.– См.: *Гораций.* Сатиры, II, V, 59; *Гомер.* Одиссея, X, 495.

[164] *Но, вспомнив только общее в вещах* – Боэций снова возвращается к платоновской концепции припоминания. Ср.: «Утешение», III, пр. III.

[165] Речь идет о трактате Цицерона «О дивинации», I, 1.

[166] Ср.: *Фома Аквинский.* Сумма теологии, I, q. 2, 3c; q. 12, 4c.

[167] *Божественный разум* – в оригинале употреблен термин «интеллигенция» (intelligentia), вошедший затем в средневековую схоластику.

[168] *Старцев... вместе всходивших на Портик* – речь идет о стоиках. Porticus по-гречески Στοά

[169] Ср.: *Платон.* Тимей, 91е; 92с; *Платон.* Протагор, 320е, 321а.

[170] Это определение впоследствии заимствует у Боэция Фома Аквинский. В трактовке вечности и времени Боэций, вероятно, испытал влияние Плотина. Ср.: *Плотин.* Эннеады, III. 7, 2–6; 7, 11–13.

[171] Вероятно, Боэций имеет в виду псевдоаристотелевское сочинение «О мире», довольно широко распространенное в период раннего средневековья. Мнение, близкое к приведенному Боэцием, Аристотель высказывал в своей «Метафизике», XIV, 4, 1091а.

[172] Ср.: *Платон.* Тимей, 31с – 33а, 53а, 69с.

[173] Ср.: *Платон.* Тимей, 39е.

[174] *Существует два вида необходимости* – Боэций, возможно, находится в данном случае под влиянием Аристотеля, указавшего, что существует необходимое в собственном смысле и допустимое. См.: *Аристотель.* Метафизика, VI, 2, 1026; XI, 8, 1064d – 1065а; О небе II, 12, 292а.

# УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН


Августин 146, 317
Авраам 180
Агамемнон 34, 62, 64
Адам 187–188, 189
Александр 30
Алкивиад 234
Альбин 196, 197
Анаксагор 193
Аристотель 8, 11, 12, 14, 17, 18, 29, 30, 47, 55, 64, 65, 67, 68, 87, 234, 274
Атрей 34, 62, 64
Ахилл 95, 172

Боэций 30
Брут 221

Василий 196

Гай Цезарь (Калигула) 197
Гауденций 196
Гекуба 172
Германик 197

Давид 180
Декорат 229

Евтихий 167, 169, 178–181, 184, 186–187

Зенон 193

Иоанн Диакон 158, 161, 167

Камены 190
Каний 193, 197
Катон 58, 70, 146, 221, 268
Катулл 229
Кекропс 33, 34
Киприан 196
Кир 207
Конигаст 195
Крез 207

Линкей 234
Лукан 268

Медея 172

Нерон 219, 230
Несторий 167, 169, 175–178, 179, 181
Нонния 229

Опилиан 196
Орест 34, 62, 64

Павел 207
Павлин 196
Парменид 248
Пелопс 34, 62, 64
Персей 207
Пиндар 34, 62, 64
Платон 29, 40, 43–45, 54, 58, 68–70, 72, 74, 76, 87, 97, 106, 107, 140, 172, 193, 237, 246, 249, 256
Порфирий 5, 11, 14–17, 19, 20, 22–24, 26, 29–40, 43, 44, 46, 49–54, 62, 64, 67, 70, 71, 73–77, 81, 82, 84–88, 91, 93–95, 97, 99–101, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 120, 126, 130, 132, 134, 137–142, 315
Птолемей 219

Ромул 32–35

Сенека 193, 317
Симмах 145, 210, 318
Симон 172
Сократ 40, 41, 43–45, 48, 54, 70,

71–76, 93, 97, 106–108, 129, 130, 140, 141, 193, 197
Соран 193
Сципион 35

Тантал 34, 62, 64
Тригвилла 195

Фабриций 221

Хремет 172
Хрисаорий 14, 16, 17

Цицерон 8, 16, 54, 58, 70, 106, 107, 146, 172, 174, 219, 280, 317

Эпикур 7
Юпитер 56, 62, 64, 207

# СУДЬБА И ДЕЛО БОЭЦИЯ

Боэций жил в эпоху переломную, а поэтому, должно быть, в чем-то сходную с нашей. В такие эпохи особенно остро ощущается и величие, и хрупкость человеческой цивилизации, ее высокая ценность и в то же время отсутствие твердых гарантий ее дальнейшего сохранения. Подобное ощущение у одних людей порождает панические и эсхатологические настроения, у других, более мужественных и вместе с тем более гуманных, оно вызывает потребность во что бы то ни стало спасти культуру, защитить разум от надвигающегося хаоса, уберечь веру в непреходящее добро от натиска разбушевавшегося зла. Боэций, несомненно, принадлежал к этой второй категории людей и был, можно сказать, образцовым человеком культуры. Здесь у него есть чему поучиться и нам.

Вместе с тем, на переломах истории, в периоды, когда старый общественный и духовный порядок чахнет и гибнет, а новый — как всегда бывает — рождается в тяжелейших родовых муках, в эти периоды чрезвычайно обостряется чувство конечности и зыбкости индивидуального человеческого существования, стимулирующее экзистенциально-философскую рефлексию и провоцирующее выдвижение на передний план таких вопросов, над которыми человек редко задумывается, пока его жизнь протекает в привычном ритме, в устоявшихся формах, как бы автоматически. Мы имеем в виду вопросы о смысле и ценности жизни, о ее уникальности, о неизбежности смерти, о подлинном и неподлинном в человеческом существовании, о превратностях судьбы и путях достижения возможного для человека счастья, о добре и зле, о свободе или несвободе человеческой воли, о высшем и безусловном принципе оправдания жизни вообще и нравственной жизни в особенности.

Вопросы эти волновали мыслящих людей во все времена, но для тех, кто, выражаясь словами поэта, «посетил сей мир в его минуты роковые», они часто становились главнейшими. Так случилось и с Боэцием. Так случилось или же еще случится и с нами. Во всяком случае,

современная философия все больше обращается именно к этим вопросам.

И еще одно предварительное замечание. В истории, как и в природе, ничто не исчезает бесследно. И здесь действует великий закон сохранения, объясняющий происхождение больших и ярких исторических событий из малых и незаметных, того, что кажется совершенно новым,— из того, что было раньше, но оказалось забытым или измененным напластованиями времени до неузнаваемости, однако сохраненным материей истории в качестве такого элемента, без которого не появилось бы и это новое.

Произнося слова «субстанция», «эссенция», «персона», «интеллектуальный», «рациональный», «иррациональный», «спекулятивный», «предикативный», «натуральный», «формальный», «темпоральный», «суппозиция», «субсистенция», «субституция», «субальтернация», «дескрипция», «дефиниция», «акциденция», «атрибут», «антецедент», «консеквент» и многие другие латинизмы, без которых уже трудно обойтись нашему философскому и научному языку, современный европеец не подозревает, что он пользуется этими терминами именно благодаря Боэцию, который в то далекое и почти забытое теперь время отчасти сам их придумал, отчасти впервые определил и ввел в литературный оборот почти в том же самом значении, в каком мы их сейчас употребляем. На этом научно-философском языке Боэция беседовали в средневековых школах и университетах; на нем, считая его уже чем-то естественным и обычным, говорили знаменитые философы XVII в., им же все еще пользуемся и мы, хотя воспринят он нами не прямо от Боэция, а через бесчисленных посредников. Нечто подобное можно сказать и о сочинениях Боэция.

В средние века они служили одним из главных источников философской образованности, а поэтому содержащиеся в них идеи, образы и формулировки, способы рассуждения и даже иллюстрирующие их примеры довольно скоро стали для западного европейца чем-то само собой разумеющимся, некими «общими местами», так что упоминать об их происхождении уже тогда считалось необязательным.

Через все западное средневековье прошла тема «утешающей Философии» (или — «Теологии», как у париж-

ского мистика Герсона) и тема «превратностей фортуны», нашедшая себе место и в серьезных богословских трактатах, и в куртуазных романах, и в вольной поэзии трубадуров. А ведь темы эти вошли в обиход средневековой культуры именно через Боэция, через самое знаменитое его сочинение — «Утешение Философией», бывшее много столетий настольной книгой каждого образованного человека на Западе. Не менее глубокий след оставили его логические сочинения, особенно его комментарии на Порфирия. Как раз отсюда пришла в средние века затронувшая почти всех выдающихся латинских мыслителей этой эпохи проблема универсалий. Проблема эта жила потом уже собственной жизнью, но введена она была все-таки Боэцием.

Собственным содержанием средневековой мысли стали многие темы и проблемы, выдвинутые Боэцием в его теологических трактатах, а также в работах математического цикла.

Боэциевский компонент средневековой культуры, уже почти полностью интегрированный и «обобществленный», был передан Возрождению, а через него был унаследован национальными культурами Нового и Новейшего времени. Конечно, отнюдь не чтение трудов Боэция привлекло к проблеме общих сущностей («универсалий») столь серьезное внимание Спинозы, Гоббса, Локка, Гегеля, а затем — Брэдли, Кроче, Рассела и многих других. И все-таки нет сомнений, что каждый из этих мыслителей остается обязанным Боэцию, ибо характерное возбуждение, вызванное когда-то его волей в мировом проблемном поле, через множество разновременных медиумов передалось на определенном этапе и им. Сегодня Боэция читают немногие, но это не исключает, что многие, не ведая того, пользуются материалом, вошедшим когда-то в культуру именно через его произведения.

Вместе с тем труды Боэция участвовали в европейской культуре (по крайней мере, в первые десять веков после их создания) и более непосредственно. Их, как мы уже говорили, широко использовали в средневековой системе образования, а, следовательно, их непрерывно переписывали, читали и комментировали. В этом смысле особенно повезло двум сочинениям его: трактату «О Троице» и «Утешению Философией». Среди комментаторов первого из них такие столпы средневековой мысли, как

Эриугена, Гильберт Порретанский, Фома Аквинский. Что же касается «Утешения», то это была не только одна из самых читаемых и обсуждаемых латинских книг средних веков, но это была еще и книга, сыгравшая свою особую роль в формировании национальных европейских культур: английской, провансальской и итальянской.

Еще в девятом веке англо-саксонский король Альфред Великий, покровитель просвещения и сам поэт, перевел эту книгу на староанглийский в форме парафраза; таким образом «Утешение Философией» стало одним из древнейших памятников англоязычной литературы. Войдя в нее с благословения и при прямом участии легендарного короля, книга надолго сохранила в этой литературе значение вдохновляющего образца и примера для подражания. Среди переводчиков и подражателей «Утешения» значатся такие имена, как Чосер, Томас Мор и королева Елизавета Тюдор. Прямо или косвенно «Утешение» повлияло и на Шекспира. Ведь не случайно основной мотив шекспировской драматической и лирической поэзии — тот же, что и лейтмотив книги Боэция: непредсказуемые превратности человеческой судьбы и величие возвышающегося над судьбой свободного человеческого духа.

В итальянской литературе влияние «Утешения» прослеживается с момента ее возникновения. Очень отчетливо оно выразилось у Данте, который использовал приемы Боэция в «Пире», подражал ему в «Новой жизни», а в своей бессмертной «Комедии» поместил его в Раю среди главных докторов церкви, увековечив его в таких стихах:

Узрев все благо, радуется там
Безгрешный дух, который лживость мира
Являет внявшему его словам [1].

Чем был Боэций для итальянских гуманистов, видно из слов Полициано: «Кто же такой Боэций? Не тот ли, кто столь опытен в диалектике и столь тонок в математике? И не тот ли, кто столь же убедителен в философии, сколь и возвышен в теологии?» [2] Поэзией Боэция Полициано, правда, не восторгается — для его эпохи она уже не достаточно совершенна, но ни он, ни почитавшие Боэ-

[1] *Данте Алигьери.* Божественная комедия, «Рай» X, 124–126 (Пер. М. Лозинского).

[2] Patrologia Latina. Ed. Migne. T. 63. Col. 571 C—D (далее: PL...).

ция Петрарка и Боккачо, ни кто-либо другой из великих итальянских гуманистов не ставил под сомнение авторитет Боэция как философа, ученого, моралиста, никто не преуменьшал значение его личности [3]

С некоторыми оговорками то же самое можно сказать и обо всей эпохе Возрождения. Эта эпоха, не пощадившая практически ни одного схоластического доктора, сделала исключение для Боэция — отца схоластики. Причиной такого отношения можно считать понимание гуманистами Ренессанса той выдающейся роли, которую Боэций сыграл в деле спасения античного наследия — того самого, за возрождение которого они и сами боролись. Необходимо также помнить, что гуманисты воспринимали Боэция не столько как первого схоластика, сколько как «последнего римлянина», последователя Цицерона, Сенеки и платоников римской эпохи. Впрочем, и средневековье видело в Боэции мыслителя древнего, хотя и считало его с полным основанием образцом схоластической, родственной себе, мудрости.

Из философских авторитетов раннего западно-европейского средневековья Боэций был, пожалуй, вторым после Августина, а в логике — даже и первым. Высок был его престиж и в теологии. С XII в. на первый план все больше выступают другие авторитеты, древние и новые. Тем не менее, даже в XIV столетии он еще именуется в одной из рукописей noster summus philosophus — «наш величайший философ» [4]. Однако и в средние века, и тем более позднее, его ценители и почитатели все-таки, как правило, понимали, что слава Боэция сияет не столько собственным, сколько отраженным, заимствованным светом, что он был распорядителем не им самим созданного, а чужого богатства, и что человечество должно быть вечно ему признательно не за творческие, самобытные идеи, а скорее за великое трудолюбие и хороший вкус — за то, что своей неустанной деятельностью просветителя, переводчика и комментатора он сохранил для латинского Запада в самый трудный период его истории высокие

[3] Подробнее о влиянии Боэция см.: *Patch H. R.* The Tradition of Boethius. N. Y., 1935; *Майоров Г. Г.* Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской культуры // Вопр. философии. 1981. № 4.

[4] См.: *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, B., 1957. Bd. 1. S. 148.

образцы греческой и римской образованности, без которых существование умственной жизни в латинском мире раннего средневековья невозможно себе и представить.

## ЖИЗНЬ БОЭЦИЯ

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился в Риме около 480 г.[5] Незадолго до этого, в 476 г., произошло падение, а вернее сказать, упразднение давно уже одряхлевшей и обессиленной Западной Римской империи. Оно выразилось в почти безболезненном, никого не поразившем и, скорее, символическом акте: германский наемник Одоакр лишил номинальной власти малолетнего императора Ромула, отправив его на южноиталийскую дачу, а атрибуты императорской власти отослал в Константинополь, сопроводив этот дар примерно такими словами: «Как солнце одно на небе, так и на земле должен быть только один император». В самой же Италии тогда мало что изменилось. Продолжали действовать римское право, сенат и магистратуры, сохраняли свои богатства, свои обычаи и свое влияние могущественные аристократические роды. Именно из такого знатного сенаторского рода происходил Боэций.

Его предки Анции, известные в Риме с республиканских времен, после Диоклетиана выдвинулись в число самых знаменитых фамилий и с этих пор неизменно находились на высших ступенях иерархии власти: среди них было много консулов, два императора и даже один папа. Христианство Анции приняли еще в IV в. При Одоакре они сохранили свое влияние, о чем свидетельствует тот факт, что в 487 г. отец Боэция, Флавий Манлий, был консулом.

Боэций лишился отца еще в детстве и был взят на воспитание Квинтом Аврелием Меммием Симмахом, консулом, затем главой сената и префектом города Рима — одним из образованнейших и, если судить по отзывам современников (например, «Anonymus Valesianus»), одним из благороднейших людей той эпохи. Он приходился

---

[5] О жизни и эпохе Боэция более подробно см.: *Barrett H. M.* Boethius: Some aspects of his times and work. Cambridge, 1940; *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Боэций. М., 1987.

правнуком другому знаменитому Симмаху, который в конце IV столетия возглавлял в сенате патриотическую языческую партию и представил императору Грациану петицию, убеждающую его вернуть назад в курию сената убранный оттуда по эдикту 382 г. алтарь Победы. С другой стороны, опекун Боэция был, по-видимому, родственником еще одного Симмаха, римского папы, понтификат которого приходится на второе десятилетие VI в., на период временного раскола восточной и западной церкви. Современные Боэцию Симмахи, как и прежние, были верными защитниками идеи вечного Рима, но теперь уже не языческого, а христианского, имевшего в их глазах значение освященного самим апостолом Петром всемирного оплота истинной веры, крепости ортодоксии.

В семье сенатора Симмаха Боэций получил достойное воспитание, а в дальнейшем при его содействии и превосходное образование. Дочь Симмаха, Рустициана, стала потом его женой и родила ему двух сыновей, Боэция и Симмаха. О жене и тесте, а также и о детях философ тепло и благодарно отзывается в своей книге-исповеди «Утешение Философией», где о Рустициане он, в частности, пишет, что она скромностью, целомудрием и другими добродетелями во всем подобна отцу, а сам Симмах характеризуется как тот, чьи деяния служат «украшению человеческого рода» (II, 4).

Когда Боэций был еще подростком, в 493 г. произошло завоевание Италии остготами Теодориха, завершившееся образованием своеобразного готско-римского государства, в рамках которого два чуждых народа, две существенно различных культуры, две разнородных системы права и две враждебные религии (римское католичество и готское арианство) должны были несколько десятилетий существовать вместе, но, согласно основной политической установке короля Теодориха, неслиянно, как бы в соответствии с известным стоическим принципом единства без смешения (amiktos enōsis). Однако, несмотря на то, что Теодорих был мудрым государем и дипломатом, что, будучи малограмотным, он, тем не менее, покровительствовал римской культуре и поощрял ученые занятия, заботился о градостроительстве и восстановлении запущенной римской экономики, проявлял достаточную религиозную терпимость и приближал к своему двору самых выдающихся римлян, доверяя им первые государ-

ственные должности — несмотря на все это, искомого единства между римлянами и готами не получилось.

Правда, в первые три десятилетия существования королевства Теодориху, благодаря разумной политике и стечению исторических обстоятельств, удавалось сохранять мир как вне, так и внутри страны. Он установил добрые отношения с другими германскими королевствами: с бургундцами, вестготами, франками, вандалами; добился признания своего суверенитета в Италии со стороны Византии. Внутри страны наметился даже некоторый подъем экономики, оживилась торговля и гражданская жизнь, обновились города, начали возрождаться науки и искусства.

Но уже в середине двадцатых годов VI в. наступил кризис, вызванный обострением до времени приглушенных, но отнюдь не снятых двух коренных противоречий: 1) между готами как народом-завоевателем, находящимся на более низком уровне общественного развития, и завоеванным цивилизованным народом римлян; 2) между усвоенной готами арианской разновидностью христианства, почитавшей Христа не столько в образе Бога, сколько в более понятном для воинственных германцев образе героя, и принятым римлянами христианством католическим, непостижимо уравнявшем в достоинстве рожденного от Бога Христа-Логоса-Сына с нерожденным Творцом-Богом-Отцом. В ту эпоху подобные религиозные и даже, казалось бы, чисто теологические расхождения имели подчас решающее значение и легко переходили в этно-политическое противоборство (как это, впрочем, случается нередко и в наше время).

Кризис наступил в тот момент, когда после полувекового разлада, вызванного так называемой акакианской схизмой (по имени константинопольского епископа Акакия), снова началось сближение римской и византийской церквей. Возникновение «схизмы» (раскола) было связано с христологическими спорами предшествующего, пятого, столетия. Как известно, на III Вселенском Соборе в Эфесе (431 г.) была осуждена ересь Нестория, учившего о том, что Иисус с его человеческой природой и Сын Божий — Логос с его божественной природой — это не одно и то же лицо; что это две разные субстанции и две природы, соединившиеся на время в земной жизни Христа. Через двадцать лет состоялся новый Вселенский

Собор в Халкидоне (451 г.), где православию с большим трудом удалось отвергнуть другую крайнюю версию христологической проблемы, так называемую монофизитскую ересь, провозглашенную архимандритом Евтихием под влиянием некоторых идей Кирилла Александрийского, крупнейшего богослова и идеолога церкви, вдохновителя борьбы с несторианством. Монофизиты считали Христа во всем тождественным Логосу, а Логос считали во всем равным Отцу. Отсюда они заключали, что у Христа может быть только одна собственная природа — божественная.

Осудив монофизитскую ересь и подтвердив решения Эфесского Собора против несторианства, Халкидонский Собор признал ортодоксальной формулу: «две различных и нераздельных природы в одном лице», мистически преодолевавшую рассудочную ограниченность обеих предшествующих версий. Эта формула соответствовала мнению тогдашнего очень авторитетного римского папы Льва I (Великого) и поэтому на Западе была принята довольно быстро. Однако на Востоке она встретила мощное противодействие как несториан, так и — особенно — монофизитов, которые превалировали в ряде важных областей Восточной империи, в частности, в Египте, откуда шли основные поставки хлеба. Желая сохранить мир в государстве, императоры Византии вынуждены были идти на уступки и искать компромиссы. В 482 г. император Зенон издал «эдикт о единстве» («Henotikon»), в котором был допущен ряд отступлений от халкидонской формулы в духе монофизитства. Рим не принял этого эдикта, и тогда давно уже параставшее взаимное отчуждение западной и восточной церквей переросло в открытый раскол, который продолжался и при сменившем Зенона императоре Анастасии. Этой ситуацией как раз и воспользовался Теодорих, как бы взяв под свое покровительство отпавших от Византии западных римлян и дав им почувствовать, что единственный разумный выход для них в этом положении — сотрудничество с готами. Проистекающая из такого расчета политика характеризует первый, относительно спокойный период правления Теодориха.

Когда же в Константинополе сменилась династия и к власти пришел император Юстин (518—527 гг.), обстоятельства изменились. Во-первых, Юстин, а затем и его прославленный преемник Юстиниан, были расположены

к такому толкованию христологии, которое исповедовали в Риме. Поэтому религиозные контакты между Востоком и Западом вскоре возобновились и схизма была прекращена. Во-вторых, при новой династии не осталось и следа от той, во многом вынужденной, религиозной терпимости по отношению к арианам и монофизитам, которая, хотя и ограниченно, имела место при Зеноне и Анастасии в условиях полнейшей конфессиональной неразберихи. Новые императоры выступили как защитники ортодоксии и объявили войну всем ересям. Уже в начале двадцатых годов начались суровые гонения на имперских ариан и закрытие их храмов. Разумеется, это не могло не отразиться на отношениях Византии с королевством Теодориха, ведь готы исповедовали арианство. В-третьих, церковное сближение между Римом и Константинополем должно было повлечь за собой и у западных, и у восточных римлян естественную ностальгию по былому величию общей для них всемирной империи и побудить многих к поискам путей ее воссоединения и возрождения под эгидой сильного византийского императора и, как надеялись на Западе, под духовной опекой римского папы.

Сближение началось в понтификат папы Ормизды в 519—520 гг. Оно выразилось в оживлении переписки и обмене различными посольствами между римским клиром и сенатом, с одной стороны, и императорским двором — с другой. Как свидетельствуют источники, первоначально Теодорих не только не препятствовал этим контактам, но даже поощрял их, надеясь, по-видимому, извлечь из них какую-то пользу для гармонизации своих отношений с Византией. Однако вскоре, в 523 г., через доносчиков король узнал о тайных связях некоторых сенаторов с константинопольским двором и их провизантийских настроениях, которые он благоразумно истолковал как антиготские. Против сената и отдельных влиятельных придворных римлян были приняты превентивные меры. Но кризис разрастался. В 524 г. Юстин, по всей вероятности, не без ведома нового папы Иоанна I, издал эдикт против ариан. Разгневанный Теодорих то ли искренне желая уладить конфликт, то ли имея намерение испытать благонадежность папы, направил в 525 г. Иоанна I в Константинополь для переговоров о прекращении антиарианских репрессий. Вернувшись в Рим весной 526 г., папа не привез с собой ожидаемых результатов. Он был бро-

шен в тюрьму, где вскоре и умер. Осенью того же года умер и Теодорих, оставив королевство уже ослабленным и раздираемым противоречиями.

Жизнь и судьба Боэция самым непосредственным образом были связаны с описанными историческими событиями. Восходящий этап развития государства Теодориха стал периодом непрерывного, нарастающего и почти невероятного для одного смертного человека успеха во всех областях жизни: в науке, искусстве, философии, политике, в сфере материального благополучия, в жизни личной и семейной. С наступлением второго, кризисного, этапа Боэций оказался в самом центре готско-римского конфликта, и это кончилось для него скорой и трагической гибелью.

О первом периоде его жизни мы знаем очень немногое, да и то в основном только предположительно. Источниками сведений служат нам здесь отдельные автобиографические указания, содержащиеся в трудах Боэция, особенно в таком, как «Утешение Философией»; сообщения его современников и соотечественников Кассиодора и Эннодия; свидетельства некоторых других авторов, живших примерно в то же время или чуть позднее.

Флавий Маги Аврелий Кассиодор (ок. 477— ок. 570), сенатор и консуляр, долгие годы был начальником королевской канцелярии и с большим искусством вел от имени Теодориха государственную переписку. Разделяя политические взгляды Теодориха, он пользовался его доверием, а позднее и доверием его преемников, при которых занимал пост первого министра. Незадолго до завоевания готского королевства византийцами Кассиодор ушел со службы и, покинув столицу Равенну, поселился в одном из своих поместий на юге Италии, где основал монастырь «Вивариум». Человеком он был в высшей степени образованным, автором нескольких исторических хроник, трудов по грамматике, философии и богословию. Его «Вивариум» стал первым на средневековом Западе крупным центром по переписке древних книг, а его «Наставление в науках божественных и светских» — общепризнанным уставом ученой и просветительской деятельности монахов.

В обширном собрании составленных Кассиодором королевских посланий и актов, объединенных с собственными заметками автора («Variae»), содержится несколько писем, адресованных Боэцию или упоминающих о нем.

Самое раннее из них относится, как считают, к последним годам пятого века, когда Боэцию не было еще и двадцати. В этом послании Теодорих через своего секретаря Кассиодора обращается к Боэцию с просьбой подобрать на свой вкус хорошего кифареда с тем, чтобы послать его ко двору дружественного короля франков Хлодвига. А спустя лет десять в другом послании Теодорих просит его сделать для бургундского короля Гундобальда водяные часы (клепсидру), говоря при этом, что выполнить подобную просьбу Боэцию не составит труда, ибо — сказано в послании — «нам известно, что искусства, которыми обычно занимаются несведущие, ты испил в самом источнике наук. Ведь ты вошел в школы афинян, находясь далеко от них, и таким образом к хорам плащеносцев ты присоединил тогу, чтобы учение греков сделать наукой римской... Ты передал потомкам Ромула все лучшее, что даровали миру наследники Кекропса. Благодаря твоим переводам музыкант Пифагор и астроном Птолемей читаются на языке италийцев; арифметик Никомах и геометр Евклид воспринимаются на авзонийском наречии; теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на языке Квирина. Да и механика Архимеда ты вернул сицилийцам в латинском обличии... Всех их ты сделал ясными посредством подходящих слов, понятыми — посредством точной речи, так что, если бы они могли сравнить свои творения с твоим, то, возможно, предпочли бы твое» [6].

Из этого письма явствует, что к своим тридцати годам Боэций приобрел известность как человек глубоко и разносторонне образованный, овладевший греческими науками и философией, обогативший латинскую культуру своими многообразными переводами греческих классиков. Он предстает, кроме того, как хороший механик, которому ничего не стоит построить часы, достойные короля бургундов.

Вместе с тем ни здесь, ни в других источниках не содержится никаких сведений о том, где Боэций получил образование. Древнее мнение, что он якобы учился в «афинских школах», опровергается хотя бы только что процитированными словами «находясь далеко» («longe positus»). Не подтверждается и более поздняя версия о

[6] Cassiodori Variarum libri XII, Berolini, 1894. T. I, P. 45.

его обучении в Александрии. Хотя, как мы потом увидим, влияние на Боэция афинского неоплатонизма и александрийской науки совершенно очевидно[7].

Скорее всего Боэций получил образование в Италии — в самом Риме или же, быть может, в столице королевства — Равенне. Как представитель высшей римской знати и к тому же воспитанник просвещенного Симмаха Боэций должен был пройти курс обучения, конечно, в лучших латинских школах, сначала грамматической, затем риторической. Помимо этого он мог в частном порядке, как это давно уже было принято в среде богатых римлян, обучаться философии и математическим наукам у наемных греческих учителей под наблюдением того же Симмаха.

Но главным источником знаний для Боэция послужила, по-видимому, все-таки та домашняя библиотека, о которой он с такой тоской вспоминает в первой книге своего «Утешения» (1, пр. IV) О составе этой библиотеки можно в какой-то степени судить по тем авторам, которых он цитирует или использует в своих сочинениях: это философы Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Александр, Порфирий, Фемистий, Викторин, Августин, возможно, Плотин, Ямвлих, Прокл и Аммоний Гермий; математики Евклид, Птолемей, Никомах и не исключено, что также другие; поэты Гомер, Софокл, Еврипид, Катулл, Вергилий, Овидий, Стаций, Лукан, Ювенал и другие.

Оснащенный такой эрудицией, Боэций очень рано приступил к систематической литературной и научно-философской деятельности и, как мы уже убедились, вскоре приобрел признание и славу ученого. Он был известен и как поэт, а в дальнейшем и как теолог. В одном сохранившемся фрагменте хроники, относящейся к двадцатым годам VI в., и принадлежащей, по всей вероятности, перу того же Кассиодора, мы читаем, что Боэций «написал книгу о Святой Троице, а также несколько глав по догматике (capita quaedam dogmatica) и книгу против Нестория. Сочинил он и буколическую поэму. Но в деле логического искусства, т. е. в том, что относится к диалектике, и в математических науках он был столь силен

---

[7] См.: *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1948. P. 257–312.

что или был равен или даже превосходил древних авторов» [8].

Такую же высокую, но, как мы скоро убедимся, все-таки преувеличенную оценку талантов и трудов Боэция дает и Магн Феликс Эннодий (473—521), ритор и поэт, епископ Павии, дальний его родственник, автор церемониального «Панегирика королю Теодориху», дидактических поэм, гимнов и эпиграмм. Среди дошедших до нас многочисленных писем Эннодия некоторые адресованы или имеют отношение к Боэцию. В одном из них он в частности пишет: «Ты для меня самый выдающийся из людей... В твоих руках огонь древней мудрости засиял с удвоенным жаром. Ведь то, чего великие предки достигали лишь к концу жизни, у тебя изобилует уже в самом ее начале» [9].

Примечательно, что Эннодий, будучи сам выдающимся ритором, сравнивает Боэция как мастера риторики с Демосфеном и Цицероном [10]. Нельзя, правда, упускать из виду, что льстивые похвалы Эннодия отчасти могли быть продиктованы просительным характером его посланий. Но, с другой стороны, ведь и Кассиодор хвалил Боэция за прекрасное владение латинской речью.

Сохранилось также мнение о заслугах Боэция, принадлежащее грамматику, причем одному из крупнейших в античном мире. Речь идет о современном Боэцию латинском грамматике Присциане, жившем при византийском дворе. В одном из своих сочинений он писал: «Боэций достиг всеобщего признания и вершин всех наук» [11], имея в виду, наверное, и саму грамматику.

Таким образом, еще при жизни Боэций достиг славы универсального ученого, проявившего себя во всех так называемых «свободных», или «благородных», науках (artes liberales), т. е. как в словесных — грамматике, риторике и диалектике, так и в математических — арифметике, геометрии, астрономии и музыке. Но слава истинного философа и выдающейся исторической личности пришла к нему все же только после смерти. Первым, кто именно так оценил значение Боэция, был византийский

---

[8] *Usener H.* Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeir. Bonn, 1877. P. 4.
[9] PL. T. 63. Col. 563 B.
[10] См.: PL. T. 63. Col. 564 A.
[11] PL. T. 63. Col. 563 A.

историк VI в. Прокопий Кесарийский, который сказал о Боэции, что он «превзошел всех других римлян и чужестранцев своими деяниями в философии и справедливостью» [12].

Боэций не был чисто кабинетным ученым, хотя подчас и тяготился общественной суетой. По его собственным словам, он учился у философии тому, что готовился осуществлять на практике, в государственной жизни [13]. Поэтому вовсе не случайно, что он был вовлечен в политику и прошел до конца весь предначертанный ему путь государственного деятеля.

О начале политической карьеры Боэция мы почти ничего не знаем. Известно только, что он рано становится сенатором, а в 510 г.— консулом. О своем консульстве Боэций упоминает в написанном в том же году комментарии на «Категории», где он сетует на то, что общественные дела не оставляют ему теперь времени на научные занятия [14].

Можно предположить, что последующие двенадцать лет, о которых ни Боэций, ни его биографы не сообщают никаких сведений, стали для него как раз временем сосредоточенной и плодотворной научно-литературной работы. Ее результаты, по-видимому, далеко не полностью были известны современникам, так как Боэций отличался высокой требовательностью к себе как автор и, наверное, не очень спешил с публикацией своих произведений [15]. Он мог воздержаться от публикации некоторых готовых сочинений и по другой причине — из-за отсутствия подходящих читателей. Можно только посочувствовать Боэцию, слушая его полные отчаяния слова о катастрофическом падении в его время читательской нравственной культуры: «Куда бы ни обратил я свой взор, всюду встречает он то ленивую косность, то завистливое недоброжелательство; а потому лишь напрасному оскорблению подверг бы божественные трактаты тот, кто предложил бы их этим человекоподобным чудовищам скорее для

---

[12] PL. T. 63. Col. 566 C – 567 A.
[13] См.: наст. изд., с. 195.
[14] См.: PL. T. 64. Col. 201. B.
[15] О высокой требовательности Боэция к себе говорят его слова, обращенные к Иоанну Диакону во вступлении к трактату против Евтихия: см. наст. изд., с. 167.

надругательства, нежели для изучения»[16]. При таких обстоятельствах он мог отложить публикацию какой-то части написанного до более благоприятных времен, которые, увы, так и не наступили, а когда приблизился трагический конец Боэция, его имущество было конфисковано, и тогда, возможно, многое из его литературного наследия бесследно исчезло.

Так или иначе, о деятельности Боэция с 510 по 522 гг. можно только строить гипотезы. Ясно одно: он и теперь продолжал заниматься науками и философией, и некоторые из сохранившихся его произведений логического цикла несомненно относятся именно к этому времени. Вероятно, в этот же период, вследствие возобновившихся в 512 г. в Риме христологических (точнее говоря — «теопасхитских») споров, Боэций впервые углубляется в богословскую проблематику, результатом чего были написанные в 519—523 гг. «теологические трактаты», о которых упоминал Кассиодор.

В 522 г. происходит новый взлет политической карьеры Боэция. Теодорих назначает его на высший в королевстве административный пост «магистра всех служб» (Magister officiorum), то есть фактически на пост первого министра. В том же году оба его совсем еще юных сына назначаются консулами, и счастливый отец в торжественной обстановке произносит благодарственную речь королю. Народ ликованием приветствует своих любимцев на улицах Равенны. Предел отпущенного человеку внешнего успеха достигнут.

В новой должности Боэций, совмещающий одновременно почетные обязанности принцепса сената, трудится, как говорится, не за страх, а за совесть. Если судить по его собственным словам, в своей государственной деятельности он руководствуется только одним побуждением — помочь благонамеренным гражданам и защитить их, чего бы это ни стоило, от нечестивых и злонамеренных. Он препятствует беззакониям влиятельных придворных готов Конигаста и Тригвиллы, поддерживает разоряющихся от податей и грабежей провинциалов, спасает от голодной смерти Кампанскую провинцию, выручает из беды сенатора Павлина и — надо полагать — совершает другие подобные же благодеяния[17].

[16] Наст. изд. С. 145.
[17] См.: наст. изд. С. 195–196.

Однако, обладая прямодушием и чистосердечием истинного философа, Боэций вряд ли вписывался в полную интриг и политических хитросплетений обстановку равеннского двора. Его характеру не были, видимо, присущи ни обходительная гибкость Кассиодора, позволявшая тому так долго оставаться у власти, ни самоуничижительная льстивость и комплиментарность Эннодия. Его борьба за справедливость, конечно, понимаемая скорее по-римски, чем по-готски, должна была непременно и очень скоро обернуться против него самого.

Так оно и случилось. В 523 г. (датировка бургундского хрониста второй половины VI в. Мария из Аванша), т. е. всего через год-полтора после своего назначения на высший пост, Боэций был обвинен в причастности к заговору, осужден, а затем казнен.

О том, как разворачивались эти события, мы можем составить какое-то представление по рассказу самого Боэция в первой книге «Утешения» и по свидетельству одной анонимной хроники того времени, найденной Анри Валуа в XVII в. («Anonymus Valesianus») [18]. Кое-что по этому поводу сообщает также Прокопий Кесарийский в «Войне с готами», написанной им около 550 г.

Все началось с доноса на влиятельного сенатора и экс-консула Альбина, входившего, вероятно, в круг общения Боэция. Королевский референдарий (главный осведомитель двора) Киприан доложил Теодориху о якобы имеющей место тайной переписке Альбина с византийским императором Юстином, сам факт и, по-видимому, содержание которой могли при тогдашних обстоятельствах рассматриваться как тягчайшие преступления: государственная измена и «оскорбление величества».

За доносом последовал суд «священного консистория», который состоялся в присутствии короля и всего сената в городе Вероне — второй резиденции Теодориха (от названия этого города происходит его наименование в германском эпосе — Дитрих Бернский). Боэций выступил на суде в защиту Альбина и заявил, вероятно, о подложности инкриминируемых ему писем, добавив при этом: «Свидетельство Киприана ложно. Но если Альбин так сделал, то и я, и весь сенат единодушно так сделали.

---

[18] Anonymus Valesianus / Ed. R. Cessi // Rerum Ital. Scriptor. T. XXIV.

Но это ложь, великий государь!» («Anonymus Valesianus», § 85). Иными словами, Боэций хотел взять Альбина на поруки. В ответ Киприан, как сообщает аноним Валуа, поколебавшись, обвинил в заговоре против готов также и Боэция. Тот был арестован и отправлен в тюрьму в местечко Кальвенциано под Павией, где он находился в заключении вплоть до своей казни.

Была устроена инсценировка суда над философом. Его обвиняли, во-первых, в том, что, желая спасти сенат, он воспрепятствовал представлению «документов, которые свидетельствовали бы об оскорблении величества сенатом» [19]; во-вторых — в том, что он выражал надежду вернуть Риму утраченную свободу; а в-третьих — в том, что он повинен в святотатстве, в каком-то осквернении святынь или злоупотреблении магией. Мотивировка всех этих «преступлений» связывалась с философскими занятиями Боэция [20].

О действительном смысле указанных обвинений можно только догадываться. Но то, что говорит о них сам Боэций в «Утешении», заставляет усомниться в их полной несостоятельности. Первые два из них он фактически не отрицает. Он даже гордится тем, что хотел «спасти сенат». Возможно, он и в самом деле воспользовался своей властью первого министра, чтобы изъять порочащие Альбина письма, которые он за их отсутствием объявил подложными. Относительно желания вернуть Риму былую свободу он ограничивается только восклицанием: «Но на какие остатки свободы можно еще надеяться? О, если бы хоть какая-нибудь была возможна!» Что же касается обвинения в святотатстве, то, ничего не говоря о существе самого дела, Боэций только ссылается на невозможность того, чтобы святотатцем был философ [21].

Суд над Боэцием происходил в его отсутствии. Все три свидетеля обвинения (Василий, Опилион и Гауденций) были людьми Киприана. По описанию Боэция их порочность и коррумпированность сочетались с заинтересованностью в его падении. Кассиодор, правда, об Опилионе, равно как и о самом Киприане, отзывался, как о людях достойных. Защитников у Боэция на суде не было, за исключением одного Симмаха. Сенат предал своего

[19] Наст. изд. С. 196.
[20] Там же. С. 198.
[21] Там же.

заступника и, возможно, сам в соответствии с принятой процедурой вынес ему смертный приговор. Симмаху не простили его поведения. Вскоре он тоже был арестован и казнен, войдя в историю как мученик за правду. Его жизнь и мученическая смерть красочно описаны в «Диалогах» Григория I Великого вместе с жизнеописанием папы Иоанна I.

Имя Теодориха, виновника смерти Боэция, Симмаха и Иоанна, со времени Григория Великого (конец VI в.) воспринималось обычно как символ варварской жестокости и тирании. Но современники судили о нем иначе. Кассиодор, Эннодий и аноним Валуа оставили о нем память как о мудром и справедливом монархе-миротворце, покровителе просвещения и веротерпимости, которому, согласно Кассиодору, принадлежат такие слова: «Мы не можем властвовать над религией, ибо никого нельзя заставить верить против его воли» (Variae, II, 27). И даже византиец Прокопий Кесарийский, который сам воевал против наследников Теодориха в армии Велизария, высоко оценивал его королевские доблести, считая, что он только один раз изменил принципу справедливости, именно тогда, когда казнил Боэция и Симмаха.

Казнь Боэция свершилась в 524-ом (согласно Марию из Аванша) или в 526-ом г., как склонны считать некоторые современные исследователи (Костер, Леопарди и др.), относящие и дату его ареста на более поздний срок (осень 525 г.). Аноним Валуа, рассказывая об этой казни, говорит, что ей предшествовали тяжелые пытки. Вообще же гибель Боэция стала событием, оставившим глубокий след в памяти и его современников, и потомков. В области Павии уже в раннее средневековье возник своеобразный культ Боэция как мученика церкви. В 1883 г. этот культ был узаконен Львом XIII как местный культ Павийского диоцеза.

Большую роль в распространении и поддержании славы Боэция как христианского мученика сыграло то, что он был автором теологических трактатов, и то, что будучи заточен в тюрьму и оказавшись перед лицом неизбежной жестокой смерти, он нашел в себе мужество и святое вдохновение написать лучшую свою книгу — «Утешение Философией», прославляющую Бога и человеческое достоинство — ту, которую спустя много времени крупнейший историк XVIII в. Эдуард Гиббон за ее

никогда не устаревающее и сверкающее мыслью содержание справедливо назвал «золотой книгой».

Прах Боэция по преданию первоначально покоился рядом с местом его узничества у старой церкви Святого Павла, а в 721 г. был по приказу лангобардского короля Лиутпранда перенесен в собор Чьельдоро в Павии, где его присутствие зафиксировал и Данте в своей «Божественной комедии» («Рай», X, 121).

Образ Боэция запечатлен в средневековых книжных миниатюрах и на одном из порталов Шартрского собора. Изображался он как ученик и как викарий Философии. Вечным памятником Боэцию служат оставленные им после себя сочинения.

## НАСЛЕДИЕ БОЭЦИЯ

Литературное наследие Боэция включает в себя более двадцати произведений, которые можно распределить по четырем тематическим группам: 1) учебные руководства по «свободным наукам» (artes liberales); 2) сочинения по логике, включая переводы, комментарии и трактаты; 3) теологические работы; 4) художественно-философская сатура «Утешение Философией». Кроме того, как мы уже знаем из предыдущего изложения, он «сочинил буколическую поэму»[22], которая до нас не дошла. Утрачены и некоторые произведения из указанных четырех групп. Однако в целом труды Боэция все же довольно хорошо сохранились. Пользуясь всеобщим признанием, они из века в век добросовестно переписывались в западноевропейских скрипториях, так что некоторые из его работ дошли до нас в десятках и даже сотнях средневековых копий, сопоставление которых позволяет довольно точно представить себе оригинал. Древнейшие из сохранившихся рукописей сочинений Боэция датируются VI веком (работы по логике, входящие в Corpus Constantinopolitanum), многие — IX, X, XI веками, что укрепляет уверенность в их аутентичности. Эта уверенность имеет, конечно, и другие, более надежные основания: свидетельства современников, общая для всех сочинений стилистика, логика и топика, иными словами,

[22] *Usener H.* Anecdoton Holderi. Bonn, 1877. S. 4.

запечатленные в них авторская манера и авторский вкус; наконец, круг использованных в этих трудах источников, характер языка и упоминаемые в них исторические события. Как бы то ни было, уже в XV в. итальянские гуманисты на основании средневековых кодексов определили более или менее точно полный корпус сочинений Боэция, и тогда же его «Opera omnia» были изданы типографски в числе первых печатных изданий (Венеция, 1491—92 гг., Джованни и Грегорио де Грегори). Позднее, в 1546 г. в Базеле Глареан осуществил другое издание, которое, повторенное в 1570 г., остается и по сей день последним полным собранием текстов Боэция, ибо опубликованная в прошлом веке «Патрология» Миня (тт. 63 и 64) дает простую перепечатку базельского издания за исключением «Утешения Философией», которое переносится в нее из парижского издания 1680 г., и теологических трактатов, взятых из издания Р. Валлина (1656 г.). Критического издания полного собрания сочинений Боэция до сих пор не существует. Не существует и полного согласия относительно состава этого собрания. Дело в том, что еще в средние века у читателей Боэция нередко возникало недоумение, когда они сопоставляли его «теологические трактаты» (Opuscula sacra), недвусмысленно выражающие принадлежность автора к христианству, со всеми остальными его произведениями, в которых никаких достоверных подтверждений христианской веры Боэция не обнаруживается. И в самом деле, нетеологические работы Боэция мало чем отличаются от аналогичных по тематике произведений позднеантичных языческих авторов, и это можно сказать даже об «Утешении Философией», а между тем это сочинение является своеобразной философской исповедью и духовным завещанием автора.

Недоумения по этому поводу были высказаны уже в девятом веке, в Каролингскую эпоху, однако и в средние века и, как ни странно, в эпоху Возрождения они обычно не вели к естественному, казалось бы, сомнению относительно принадлежности Боэцию теологических трактатов; слишком глубоко укоренилось представление о нем как о мученике за христианскую веру. Только в начале XVIII в. Ж. Арно, исходя из убеждения, что Боэций, как он выразил себя во всех своих подлинных работах, был чистым язычником, решительно отверг аутен-

тичность «Opuscula sacra»[23], хотя в том веке мнение Арно не нашло поддержки. В середине прошлого столетия скепсис в отношении этих трактатов вновь усилился, их неаутентичность выводилась из тщательного сопоставления их с логико-математическими работами Боэция и «Утешением», а также с его философским учением в целом[24]. Но вот, в 1877 г. немецкий историк и филолог Герман Узенер опубликовал найденный А. Холдером неизвестный ранее фрагмент из Кассиодора (Anecdoton Holderi), в котором, как мы видели, этот современник Боэция перечисляет принадлежащие последнему литературные труды, указывая и на теологические трактаты. После этой публикации вопрос об авторстве трактатов для большинства исследователей был почти снят. Тем не менее до настоящего момента остаются разногласия относительно двух из этих пяти трактатов. Кроме того, сохраняются некоторые спорные вопросы, связанные с комплектностью боэциевского корпуса математических и логических работ. К этим вопросам мы будем еще иметь повод вернуться. А теперь перейдем к более детальному рассмотрению литературного наследия Боэция по частям.

## 1. КВАДРИВИУМ

Хотя точную хронологию произведений Боэция установить вряд ли возможно, все же самой ранней из его работ (во всяком случае из дошедших до нас) следует, наверное, признать «Наставление в арифметике» (De institutione arithmetica) — учебное руководство в двух книгах, которое помимо специально-математического материала (определение числа, видов чисел и их отношений; определение пропорции, ее видов, таких как «арифметическая», «геометрическая», «гармоническая»; определение арифметических операций и правил и т. п.) содержит в себе и компактно выраженную философию числа — такую, какую могло создать только мышление пифагорейца или же неоплатоника.

Здесь говорится о том, что изучение математических наук есть необходимая предпосылка успешного овладения философским знанием. Это — очередная ступень в

[23] См.: *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skytischen Kontroversen». Paderborn, 1935. S. 4.
[24] См.: *Nitzsch F.* Das System des Boethius... Berlin, 1860.

движении ума к истине. Математические предметы делятся на непрерывные, называемые величинами, и прерывные, называемые множествами. Две математические науки, арифметика и музыка, изучают множества, или числа как таковые; две другие, геометрия и астрономия, изучают величины, числа протяженные. При этом арифметика и геометрия имеют своим предметом неизменные объекты, музыка и астрономия — объекты изменяющиеся. Но геометрия зависит от арифметики, а астрономия от музыки; ибо операции с величинами предполагают числовые законы, так же как движения светил подчиняются законам гармонии. Поэтому иерархия математических наук должна быть такова: арифметика, геометрия, музыка, астрономия (Inst. arith., I, 1). Такой же должна быть и последовательность их изучения.

Заметим, что данная последовательность отличается от той, которая предлагается Платоном в «Государстве» (VII, 522a—531c), где предпоследней дисциплиной является астрономия, а последней — музыка [25]. Платон исходил, видимо, из того, что наука, связанная со зрительным восприятием, должна предшествовать той, которая имеет отношение к слуху. В боэциевской «Арифметике» иерархия дисциплин подчиняется не столько педагогическому принципу, сколько логико-генетическому: первично то, что лежит в основании, что служит элементом построения другого. Такой была модель рассуждения неопифагорейцев и неоплатоников. У Плотина эта модель была развита в принцип эманации.

В учебнике Боэция под арифметику подводится и онтологическая база. Мир создан по образу чисел и имеет, следовательно, числовую структуру. В основе всех чисел лежит единица, но и само бытие зависит от единства, а, значит, подчинено единице, которая поэтому именуется «матерью всего». Единица — структурообразующее начало, в геометрии ей соответствует точка. Поэтому и сложенным из единиц числам соответствуют линии, плоские и объемные фигуры. Однако единица сама не есть число (множество), и всякое множество противоположно единице. Элементарным множеством является двоица. Все же другие числа принимают на себя свойст-

[25] Платоновский порядок дисциплин сохраняется и у Марциана Капеллы, жившего веком раньше Боэция.

ва единицы и двоицы. У нечетных чисел преобладают свойства единицы, в них выражается устойчивость, определенность, неизменность, завершенность бытия; у четных преобладают свойства двоицы, выражающие неустойчивость, подвижность, незавершенность становления. Из четного и нечетного посредством пропорции и меры складывается мировая гармония, которая выражается в периодичности, согласованности и ритмичности природных и человеческих явлений.

Сказанное очень хорошо согласуется с философскими принципами, изложенными в других сочинениях Боэция, в частности, в III книге «Утешения». Но это отнюдь не говорит о том, что «Наставление в арифметике» — плод самостоятельной мысли Боэция, пусть даже опирающейся на идеи пифагорейцев и платоников. Увы, мы имеем здесь дело всего лишь с простой латинской адаптацией, а в ряде мест с почти буквальным переводом «Введения в арифметику» знаменитого греческого математика II в. Никомаха из Геразы. Сочинение это, также состоящее из двух книг, было, по-видимому, достаточно известно латинскому читателю, так как еще задолго до Боэция оно было переведено на язык римлян Апулеем. Боэций прямо заявляет, что в своем учебнике он намерен во всем следовать греческому оригиналу, оставляя себе некоторую свободу только для того, чтобы в чем-то сократить, а в чем-то и дополнить Никомаха. На самом деле, за исключением одного королларія во второй книге (II, 33), который, очевидно, взят из комментария на Никомахову «Арифметику», принадлежащего Ямвлиху, все дополнения Боэция сводятся к поясняющим таблицам. Что же касается указанного королларія, то он мог быть просто перенесен из адаптируемой рукописи Никомаха, оказавшись на ее полях благодаря переписчику. В общем, изложенная в «Наставлении в арифметике» философия числа — это философия неопифагорейца Никомаха, но философия эта настолько сильно проникла в сознание юного Боэция, что он во многом остался ей верен и в свой предсмертный час [28].

Предваряя свой учебник арифметики небольшим вступлением в форме письма к Симмаху, Боэций сообщал

[28] Об отношении боэциевского «Наставления в арифметике» к «Введению в арифметику» Никомаха см.: *Nicomachus of Gerasa*. Introduction to arithmetic, N. Y., 1926. P. 132–137.

в нем о своем замысле создать по возможности краткие и доступные латинские руководства по всем четырем наукам «квадривиума» (quadrivium, «четырехпутье» — впервые встречающееся именно здесь название той группы из семи свободных наук, в которую входили науки, связанные с измерением и счетом, именовавшиеся также «Mathesis») [27], то есть не только по арифметике, но и по геометрии, астрономии и музыке. Удалось ли Боэцию осуществить свое намерение? Не исключено, что и удалось; но никаких полностью достоверных свидетельств того, что в средние века (хотя бы в ранний период) функционировали боэциевские руководства по геометрии и астрономии, мы не имеем. Правда, под именем Боэция до нас дошло довольно много рукописей некоего трактата «Геометрия», древнейшая из которых относится к XI в. В рукописных кодексах, а затем и в типографских изданиях это сочинение обычно присоединялось к текстам Боэциевых «Арифметики» и «Музыки». Однако по целому ряду признаков, одним из которых является наличие в тексте арабских цифр, указанный трактат не может быть датирован ранее X в., что, впрочем, не исключает использование в нем ставшего конечно тогда уже раритетом подлинного сочинения Боэция или извлечений из него.

Под именем Боэция сохранился во множестве рукописей (древнейшая — X века) еще один математический трактат, состоящий из пяти книг: «Наука геометрии и арифметики» (Ars geometriae et arithmeticae). Считается, что изложение «Начал» Евклида, содержащееся в третьей и четвертой книгах трактата, действительно принадлежит перу Боэция, что подкрепляется тем фактом, что в той же четвертой книге имеются фрагменты из его «Арифметики». Если это так, то вышеприведенные слова Кассиодора о переводе Боэцием геометра Евклида можно понимать как намек на существование латинского переложения (может быть, достаточно вольного) евклидовских «Начал», которое Боэций создал в качестве руководства по геометрии, наподобие того, как переложение содержания труда Никомаха стало у него основой «Наставления в арифметике». В пользу этого говорит и еще

---

[27] Название «Mathesis» сохраняется для этого цикла наук еще у Декарта и Лейбница.

одно свидетельство Кассиодора: «Тот же знаменитый муж Боэций перевел Евклида на язык римлян» (Institutiones, II, VI, 3).

О существовании астрономического трактата Боэция мы не знаем почти ничего, если не считать весьма общего указания Кассиодора относительно боэциевского перевода Птолемея и одного сообщения Герберта из Орильяка, образованнейшего человека своего времени, главы кафедральной школы в Реймсе, ставшего в конце жизни римским папой Сильвестром II. В одном из его сохранившихся писем, датированном 983-им годом, Герберт сообщает, что в городе Мантуе существует восемь томов или свитков (volumina) сочинений Боэция, в числе которых «знаменитые книги по астрономии» (volumina Boetii de astrologia praeclarissima), по геометрии и другие. Разумеется, никакой гарантии, что упомянутые Гербертом книги действительно принадлежали перу Боэция, у нас нет, хотя в этом нет и ничего невозможного. Ведь не вызывает сомнений, что Боэций был прекрасно осведомлен в космологии и астрономии, а особенно в учении Птолемея. Это становится очевидным при чтении его «Утешения Философией», где имеется множество астрономических пассажей и есть прямая ссылка на Птолемея. Сравнивая способ выражения, употребляемый Боэцием в этом месте («Ptolemaeo probante didicisti»), с аналогичным способом выражения, применяемым Боэцием в другом месте (Cons., III, пр. XII) к Платону («cum Platone sanciente didiceris»), известный специалист по философии этого периода Пьер Курсель находит здесь указание самого Боэция на то, что он работал над астрономической темой, пользуясь как образцом трактатом Клавдия Птолемея «Великое построение» [28].

Трактат, относящийся к четвертой части квадривиума (у Боэция — третьей), сохранился и дошел до нас под названием «Наставления в музыке» (De institutione musica). Судя по многим признакам (их приводит У. Пиззани) он был написан Боэцием не сразу после «Арифметики», а спустя некоторое время, может быть, даже несколько лет [29]. Если это верно, то легко предположить,

---

[28] *Courcelle P.* Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1948. P. 263.

[29] Boezio // Dizionario biografico degli italiani. Vol. XI. 1969. P. 153—156.

что между «Арифметикой» и «Музыкой» Боэций мог создать, по крайней мере, руководство по геометрии, а возможно, хотя и менее вероятно, что и по астрономии.

Трактат о музыке состоял скорее всего из пяти книг, четыре сохранились полностью, пятая во всех рукописях обрывается на середине фразы в XIX главе. К счастью, составленное кем-то из средневековых читателей или переписчиков оглавление, предваряющее пятую книгу, позволяет судить и о содержании утраченных глав.

Как и руководство по арифметике, данный трактат представляет собой латинскую адаптацию греческих текстов, но в настоящем случае для адаптации взят не один источник, как Никомах для «Арифметики», а несколько, и притом весьма отличных друг от друга в концептуальном плане. Поэтому в сравнении с «Арифметикой» трактат о музыке представляется и более эклектичным и одновременно более самостоятельным — в том смысле, что Боэций худо-бедно оставляет себе, по крайней мере, возможность выбирать между разными точками зрения и не следовать по пятам только за одним каким-нибудь греческим автором. Правда, этой возможностью Боэций не всегда удачно пользуется, иногда совмещая несовместимое, что в частности привело к явной путанице и очевидным теоретическим ошибкам, обнаруженным в четвертой книге трактата. Но, с другой стороны, не вызывающая сомнений компилятивность «Наставления в музыке» оказалась для последующей эпохи даже немалым достоинством: благодаря этой компилятивности средневековый латинский читатель мог извлечь из трактата достаточно разнообразные сведения о греческих музыкальных теориях.

Наиболее вероятным основным источником для первых трех книг трактата Боэция о музыке считается тот же Никомах из Геразы. Первая книга, где вводятся определения музыкальных понятий и исходные принципы теории, своим содержанием перекликается с никомаховым кратким учебником гармонии — «Manuale harmonicum», а вторая и третья книги (впрочем, не исключено, что и первая), по-видимому, воспроизводят другой труд Никомаха по гармонии, более обширный и обстоятельный, но, к сожалению, не сохранившийся. О том, что это фундаментальное произведение существовало, свидетельствуют прямые и косвенные данные: ссылка на него в одном из античных комментариев на сочинение Архиме-

да «О шаре и цилиндре»; обещание самого Никомаха, несколько раз повторенное в его учебнике, дать впоследствии, в другой работе, исчерпывающее математическое обоснование того, что в учебнике только намечено; использование Ямвлихом для изложения пифагорейской музыкальной теории некоторых идей Никомаха, выходящих за рамки упомянутого учебника. Так или иначе в первых трех книгах «Наставления в музыке», посвященных общим вопросам теории музыки и математическому обоснованию гармонии и тоники, Боэций чаще других упоминает именно Никомаха и воспроизводит именно его музыкальную концепцию.

Иногда, правда, кажется, что он излагает Никомахову концепцию как свою собственную. Так, дважды процитировав в первой книге своего соотечественника, римско-латинского музыковеда Альбина, он вдруг заявляет: «Нам, однако, не следует задерживаться на чужой работе» (Inst. mus., I, 26). Не странно ли звучит в его устах это слово «чужая»? И все-таки даже в этой «никомаховской» части своего произведения Боэций, как мы видим, обращается и к другим источникам: помимо Альбина из латинян он цитирует (в предисловии) Цицерона и Папиния Стация, сирийский неоплатоник Ямвлих возможно дает ему некоторый материал для второй книги; в третьей книге содержится полемика с музыкальной системой Аристоксена, но она, правда, скорее всего перенесена сюда прямо из труда Никомаха.

Четвертая книга «Наставления» представляет собой по сравнению с предыдущими прямо-таки образец дурной эклектики. Некритическое соединение и смешение источников приводит к большим трудностям и даже многочисленным ошибкам, выявленным учеными читателями отчасти уже в IX веке.

Начальные две главы воспроизводят трактат Евклида о «sectio cannonis» — совершенной системе деления струны соответственно идеальному звукоряду. Возможный источник следующих глав, посвященных нотной записи диатонического, хроматического и энгармонического вариантов лидийского лада,— «Harmonica introductio» Гауденция в латинском переводе Муциана. В этой части наблюдается резкое отступление от норм евклидовского канона и большая путаница в понятиях, которая еще усиливается в последних главах, где на основе второй

книги трактата Птолемея «Гармоника» излагается теория ладов.

Пятая книга Боэция «Наставления в музыке» являет собой, по выражению знатока и издателя этого сочинения У. Пиззани, «точный парафраз» первой книги той же «Гармоники» Птолемея, хотя сам Боэций объявляет в первой главе, что рассматривает здесь и расхождения древних музыковедов, как они обнаруживаются при анализе их трудов. На самом деле в книге имеется только изложение полемики Птолемея с пифагорейцами и Аристоксеном по поводу трактовки элементов музыкальной системы и устройства четырехструнной лиры. Из сказанного следует, что трактат Боэция о музыке — это произведение преимущественно специального, а в чем-то и «технического» характера (недаром оно снабжено большим количеством диаграмм и таблиц). Но есть в нем и прямо относящееся к философии. Причем если в технической части Боэций подчас допускает серьезные противоречия, а временами и отступление от принципов, в философской трактовке музыки он вполне последователен и не мечется между греческими авторитетами, не будучи в состоянии определить собственную позицию. Его позиция здесь — платонизм, замешанный на пифагореизме, ибо позднеантичный тип платонизма, называемый также неоплатонизмом,— это синтетическое или, лучше, синкретическое учение нескольких разновидностей, объединенных общей для них основой платоновской философии, но различающихся по преобладанию в них того или иного ингредиента синтеза: аристотелевского, стоического, пифагорейского, или халдейско-магического. Так вот, позиция Боэция, выраженная в трактате о музыке, подходит под ту разновидность неоплатонизма, в которой платоновский в своей основе космос толкуется в пифагорейских терминах. Сама возможность музыкального искусства оправдывается Боэцием единством мира природного и человеческого: согласованность, гармония небесных движений и всех наблюдаемых природных процессов составляет «мировую музыку» (musica mundana), которая воспринимается человеком благодаря столь же гармоническому устройству человеческого тела и человеческой души и гармонии, существующей между ними, то есть благодаря «человеческой музыке» (musica humana). Третий род гармонии, которому и посвятил Боэций свой трактат, это

«инструментальная музыка» (musica instrumentorum), под которой понимается всякая музыка, вызванная человеческим искусством. Эта гармоническая музыка рождается тогда, когда звуки и интервалы между ними образуют соотношения и композиции, воспроизводящие музыку «мировую» и «человеческую»; в таком случае музыкальное творение, в силу своего естественного сродства человеческой душе, доставляет ей радость и оказывает на нее терапевтическое действие.

Считая, что музыка в зависимости от ее звукового строя или лада, от ее гармоничности или дисгармоничности, может воздействовать на человека самым различным образом, возбуждая его или успокаивая, настраивая на добрые или злые чувства, Боэций, подобно Платону в «Государстве», уделяет внимание музыкальным этосам. Музыка влияет на нравы и обычаи людей, поэтому не всякая музыка допустима в здоровом обществе. Чтобы создавать нравственно совершенную музыку, недостаточно быть хорошим музыкантом или иметь талант. Для этого нужно постичь гармонию мира. Однако настоящий «человек музыки» (musicus) — это не виртуозный исполнитель ее и даже не ее создатель-композитор, а лишь тот, кто постигает ее рациональные основания и овладевает ей «не рабством дела, а силой созерцания» (Inst. mus., I, 34), т. е. не музыкант, а философ.

Все эти идеи в равной мере принадлежат и платоникам, и пифагорейцам, но только благодаря Боэцию они переправляются из античности в средние века именно в этой теоретической форме. А что касается практики искусства, то независимо от трактата Боэция, подчиненность эстетического элемента этическому и чувственного—умозрительному в средневековой музыке становится всеобщей нормой. Поэтому трактат Боэция, если можно так сказать, великолепно вписался в грядущую эпоху и конечно не случайно был старательно изучаем схоластиками-музыковедами, о чем свидетельствуют многочисленные глоссы и схолии, сопровождающие текст Боэция в сохранившихся рукописях; автором некоторых из этих схолий считается ранее упомянутый нами Герберт из Орильяка.

Отметим, что именно у Герберта науки квадривиума впервые после четырехсотлетнего сна получают импульс к дальнейшему развитию в латинском мире. То, что этот

импульс они получают от сочинений Боэция, говорит само за себя. Вместе с тем, и средневековый тривиум[30] невозможно вообразить без решающего участия в нем трудов Боэция, и наиболее весом его вклад в интеллектуальную культуру несомненно здесь, в одной из наук тривиума, но как раз в самой нетривиальной — «диалектике».

## 2. ДИАЛЕКТИКА

В эпоху античности и в средние века диалектикой называли в первую очередь вообще искусство доказывать истинное и опровергать ложное, а кроме того, искусство правильно определять и классифицировать понятия (герменевтика), правильно строить суждения и умозаключения (аналитика), правильно отыскивать нужные аргументы (топика). Для обозначения всего этого применялся и другой термин — «логика», который именно в этом смысле употребляется и сейчас, в то время как под «диалектикой» теперь чаще понимают (особенно после Канта) учение о противоположностях.

Поскольку то, что мы называем теорией познания, тогда не выделялось в особую область, постольку гносеологическая проблематика также частично входила в компетенцию диалектики, т. е. логики, частично же передавалась психологии (учение о познавательных способностях) и метафизике (учение о границах познания и его предмете). К диалектике относились такие гносеологические вопросы, как вопрос о формах достоверного и вероятного знания (аспект проблемы соотношения знания и веры), вопрос о ступенях и модусах познания, вопрос о критериях истины и т. п., хотя подобные вопросы включались нередко и в «метафизику».

Боэций употребляет термины «логика» и «диалектика» почти синонимично, но, как и введший их когда-то в латинский литературный оборот Цицерон, слово «логика» он чаще применяет для выражения как бы структуры и теории, а слово «диалектика» — для обозначения как бы функции и метода.

[30] «Тривиум», trivium — «трехпутье», то есть три пути, ведущих к образованности и философии: грамматика, риторика и диалектика, составляющие вместе с дисциплинами квадривиума семь свободных наук (или искусств).

Боэций по праву считается создателем средневековой логики в Западной Европе. До XII в. логика развивается на основе идей и принципов, заключенных в его трудах, которые, как мы уже сказали, складываются из переводов, комментариев и самостоятельных (по форме) трактатов. Чтобы не вводить читателя в заблуждение, сразу отметим, что логические работы Боэция построены по тому же принципу, что и труды по квадривиуму: даже когда это не просто переводы, по своему содержанию они являются почти всегда адаптацией и компиляцией каких-либо греческих источников. Это, разумеется, не исключает присутствия в творениях Боэция и его собственных мыслей, иногда вполне самобытных, и уж, конечно, предполагает заинтересованное «персональное» отношение к избираемым источникам.

Источники избирались Боэцием в строгом соответствии с теми задачами, которые он ставил перед своим творчеством. А задачи эти однажды были определены им так: «Все тонкости логического искусства Аристотеля, всю значительность его нравственной философии, всю смелость его физики я постараюсь передать, приведя его произведения в должный порядок, сделав их перевод и снабдив моими пояснениями. Кроме того, я переведу и прокомментирую все диалоги Платона. Завершив этот труд, я постараюсь представить философию Аристотеля и Платона в некоей гармонии и докажу, что большинство людей ошибается, считая, что эти философы во всем между собой расходятся, тогда как на самом деле в большинстве вопросов, к тому же наиболее важных, они находятся в согласии друг с другом. Эти задания, если мне будет отпущено достаточно лет и свободного времени, я, непрестанно трудясь, исполню на общее благо» [31].

Приведенная цитата взята из второго (большого) комментария Боэция на сочинение Аристотеля «Об истолковании», созданного, по всей вероятности, не раньше 510 г., когда немалая часть запланированной работы была уже проделана. Оставалось ему еще около пятнадцати лет жизни, из них лет десять, до приглашения на службу к Теодориху, он мог пользоваться достаточным досугом и, следовательно, продолжить реализацию своего научного проекта. В таком случае, что же он успел,

[31] PL. T. 64. Col. 433.

а что так и не успел сделать? И что из созданного им поглотило время?

Нет никаких признаков того, что когда-либо существовали диалоги Платона в переводе Боэция. Так что его прекрасному замыслу ввести в западную культуру весь корпус платоновых диалогов в форме «Plato latinus» суждено было, по-видимому, впервые реализоваться только через тысячу лет благодаря усилиям гуманистов Возрождения. А ведь трудно даже представить, насколько богаче была бы духовная культура раннего западного средневековья, если бы она получила тогда от Боэция переведенного на латынь Платона.

Нет никаких сомнений, что Боэцию не удалось осуществить и свою самую заветную мечту — доказать совпадение позиций Платона и Аристотеля в главных вопросах философии: специального сочинения, посвященного такого рода доказательству он так и не написал.

Спрашивается: что же тогда имел в виду Кассиодор, когда говорил, что благодаря Боэцию «теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на языке Квирина»? Убедительного ответа на этот вопрос пока нет, как нет ответа и на некоторые другие вопросы, связанные с данным письмом Кассиодора, например на такой: что означают слова «вернул Архимеда сицилийцам в латинском обличии», если никаких свидетельств существования боэциевского перевода Архимеда ни у самого Боэция, ни у кого-либо из средневековых авторов не обнаруживается? Наверное, надо просто иметь в виду, что указанное письмо содержит просьбу его величества короля Теодориха и поэтому составлено Кассиодором в нарочито-высокопарном и комплиментарном риторическом стиле, чем и объясняется гиперболизация заслуг Боэция, которые должны были, конечно, быть соизмеримыми с положением царственного просителя. Так что свершения Боэция были выражены Кассиодором не в форме послужного списка и точного фактического описания, а с помощью тропов, в символической форме. Слова об Архимеде могли поэтому подразумевать всего лишь какой-нибудь переведенный Боэцием фрагмент из его сочинений, или простое изложение на латинском языке каких-то элементов его учения или даже только указание на них. Что же касается упомянутых Кассиодором философских бесед Платона с Аристотелем на языке римлян, то здесь он мог

иметь в виду, например, боэциевский второй комментарий к Порфирию, где, как мы вскоре увидим, кратко изложены позиции обоих корифеев в трактовке универсалий.

В общем, из того, что было задумано когда-то Боэцием в области философии и что поставлено ему в заслугу Кассиодором, действительно и в точном смысле исполнено было только одно: был освоен и включен в латинскую культуру аристотелевский «Органон». Этику и «физику» Стагирита Боэций несомненно знал (об этом свидетельствуют некоторые места его «Утешения»), но передать их потомкам в латинском переводе он не успел.

Приступая к работе над Аристотелем, ставшей в результате главным делом его жизни, Боэций для начала, вероятно, обратился к какому-то рукописному сборнику, заключавшему в себе все сохранившиеся на этот момент логические труды Аристотеля вместе с соответствующими позднеантичными греческими комментариями. Возможно, что доставшийся Боэцию экземпляр сборника побывал раньше в руках других исследователей, которые оставили на полях свои пометки, глоссы и схолии; возможно, какие-то пометки и вставки были перенесены в этот экземпляр из более ранних списков. Ясно однако то, что в процессе освоения аристотелевского «Органона» Боэций пользовался всем этим дополнительным материалом и продвигался в своей работе вперед в соответствии с логикой расположения источников в предполагаемом сборнике.

Сборник начинался, по-видимому, с «Категорий», а точнее с того пояснительного введения, которое в конце III в. написал к этой работе неоплатоник Порфирий. Будучи сочинением вполне самостоятельным, хотя и служебным по отношению к «Категориям», оно не имело какого-то особого названия, а поэтому вошло в историю просто как «Введение» (Isagoge). После «Введения» шли сами «Категории», а за ними, возможно, написанные в разное время греческие комментарии на них. Затем следовали другие логические трактаты Аристотеля: «Об истолковании» (Peri Hermenēias), «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Об изобличениях софизмов» (Peri sophistikon elenchon)». Некоторые из них также сопровождались авторитетными греческими комментариями, а иногда и отдельными логическими трактатами,

развивающими аристотелевские темы. Такой состав сборника подсказывается, с одной стороны, тем фактом, что и в X в. существовали рукописные своды «Органона» аналогичного состава; с другой стороны, тем, что составляет порядок и содержание логических работ Боэция.

Свои логические труды Боэций начал, кажется, с популярного комментария на «Введение» Порфирия. Это небольшое сочинение (в двух книгах) написано Боэцием в форме диалога на основе латинского перевода, сделанного в IV в. Марием Викторином. Это единственный известный нам случай, когда Боэций взял для комментирования не свой, а чужой перевод, что вместе с особенностями стиля сочинения как раз и свидетельствует в пользу того, что диалог относится к самому раннему периоду его творчества. Комментарий мало что добавляет к содержанию «Isagoge», а своей диалогической формой, возможно, подражает другой работе Порфирия — его комментарию па «Категории», составленному тоже в форме диалога (греческий текст этого произведения Порфирия сохранился только частично).

Этот первый опыт логического комментария явно не удовлетворил Боэция; может быть тем, что его в чем-то не устраивал перевод Викторина, и тем, что многое в тексте Порфирия осталось не разъясненным. Поэтому он, видимо, тогда же приступает к самостоятельному переводу «Введения», а затем и самих «Категорий». Кроме того, частью в тот же период, а частью позднее он переводит и другие логические трактаты Аристотеля; вероятно, в той последовательности, в какой они помещались в греческом сборнике: «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Об изобличениях софизмов». Ему же, по всей видимости, принадлежит и перевод собрания анонимных глосс античных авторов к «Первой аналитике».

Вместе с тем, осуществляя свой замысел дать не только переводы, но и толкования трудов Аристотеля, Боэций присоединяет к некоторым переведенным им текстам свои комментарии. Так возникли второй комментарий на «Isagoge» Порфирия и комментарий на «Категории» в четырех книгах, два комментария (малый в двух книгах и большой в шести) на трактат «Об истолковании» и, по свидетельству самого Боэция, комментарий на аристотелевскую «Топику». Никаких сведений о существовании

комментариев Боэция на остальные трактаты «Органона» мы не имеем; по-видимому, их и не было. Но им был написан еще и комментарий в шести книгах на «Топику» Цицерона, а также, как мы уже отмечали, ряд самостоятельных по форме монографических трактатов по логике, к которым относятся: «О категорическом силлогизме», «Пролегомены к учению о категорических силлогизмах» (в средние века получил название «Antepraedicamenta», которое можно было бы буквально перевести как «Предкатегории», что, правда, не выражало бы сути трактата), «О логическом делении» («De divisione»), «О гипотетических силлогизмах», «О топических различиях» («De differentiis topicis»).

Из всего перечисленного большая часть сохранилась полностью во множестве средневековых рукописей, причем обычно в нескольких редакциях, древнейшая из которых восходит к уже упомянутому «Константинопольскому корпусу».

Латинский перевод «Второй аналитики», сделанный Боэцием, до нас не дошел, хотя до недавнего времени Боэцию приписывали вместо утраченного в средние века его собственного, тот перевод, который на самом деле был в XII в. сделан Яковом Венецианским, автором также и других переводов сочинений Аристотеля. Кстати, отсутствие комментариев Боэция к переводам «Первой аналитики», «Об изобличениях софизмов» и аристотелевской «Топике» нередко вызывало сомнения относительно также и их принадлежности ему; многие без достаточных оснований считали их переводчиком того же Якова Венецианского. Позднейший историко-философский анализ подтвердил авторство Боэция.

Из перечисленных комментариев один — на «Топику» Аристотеля — был утрачен очень давно, так что, кроме указания на него самого Боэция, никаких иных следов его существования не зафиксировано. Другие дошли до нас в хорошей сохранности, за исключением комментария на «Топику» Цицерона — шестая его книга сохранилась только частично.

О характере Боэциевых комментариев можно судить по тому, что сказал о них один из главных научных издателей «Aristoteles latinus» Л. Минио-Палуэлло: «Труд Боэция как комментатора Порфирия и Аристотеля представляется ограниченным отчасти буквальным, отчасти

перифразированным переводом материала, заключенного в греческих комментариях. Что касается толкования на „Категории", то почти все здесь происходит из комментария Порфирия в форме диалога.., остальное же восходит, вероятно, полностью к утраченному комментарию Ямвлиха. Ссылки на других греческих авторов (имеющиеся в тексте Боэция) все, с большой вероятностью, происходят от этих двух греческих комментариев, и нет основания полагать, что Боэций знал другие комментарии. Аналогична ситуация и с „De Interpretatione" («Об истолковании»): оба комментария основаны на том же греческом материале. И сам Боэций говорит, что он основывается главным образом на Порфирии. Кроме того, все указывает на то, что источником для Боэциевых сочинений служили афинские комментарии (прокловские и послепрокловские)» [32].

Сказанное здесь нуждается, пожалуй, только в таком уточнении. На какой бы материал Боэций ни опирался, он всегда пишет от своего имени. Иногда он вводит римские приемы, и это вряд ли можно объяснить только тем, что еще задолго до него благодаря деятельности Викторина и римских последователей Фемистия появились кое-какие латинские комментарии на Аристотеля. Почему мы должны лишать Боэция даже минимальной самостоятельности в логике, в то время как он отдал ей лучшую часть своего таланта и усердия? Конечно, моделью для него могли и должны были служить лучшие образцы комментаторского искусства греков, представленные по отношению к логическим трудам Аристотеля такими именами, как Александр Афродисийский и Фемистий, а также неоплатоники Порфирий, Ямвлих, Прокл и Аммоний Гермий. Но все-таки кое-что он, по-видимому, добавлял и от себя. Ведь не случайно самый знаменитый из боэциевских экзегетических трактатов, второй комментарий на Порфирия, мало похож на соответствующий комментарий ученика Прокла Аммония Гермия. И только ли зависимостью от Прокла и его школы можно объяснить глубокое внимание Боэция к проблеме будущих случайных событий в обоих комментариях на «Об истолковании», возобновляющееся с новой силой в V книге «Утешения Философией»? Ясно, что интерес к проблеме неминуемо вызывался самим текстом Аристотеля, но ведь и не одним

[32] Boezio // Dizionario biografico degli italiani. Vol. XI. P. 152.

им. Это была тема не только греческая, но и давнишняя римская: логоэтическая проблематика широко вводится уже в трактатах Цицерона «О дивинации» и «О судьбе», а затем разрабатывается римскими стоиками и философствующими отцами латинской церкви, главным образом, Августином. Само римское мироощущение выдвигало на первый план такого рода вопросы, ибо в центре этого по существу юридического мироощущения всегда находилась проблема личной свободы в условиях предсказуемости будущего. Боэций здесь оставался просто римлянином, и в этой части он мог быть достаточно самим собой, в «технической» же части всех своих комментариев он больше доверял грекам.

«Монографические» трактаты Боэция по логике писались, по-видимому, на основе того же греческого материала и в связи с освоением того или иного раздела аристотелевского логического корпуса. Таковы сочинения «О категорическом силлогизме» и «Antepraedicamenta», первое из которых может служить пояснительным введением к «Первой аналитике» Аристотеля (возможно, это введение имело свой греческий прототип, относящийся к кругу Порфирия), а другое является сокращенным, схематическим вариантом начальной части первого. Здесь вводятся определения таких базисных понятий, как «имя», «глагол», «речь», «предложение», «субъект», «предикат»; рассматриваются типы отношений между различными видами предложений (общими и частными, утвердительными и отрицательными, конечными и бесконечными); исследуется обратимость предикатов в предложениях различного вида; дается классификация модусов категорического силлогизма с указанием правил сведения одних модусов к другим.

В трактате «О гипотетических силлогизмах», помимо исследования модусов гипотетического умозаключения, рассматриваются логические особенности гипотетических и разделительных предложений, дается классификация консеквенций, затрагивается и тема модальных суждений. Трактат интересен тем, что является единственным специальным сочинением по теории гипотетического рассуждения, дошедшим до нас от античности. При этом Боэций воспроизводит в нем не только аристотелевские, но и стоические концепции. Уникальным в том же роде можно считать и трактат «О логическом делении» (De divisione),

где специальному анализу подвергается характерная для метода всех боэциевских сочинений процедура деления, которая лежит в основе всякой классификации. Выделяются четыре типа классификационного деления: 1) рода на виды; 2) целого на части; 3) одного и того же слова на множество представляемых им значений; 4) акцидентальных признаков по обладающим этими признаками разновидным субъектам. Наиболее полно рассмотрены вопросы деления на виды и по значениям; при анализе видового деления («спецификации») уделено внимание проблеме противоположностей и критериям противопоставления видов в рамках одного рода.

Последний из вышеназванных трактатов — «О топических различиях» (De differentiis topicis) в трех книгах — представляет собой своеобразный классификационный компендиум «общих мест» (по-гречески «топосов», по-латыни «локусов»), сводящий воедино классификации диалектических и риторических топосов, предложенные в соответствующих работах Аристотеля, Цицерона, Фемистия и, может быть, некоторых других авторов. Трактат, очевидно, был написан Боэцием по результатам большой предварительной работы, проделанной, как мы знаем, им над «Топикой» Аристотеля (перевод и комментарий), «Топикой» Цицерона (большой комментарий) и над относящимся к этим классическим произведениям исследовательским материалом, включая греческий (Фемистий) и латинский (часть цицероновской «Топики» уже комментировал Викторин).

Итак, вклад Боэция в «диалектику» велик и разнообразен; это видно уже из того, что мы перечислили. Особенно значителен его вклад в техническую ее часть — в то, что мы теперь называем формальной логикой. Однако и здесь его оригинальных идей немного, хотя они и есть [33]; величие его вклада в другом — в том, что он подвел своеобразный итог развитию античной логики и фактически заново создал эту науку для латинского мира. Ведь до Боэция из наук тривиума латиняне уже вполне освоили на своем языке и «грамматику» и «риторику». Это произошло еще во времена Цицерона и Доната. А вот с «диалектикой» у них долго не получалось; здесь они остава-

[33] См.: *Dürr K.* The propositional Logic of Boethius. Amsterdam, 1951; *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendland. Bd. 1. Leipzig, 1985. S. 679–722.

лись (даже в технической части) только «бессловесными» учениками греков. Боэций изменил это положение: самая космополитическая из всех наук — логика стала и наукой римлян. К слову сказать, латиняне очень быстро перестали вспоминать, откуда пришла к ним эта наука и вполне оправданно связывали ее открытие более всего с именем Боэция. С его именем в средневековом латинском мире связывали и судьбу «диалектики» в том более широком смысле слова, о котором мы говорили выше, то есть диалектики как общей теории знания, включающей вопрос о реальности того, что постигается в общих понятиях. Указанный вопрос получил в Средние века очень широкий резонанс и вошел в историю как философская проблема универсалий.

Поскольку западноевропейская история проблемы универсалий начинается именно с Боэция, остановимся более подробно на том его произведении, где она получила наибольшее освещение — втором комментарии на «Isagoge» Порфирия.

Большой комментарий на «Isagoge» состоит из пяти книг. В первой книге речь идет о значении трактата Порфирия для изучения науки логики, о задачах, решаемых в этом трактате, и об особенностях избранного Порфирием подхода, в связи с чем поднимается и довольно подробно обсуждается так называемая проблема универсалий. Во второй книге Боэций комментирует изложенное в «Isagoge» понимание «рода», в третьей — «вида», в четвертой — «отличительного», «собственного» и «привходящего» признаков, в пятой книге поясняет произведенное Порфирием сопоставление понятий рода, вида и трех остальных признаков, устанавливающее сходства и различия между всеми ними.

Наиболее важна первая книга Комментария, где Боэций проявляет, по-видимому, определенную философскую самостоятельность. В остальных книгах он пунктуально следует за текстом и мыслью Порфирия, ограничивая свое участие разъяснением, иллюстрацией, иногда дополнением, требуемым соображениями классификации, и только изредка — критическими замечаниями.

Порфирий написал свое «Введение» с той целью, чтобы читатель «Категорий» был заранее подготовлен к правильному пониманию нескольких, а точнее пяти, очень существенных логических терминов, которые в

«Категориях» специально не рассматриваются и не определяются, однако, по мнению Порфирия, всюду подразумеваются, и иногда употребляются. Эти термины, названные впоследствии «пятью звучаниями», будучи логическими характеристиками любого понятия, оказывались терминами в каком-то смысле еще большей степени общности, чем сами категории; поэтому Порфирий и посчитал необходимым предпослать их «Категориям» в порядке изложения логической теории. В латинской передаче Боэция указанные «пять звучаний» звучат так: genus — род; species — вид; differentia — отличительный признак; proprium — собственный признак; accidens — привходящий признак, или акциденция. «Звучаниями» они были наименованы, конечно, метафорически, в силу неспособности ни самого Порфирия, ни его комментаторов придумать более подходящее название для этих терминов. Боэций, в частности, называет их совсем уж невыразительно: «эти пять», «вещи» (res), «пять вещей», и т. п.

К непосредственному предмету исследования, анализу «пяти звучаний», Боэций подходит исподволь. После краткого вступления, открывающего первую книгу, он начинает свое рассуждение с похвалы философии, которая оценивается им как высочайшее благо для человека (вполне в духе своего более позднего «Consolatio»). Далее следует интересная мысль о том, что построение философии надо непременно начинать с рассмотрения души, а ведь нередко открытие подобного подхода связывают только с именем Декарта. Душа человеческая трактуется Боэцием совершенно по Аристотелю, как заключающая в себе три органически связанные силы: растительную (жизненную), чувствительную (животную) и разумную.

Разбирая по отдельности каждую из этих «сил», Боэций, между прочим, приписывает животной душе, а следовательно и душе животного не только способность к ощущению (sensus), но и к суждению (iudicium), однако констатирует отсутствие у животных способности предвидения.

Более подробно рассматривается высшая душевная сила — разумная, то есть собственно человеческая. Эта сила проявляется трояко: либо в *созерцании* присутствующих предметов, либо в *размышлении* об отсутствующих (но известных), либо в *изыскании* неизвестных. К этому добавляются такие собственные свойства разумной силы,

как воображение (imaginatio), способность понимания, или разумения (intelligentia), наименования, мысленного расчета и рассуждения (ratio и ratiocinatio), способность перехода к искомому через посредство уже установленного, то есть способность умозаключения.

Кроме того, Боэций перечисляет, так сказать, интенциональные акты разумной души, раскрывающие ее естественную потребность знать: 1) существует ли предмет, 2) что он из себя представляет, 3) каков он, 4) почему и зачем он существует. Соответственно деятельность разумной души будет состоять в постоянном осуществлении этих интенциональных актов. Однако, если такая деятельность не подчиняется определенному, не зависящему от нашего произвола порядку, то цели своего стремления душа не достигает и, двигаясь как бы на ощупь, сбивается с пути истинного знания, как это случилось, по мнению Боэция, с Эпикуром и многими другими.

Отсюда Боэций выводит необходимость особой науки — логики, «науки рассуждения», ибо «всякий, кто возьмется за исследование природы вещей, не усвоив прежде науки рассуждения, не минует ошибок» [34].

Если же говорить более точно, логика приводит в порядок наши способы рассуждения и умозаключения и устанавливает для них критерии истинности и ложности. Но наиболее правильным при представлении логики Боэций считает сослаться на слова своего знаменитого соотечественника Цицерона, сказанные им когда-то в «Топике», на слова о том, что умение искусно рассуждать складывается из двух частей: «искусства нахождения» и «искусства суждения» (под «нахождением» (inventio) понимается отыскание подходящих аргументов в ходе доказательства или опровержения; различные классы типических аргументаций и называются «общими местами», или же «топосами», «локусами»). Той же цитатой из Цицерона ограничивается Боэций и для описания происхождения этой науки, созданной Аристотелем и развитой в отношении «искусства суждения» (диалектики) стоиками, а в отношении «искусства нахождения» (топики) — самим Цицероном. Вспомним, что Боэций, кроме этой фразы, посвятил «топике» по меньшей мере еще три специальных работы, а «диалектике» как минимум пять.

---

[34] Наст. изд. С. 7.

Так что и ему принадлежит весьма почетное место в истории логики, которой он, кажется, отдал большую часть энергии своего ума, видя в ней одновременно и одну из важнейших философских наук, и универсальное орудие, необходимое вообще для всех наук и всех разделов философии. «Таким образом,— пишет Боэций,— размышления о логике заставляют прийти к выводу, что этой столь замечательной науке нужно посвятить все силы ума, чтобы укрепиться в умении правильно рассуждать: только после этого сможем мы перейти к достоверному познанию самих вещей» [35].

Вопрос об отношении логики к философии занимает в первой книге Комментария весьма значительное место. Аристотель, уделявший немало внимания классификации наук и хорошо понимавший особенную природу «доказывающей науки» («Первая аналитика» I, 1), или «науки о рассуждении» («Топика» I, 1), как он называл то, что стоики поименовали «логика» (λογική), оставил вопрос о месте логики в системе наук не выясненным. В дальнейшем этот вопрос обсуждался в различных философских школах и внутри школ. В результате, как сообщает нам сам Боэций, было выдвинуто два противоположных решения: первое трактовало логику как равноправную часть философии, наряду с другими ее частями — теоретической и практической; другое решение делало логику только вспомогательным средством (supellex), или орудием (instrumentum) философии и всякой науки и таким образом ставило ее в подчиненное и неравноправное, служебное, положение.

Боэций не указывает, кому конкретно принадлежат эти разные мнения. И это не случайно — сторонники и той и другой точки зрения могли быть и в одной школе, например, в той же перипатетической. Однако, если говорить об истории вопроса, то зачатки обеих трактовок имеются уже у Платона, понимавшего «диалектику» сразу и как универсальный метод (например, в «Федре») и как высшую из наук (в «Софисте» и «Государстве»). От ученика Платона и третьего схоларха его школы Ксенократа идет по преданию деление философии на три части: диалектика, физика и этика [36]. Нелюбивший Ксе-

[35] Наст. изд. С. 8.

[36] Цицерон возводит это разделение прямо к Платону; см.: Acad. Post. I, 19.

нократа Аристотель ввел совершенно иную тройственную классификацию: теоретическое, практическое, поэтическое («Топика» VI, 6), вообще не включив в нее диалектику. Тем не менее, именно Аристотель уделил науке о рассуждении наибольшее внимание, что побуждало некоторых его учеников, перипатетиков, искать для нее более почетное место. В эпоху эллинизма преобладающей была ксенократовская трактовка философии. У стоиков она имела вид триады: логика—физика—этика. Такое же строение философии признавалось академиками, скептиками, эпикурейцами (у последних место логики занимала «каноника»). Вместе с тем в эту эпоху намечается своеобразное сближение ксенократовской и аристотелевской трактовок: теоретическая часть философии все чаще отождествляется с «физикой», практическая — с этикой, а к этим двум присоединяется и логика. В латинской традиции, восходящей к Цицерону и Варрону, все три части получают свои характерные названия: «pars naturalis», «pars moralis», «pars rationalis». Последняя из частей названа от слова «ratio» в значении обоснованного метода рассуждения, близком к одному из важнейших значений греческого слова «логос». Так что все три латинских термина просто калькировали греческую триаду стоиков.

В комментарии Боэция на Порфирия мы встречаемся и с этой и с другой, гибридной, триадой частей философии: speculativa — activa — rationalis, то есть созерцательная, или теоретическая,— деятельная, или практическая,— методическая, или логическая. Боэций не делает какого-либо различия между этими триадами ни здесь, ни в других своих работах, из чего можно заключить, что его знание «теоретических» трудов Аристотеля ограничивается, по всей вероятности, только «Физикой», а «Метафизики» он не знал.

Что же касается его собственного решения вопроса о месте логики в философии, то, изложив аргументы сторонников как той, так и другой позиции, он склоняется к тому, что «ничто не мешает логике быть одновременно частью и орудием» [37], ибо она несомненно есть дисциплина философская, но такая, которая совершенно необходима и другим философским дисциплинам. Боэций очень удачно сравнивает логику с человеческими руками,

[37] Наст. изд. С. 10.

которые одновременно служат человеку орудием действия и являются частью его тела. И он, пожалуй, не ошибается, если, конечно, под логикой понимать то, что понимает он сам, то есть общую теорию знания и реального рассуждения, а не ту техническую дисциплину, родственную математике, которую нередко правильно именуют не логикой, а логистикой.

После такого рассуждения о логике Боэций переходит непосредственно к комментированию текста Порфирия. Начинает он с разъяснения того, что такое категории и почему Порфирий посчитал необходимым посвященную им работу Аристотеля предварить введением. Здесь вводятся латинские обозначения всех десяти категорий и, в связи с этим, устанавливается столь важная для всей средневековой философии метафизическая пара: субстанция — акциденция, так как согласно Боэцию из десяти аристотелевских категорий одна, категория сущности («усия»), означает субстанцию, а девять остальных — ее акциденции, в том смысле, что существование остальных предполагает в качестве предпосылки субстанцию, но не наоборот. Вообще же понятие акциденции толкуется здесь расширительно, без различения свойств атрибутивных, то есть необходимых, неотъемлемых, и привходящих, то есть случайных, отделимых. В последующем тексте термин акциденция употребляется Боэцием в более узком смысле для обозначения именно привходящего.

Рассказав о теме «Введения» Порфирия, Боэций переходит к обсуждению полезности этой книги. Польза от нее, как говорит и сам Порфирий, четвероякая: она научает 1) пониманию категорий, (в латинской передаче Боэция — praedicamenta, предикаментов); 2) установлению определений (diffinitio — вульгарная форма нормального definitio); 3) усмотрению делений (divisio); 4) построению доказательств (demonstratio).

В этой части текста два места могут привлечь особый интерес читателя. В одном из них Боэций показывает себя нам не только как «отец», но и как «классик» схоластики. Он берет из первой же фразы Порфирия одно единственное слово «необходимо» (necessarium), употребленное автором без какой-либо особой смысловой нагрузки, и начинает выстраивать относительно возможных значений этого слова долгое и малополезное исследование, своеобразную «игру в бисер», напоминая те игры,

в которые будут высокопрофессионально играть магистры первых средневековых университетов.

Второе место представляет логико-научный интерес. Здесь Боэций раскрывает смысл двух очень важных логических понятий — «определения» и «описания» (descriptio) и вводит различающий их критерий. Описание вбирает в себя «собственные признаки» и само является собственным признаком. Определение тоже является собственным признаком, но в себя собственных признаков не включает.

Разъясняя роль «пяти» для установления логически обоснованных делений, Боэций приводит ту же классификацию способов деления, что и в своем трактате «De divisione». Говоря о полезности «пяти» для построения доказательств, он воспроизводит аристотелевское учение о дедукции из первого по природе, каковое не совпадает с «первым для нас». Первыми для нас представляются единичные конкретные вещи, которые в действительности оказываются бесконечно сложными для познания, то есть их-то мы и знаем менее всего. Напротив, самое простое и легко познаваемое по своей природе — высшие роды — наиболее удалено от нас; но без них не построишь никакого строгого доказательства, ибо оно, если речь идет о науке, а не о софистике, должно строиться ex prioribus et notioribus, и, притом naturaliter. Заметим, что различие «первого для нас» и «первого по природе» станет важнейшим принципом философов XVII в., особенно же великого Лейбница.

Вторая часть первой книги «Комментария» посвящена проблеме онтологического статуса общего. Как известно, в латинском языке абстрактные термины, образованные от прилагательных, выражаются множественным числом среднего рода. Боэций и называет обсуждаемое здесь «общее», «универсальное», термином «universalia», что в переводе на русский приобрело неадекватную форму существительного женского рода — «универсалия», имеющего и соответствующее множественное число: «универсалии». Но как бы там ни было, именно через Боэция и в философскую мысль, и в философский лексикон средневековья вошла та проблема, которую с тех пор называют проблемой «универсалий». Правда, поставлена она была задолго до него, по крайней мере еще сократиками Антисфеном и Аристиппом; затрагивалась она и Платоном и

Аристотелем, а сформулирована как проблема была Порфирием в том же «Введении», хотя сам Порфирий и не собирался ее здесь формулировать. Он только сделал оговорку, что вопрос о способе бытия общего, т. е. существует ли оно субстанциально или же только мысленно, и если субстанциально, то — телесно или бестелесно, а если бестелесно, то — в отрыве или неотрывно от тел,— что вопрос этот он, Порфирий, не будет здесь, в учебном введении, разбирать по причине его глубины и обширности. Думал ли Порфирий, что эта, между прочим брошенная фраза, благодаря ученой скрупулезности и какой-то исторической интуиции Боэция, станет на многие столетия краеугольным камнем, а в определенном смысле и камнем преткновения, схоластической философии.

Боэций увидел в этой фразе Порфирия указание на фундаментальную философскую проблему и посчитал своим долгом, во-первых, разъяснить ее; во-вторых, привести возможные варианты ее решения; в-третьих, высказаться в пользу того варианта, который наиболее соответствовал бы мнениям автора «Категорий» — Аристотеля.

В ходе разъяснения проблемы Боэций, как обычно, вводит ряд классификационных делений и соответствующих им латинских терминов. Любой мыслительный акт духа — это либо постижение разумом (intellectus) существующего с последующим осмыслением его посредством рассудка (ratio), либо измышление несуществующего силой свободного воображения (imaginatio vacua).

Если роды, виды, и вообще все «пять» принадлежат к существующему, то они либо телесны (corporea), либо бестелесны (incorporea). Тот случай, что роды, виды и т. п. суть какие-то тела, Боэций, считая, видимо, невероятным, не рассматривает вовсе.

Но если они бестелесны, то они могут существовать одним из двух способов: либо вполне независимо от тел подобно богу, уму, душе (в этом перечне Боэций явно ближе к Платону, чем к Аристотелю), либо в необходимой зависимости и связи с телом, подобно линии, поверхности, числу или индивидуальным (singulares) качествам. В последнем случае Боэций имеет в виду то, что и линия, и поверхность, и — можно было бы добавить — точка существуют не иначе, как геометрические границы, ограничивающие в том или ином отношении трехмерное тело, без которого они существовать, конечно, не могут.

Так же и числа не могут существовать сами по себе, без счетного множества, хотя таковым не обязательно должно быть множество тел,— ведь считать можно и множество музыкальных модуляций или множество оттенков мысли. Впрочем, невозможность для арифметических элементов существовать вне тел в той же мере, как и для геометрических, постулировал уже Аристотель (например, «Метафизика» VI, 1; XIII, 6—7). Кроме того, и здесь, и в дальнейшем остается не совсем ясным, понимает ли Боэций под «телом» именно и только физический, пространственно-материальный объект или же вообще конкретную индивидуальную целостность, типа исполненной песни или конкретного переживания. Во всяком случае, для выражения понятия целостности бога, ума и души, сохраняющейся в отрыве от всех тел (corpora) он употребляет термин «corporalitas», означающий как раз телесность. Слово «corpus» в смысле «целое» употребляет уже Вергилий. Кстати, и в русском языке слова «тело» и «целое» имеют, по-видимому, общее происхождение.

То, что бестелесное у Боэция иногда не просто «нефизическое», но и «не-индивидуальное», подтверждает и его помещение среди не существующего вне тел индивидуальных, точнее единичных, уникальных (singulares), качеств. Ведь не мог же он не понимать, что неповторимые качества могут быть присущи не только конкретным физическим, но и конкретным психическим явлениям.

Заметим еще одну важную вещь. Боэций вводит здесь два разных термина для обозначения «бытия», или даже два разных понятия: esse — для обозначения бытия вообще и subsistere — для бытия в отвлечении от его субъекта (бытие вместе с его субъектом есть субстанция). Использует он и обобщенное причастие от глагола subsistere, то есть форму «subsistentia», от которой произошла знаменитая «субсистенция» Гильберта Порретанского, Фомы Аквинского, Дунса Скота и других схоластиков, означающая априорную бытийственную характеристику любого сущего.

Обостренная формулировка проблемы универсалий у Боэция выглядит так: «Genera et species aut sunt et subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur» («Роды и виды или существуют и имеют самостоятельное

бытие, или же образуются разумом и одним лишь мышлением») [38].

Далее Боэций приступает к рассмотрению тех аргументов, которые могут быть выдвинуты против, если можно так сказать по-русски, субсистентного существования родов и видов, а затем — против их только мысленного существования.

Доказательство того, что роды и виды — не субсистенции, исходит из предпосылки, что субсистентное бытие чего бы то ни было обеспечивается его единством. Воззрение это восходит, возможно, к Пифагору; у Парменида, Платона и неоплатоников (особенно у Плотина) оно становится основой учения.

Боэций почти буквально цитирует Плотина, когда заявляет: «все, что есть, именно потому есть, что едино».

Однако, если род одновременно и целиком, т. е. всеми своими родовыми признаками принадлежит всем своим видам (а это неотъемлемая черта рода), то он не может быть субсистентно единым, а поэтому не может и существовать как субсистенция. В самом деле, «человек» и «животное» — виды «живого существа», а это значит, что и в том и в другом должны присутствовать все без исключения родовые признаки живого существа, т. е. если представить род как субсистенцию, в них обоих должно как бы содержаться одновременно и целиком то же самое живое существо, что, конечно, абсурдно. Аналогичным будет и рассуждение о видах, если их рассматривать по отношению к индивидам.

Если же все-таки допустить, что роды и виды существуют как множества, т. е. что «живое существо» в «человеке» и в «животном» не одно и то же, возникнет необходимость найти род для этих «живых существ», иначе их общее наименование окажется неоправданным. Но если такой род и был бы найден, для него как рода снова возникла бы та же необходимость и это продолжалось бы без конца, так что никогда нельзя было бы установить «последнего рода» (genus ultimum), и не существовало бы никаких категорий.

Изображенная здесь Боэцием ситуация напоминает известный аргумент против теории идей, содержащийся в платоновском «Пармениде» и в «Метафизике» Аристо-

---

[38] Наст. изд. С. 24.

теля, аргумент, который был назван там «третий человек». Сходство очень большое, поскольку идеи представлялись Платону как раз родами и видами («эйдосами»), имеющими сразу и общий и субсистентный характер.

Кстати, и первый боэциевский аргумент против субсистентности родов и видов тоже имеет свой аналог и в «Пармениде», и в «Метафизике» (кн. I. и XIII), именно в том возражении против теории идей, которое уличает идеи в неспособности распределяться на множестве, оставаясь субсистентно едиными. Там же мы найдем прецеденты фактически и для всех других аргументов, выдвигаемых в комментарии Боэция относительно статуса родов и видов. Отсюда заключаем, что именно указанные сочинения Платона и Аристотеля можно считать первыми, где затрагивается проблема универсалий в собственном смысле.

Итак, если один и тот же род множествен, то он либо вообще не может существовать, либо не может существовать как род. Значит, необходимо допустить, что род един. Но если род численно един, он не может быть общим для многих видов. Ведь нечто субсистентно единое может быть названо общим для чего-то другого, многого, только в трех случаях: 1) когда оно участвует во многом своими частями; 2) когда оно участвует во многом поочередно; 3) когда в нем участвует многое, но внешним образом, вроде того, как один спектакль является одновременно общим зрелищем для многих людей. Однако ни один из этих случаев не подходит для рода, поскольку род участвует в своих видах не разными частями в каждом, а во всех целиком; и не сначала в одном, потом в другом, а сразу во всех; и не внешним образом, а так, что вместе с видовым отличием составляет сущность каждого своего вида.

Следовательно, субсистентно род не может существовать не только как множество, ибо тогда он был бы не един, но и как единство, ибо тогда он был бы лишен своего основного признака — общности. Вывод: род вообще не может существовать как субсистенция. Аналогичное рассуждение может быть построено в отношении вида и вообще в отношении всех «пяти».

Таким образом, Боэций, как мы видим, отклоняет ту концепцию универсалий, которая получила впоследствии название «реализм» (от слова «res» — вещь, реальный,

конкретный предмет). В данном случае речь шла о «крайнем реализме», представленном теорией идей Платона, а позднее учениями таких христианских платоников, как Эриугена, Гильем де Конш и др. Сюда же с некоторыми оговорками можно отнести Августина и схоластиков-августинистов, таких как Ансельм, викторианцы, Бонавентура. Все они, так или иначе, наделяли общие идеи, рассматриваемые часто как идеи и мысли Бога, реально конкретным бытием.

Но Боэций отвергает и другую крайность: воззрение на роды, виды и т. п. как на чистые конструкции нашей мысли, не имеющие никакого аналога в объективной реальности, т. е. воззрение, которое можно было бы условно назвать крайним концептуализмом (от позднелатинского «conceptus» — результат мышления, понятие), так как универсалиям приписывается особое, только мысленное, существование. Этот «крайний концептуализм» — не то же самое, что так называемый «крайний номинализм», представленный в средние века взглядами Росцелина. Ибо первый лишает универсалии предметной реальности, но сохраняет за ними существование в мышлении, тогда как второй не признает за ними и этого типа существования, видя в них только вполне «физичные» и сингулярные звуки речи (flatus vocis), служащие именами-знаками множеств столь же сингулярных вещей. Сторонников номинализма, особенно умеренного, признающего за «именами» способность обозначать и интенциально удерживать при себе общие свойства единичных вещей, было довольно много; среди них крупнейшие — Оккам, Гоббс и Беркли.

История знает и сторонников умеренного концептуализма, т. е. такого, который смягчен, как и умеренный номинализм, допущением общих свойств вещей: общее в чистом виде существует только в уме, но имеет свою реальную основу в сходстве вещей. Концептуалистами были Абеляр, Локк. Однако ни одного примера «крайнего концептуализма» мы найти не можем. И не случайно. Как показывает нам Боэций, такая позиция — тупиковая.

Ведь если роды, виды и т. п. суть только чистые понятия ума (intellectus), не имеющего под собой никакого реального подлежащего, то такие понятия следовало бы признать ложными или пустыми, т. е. понятиями ни о чем. А если они — истинные понятия, то они должны

выражать то, что существует в действительности, и, следовательно, должны существовать соответствующие им и независимые от них объекты, но это уже означало бы, что универсалии существуют реально (субсистентно). Поэтому только мысленное существование универсалий в обоих случаях исключается.

Итак, Боэций приводит нас к заключению, что универсалии не могут существовать ни субсистентно (а, значит, тем более, субстанциально, ибо чтобы быть субстанцией чего-то, надо уже быть самостоятельно, т. е. субсистентно), ни только мысленно, поскольку в последнем случае понятие общего оказывалось бы не соответствующим действительности. Какой же выход?

В поисках выхода Боэций обращается за помощью к знаменитому комментатору Аристотеля, философу II в. Александру Афродисийскому. Тот опирался на аристотелевскую теорию обобщения путем абстрагирования. Он, в частности, заметил, что понятие, если оно даже не выражает своего предмета в точности так, как он есть на самом деле, не всегда является пустым или ложным. Например, если мы изучаем какой-либо целостный объект, то, подвергая его анализу, мы волей-неволей вынуждены поочередно рассматривать его отдельные стороны и свойства, отвлекаясь от других, хотя в действительности они существуют неотделимо от других. Значит ли это, что такого рода отвлеченное («оторванное», идеализированное) рассмотрение мыслью своего предмета, дает о нем ложное понятие? Александр отвечает: нет, ибо хотя части или стороны целого существуют сами по себе только модально (в возможности, а не в действительности), они тем не менее являются действительными (а не ложными, фантастическими) возможностями, а поэтому правильно образованное понятие о части, стороне, свойстве, качестве, границе целого не будет ложным, хотя существовать все это будет иначе, чем мыслиться. Линия не существует без тела, которому или частям которого она служит границей («кто и когда,— восклицает Боэций,— воспринимал отделенную от тела линию?! И каким чувством?»), но если мы рассмотрим ее в отвлечении от тела, саму по себе, и выведем из ее понятия соответствующую геометрию, то эта идеализированная геометрия будет истинна и для линии, существующей в теле только модально. Шарообразность (сферичность) — это свойство тел и без тел

не существует, однако геометрические признаки шара, как такового, т. е. абстрактного, будут теми же, что и признаки шарообразности конкретного тела. Точнее говоря, чем больше конкретное тело отвечало бы требованиям шарообразности, тем больше оно удовлетворяло бы геометрии абстрактного, идеального шара. Правда, насколько нам представляется, вероятность действительного существования такого физического тела, которое отделялось бы от чего-то другого границей, строго соответствующей геометрическому шару, или равна или близка к нулю. Однако ни Александра, ни Боэция вопрос о том, существует ли в действительности хотя бы один точный эквивалент какого-либо абстрактного понятия, не беспокоит; для них важно, чтобы мысленные (у Боэция «бестелесные», incorporalia) абстракции соответствовали в вещах чему-то возможному, совместимому с их чувственным и рассудочным представлением. С этой точки зрения, ложное понятие не может быть результатом деления чувственного представления о вещи или же выделения из него чего-то одного при отвлечении от другого, лишь бы при этом не привносилось чего-то чуждого самой вещи; ложное понятие возникает только тогда, когда производится мысленное сочетание того, что в действительности не сочетается (например, понятие «кентавра», которому не соответствует никакое действительное существо).

Учитывая эти соображения Александра Афродисийского, Боэций предлагает далее следующее решение проблемы универсалий. Подобно тому, как точки, линии и поверхности существуют только в конкретных телах, а мыслятся отдельно от них, так и все роды, виды и т. п. существуют только в единичных субъектах (индивидах) — неважно, телесных или бестелесных, но мыслятся в отрыве от них, и при этом не мыслится ничего ложного, ибо мысля универсалии, мы только мыслим те черты разных конкретных индивидов, которые делают их при всех различиях похожими друг на друга. Черты эти не существуют, правда, в отрыве от других, делающих данные индивиды неповторимыми, но все-таки они существуют, поэтому понятия рода, вида и т. п. не являются ложными. В данном случае Боэций (или его неизвестный нам источник) предвосхищает знаменитую трактовку «реального понятия», предложенную спустя тысячелетие

Лейбницем, с той лишь разницей, что Лейбниц назовет понятие реальным, если имеется подтверждение логической или фактической возможности его предмета, а у Боэция «истинное понятие» — то, в котором фиксируется либо существующее, либо виртуальная часть или «модус» существующего. Указанное отличие не так уж велико, хотя оно, конечно, указывает на то, что Боэций был еще далек от идеи множества логически возможных миров.

Итогом рассмотрения универсалий в духе той интерпретации Аристотеля, которую дал Александр Афродисийский, служат такие слова Боэция: «Итак, роды и виды существуют (subsistunt) одним способом, а мыслятся другим; они бестелесны (incorporalia), но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же (intelliguntur) они помимо тел, как существующие самостоятельно (ut per semetipsa subsistentia), а не как имеющие свое бытие в других (ac non in aliis esse suum habentia)» [39]. Что можно сказать об этом итоге? Можно ли назвать это удовлетворительным решением? Вряд ли. Ведь остался нерешенным как раз главный вопрос спора: каким же образом универсалии *существуют* в единичных вещах? Сказать, что они существуют, как принадлежащие этим вещам сходные признаки,— значит произнести тавтологию, ибо, что такое «сходное», как не то, что имеет между собой нечто общее, а следовательно вопрос о существовании сходного — это и есть вопрос о существовании общего, т. е. вопрос о том, каким образом неповторимые индивиды имеют в себе нечто общее.

Дело осложняется еще и тем, что Боэций признает, что *существуют* универсалии иным способом, чем *мыслятся:* ибо существуют они только в единичном, а мыслятся только как общие. Но тогда возникает сомнение в отношении истинности универсалий: ведь и согласно Боэцию нельзя считать истинным понятие, которое выражает не то, что существует.

В своем собственном, универсальном, смысле роды, виды и т. п. существуют, по Боэцию, только в мышлении. Но при этом их собственное интеллигибельное (intelligibilis) существование каким-то чудом выводится из чуждого им чувственно воспринимаемого (sensibilis) бы-

---

[39] Наст. изд. С. 29.

тия индивидов. «Видом следует считать не что иное, как *мысль* (cogitatio), выведенную из субстанциального сходства множества неповторимых индивидов; родом же — *мысль*, выведенную из сходства видов. Причем в единичных предметах это сходство оказывается чувственно воспринимаемым, а в общих — умопостигаемым; и наоборот, если оно чувственно воспринимаемо — то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим (universalis)»[40]. Встает вопрос: можно ли вывести универсальное из того, что его не содержит? И второй: каким же это образом «сходство», т. е. нечто общее между вещами, может восприниматься чувством, если «общее» только умопостигаемо?

Трудность всех этих вопросов, по-видимому, хорошо ощущалась Боэцием. Недаром, заключая их обсуждение, он почти извиняется за то, что остановился именно на данной трактовке универсалий, сообразной позиции Аристотеля: ведь именно учение Аристотеля является предметом исследования Порфирия, а следовательно, и его — Боэция. Что же касается существа дела, то помимо изложенной трактовки (мы назвали бы ее умеренным концептуализмом), возможна и другая, содержащаяся в учении Платона, считавшего роды и виды (эйдосы) существующими субсистентно, реально и независимо от чувственных вещей. Ответа на вопрос, кто здесь прав, Платон или Аристотель, Боэций не дает, считая это делом «более высокой философии». Остается не выясненной и его собственная позиция. Хотя, судя по всему, он так и не сделал окончательного выбора между позициями двух корифеев античной мысли, и то — в своих эпистемологических работах — склонялся к мнению Аристотеля, то — в «Consolatio» — к «реализму» Платона.

В последующих книгах «Комментария к Порфирию» Боэций занят в основном логическими дистинкциями и классификациями. Но все-таки и здесь он иногда затрагивает чисто философские проблемы. Так, во второй книге он формулирует в качестве основного, «главнейшего» вопроса философии вопрос «что́ есть что?» (quid unumquodque sit?), т. е. вопрос о сущности или природе всякой вещи. «Мы,— говорит Боэций,— знаем предмет только

---

[40] Наст. изд. С. 28 (курсив наш.— *Г. М.*).

тогда, когда узнаем, что́ он есть»[41]. А это означает, что целью философа должно быть или определение или, если оно невозможно (как это бывает в случае чистых родов, или категорий),— описание.

В третьей книге вводится важнейшее правило для определений — definitio ex notioribus: определение должно составляться из более известного, чем то, что определяется[42]. Это правило, хорошо знакомое, благодаря Боэцию, всей схоластике, чаще всего ей же и нарушалось. Здесь же формулируются критерий истинности определений и описаний, а также правило их проверки посредством обращения и подстановки эквивалентных[43] (здесь он также предвосхищает, а, возможно, и служит источником, Лейбница). Рассматривая иерархию родо-видовой подчиненности — «древо Порфирия», он предлагает собственный, более разветвленный вариант этого «древа». При этом не обходится без курьеза. На предпоследней ветви спецификации оказывается понятие бога, определяемого как «субстанция телесная, одушевленная, чувствующая, разумная и бессмертная». Но «телесный (corporeus) бог» это для самого же Боэция — contradictio in adjecto. Его логика вступает в противоречие с его же онтологией и теологией. Понятно, поэтому, зачем Боэцию понадобилось здесь разъяснение, что под «богом» он в данном случае разумеет натуралистических богов древности и, следовательно, совсем не того Бога, в Которого он верит сам. Это повторяющееся потом в IV и V книгах разъяснение Боэция представляется нам не очень органичным для текста данного Комментария, так что не исключено, что оно было добавлено к тексту кем-нибудь из благочестивых христианских переписчиков. Если же это не так, то указанное место есть еще одно косвенное свидетельство в пользу христианской принадлежности Боэция.

Прекрасной иллюстрацией того, насколько Боэций поддается обаянию комментируемого источника, может служить его рассуждение о единичных вещах — индивидах. Обещав нам ранее следовать по-возможности позиции Аристотеля, он под влиянием Порфирия вдруг реши-

---

[41] Наст. изд. С. 37.
[42] Ср. наст. изд. С. 52.
[43] Сам критерий таков: «Omnis...descriptio vel diffinitio debet ei quod diffinitur aequari» — «Всякое описание или определение должно быть равно тому, что определяется» (Наст. изд. С. 48).

тельно переходит на точку зрения Платона, когда в III книге говорит об индивидах: «Ни знанием, ни числом невозможно собрать их и охватить как единое целое: или потому, что их так много и разбросаны они по таким разным местам, или потому, что, будучи подвержены возникновению и уничтожению, они то начинают быть, то перестают. Потому-то мы называем их через роды и подчиненные роды и последние виды, каковые, будучи конечными по числу, могут быть включены в границы знания, а сами по себе индивиды — никоим образом» [44].

Данная концепция знания и бытия, разумеется,— чисто платоновская. Однако чуть ниже мы читаем о тех же индивидах и нечто вполне аристотелевское: «Индивидами называются такие вещи, каждая из которых состоит из такого набора собственных свойств (proprietates), который не может повториться ни в одной другой вещи» [45].

Наконец, в том же разделе мы встретимся и с чем-то вполне римским. Для характеристики индивидуальности конкретного вводится понятие «персона» (persona), т. е. «особь», «особа», «лицо», «личность» — термин, который с давних времен (по крайней мере с I в. до н. э.) обозначал у римлян и юридическое лицо.

Боэций пишет, что привходящие признаки (accidentia) расчленяют единство (adunatio) вида на единичные и индивидуальные особи (personae). Таким образом, собственными признаками этих «персон», если исходить из ранее сказанного, являются неделимость, уникальность, неисчерпаемость и неповторимость, что очень сближает данное понимание с тем, которое мы встретим у того же Боэция в его трактате «Против Евтихия и Нестория», а это еще одно свидетельство в пользу аутентичности указанного теологического трактата. И, пожалуй, мы не слишком преувеличим, если будем утверждать, что перечисленные Боэцием свойства действительно необходимы, хотя и недостаточны, для личности.

Интересным моментом IV книги «Комментария» представляются рассуждения о принципе непротиворечия, где Боэций дает одну из его знаменитых латинских формулировок («duo contraria in eodem esse non possunt» — «в одном и том же две противоположности существовать

---

[44] Наст. изд. С. 68.
[45] Ср. наст. изд. С. 73.

не могут»)[46], и где он, в духе аристотелевского трактата «Об истолковании», различает противоположности в действительности (actu) и противоположности в возможности (potestate), заявляя при этом: «Ничто не мешает двум противоположностям быть в одном и том же, но только не в действительности, а в возможности»[47].

Отметим также содержащуюся в IV книге критику Порфирия. Порицая его за неправильность определения понятия «акциденции», Боэций формулирует принцип недопустимости в науке чисто отрицательных определений. Ведь такие определения, указывая границы понятия, не выявляют сущности того, что ограничивают. Поэтому полноценными он считает только определения через род и видовое отличие, все иные могут претендовать разве что на роль косвенных описаний.

Боэций поправляет Порфирия дважды и в V книге, оба раза отмечая его логическую неточность (как логик он стоит, пожалуй, выше Порфирия). Но каких-либо значительных философских идей он здесь не высказывает.

Да, ведь и весь «Комментарий на Порфирия» был замыслен Боэцием не как философский труд, а как учебное пособие по логике. Такую именно функцию он и выполнял главным образом в средние века. Поскольку же логика («диалектика») была, как мы уже говорили, обязательной пропедевтикой ко всей философии (и теологии) в целом, то содержание комментария становилось неотъемлемой частью философской образованности эпохи. Так частью средневековой философской культуры стала, благодаря комментариям Боэция на «Isagoge», проблема универсалий. Неотъемлемой частью этой культуры стали и многочисленные боэциевские дефиниции, дистинкции, классификации (обычно весьма точные и полные), а также введенная им логико-философская латинская терминология.

Несколько слов о дальнейшей судьбе логических трудов Боэция. В VI—VII веках из этих трудов, судя по ссылкам и цитатам Кассиодора, а затем Исидора Севильского, наибольшей известностью пользовались его переводы «Категорий», «Об истолковании» и «Isagoge». За

---

[46] Ср.: Наст. изд. С. 91.
[47] Ср.: Наст. изд. С. 93.

столетие, последовавшее за временем Исидора, уровень культуры европейцев резко снизился. Поэтому, когда в конце VIII в. началось «Каролингское возрождение», Алкуин — глава придворной «Академии» Карла Великого, для составленной им учебной антологии по диалектике вынужден был взять из боэциевских переводов только перевод «Isagoge», добавив к нему малый комментарий Боэция на трактат «Об истолковании» и псевдо-августинианский пересказ «Категорий». На этой антологии и написанной Алкуином на основе тех же источников «Диалектике» базировалось логическое образование эпохи каролингов, хотя нельзя сказать, что боэциевские переводы «Категорий» и «Об истолковании» были вовсе тогда забыты: уже в начале IX в. их существование зафиксировано в библиотеках Корби и Рейхенау.

Однако широкую известность указанные переводы получают только с конца X в. Они используются в школах Реймса (упомянутый выше Герберт), Св. Галла (Ноткер), Шартра (Фульберт) и других. Тогда же в широкое обращение впервые входят соответствующие комментарии Боэция: на Порфирия, на «Категории», большой комментарий на «Об истолковании». Все это вместе с появившимися вновь на свет монографическими трактатами Боэция о силлогизмах, о логическом делении и топических различениях (последний обычно фигурировал под названием «Топика Фемистия») составило так называемую «старую логику» (logica vetus), которая представляла проблематику «Органона» частью в оригинальной аристотелевской форме, частью в форме порфириево-боэциевской интерпретации; к тому же представляла не совсем полно и с акцентом на проблемы, близкие не столько самому Аристотелю, сколько Порфирию и Боэцию.

В XII в. складывается то, что получило потом название «новой логики» (logica nova), включавшей в сферу изучения все сочинения «Органона» и возродившей в качестве основного аристотелевский интерес к силлогистике. Но и здесь решающим вкладом был труд Боэция. Его вновь открытые переводы «Первой аналитики», «Топики», «Изобличений софизмов» вместе с его комментариями на «Топику» Цицерона составили основную часть «новой логики», господствовавшей в школах и университетах XIII столетия. «Вторая аналитика» входила в эту логику в переводе уже не Боэция (мы уже сказали, что

ее перевод, сделанный Боэцием, к этому времени был утрачен), а, по-видимому, Якова Венецианского.

В последующие два века и переводы, и комментарии Боэция продолжали оставаться основой логического образования, несмотря на то, что проблематика «диалектики» была расширена, и приобрел значительное влияние совсем новый метод ее построения (via moderna), открытый в номиналистическо-терминистической школе Оккама.

В той мере, в какой изучение логики Аристотеля оставалось обязательным элементом университетского образования и в Новое, а кое-где даже в Новейшее время, логические труды Боэция продолжали и в эти периоды играть свою просветительскую роль в европейской культуре. Помимо того, что комментарии проливали дополнительный свет на те или иные оттенки аристотелевской мысли, эти труды — если говорить о переводах — помогали уточнять и сам текст логических сочинений Аристотеля, ибо даже самые древние из дошедших до нас греческих оригинальных рукописей «Органона» относятся ко времени, на столетия более позднему, чем древнейшие рукописи боэциевских переводов.

### 3. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Боэцию приписываются пять теологических трактатов, четыре из которых большинством исследователей признаются аутентичными, авторство пятого, излагающего основы католического вероисповедания («De fide catholica»), многими оспаривается. Но как бы там ни было, этот последний трактат имеет чисто богословский характер и этим отличается от четырех других, сочетающих в себе богословское содержание с ясно выраженным философским методом. Именно благодаря такому сочетанию эти трактаты оказали столь сильное воздействие на формирование схоластической методологии[48]. Вот их названия: 1) «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества» (Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii), сокращенно — «Книга о Троице» (Liber de Trinitate); 2) «Могут ли и „Отец", и „Сын" и „Святой Дух" ска-

[48] *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 1, S. 148–149.

зываться о божестве субстанциально» (Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur); 3) «Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными» (Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona), в другом наименовании — «О Гебдомадах» (De Hebdomadibus); 4) «Книга против Евтихия и Нестория» (Liber contra Eutychen et Nestorium), называемая также «О лице и двух природах» (Liber de persona et duabus naturis).

Поводом для написания всех этих трактатов послужили, как уже было сказано, церковные споры, имевшие не только религиозные, но и серьезные политические основания. Непосредственным предметом спора был способ понимания богочеловеческой природы Христа («христологическая» проблема). Однако предпочтение того или иного способа понимания этой природы немедленно отражалось на трактовке божественного триединства, вопрос о котором был, казалось бы, решен вселенской церковью еще двести лет назад на Никейском соборе (325 г.), а теперь, в свете христологических дискуссий, снова встал во всей своей сложности («тринитарная» проблема).

В 519 г. в Рим явилась группа монахов из задунайской окраины Византии (их называли скифскими монахами) [49], чтобы найти у папы поддержку предложенной ими теологической формулы: «Unus de Trinitate passus est carne» — «Один из Троицы пострадал телесно», в которой, по их мнению, с наибольшей ясностью фиксировались и божественная сущность Христа и факт его крестной смерти, что открывало возможность совместить Никейскую тринитарную ортодоксию с христологией Эфеса и Халкидона без отталкивания монофизитов. Проблема совмещения в личности Христа человеческой смертности и божественного бессмертия получила название проблемы «теопасхизма».

Своими теологическими трактатами Боэций принял участие в обсуждении всех трех указанных проблем: тринитарной, христологической и теопасхической.

---

[49] Один из этих монахов — Дионисий Малый, — прозванный так, чтобы отличить его от Дионисия Ареопагита (Великого), стал основателем современного летоисчисления и христианского календаря.

Не считая себя, по-видимому, богословом в собственном смысле, Боэций ограничивается рассмотрением указанных проблем в одном только аспекте — в аспекте философского, логико-рационального обоснования того, что уже ранее через религиозную веру усвоено как не подлежащая сомнению абсолютная истина.

Первый трактат, «О Троице», Боэций посвящает своему тестю Симмаху. В кратком вступлении он предупреждает Симмаха, что трактат написан в эзотерической манере, рассчитан на узкий круг посвященных читателей и содержит ряд неологизмов, необходимых ему для передачи на латыни соответствующих философских понятий. Здесь же ставится важнейший для всей будущей схоластики вопрос о границах применимости рационального исследования («интуиции разума») в вопросах богословия.

Однозначного ответа на этот вопрос Боэций не дает, однако считает, что какой-то предел возможностей философии в постижении божественного должен существовать, подобно тому, как существует предел возможностей врача, использующего свои медицинские познания для лечения больного. И так же как врач должен испытать все имеющиеся в его распоряжении средства, так и философ должен испробовать все рациональные способы постижения божественного, даже если в конце концов окажется, что божественная истина сверхразумна. Выраженная таким образом позиция в точности совпадает с той, которую веком раньше отстаивал Августин в своих теолого-философских сочинениях, в частности, в большом трактате «О Троице». Поэтому не случайно Боэций во вступлении к собственному трактату на ту же тему называет именно Августина вдохновителем его идей, хотя и по объему, и по проблемному содержанию, и по стилю эти трактаты совершенно различны и как бы принадлежат к различным философским культурам: августиновский — к античной; боэциевский — к средневековой.

В первой главе боэциевского трактата «О Троице» содержится логическое описание догмата о божественном триединстве, принимаемого философом без доказательства, на основании фактической (исторической) оправданности католической веры. «Троица» описывается как конъюнкция трех терминов, эквивалентных по признаку «божественности». Поскольку же этот признак для Трои-

цы субстанциален, то и сама Троица и все три ее ипостаси представляются субстанциально тождественными и суть, следовательно, один и тот же Бог.

Для целей такого описания Боэций вводит классификацию различий, совпадающую, по его мнению, с типологией тождеств: различия (и тождества) бывают родовые, видовые и нумерические, или акцидентальные. Указанное деление совпадает с тем, которое давалось Боэцием в его логических работах («О логическом делении», «Второй комментарий на Порфирия»). Понятие численного, нумерического, различия помогает объяснить, как вещи, единые по субстанции, могут все же быть разными, хотя, как явствует из дальнейшего, Боэций исключает применение понятия акцидентального различия к Троице (у Бога нет акциденций).

Рассуждая о логических признаках единства и множества, Боэций устанавливает в качестве критерия множественности «инаковость» (alteritas), а в качестве критерия единства (тождества) — неразличимость (indifferentia), фактически предвосхищая знаменитый «принцип тождества неразличимых» Лейбница (Principium identitatis indiscernibilium), принявший в логике вид закона подстановки эквивалентных. Смысл его в том, что если у двух (или большего числа) предполагаемых вещей нет никаких взаимных отличий, то речь идет не о многих, а об одной и той же вещи, по-разному называемой. Применяя сознательно этот принцип, Боэций показывает, что, поскольку в католической трактовке Троицы понятие Бога в приложении к каждой из трех ипостасей ничем не отличается, постольку речь должна идти не о трех богах, а о том же самом едином Боге.

Вторая глава начинается с многозначительной цитаты из Цицерона («Туск.» V, 7, 19), напоминающей о присутствии у Боэция немалой дозы традиционно-римского здравого смысла: ученый должен верить тому, что имеет место в действительности. Руководствуясь этой максимой, Боэций старается включить предмет исследования в рамки принятых в философии классификаций теоретических объектов. Вслед за Аристотелем и неоплатониками он делит всю область теоретических объектов (speculativa) на сферу объектов физических (naturalis), существующих в движении и неотделимо от материи; сферу математических объектов (mathematica), неподвижных, но

также не существующих в отрыве от материи; и сферу теологических объектов (theologica), которые существуют неподвижно, вне и независимо от материи.

Соответственно предметам делятся и методы их исследования: натуральные объекты исследуются методом рассуждения (rationabiliter); математические — методом научения (disciplinaliter), то есть, по-видимому, путем усвоения нормативных принципов наук; теологические — методом интеллектуального, т. е. постигающего, созерцания (intellectualiter), схватывающего не образ (imago) предмета, дальше которого не могут идти ни физика, ни математика, но прообраз этого образа, действительную форму предмета, «которая есть само бытие (esse) и от которой бытие происходит».

Таким образом, Боэций употребляет здесь термин «теология» в особом, философском смысле, в каком его впервые употребил Аристотель в шестой книге «Метафизики», обозначив им так называемую «первую» философию — науку о бытии как таковом, или о форме самой по себе, рассматриваемой отдельно от материи. Интересно, что игнорируя другую мысль Аристотеля — об относительности формы и материи, равно как и его учение о четырех определяющих бытие предмета причинах, среди которых наряду с действующей, формальной и целевой указана и материальная, Боэций делает ответственной за бытие одну только форму. Это, конечно,— неоплатонизм, хотя и у неоплатоников было достаточно оснований толковать текст «Метафизики» и в этом смысле. Когда же Боэций говорит, что действительная форма не может не только быть материей, но и быть в материи, и по этой причине вводит различение понятий «форма» (forma) и «образ» (imago), обозначая словом «образ» материальное подобие действительной «формы», то он далеко уже отходит от Аристотеля и оказывается чистым неоплатоником, отождествляющим принцип материальности с принципом небытия и фактически принимающим принцип эманации.

В духе всей платоновско-аристотелевской традиции Боэций трактует материю как источник множественности и сложности, а форму как источник единства и простоты, чтобы, соединив это с учением о форме как чистом бытии и источнике бытия, сформулировать понятие о Боге как субстанции: «Божественная субстанция есть форма без материи, а тем самым она едина и есть то, что она

есть». Совпадение в простоте божественной субстанции самого бытия (esse) и того, что обладает этим бытием (id quod est), является важнейшим тезисом не только этого, но и двух последующих теологических трактатов Боэция. Этот тезис станет основополагающим и для будущей схоластики. Он, как и учение о совпадении в Боге всех его атрибутов, проистекает из требований последовательного монотеизма. Ведь если Бог мыслится как абсолютное единое начало всего, то он не может «состоять из чего-то», не может быть множественным, а, следовательно, не может быть сложным, материальным (ибо все материальное множественно), материально-формальным, вообще таким, в котором бы одно отличалось от другого, например, бытие от качества, качество от другого качества и т. п. Все же остальные вещи, происходящие от Бога, этого свойства лишены, ибо лишены абсолютного единства, так что они по необходимости состоят из материи и формы и в них бытие не совпадает с тем, что им обладает, т. е. одно в них обладает большим бытием, другое — меньшим, но ничто не обладает бытием полным.

Заметим, что в подобной аргументации уже складывается знаменитое онтологическое доказательство Ансельма—Декарта, выводящее существование Бога из самого понятия о Нем как Абсолюте. Ведь Абсолют — это как раз и есть то, в чем уже нет никакой раздвоенности или множественности, а, значит, нет и реального различия между бытием и качеством или свойством. Поэтому, как справедливо заметил когда-то Лейбниц, если Бог (как Абсолют) возможен, то он с необходимостью есть. А то, что подлинная простота и неделимость, обеспечивающие необходимое бытие субстанции, присущи одному только Абсолюту, знали уже и Аристотель, и Августин, и Боэций.

Придя к выводу, что субстанциальное единство Бога по определению не допускает никакой множественности, а, значит, и никаких реальных внутренних различий, даже нумерических, если они акцидентальны, Боэций в третьей главе трактата устанавливает еще один тип нумерических различий — таких, которые можно назвать чисто номинальными: когда одну и ту же вещь просто называют разными именами. Однако, признав существование таких различий и полную применимость их к субстанции Троицы, он неожиданно заключает, что божественные

ипостаси различаются больше, чем именами, и что основание их различения заключается в них самих, так как между ними нет полной неразличимости во всех отношениях.

Поэтому в четвертой главе он предпринимает исследование применимости к Богу вообще всех возможных «имен», или категорий (praedicamenta). Оказывается, что категория субстанции не применима к Богу в том смысле, в каком она употребляется для обозначения носителя свойств и акциденций, ибо привходящих свойств (акциденций) Бог не имеет, а атрибутивные — совпадают друг с другом и самой сущностью (субстанцией) Бога. Поэтому слово «субстанция» может быть высказано о Боге только в переносном, «парапимическом» значении самодостаточного, единого и безотносительного бытия, в значении «сверхсубстанции» (ultrasubstantia).

К Богу не приложимы в обычном смысле ни категория качества, ни категория количества, ибо, в силу Его абсолютной простоты, для Него «быть» и «быть справедливым» или «быть великим» — одно и то же: можно сказать, что «справедливость» это не одно из качеств Бога, а сам Бог в Его субстанции, и то же самое правомерно сказать о Его «количестве», имея в виду, конечно, не пространственную величину и не какое-либо составляющее Его субстанцию множество (это для Бога невозможно), а масштаб Его могущества, знания и благости: «величие» — это не отдельное свойство Бога, как это было бы в случае с человеком; «величие» — это весь Бог.

Что же касается остальных семи категорий, входящих в классификацию Аристотеля, все они, согласно Боэцию, вообще не высказываются о самой по себе субстанции, но только о ее соотнесенности с другими. Однако, когда речь идет о Боге, то такие категории как «место», «время» и т. п., даже будучи только относительными, а не субстанциальными, все-таки не могут быть применимы к Богу в обычном смысле. «Бог повсюду» не значит, как это было бы у других вещей, что Бог помещается в каких-то пространственных местах, но значит только то, что все без исключения сущее зависит от него (ubique est sed non in loco). Аналогично с категорией «время». То, что Бог существует «всегда», не означает ничего другого, кроме того, что Бог контролирует весь мир в любой момент мирового времени; но сам Он времени не

причастен, ибо пребывает в вечном «настоящем» (nunc), которое в отличие от временного настоящего никогда не переходит в прошлое и будущее. Эта божественная вечность (aeternitas), совпадающая с неизменностью, не выразима в категориях времени, так как даже бесконечное время, или, как называет его Боэций, «непрестанность» (sempiternitas), несоизмеримо с вечностью по причине текучести, изменяемости его моментов.

Заметим, что тема времени и вечности, затронутая Боэцием в этом трактате, будет в этом же духе, но более детально разработана им в «Утешении», и это, как и многое другое в его теологических трактатах, свидетельствует о том, что автор этоих трактатов и автор «Утешения» — это все-таки одно и то же лицо.

Установив границы применимости категорий в высказываниях о Боге и разъяснив фактически тот способ допустимого использования категорий в теологии, который был впоследствии назван схоластиками «via eminentia» и который еще до Боэция был хорошо известен и неоплатоникам, и отцам восточной церкви (особенно Проклу и Псевдо-Дионисию), Боэций доказывает, что из всех типов высказывания (предикации) о Боге законными можно признать только два: 1) предикацию сообразно субстанции (secundum substantiam rei); 2) относительную предикацию.

Вопросу о выразимости в относительных (relativae) предикатах рационального языка триединой сущности Бога посвящены заключительные две главы трактата. Главная идея Боэция в этой части состоит в том, что, поскольку выявление отношений между терминами ничего не меняет в собственной природе или сущности (essentia) соответствующих субъектов, то единству божественной субстанции не может противоречить тройственное множество ипостасей, лиц (personae), если они рассматриваются как относительно различные выражения того же самого Бога. Отношение, говорит Боэций, не создает «инаковости» (alteritas) в вещах, оно создает только различие «лиц», т. е. как бы «обликов», ракурсов предмета. Поэтому, хотя «лица» Троицы различны, отношение между ними есть отношение того же самого к тому же самому, так как они неразличимы в своей субстанции, в своих действиях и т. п., а следовательно, суть одно и то же. Вопрос о том, каким образом в едином Боге, где

все субстанциально и ничто не акцидентально, совмещаются нетождественные «лица», для одного из которых быть Отцом, а для другого быть Сыном — субстанциальные свойства, вопрос этот Боэций не берется решать, осознавая, по-видимому, его неподъемность для рассудка. Ведь он признает, что взялся толковать то, «что едва поддается пониманию», и предупреждает, чтобы никто не пытался представить себе все сказанное с помощью воображения, а продвигался исключительно с помощью разума (intellectus), покуда это возможно. На самом же деле Боэций, задавая тон будущей схоластике, использует в своем трактате не столько философский разум — intellectus, сколько формально-логический рассудок — ratio. И в этом его трактат сильно отличается от одноименного трактата Августина, где та же проблема толкуется не в рассудочной, а скорее в разумно-диалектической форме, когда божественное триединство понимается именно как непостижимое для рассудка диалектическое тождество одного и трех. Опыт формальной интерпретации тринитарной проблемы, проведенный Боэцием, вряд ли можно признать теологически удачным. Но в трактате затрагивалось немало и философских, метафизических и логических проблем, а самое главное — в нем был четко сформулирован имевший большое будущее метод: метод философствования на теологической теме, т. е. метод схоластики в средневековом смысле слова. Поэтому-то данный трактат Боэция вызвал такой большой интерес у тех мыслителей средних веков, таких как Гильберт Порретанский и Фома Аквинский, которые имели особый вкус в применении формально-логических методов к теологии. Не случайно и то, что Фома, как и Боэций, принадлежал в философии к партии аристотеликов.

Нам остается сказать немного о трех других теологических трактатах Боэция, где применяется тот же метод и обсуждаются сходные темы. Все они посвящены Иоанну Диакону, человеку из окружения Боэция, может быть тому самому, который в 524 г. был избран папой под именем Иоанна I и потом одновременно с Боэцием был репрессирован Теодорихом.

Трактат «Utrum Pater...», второй в приведенном нами выше перечне теологических трактатов Боэция, решает задачу, обратную той, которая решалась в книге о Троице: в нем доказывается, что наименования «Отца», «Сы-

на» и «Святого Духа» не относятся к субстанции Бога и не могут поэтому сказываться о Боге субстанциально. Иными словами, Боэций старается здесь доказать, что выражения «Бог есть Отец», «Бог есть Сын», и «Бог есть Святой Дух», взятые в отдельности, некорректны, если в подлежащем «Бог» подразумевается божественная субстанция, так как каждое из этих трех сказуемых (предикатов) таково, что оно не тождественно с двумя другими, в то время как субстанция Отца, Сына и Святого Духа одна и та же. В противном случае пришлось бы допустить, что «Отец» есть «Сын», а это невозможно.

То, что хочет здесь сказать Боэций, касается вопроса логической обратимости предикатов в единичных суждениях. Мы говорим: «Сократ — человек», «Алкивиад — человек», «Критий — человек», и это означает, что все существенные (субстанциальные) свойства человека присущи всем троим, то есть, выражаясь словами Теренция, всем им «ничто человеческое не чуждо». Однако мы не вправе обратить эти суждения и сказать: «Человек — это Сократ» или «Человек — это Критий» и т. п., если только не перечислять всех вообще возможных людей. Иначе Сократ был бы Критием, что невозможно. Как в первом трактате, так и здесь, Боэций логически оправдывает идею божественного триединства тем, что различает субстанциальную и относительную предикацию, причем в число относительных предикатов (т. е. не выражающих специфику субстанции Бога) он включает — находясь, пожалуй на грани ереси — не только наименование божественных ипостасей, «лиц» (personae), но само наименование Троицы. Определенное опасение, не противоречит ли его строгая логика тому, что вытекает из положений веры, высказывается Боэцием в конце трактата. Но, несмотря на это опасение, в котором уже как бы предчувствуются драматические последствия будущих вторжений схоластической диалектики в таинственную область веры (Эриугена, Абеляр, Сигер и др.), он завершает обращенной к Иоанну Диакону фразой, не оставляющей никаких сомнений в том, что Боэций и в теологии предпочитает метод ученого: «fidem si poterit rationemque conjunge» («если будет возможно, присоедини к вере разум»).

Трактат «О Гебдомадах» (почему он получил такое название, т. е. в буквальном переводе «О седьмицах» или

«О семерках», не вполне ясно) написан на тему, когда-то весьма волновавшую и Плотина и Августина: как соотносятся абсолютное бытие Бога и бытие несовершенных конечных вещей, существующих в этом мире временно и зависящих в своем существовании от бытия совершенного.

В начале трактата Боэций, как и в книге «О Троице», оправдывает особенности своего стиля, говоря, что «темнота и краткость», характерные для этого сочинения,— «стражи тайны», оберегающие его от суда недостойных. Впрочем, то, что не без иронии именуется им «темнотой», на самом деле оказывается не всем доступной ясностью аксиоматического метода, который Боэций, по собственному признанию, заимствует из математики и других наук (disciplinae). Этот факт заслуживает внимания. Мы ведь привыкли считать, что «геометрический» метод построения философии — это изобретение XVII века. Но так ли это? Вновь открытые в эпоху Возрождения «Начала» Евклида действительно стали методологическим образцом для Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница и многих других. Однако аксиоматический метод Евклида был знаком, как видно из его работ, и Боэцию, а через него и через арабов он был известен также многим схоластикам, в частности, и Фоме Аквинскому, который большинство своих сочинений начинает с определений и постулатов, претендующих либо на самоочевидность, либо на общепризнанную авторитетность, а затем из этих первых положений выводит все остальное. Не будем забывать, что схоластика — это царство прикладной формальной логики и что самым вдохновляющим образцом прикладной логики во все времена была математика и вообще точная наука. Не приходится поэтому удивляться, что, желая стать логически убедительной и строгой, философия всегда — не исключая и средних веков — обращалась к точной науке (вспомним хотя бы Герберта Реймского, Альберта Великого, Роджера Бэкона и т. п.). Своими трудами Боэций узаконил этот прием для всего последующего периода.

Итак, Боэций строит свой трактат по математической модели. Он предпосылает цепи рассуждений «termini et regulae», т. е. объяснения терминов и исходные правила, первичные дистинкции и аксиомы. Среди них самой замечательной и в смысле ее значения для последующей логической дедукции трактата, и в смысле ее роли в раз-

витии схоластической философии вообще, является дистинкция, вводимая как второе положение боэциевской аксиоматики: diversum est esse et id quod est — «Разные [вещи] — быть и то, что есть». Фактически здесь, как и в трактате «О Троице», уже присутствует ставшее потом центральным в философии Фомы Аквината различение «сущности» («то, что есть») и «существования» («быть»), особенно если учесть даваемое Боэцием разъяснение: quod est accepta essendi forma est atque consistit — «то, что есть, есть и существует (consistit), приняв форму бытия». Таким образом данной дистинкцией Боэций неявно утверждает невыводимость существования вещей из их сущности, а значит, предвосхищая Фому и Канта, отрицает возможность существованию быть предикатом. Однако, как в трактате «О Троице», так и здесь, он, в отличие от Фомы и Канта, делает исключение для понятия Бога. Здесь он снова ближе к Ансельму и Декарту.

Из остальных аксиом наиболее плодотворными для целей трактата служат шестая — «все, что есть, причастно бытию, чтобы быть, и причастно чему-нибудь другому, чтобы быть чем-то»; седьмая и восьмая, в которых дается дистинкция «простого» и «сложного»; и девятая аксиома, в которой формулируется античный принцип стремления к подобному.

В целом, о данной аксиоматике можно сказать, что в ней нет избыточных аксиом, хотя, пожалуй, есть недостающие — например, аксиома о высшем благе.

Рассуждение начинается с демонстрации логических трудностей, заключенных в понятии «благости вещей». Методом «reductio ad absurdum» доказывается, что вещи не могут быть благими ни по причастию (аксиома 6), ни по субстанции, так как будучи благими субстанциально, они были бы тождественны Богу. Далее проводится мысленный эксперимент, устраняющий идею Бога как высшего блага. Рассматриваемые сами по себе, вещи предстают сложными, благость и бытие в них не совпадают (аксиома 8), поэтому их бытие проистекает не из них самих, а из некоей воли Блага (a boni voluntate defluxit), которое есть в то же время само бытие. Отсюда — бытие вещей (как «forma essendi») благо, поскольку происходит из самого бытия, которое, в силу своей абсолютной простоты (аксиома 7), тождественно с тем, что оно есть,

или с Благом. Следовательно, все вещи существуют в Боге, вследствие уже одного того, что они существуют (мотив пантеизма). Причем всегда быть благим является в вещах прерогативой одного только существования, ибо его вещи получают только от Бога, в Котором «быть» и «быть благом» — одно и то же. Ведь для существующей вещи «быть» — это уже хорошо, но для белой вещи «быть» еще не значит быть белой, ибо источник бытия есть благо, но не есть белизна. Вместе с тем Боэций считает, что, имея от Бога существование, которое есть их благо, вещи все-таки не подобны Богу, и как раз потому, что у Бога, говоря более поздним языком, существование совпадает с сущностью, а у вещей нет.

Последний из упомянутых выше трактатов — «Против Евтихия и Нестория», как явствует из самого его названия, посвящен сугубо теологической теме. Более того, поводом к его написанию послужил спор, касающийся одной, почти неуловимой богословской дистинкции — спор, который в наше время мог бы показаться совершенно надуманным; да и в то время, по свидетельству Боэция, он не вызвал особого интереса у большинства его сограждан, в чем наш философ усмотрел проявление всегдашнего равнодушия толпы к истине, прикрытого видимостью скорого понимания: мол, что там говорить, и так ясно! Называя толпу стадом, Боэций оценивает такое ее поведение, как «бесстыдное притязание невежд на ученость». Дистинкция, о которой идет речь, относилась к вопросу о природах Христа: следует ли считать, что Христос и состоит из двух природ, (ex duabus naturis), и заключается в двух природах (in duabus naturis) — как считали католики; или же надо признать только первое (ex) и отвергнуть второе (in), как это делали некоторые евтихиане. Нельзя сказать, что данная дистинкция была чисто грамматической и искусственной. Дело в том, что сторонники евтихианского монофизитства, принимая формулу «из двух природ», в то же время утверждали, что в личности Христа человеческая природа, полученная от Марии, была полностью поглощена божественной природой, полученной от Логоса, так что нельзя сказать, что личность Спасителя существует «в двух природах». Таким образом, расхождения между католиками и монофизитами в этом вопросе были принципиальными.

Боэций отнесся к указанному спору настолько серьезно, что посвятил ему, как мы видим, целый трактат теолого-философского содержания, в котором он подверг аналитическому разбору христологию сначала несториан, а затем и евтихиан, дополнив этот разбор логической реконструкцией «срединного» вероучения католиков. Как обычно, основным средством своего исследования Боэций сделал уточнение и определение главных понятий, таких как «природа» (natura), «личность» (persona), «бытие» (esse), «субстанция» (substantia), «самостоятельное существование» (subsistentia), «сущность» (essentia) и некоторые другие. Уже сам перечень названных понятий свидетельствует о философской содержательности данной работы. Громадное значение для философии имел перевод соответствующих терминов с греческого на латинский язык.

Наибольший интерес в этом отношении представляют первые три главы. Свой разбор Боэций начинает с понятия «природа». Устанавливаются основные смыслы, в которых это понятие употребляется в философии. Их четыре. Во-первых, согласно Боэцию, под «природой» понимается вся совокупность мыслимого, включая Бога и чистую материю. Такую трактовку природы Боэций мог найти у досократиков и некоторых стоиков. Однако, принимая это определение, он делает одно уточнение в духе неоплатонической и восточно-христианской апофатики: Бог и материя постигаются только путем устранения всех прочих вещей. Заметим по этому поводу, что принадлежа вне всякого сомнения к латинской рационалистической («катафатической») традиции и будучи во многом последователем Аристотеля, что и сделало его «отцом» схоластики, Боэций в то же время, как никто другой из его латинских философских предшественников, включая даже Августина, был приобщен к апофатическим методам Востока.

Во-вторых, термин «природа» употребляется, по Боэцию, для обозначения совокупности всех субстанций, телесных и духовных,— всего того, что обладает способностью действовать (facere) и претерпевать (pati). Кто из философов так понимал «природу», не ясно. У Лукреция (I, 441) встречается близкое к этому понимание самостоятельно сущего, как действующего или претерпевающего. Много позднее к определению субстанции как

«сущности (природы), способной к действию (actio)», придет Лейбниц.

В-третьих, «природой» называется мир только телесных субстанций, способных к движению и покою. Боэций находит такое истолкование в аристотелевской «Физике».

Однако Боэция для его целей больше интересует четвертое значение термина, когда «природой» того или иного явления называют его характерную определенность, его видовое отличие (differentia specifica). Именно в этом смысле, по его мнению, теологи говорят о природах Христа. Поскольку же, как мы уже знаем, Боэций относит видовое отличие к характеристикам субстанциальным, то во второй главе, переходя к анализу понятия «лицо», «личность», он концентрирует внимание на природе субстанции. Ведь слово «личность» в обычном употреблении не может относиться ни к качеству, ни к количеству, ни к чему-то другому, но только к субстанции, да и то не ко всякой. Чтобы уяснить, какую же специфику, какую же «природу» должна иметь субстанция, именуемая личностью, Боэций выстраивает собственный вариант «древа Порфирия», подобный тому, который он предлагал как пример родо-видовой субальтернации в комментарии на «Isagoge». Отклонив все неподходящие ветви субальтернации, он приходит в третьей главе трактата (самой трудной для понимания) к своему прославленному определению «личности» или «лица» (persona): «naturae rationabilis individua substantia» — «неделимая субстанция разумной природы». Это — первое в истории философское определение «личности», хотя сам термин «persona» в значении «персонажа» встречается уже у Теренция, а в значении «юридического лица», частного человеческого субъекта — «особы» и самосознающего «я» — он применяется уже Цицероном. Сам Боэций, как мы видели, употребил однажды термин «personae» в комментарии на Порфирия для обозначения «особей» — неделимых ингредиентов вида. В настоящем пункте Боэций понимает «личность» как разновидность единичной — и поэтому неделимой — субстанции, такую, природе которой свойственна разумность.

Установив понятие «лица» для теологических целей, философ должен был теперь соотнести его с понятием «ипостась» (ὑπόστασις), так как спор, в который включился Боэций, шел пока еще в греческих терминах, и то,

что у латинян выражалось в формуле «Единый Бог в трех лицах» у греков звучало, как «Единый Бог в трех Ипостасях». Поскольку обе формулы означали то же самое, Боэцию пришлось для начала поставить между «лицом» и «ипостасью» знак равенства. Для лучшего обоснования этого равенства он ссылается на то, что и сами греки часто применяют вместо термина «ипостась» термин «лицо», который в их языке обозначается словом «πρόσωπον». Точно подметив, что современные значения этого греческого слова, как и латинского слова «persona» происходит от первоначального значения — «личина», «маска», Боэций указывает на родственную этимологию слов «персона» и «просопон», и на семантическую обоснованность перехода от «маски» к ее деривативу — «личности». Однако он все-таки считает, что для выражения «индивидуальной субсистенции разумной природы» больше подходит не термин «персона» или «просопон», т. е. «личность», «лицо», а термин «ипостась», буквально переводящийся на латынь как «субстанция», но употребляющийся греками как раз в смысле «индивидуальной и разумной субстанции». Чтобы разъяснить все это поточнее и чтобы тонкости применяемой греческими теологами диалектики не остались недоступными латинскому миру, Боэций устанавливает, далее, возможно более точную корреляцию двух рядов важнейших онтологических терминов — греческих и латинских. Если все эти термины мы передадим в русской литерации и добавим к ним русские эквиваленты, то получится следующая картина: усия = эссенция = сущность; усиосис = субсистенция = субъект сущности, ее носитель, самостоятельное существование, не требующее акциденций (от глагола subsistere, в буквальной этимологии означающего «стоять под собой» — «sub se stare»); ипостась = субстанция = «подстоящее» (sub stare — букв. «стоять под»), основа, субъект и носитель акциденций, подлежащее (у Боэция — supposita); просопон = персона = лицо, личность. Отношения между терминами одного ряда таковы: любая персона есть субстанция, любая субстанция есть субсистенция, любая субсистенция имеет эссенцию, но не наоборот. Личность — это не любая субстанция, а только разумная и неделимая. Правда, признак неделимости (индивидуальности) оказывается у Боэция здесь излишним, ибо признак этот уже входит в понятие субстанции как носителя

акциденций. Ведь акциденции имеют только индивиды; виды же и роды, поскольку они универсальны, акциденций не имеют, а имеют только сущность (существенные признаки). Поэтому субстанция — это не любая субсистенция, а только индивидуальная, тогда как субсистенции могут быть и универсальными; чтобы быть субсистенцией достаточно иметь эссенцию. Наконец, чтобы иметь эссенцию (сущность), недостаточно быть субсистенцией, необходимо еще и быть (esse, εἶναι ).

Из представленной картины корреляции видно, что Боэций в понимании базисных терминов метафизики решительно отходит здесь от своего учителя Аристотеля. Так, словом «усия» Аристотель обозначил и то, что Боэций переводит как «эссенция» (сущность), и то, что он называет субсистенцией, и то, что называет субстанцией, и даже то, что называет персоной. Кроме того, Боэций усию-эссенцию отождествляет с природой (natura), а последнюю с видовым отличием, что исключает понимание ее как индивидуального бытия. У Аристотеля же понятию индивидуального бытия соответствует как раз понятие «первой сущности» (протоусия), т. е. сущности в самом точном и полном смысле этого слова. Для аристотелевской «сторой сущности» (деутороусия) у Боэция ставится в соответствие также не «эссенция», а только «субсистенция», для «первой сущности» — «субстанция». Вместе с тем, надо заметить, что у Аристотеля (точнее сказать — в «Категориях») обе «сущности» трактуются скорее именно как субстанции, тогда как у Боэция они разведены по разным категориям: одна отнесена к субстанции, другая — к субсистенции. В общем, Боэций понимает сущность достаточно узко и вполне в духе нашего времени — как то, что определяет специфику предмета и составляет его природу.

Разобравшись таким образом в терминах, Боэций применяет их затем к излагаемой проблеме соотношения природ и личности Христа. Он приходит к выводу, что если говорить о Троице, то следует считать, что в ней одна сущность (усия, эссенция), одна субсистенция (субъект сущности, усиосис), но три субстанции и три лица (персоны, просопы). Он, правда, тут же оговаривает, что Церковь не позволяет говорить о Боге как о трех субстанциях, и Боэций, проделавший такую работу ради того, чтобы доказать тождество «ипостаси» и «субстанции»,

в дальнейшем следует все-таки предписанию Церкви. Что же касается вопроса о лице и природах, то в оставшихся главах книги он доказывает (не очень, правда, опираясь на приведенный выше терминологический анализ), что в одном лице (ипостаси) вполне может совмещаться две различные природы (сущности), и что ошибкой Нестория было распределение божественной и человеческой «природ» по разным Лицам, а заблуждение Евтихия состояло в непонимании разницы между «лицом» (субстанцией) и «природой» (сущностью, видовой определенностью). Не имея возможности детально проследить аргументацию этих последних пяти глав, не имеющих прямого отношения к философии, скажем только, что и в них Боэций сохраняет свою манеру логической обстоятельности и свой тяготеющий к философской рефлексии стиль.

Рефлексирующая мысль и логика — вот что делает теологические трактаты Боэция полноправной частью средневекового философского наследия. Ибо мы не должны забывать, что и философия может строиться только на том материале, который поставляет ей в качестве нормативного эпоха. Поэтому философские построения разных эпох внешне часто кажутся непохожими. Но строительные приемы всегда те же: интуиция, рефлексия, логика, диалектика и т. п. Боэций, как и все средневековье после него, строил на материале теологическом, но все же, как мы, надеюсь, могли убедиться, он и в теологии оставался философом, хотя, может быть, слишком рассудочным, а поэтому и несколько скучным.

## 4. «ЗОЛОТАЯ КНИГА»

Последнее произведение Боэция — «Утешение Философией» — во многих отношениях книга итоговая. Это итог философских и логических его изысканий, итог поэтических опытов, итог научной и политической деятельности, итог жизни. Ее стилистические особенности — выражение ее содержания в форме, объемлющей большое разнообразие литературных приемов и жанров; сочетание в ней исповедального и моралистического настроения с напряженнейшей работой аналитического ума — только подтверждают, что перед нами книга-завещание, плод последних раздумий большого мыслителя-гуманиста, почитающего своим долгом в трагической ситуации прибли-

жающейся собственной смерти поделиться с другими для их пользы всем накопленным опытом жизни, опытом мышления и творчества.

«Утешение» написано в тюрьме перед казнью. Достаточная ли это гарантия искренности автора? Почему в этом сочинении нет ни слова о христианстве и нет даже упоминания о Христе? Ведь Боэций, как мы видели, был ревностным защитником христианской веры, если не теологом. Почему же в исповедальной книге он молчит о своей вере? На эти вопросы в истории давались разные ответы. Некоторые считали, что религиозность Боэция была не достаточно глубокой, поэтому в роковой момент своей жизни он доверился не Религии, а той, кому он всегда был безраздельно предан и на кого возлагал наибольшие надежды,— Философии. А. Момильяно, старательно изучавший культуру Италии времен Боэция, пришел даже к выводу, что Боэций перед смертью отрекся от христианства [50]. Понятно, что историки, писавшие о Боэции до публикации Германа Узенера, вообще не видели здесь проблемы, отрицая принадлежность ему «теологических трактатов» и считая создателя «Утешения» чисто языческим философом. В наш век одни (Р. Картон, Э. Силк, Э. Жильсон) находят в «Утешении» христианский (августинианский) дух и неявные цитаты из Библии [51], другие, как Э. Рэнд, рассматривают эту книгу как философскую часть незавершенного по причине смерти более общего труда, второй частью которого должна была бы служить книга религиозно-теологическая [52]. Наконец, такие, как П. Курсель, связывают умолчание о его вере со спецификой той задачи, которую он ставил перед своим творчеством, а задачей его была легализация свободного философствования в рамках теоцентрической средневековой культуры [53].

---

[50] См.: *Momigliano A.* Cassiodorus and the Italian culture of his time. L., 1955. P. 212.

[51] См.: *Carton R.* Le christianisme et l'augustinisme de Boèce / Mélanges augustiniens. P., 1931. P. 243–329; *Silk E.* Boethius'es Consolatio Philosophiae as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia // Harvard Theol. Rev. 1939. Vol. 32. P. 19–39; *Gilson T.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1972. P. 102 ff.

[52] См.: *Rand E. K.* Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1920. P. 178.

[53] См.: *Courcelle P.* Op. cit. P. 298–300.

Автору данной статьи также довелось в свое время высказать на этот счет гипотезу[54]. Мне казалось тогда вполне вероятным, что «Утешение» могло принадлежать перу одного из учеников или последователей Боэция, тем более, что в средние века благородный отказ от своего авторства в пользу учителя был делом обычным (современному человеку этого не понять!). Однако сейчас мне представляется более убедительной другая версия. Не подвергая сомнению искренность Боэция, мы все-таки не можем быть уверены в том, что он во время создания «Утешения» точно знал о неизбежности скорой своей гибели и не надеялся на помилование. Сам тот факт, что он имел возможность написать и притом большей частью в спокойном тоне не столь уж маленькое по объему сочинение, говорит о том, что условия его пребывания в заключении были не такими уж невыносимыми. Если предположить, что Боэций тогда еще не терял надежду на милость Фортуны, то его нежелание касаться вероисповедальных тем в философской книге становится понятным: ведь именно конфессиональные и богословские разногласия явились той искрой, от которой затаенная вражда между готами и римлянами вспыхнула с новой силой, приведя Боэция в столь печальное состояние. И кто знает, не послужили ли теологические трактаты Боэция одним из поводов для его ареста! Тем не менее все это только гипотезы, а фактом остается то, что «Утешение» — произведение не богословское, а чисто философское, хотя излагаемая в нем философия — это теоцентризм.

Жанр «утешений» весьма древний. Им воспользовался когда-то платоник старой Академии Крантор, позднее Цицерон, написавший «утешение» на смерть своей дочери Туллии, затем — Сенека, сочинивший «утешения» к матери Гельвии, к Полибию, к Марции; существовали и другие подобные сочинения. Так как в них на помощь утешаемому призывалась обычно философия, этот род сочинительства имел много общего с другим древним литературным жанром — с жанром «протрептика», то есть «побуждения», или «приглашения», к философии. Классиком этого жанра в античности считался Аристотель

---

[54] См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 364–365.

(его «Протрептик» не сохранился); по его примеру Цицерон написал свой знаменитый диалог «Гортензий», обративший впоследствии к философии душу юного Августина. Аристотелю подражал и Ямвлих, также сочинивший «Протрептик». От обоих этих произведений до нас дошли только фрагменты. Боэцию они могли быть доступны полностью.

Существует мнение, что значительная часть содержания «Утешения Философией» (Г. Узенер и др.), или даже почти весь его текст, исключая первую книгу (Л. Альфонси) [55] есть не что иное, как адаптированное переложение аристотелевского «Протрептика», осуществленное Боэцием по модели и с учетом упомянутых сочинений Цицерона и Ямвлиха. Но, по-видимому, ближе к истине П. Курсель и большинство других исследователей, отмечающих более сложный состав источников этого сочинения, или Э. Рэнд, допускающий существенное участие в нем собственных идей Боэция. Ведь даже в жанровом отношении «золотая книга» — не только «протрептик».

Из пяти книг «Утешения» первая напоминает исповедь, вторая — моралистическую диатрибу, третья — сократический диалог, четвертая и пятая — теоретический трактат. Кроме того, сочинение написано в форме «сатуры», когда прозаические части чередуются с поэтическими и для каждой из частей свободно избирается свой литературный слог и поэтический размер. Что касается разнообразия стихотворных метров, то их в «Утешении» более двадцати. Прозаический слог Боэция здесь также достаточно вариативен. Однако в отличие от своего древнего прототипа — «Менипповой сатиры» Варрона, сатура Боэция при всей ее стилистической пестроте сохраняет содержательное и смысловое единство, так что все части ее оказываются продуманно связанными и подчиненными одной цели, достигаемой полностью только в конце пятой книги. В этом она похожа на сатуру Марциана Капеллы «Брак Меркурия и Филологии».

Помимо повествовательных и поэтических Боэций, как и Марциан, использует в своем сочинении и ряд драматических приемов, но с наибольшей последовательностью он применяет приемы диатрибы, философской настави-

[55] См.: *Alfonsi L.* Sulla composizione della «Philosophiae Consolatio» Boeziana // Atti del Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. 1943. Vol. 102(2). P. 710 ff.

тельной беседы, где в роли наставницы выступает сама госпожа Философия, а в роли наставляемого — узник этого мира Боэций. Беседа имеет не столько чисто дидактический, сколько терапевтический характер. Развитие сюжета выглядит как последовательное решение некоей медицинской задачи: от постановки диагноза болезни в первой книге, через стадии сначала предварительного, а затем основного, радикального лечения в остальных книгах, до полного исцеления пациента в конце работы. В ходе терапии врачующая Философия следит за меняющимся состоянием Боэция, осведомляется о его самочувствии, методично чередует более мягкие и слабые целительные средства с более горькими и сильными, ободряя и утешая больного. И все это в сочинении Боэция совсем не похоже на простой литературный эксперимент, на игру. Его понимание миссии философии как целительницы души очень серьезно и оно имеет глубокие корни в античной культуре, где философия долго была наделена жизнетворческой и душеспасительной функцией, почти полностью перешедшей потом к религии. В этой подлинно практической функции она выступала у пифагорейцев, Сократа и Платона («Федон», ранние диалоги), у Аристотеля, у всех стоиков, скептиков и эпикурейцев, вообще в той или иной мере у всех философов эллинизма. Но никто, ни до, ни после него не выразил это понимание философии так ясно и сильно, как это сделал Цицерон; достаточно вспомнить его «Тускуланские беседы» и то, что мы знаем о его «Гортензии» и «Утешении». И это для нас немаловажно, ибо Цицерон — один из главных источников Боэция как в отношении жанра и стиля, так и в отношении идей. А ведь Цицерон, живописавший философию в самых ярких художественных красках, называл ее «наукой об исцелении души» (Туск., III, 3, 6), и он еще задолго до Боэция фактически представил ее в своем «Consolatio» и «Тускуланах» в образе царственной собеседницы, утешающей в горе и врачующей душевные недуги: «Дело обстоит так: чтобы избавиться от несчастий, нужно исцелиться душой, а этого нельзя достичь без философии. Поэтому, взявшись за дело, предадим себя ей для исцеления и, если захотим,— исцелимся» [56].

---

[56] *Цицерон.* Туснуланские беседы, III, 6, 13 (пер. М. Гаспарова).

У Боэция, как и у Цицерона, философия утешает и исцеляет, просвещая. Ее медикаменты — знания и идеи, а единственный способ лечения — логическое рассуждение, иллюстрируемое поэтическими образами. Никакой мистической терапии, никаких оккультных средств, никакого сверхразумного внушения. В «Утешении» Боэция совсем не используется путь откровения. Это и удивляет — ведь книга написана в начале средневековья,— и заставляет задуматься над тем, сколь сильна была римская рационалистическая традиция, ибо несмотря на то, что между Цицероном и Боэцием расстояние в полтысячелетия, взгляд на философию у них общий. Поэтому вряд ли верно, как это делает П. Курсель, включать «Утешение» в русло той традиции, куда входит и герметический трактат «Поймандер». Там тайны бытия пророческим языком открывает полубог, здесь истины бытия доказываются рациональным языком человеческой философии. Недаром Философия у Боэция имеет облик не богини, а смертной женщины.

Философия, аллегорически изображенная Боэцием в первой книге «Утешения», являет собой строгую и властную даму с величественной осанкой, но с трудно определимым возрастом и ростом. Она не похожа на обаятельную и изящную невесту Меркурия Филологию — царицу муз у Марциана Капеллы. Строгость Философии — символ того, что ее дело, направленное на поддержание не только культуры, но и самого смысла жизни, очень серьезно и требует максимума труда и дисциплины. Ее властность, символизируемая скипетром, который она держит в одной руке, выражает ее правительную миссию в науке и в жизни. В другой руке она держит книги — знак просвещенности и единения мысли со словом. Ее неуловимый возраст — у нее видны и черты ее древности, и черты юности («горящие глаза») — свидетельство того, что философия никогда не устаревает и всегда актуальна. А рост ее, то возвышающийся до небес, то понижающийся до человеческих размеров, означает, что она по старинному определению есть знание вещей божественных и человеческих, что она универсальна и по предмету и по методу. Наконец — ее одежда. Она выдает и ее высокое происхождение и непростую историю ее жизни. Одеяние ее нетленно, как нетленны те формы мысли и слова, в которых философия себя выражает. Обозначенные на ее

платье буквы и чуть заметные ступеньки, восходящие от буквы «П» к букве «Θ» говорят о том, что спасительная для узника философия вышла из школ Платона и Аристотеля, где «теоретическая» жизнь всегда ставилась на лестнице восходящих ценностей выше «практической». Однако одежда ее частично разорвана — оттого, что многие недостойные не раз пытались подделываться под ее уполномоченных, отрывая для себя от философии элементы ее внешней атрибутики и оставаясь совершенно не причастными ее подлинной внутренней жизни.

Таков портрет Философии, нарисованный Боэцием. Уже только на основании этого портрета можно кое-что сказать о его философских симпатиях и предпочтениях, а также — с какой-то вероятностью — о теоретических источниках «Утешения». Не удивительно, что полноценной философией здесь объявляется платонизм вместе с аристотелизмом, считавшимся у Боэция разновидностью первого. Ведь в том же «Утешении» Боэций прямо именуется как «воспитанник элеатов и академиков» [57], т. е. последователей Парменида и Платона. Не приходится удивляться и тому, что к числу лжефилософов, разрывающих философскую «одежду», он, как выясняется дальше, отнес эпикурейцев и стоиков — ведь они, как говорится, философствовали «по стихиям этого мира» и были материалистами, хотя стоики в меньшей мере, чем эпикурейцы. Удивление может вызвать другое: в перечень философов, пострадавших за честь самой философии, Боэций, наряду с греками Анаксагором, Зеноном Элейским, Сократом, включает римских стоиков Сорана, Кания и Сенеку. Что бы это могло значить? По-видимому то, что Боэций не относил названных своих соотечественников к приверженцам греческой Стои, а считал их, как и авторитетнейшего для него Цицерона, представителями нормальной римской философии, особенностью которой был просвещенный и сознательный эклектизм (вспомним, как Сенека в письмах к Луциллию одобряет Эпикура, ценит Аристотеля и уважает Платона, говоря при этом в духе Цицерона, что он не связывает себя никакими обязательствами и перед Стоей). Не считал Боэций стоиком и себя самого, хотя в «Утешении», особенно во второй книге, он широко использует и стоическую аргументацию. Есть достаточно осно-

[57] Ср. наст. изд. С. 191.

ваний считать, что греческих древних и средних стоиков, то есть Зенона Китийского, Клеанфа, Хрисиппа, Панетия, Посидония и других, Боэций вовсе не читал (если их труды вообще к этому времени сохранились, что маловероятно) и судил он о Стое скорее всего по критическим пассажам Цицерона, таким как «De finibus» (L. IV), «De natura deorum» (L. III), «De fato», «Paradoxa stoicorum», и в первую очередь «Academica posteriora». Следовательно, стоические примеры и аргументы второй книги «Утешения», если их первоисточником не являются Платон и Аристотель, а также неоплатоники, взяты Боэцием из римско-латинской традиции.

Рассмотрим теперь теоретические источники других книг «Утешения». В третьей книге, где речь идет о Высшем Благе (Summum Bonum), являющемся основанием всех стремлений и всего мирового процесса, больше всего ощущается влияние Платона и неоплатонизма. Ф. Клингнер полагает, что в противоположность второй книге, где преобладает стоицизм, в третьей безраздельно царствует сократический метод [58], тогда как А. Мюллер считает, что форма изложения в этой книге аристотелевская, но, как подчас и в других сочинениях Боэция, таких, как комментарий на Порфирия и на «Об истолковании», в аристотелевскую форму вкладывается платоническое содержание [59]. Ф. Клингнер, В. Тайлер и П. Курсель видят в знаменитой IX поэме третьей книги, служащей кульминацией всех размышлений Боэция о Боге как Высшем Благе, не только очевидное влияние платоновского «Тимея», но также следы комментариев к нему либо Прокла, либо кого-то из его школы, вероятнее всего — Аммония Гермия [60]. Курсель подкрепляет это мнение тем, что в третьей книге Боэция цитируются как раз те стихи из Гомера, Парменида и «Халдейских оракулов», которые были излюбленным предметом цитирования в школе Прокла. Со своей стороны, Ф. Суловский относит главные источники указанной поэмы к более раннему времени, считая ими соответствующие комментарии на «Тимей»

[58] См.: *Klingner F.* De Boetii Consolatione Philosophiae. B., 1921. C. 39.
[59] См.: *Müller A.* Die Trostschrift des Boethius. B., 1912.
[60] См.: *Klingner F.* Op. cit.; Theiler W. Antike und christliche Rückkehr zu Gott. Münster, 1964; Courcelle P. Op. cit.; Idem. La «Consolation de Philosophie» dans la tradition littéraire antécédents et postérité de Boèce. P., 1967.

Халцидия и Порфирия[61]. Все без исключения сходятся на том, что содержащаяся в третьей книге «Утешения» трактовка проблемы зла имеет своим источником платоновский «Горгий». Следует признать, наверное, также и влияние на эту книгу Августина — слишком очевидна близость и почти полное совпадение его рассуждений о единстве как условии бытия (см. напр. «De musica», VI, 13) с аналогичными рассуждениями Боэция[62]. Впрочем, можно рассматривать эту близость и как свидетельство общности их источника (П. Курсель), которым был неоплатонизм. То же самое можно сказать о сильно напоминающих раннего Августина размышлениях Боэция о Боге, о зле как ничто.

Четвертая и пятая книги посвящены таким вопросам: об оправдании божественной справедливости перед лицом существующего в мире зла (теодицея), о соотношении Судьбы и Провидения, о божественном предзнании, случайности и свободе воли, а также о вечности и бесконечном времени. Проблема теодицеи решается в духе того же платоновского «Горгия» и, возможно, на материале названных выше протрептиков и сочинений римских стоиков. Далее, начиная с VI прозаической части четвертой книги и до конца сочинения наблюдается перманентное влияние неоплатонизма школы Прокла и, с определенной вероятностью, влияние Августина. Говоря конкретнее, Провидение и Судьба соотносятся у Боэция точно так же, как в работе Прокла «О Провидении и Судьбе». И даже знаменитое уподобление Боэцием нашей зависимости от Судьбы степени удаленности линии окружности от ее центра, выражающего простоту Провидения, как считает П. Курсель, заимствовано из сочинения Прокла «О десяти сомнениях, касающихся Провидения».

Вопрос о предзнании в связи с оправданием случайности и свободы воли рассматривается Боэцием в том же ключе, что и во втором его комментарии на «Об истолковании», и, следовательно, в духе Аристотеля. Однако, помимо чисто логического, здесь участвует и теологический аспект проблемы, причем, как доказывает Курсель, мно-

---

[61] См.: *Sulowski F. J.* The sources of Boethius' De consolatione Philosophiae // Sophia. 1961. Vol. 29. P. 67–94.

[62] См.: наст. изд., с. 243–246.

гое, вплоть до избираемых приемов, оказывается сходственным с тем, что содержится в комментарии на «Об истолковании» Аммония Гермия. Тот же Курсель, Тайлер, Клингнер и другие особенно настаивают на зависимости Боэция от Прокла и его учеников в вопросе о вечности и временной непрерывности («aeternitas» и «perpetualitas»). Ссылаясь на то, что ни у Халцидия, ни у Макробия между этими понятиями еще не было различения, Курсель делает вывод[63], что в латинский мир это различение ввел именно Боэций, причем взяв его либо непосредственно у Прокла, либо из некоего утраченного теперь комментария на «Физику» Аристотеля, принадлежавшего Аммонию Гермию. Об этом свидетельствует тот факт, что Боэций использовал и другие сочинения Аммония, а кроме того то, что современник Боэция (которого он вряд ли знал или читал) Симпликий был учеником и слушателем Аммония, а у Симпликия имеется ясное различение вечности и бесконечного времени.

Думается, что хотя позиция Курселя выражена вполне убедительно, все же из уважения к исторической правде следует уточнить, что еще задолго до Прокла и Аммония различие между божественной вечностью и временной бесконечностью, между причинным началом времени и началом во времени с полной ясностью установил Августин (см. напр.: Confessiones, XI, 11—13).

Таким образом, философия «Утешения» сложилась из идей, почерпнутых из самых разнообразных источников, но главными из них, по нашему мнению, были все-таки неоплатонизм, Платон, Аристотель, римские моралисты и Августин. Но видеть в Боэциевом сочинении чистую компиляцию было бы не верно. В нем есть много личных раздумий, собственный достаточно целостный взгляд на вещи, но есть, конечно, и то, что ему не принадлежит, хотя, по сути дела, многое из этого вообще не принадлежит никому.

Что бы там ни говорили, но у философии все-таки есть вечные проблемы. Они перекочевывают из системы в систему, не получая окончательного решения и всегда с новой силой воспламеняют сердца и умы философов. Их ценность — в самой их проблемности. С их разреше-

---

[63] О взглядах П. Курселя по этим вопросам см.: *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident... P. 257—312.

нием — если бы оно было возможно — опустошилась бы и умерла философия. Некоторые из таких проблем составляют содержание «Утешения».

Возьмем центральную для этой книги проблему Судьбы. У Боэция она выступает в двух модификациях, как проблема Фортуны и как проблема Рока (Fatum). Кто из людей не сетовал хоть раз на свою судьбу, имея в виду непостоянство Фортуны, а иногда и ее казалось бы ничем не оправданную упрямую враждебность к нам? Кто не радовался, когда безо всяких особых заслуг с нашей стороны нам вдруг, как говорится, начинало везти? При этом в первом случае мы обязательно задаемся вопросом «за что?», в то время как во втором случае такой вопрос мы, если и ставим, то крайне редко. А ведь следовало бы из соображений справедливой симметрии ставить всегда.

Боэций, следуя большинству античных моралистов, предлагает относиться к Фортуне, к случайному, нечаянному счастью или несчастью, спокойнее: не слишком ликовать, когда вам везет, и не унывать, когда не везет, помня всегда о том, что переменчивость — это не болезнь и не аномалия Фортуны, а ее сущность и природа. Если бы Фортуна подчинялась постоянству и закону, она перестала бы быть самой собой. Ибо латинское слово «Fortuna» происходит от слова «forte», что значит «случайно», «нечаянно», «может быть» (а может и не быть). Вот почему с давних времен Фортуна изображалась стоящей на шаре (в знак ее неустойчивости), и символом ее считается вращающееся колесо, несущее точки обода то вверх, то вниз [64]. Когда мы требуем от Фортуны, чтобы она посылала нам всегда только благоприятные обстоятельства, мы требуем от нее невозможного. Дары фортуны — это то, что мы получаем не столько по заслугам, сколько в силу обстоятельств. Сюда Боэций относит знатность, власть, почести, богатство, славу и чувственные наслаждения, с ними связанные. Знатность, т. е. высокое происхождение, от нас не зависит совсем. Обладание властью зависит от политической конъюнктуры; почести — от власти и славы; богатство — от экономических и многих других обстоятельств; слава — от настроений толпы. Поэтому

---

[64] Об иконографии Фортуны и роли Боэция в дальнейшей истории ее образа см.: *Patch H.* The Goddess Fortuna in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1927.

все это вещи ненадежные и к тому же для своего поддержания требуют огромных усилий.

Правда, в отличие от стоиков Боэций не призывает нас презирать Фортуну. Он даже учит быть благодарным ей, когда она, вдруг расщедрившись, посылает нам свои дары. Надо только помнить, что все, получаемое нами от Фортуны, дается нам не навсегда, а на время и к тому же дается взаймы, чтобы потом мы это вернули. Когда Фортуна отнимает у нас ранее данное, мы не должны роптать и обвинять ее в несправедливости, ибо никаких обязательств о передаче нам ее даяний в вечное пользование она никогда нам не давала. «Никогда Фортуна не сделает твоим того, что природа сделала тебе чуждым» [65].

Как это ни парадоксально, Боэций считает, что мы должны больше благодарить Фортуну, когда она отвращается от нас, чем когда она нас балует. Ведь удача, ставшая привычной, расслабляет и притупляет бдительность, чем делает неизбежную в дальнейшем перемену Фортуны особенно тягостной. Наоборот, испытания судьбы закаляют и делают особенно приятным ее неожиданный поворот к лучшему.

Однако, тысячи раз убеждаясь на опыте в непостоянстве и превратности Фортуны, мы, замечает Боэций, тем не менее неизменно влечемся к ее сомнительным дарам. Это происходит потому, что в них есть некое подобие блага, а благо как раз и является единственным предметом всех наших стремлений. Точнее говоря, то, чего мы больше всего желаем,— это счастье, блаженство, но что же такое блаженство, как не обладание благом! Не случайно же само слово «блаженство» равно как и родственные ему слова «благоденствие», «благополучие», «благосостояние», выражающие обычное представление о счастье, происходят от слова «благо». Таким образом, путь к счастью — это приобщение к благу. Из всего этого Боэций выводит свое классическое определение: «Блаженство — это совершенное состояние, которое является соединением всех благ» и другое: «Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего» [66].

---

[65] Наст. изд. С. 214.
[66] Наст. изд. С. 224.

Согласно Боэцию, ошибка людей — в том, что они, стремясь к своему благополучию, не обращают внимание на его подлинный источник и, гоняясь за призраками счастья, не ведают о действительном благе. Как и все платоники, как и Августин, Боэций считает, что это благо, служащее последним основанием всех конечных, односторонних и неполноценных благ, следует искать не во внешних вещах, а в душе человека. Ведь человек,— говорит Боэций, вторя платоникам и отцам христианской церкви,— это образ Божий, и образ этот заключается в его бессмертной душе. Насколько же недостоин человек самого себя, когда он гоняется за телесными, суетными, смертными благами, а душой своей пренебрегает. В этом есть и что-то кощунственное: стремясь к низкому, человек оскорбляет своего Творца. Ибо предмет стремления в определенном смысле выше того, кто к нему стремится; и если кто-то, например, посвящает себя накоплению сокровищ, он ставит себя тем самым ниже презренного металла, безжизненных минералов. Только те сокровища, которые собраны в душе, возвышают человека и угодны Создателю.

Но почему же все-таки человек столь неудержимо стремится к этим суетным благам, если даже само стремление к ним является для него унизительным? Да потому что он принимает их за истинные — он ожидает, что через их посредство он обретет истинное блаженство, т. е. достигнет совершенного состояния души, наслаждающейся всеми благами сразу. И человек притом смутно чувствует, в чём его благо. Когда он стремится к богатству, он чувствует, что нельзя быть блаженным, если во всем нуждаешься; когда хочет власти и могущества, знает, что рабство и бессилие — это зло. Точно также, стремясь к почестям и славе, он в действительности ищет уважения и признания, без которых нет настоящего блаженства, а предаваясь наслаждениям, он чувствует, что нет блаженства без радости. Ведь по самому смыслу высшее Благо, призывающее к себе человека — это то, что ни в чем не нуждается (ибо содержит в себе все необходимое для счастья), что обладает великой и непобедимой силой, что заслуживает высочайшего уважения и почитания, что сияет вечной славой и преисполнено светлой радостью. Кто достигает всего этого, поистине достигает блаженства. Однако человек, как правило, проходит мимо цели, к которой его вле-

чет и почти толкает природный инстинкт. Он ищет достатка в материальном богатстве, которое никогда не насытит не только его духовных желаний, но и обычной алчности; оно лишь добавит ему новых забот, ибо для сокровищ нужны соответствующие «сосуды» и «охрана». Свою силу он видит в господстве над другими, а это господство неизбежно лишает его безопасности и власти над самим собой — единственной власти, которая делает человека действительно сильным. То же самое происходит и с другими предметами человеческих стремлений: люди думают приобрести уважение, занимая высокие посты, но чины ничего не добавляют к их личным достоинствам и только выставляют напоказ их скрытые пороки; стремясь к мирской славе, люди мучатся тщеславием; предаваясь чувственным наслаждениям, они вместо искомой радости испытывают в конце концов тяжкие страдания. Таким образом, пути, которыми ходит человек, не ведут его к счастью. Как же быть?

Прежде всего следует усвоить, что человеческое благо едино и неделимо. Нет подлинного достатка без настоящего могущества, могущества — без заслуженного уважения, уважения — без прочной славы, славы — без светлой радости и т. п. Поэтому тщетно искать что-нибудь одно из этого, пренебрегая другим, например, искать подлинного достатка, не заботясь об истинном могуществе, теряя уважение, находясь в бесславии и унынии. Благо является нам или во всей своей полноте, или не является вовсе. В общем благо — это совершенство и достигается оно на пути нравственного совершенствования человека, на пути добродетели. Творя добро, мы обязательно приобщаемся ко всей полноте блага, к благу как таковому, к высшему и абсолютному Благу, а тем самым к своему блаженству. Из неделимости этого высшего Блага следует, что никакое доброе дело не может породить зла и что если наш поступок действительно хорош, то он хорош во всех отношениях и не может нанести вреда ни нам, ни кому-либо другому. Самая типичная наша ошибка состоит в том, что мы ищем блаженства в отрыве от совершенного Блага. Но существует ли это высшее Благо?

Так в книге Боэция встает другая фундаментальная проблема, волновавшая и до, и после него всех больших философов, включая Платона, Августина и Канта: существует ли безусловное основание человеческой нравствен-

ности, от которого получает свой смысл деление всего того, что заключается в поступках людей, на добро и зло. Боэций решает эту проблему положительно, выводя существование высшего и абсолютного Блага из самого наличия благ низших и относительных. Это Благо он отождествляет, разумеется, с Богом, присоединяя затем ряд аргументов в доказательство бытия Бога и совпадения в божественной сущности Бытия и Блага. Среди этих аргументов — большинство так называемые космологические, но один, наделяющий Бога существованием преимущественно перед всеми иными вещами на основании самого понятия о нем как Бытии Величайшем [67], предвосхищает «онтологический аргумент» Ансельма. Используя идеи своих предшественников — стоиков, неоплатоников, а возможно, и христиан,— Боэций доказывает единственность Бога и невозможность существования двух или более абсолютных благ. В связи с этим он довольно подробно и с большим искусством раскрывает тему единства как изначального условия всякого бытия, демонстрируя свою приверженность тому способу философствования, который получил развитие в школе Плотина. Представляя Бога на манер плотиновского «Единого», Боэций наделяет его чертами трансцендентности и сверхразумности, но вместе с тем видит в Боге источник всякого бытия и разума. Подобно Плотину, он вводит понятие «Божественного Разума», посредством которого Бог-Благо творит мир; пользуется он также и идеей «Мировой Души» (третья ипостась в онтологии Плотина), которая служит ему для объяснения единства чувственного космоса и его зависимости от божественного Провидения. Как плод творения единого высшего Блага наш мир не может быть ничем иным как благом; поэтому все, что имеет в этом мире бытие, есть благо, а зло — это только небытие, лишенность или неполнота бытия (восходящая к Платону концепция «меонизма»). Поскольку же бытие зависит от единства, а единство — от Единого-Бога, получается, что зло — это разлад с самим собой и с миром, отпадение от Бога. Но при всем этом зло все-таки ничтожно, так как оно не имеет самостоятельного бытия. Боэций присоединяет к этому рассуждению еще и такой, весьма остро-

---

[67] См.: наст. изд. С. 239–240.

умный аргумент: Бог всемогущ, но зла он создать не может, потому что он всеблаг и всезнающ, следовательно, зло — ничто[68]. И Боэций, вдохновленный платоновским «Тимеем», рисует нам величественный образ созданного Богом и управляемого божественным Провидением мира — наилучшего из всех возможных. Однако такой ход мысли приводит Боэция к третьей вечной проблеме — к проблеме оправдания присутствия в мире зла, то есть, поскольку речь идет о философии, включающей в себя идею Бога, к проблеме теодицеи.

Пожалуй, все люди очень болезненно переносят постоянно наблюдаемую ими картину, когда добрые и честные страдают от невзгод, превратностей судьбы и произвола злых и нечестивых, а те нередко преуспевают и наслаждаются жизнью, благополучно избегая возмездия за совершенные злодеяния. Философы, верившие в конечное торжество справедливости в мире, доказывали, что такая картина человеческого мира есть иллюзия. Среди них был и Боэций. Если говорить о наиболее остроумных доводах в пользу этого, приводимых в «Утешении», то они таковы. Злые не бывают благополучны, так как они, делая зло, сами отстраняют от себя блага, а благополучие и блаженство — это обладание благом и приобщение к нему. Злые всегда несчастны, так как, считая, как и все люди, свое дело благом, а значит, стремясь к благу, они, делая зло, удаляются от желанной цели и никогда не имеют, чего хотят. Зло разъедает душу, а ведь блаженство есть состояние души. Безнаказанное зло хуже для самого злодея, чем наказание, ибо наказание очищает его душу от зла, освобождая место благу (а значит и блаженству), а безнаказанность зло сохраняет. Наконец, сочувствовать следует больше преступникам, а не их жертвам, ибо тот, кто подвергается злодеянию, не удаляется из-за этого от блага своей души, а совершивший зло от своего блага удаляется и потому делается несчастнее. Из всего этого вытекает, что счастливых злых не бывает. Поэтому: «Скорби ж о людях злых, люби по праву добрых!»

Доводы Боэция не новы, их мы встретим уже у Платона в «Горгии» и у Цицерона в его философских диалогах, у римских стоиков, у неоплатоников. Вся античность старалась доказать бессилие зла и могущество добра в этом

---

[68] См.: наст. изд. С. 248.

мире. Но главный тезис: «Наградой доброго является его доброта, а наказанием злодею служит его злоба» всегда оставался не слишком убедительным. В самом деле, в повседневной жизни человек живет все-таки не одними только духовными интересами; он должен есть, пить, иметь одежду, очаг, заботиться о здоровье, о близких, и поэтому также — о карьере, доходе, престиже и т. п. Все это человеческое, слишком человеческое, чтобы от этого отказаться. И что же? Указанные житейские блага, пусть даже временные, а не вечные, пусть иллюзорные, а не истинные, но все же вполне соответствующие смертной человеческой природе, распределены между людьми так, как будто миром правит не справедливый Бог и Его благое Провидение, а какой-то слепой случай. Иначе как объяснить, что страдания и лишения, тюрьмы и пытки выпадают на долю честных едва ли не чаще, чем на долю злодеев? Неужто судьбы людей складываются в этом мире безо всякого разумного учета их действительных заслуг?

Вопрос этот подводит Боэция к сложнейшей теме соотношения судьбы (fatum) и Провидения. Разработку темы он начинает с уточнения того, что мы понимаем под случайностью, случаем. По его мнению, случайным мы чаще всего называем то, «разумное устройство чего не познано», и что поэтому вызывает в нас удивление и недоумение. Если же темнота нашего незнания сменилась бы светом понимания, мы бы ясно увидели, что ничего случайного в мире нет, и что все имеет разумные основания. Таким образом, в этом первом, самом общем, своем значении (в дальнейшем Боэций будет рассматривать еще два смысла данного термина) «случайность» как результат невежества оказывается чистой иллюзией.

Все вещи в своем бытии и все события в своем появлении имеют достаточные рациональные основания (rationes), которые заложены в логике абсолютного мышления Бога, в Его вечном Разуме (Intelligentia). Бог-Творец подобен художнику, который заранее имеет в своем уме идеальный образ творимого произведения. Этот образ, т. е. полнота всех оснований, предназначенных к существованию вещей и событий, составляющих единую и неделимую мысль Бога, и есть Провидение. Но Бог — не такой художник, у которого произведение может отличаться от замысла по причине недостатка силы и мастерства. Он — Мастер совершенный и всемогущий, и поэтому все, что Он из-

начально замыслил, с неизбежностью осуществляется: мир, как он есть, в точности совпадает с божественным идеальным порядком мира, и ни одна вещь не выходит за пределы этого порядка. Разница здесь только в том, что идеальный порядок весь сразу, вечно, пребывает в неделимом единстве, т. е. простоте, божественной мысли, а мировой порядок развертывается постепенно во времени и пространстве, подобно произведению художника, часть за частью переходящего из единого идеального замысла на материальное полотно. Так вот,— говорит нам Боэций,— тот же самый порядок мира, если он рассматривается по отношению к устанавливающему его божественному Разуму, есть Провидение, а если — по отношению к самим вещам, существующим в пространстве (месте) и времени, есть судьба. От своей судьбы не уйдешь, ибо судьба только исполняет предначертания Провидения, а воля Провидения непреложна. Судьбы людей многоразличны, но в простоте Провидения они полностью согласованы и составляют все вместе единую судьбу мира человеческого, в котором каждый занимает свое, наиболее соответствующее ему, место, и никто не забыт. Вместе с тем, если избежать своей судьбы и невозможно, можно все-таки избежать ее превратностей. Ведь линия судьбы — это функция времени. Чем сильнее вы зависите от времени и временного, а значит, от нестабильного и преходящего, тем превратнее и изменчивее ваша судьба, тем менее надежно и менее прочно ваше положение. И наоборот, чем ближе вы к божественной жизни с ее неизменной вечностью, тем меньше ваша зависимость от времени, а следовательно, и от превратностей (неожиданных изменений, превращений) судьбы. Боэций сравнивает зависимость человека от превратностей судьбы с зависимостью скорости вращения точки обода колеса от ее расстояния до центра. Чем больше радиус колеса, чем дальше она отстоит от центра, тем стремительнее несет ее по кругу время то вверх, то вниз, тем неустойчивее и неопределеннее ее положение в пространстве. Так же и с судьбой. Центр — это ось и начало бытия; это — сам Бог. Уподобьтесь в своей жизни Богу, и судьба перестанет бросать вас вверх и вниз. Правда, вы боитесь только падения вниз. Но таков уж закон вращения колеса судьбы: высоко поднимеетесь — низко упадете. А то, что максимально приобщается к неизменности божественного Разума (Провидения), «изба-

вившись от движения, избегает необходимости, налагаемой судьбой». Иными словами, тот, кто живет только по законам божественного Провидения, свободен. Его свобода состоит в добровольности принятия того порядка, который действует в мире; она состоит в сознательном соучастии в мировом процессе, направляемом Богом, в радостном признании, что все идет к лучшему. Преодоление необходимости судьбы достигается у Боэция через специфическое понимание ее как волеизъявления благого Провидения, в котором концентрируется абсолютная свобода Бога. Римляне называли такое отношение к судьбе amor fati — «любовь к судьбе». Человек должен любить всякую данную ему Богом судьбу, помня о том, что выпадающие на его долю радости и страдания всегда находятся в согласии с его собственным благом и с благом целого мира. Пути Провидения неисповедимы, и, если в сплетении судеб вам представится что-то несправедливым, нелогичным или случайным, знайте, что ваше представление ложно из-за ограниченности человеческого ума, неспособного проникнуть в скрытые от нас глубочайшие тайны божественного Промысла. Когда мы видим поруганную добродетель или преуспевающего злодея, мы должны помнить, что даже адские страдания и вопиющее зло Провидение удивительным образом всегда обращает во благо и что даже закоренелые преступники своими действиями достигают в конце концов не своих, а божественных целей. И если вас неожиданно постигает несчастье, помните — это не случайно, ибо «все кажущиеся бедствия, если они не укрепляют и не исправляют, то, значит, наказывают» (IV пр. VII). Так осуществляется божественная справедливость, ставящая все на службу добру.

Заметим, что оправдание божественной справедливости — теодицея — достигает у Боэция своей кульминации в идее, которая спустя многие столетия станет одной из центральных в философии истории Вико и Гегеля (у последнего — под названием «хитрость мирового разума»),— в идее о том, что любые человеческие действия и субъективные намерения неизбежно направляются Провидением на пользу самому человечеству. Но теперь встает с новой силой вопрос: как же быть с человеческой свободой? Ведь если в планах Провидения все человеческие поступки полностью предусмотрены и предопределены, можно ли говорить, что человек сам, по собственной воле их совер-

шает, а значит, и несет за них ответственность, заслуживая по справедливости наград или наказаний? Если же судьбы людей не находятся в их собственной власти и люди, подобно тому, как они изображены в платоновских «Законах», являются лишь марионетками Провидения, тогда не только все заслуги, но и все преступления людей придется приписать не человеку, а самому Богу,— что нелепо. С другой стороны, признание того, что человеческие поступки зависят только от свободной воли людей, означало бы упразднение божественного всемогущества и самой возможности Провидения. Боэций понимает, что разрешить это явное противоречие можно только в том случае, если будет доказана совместимость свободы и необходимости. Но как их совместить? Он полагает, что сначала следует вернуться к вопросу о случайности. С этого и начинается заключительная, пятая, книга «Утешения».

Мы видели, что еще раньше Боэций связывал представление о случайности с незнанием причин того или иного явления. Теперь он дает оценку идее случайности как просто беспричинности. Он считает эту идею совершенно ложной. Если бы что-нибудь совершалось безо всякой причины, это означало бы, что нечто происходит из ничего, что невозможно. (Боэций мыслит здесь полностью в духе античного натурализма, игнорируя христианский креационизм.) Поэтому и свобода человеческой воли не должна пониматься как необусловленность этой воли никакими причинами, но речь должна идти только об особой причинности. Что же касается случайности, то единственно верное ее понимание, считает Боэций, содержится в «Физике» Аристотеля (II, 5, 197 *a*), где она определяется как «совпадение», пересечение относительно независимых причинных рядов, порождающее неожиданный результат. У таких событийных совпадений в свою очередь тоже всегда есть причина, ибо совпадать причинные ряды заставляет необходимый порядок Провидения (V, пр. I). Таким образом, ничто не «случается» без ведома Провидения, по каким бы причинам оно ни случалось. Но одно происходит по причине своей природы, другое — по причине внешнего принуждения, третье — по причине собственной воли, а кроме того, все это, вместе взятое, происходит по причине божественного решения, т. е. предопределения.

И вот, Боэций снова отброшен к стене необходимости, поскольку божественное предопределение не может не

иметь необходимого и неотвратимого характера. Судьбы людей заранее предрешены божественным разумом во всех деталях, так что и волоса не упадет с нашей головы, если это не было предусмотрено Провидением. Но означает ли это, что человек желает, избирает, действует не сам и что за него это все совершает Бог? На этот вопрос Боэций дает отрицательный ответ. Все, что обладает разумом, говорит он, обладает свободой воли, способностью определять, чего следует желать, чего — избегать. Правда, ограничившись этой декларацией, он незаметно переводит вопрос в несколько иную плоскость: он спрашивает, можно ли совместить свободу человеческой воли с божественным предзнанием будущего? Как известно, над этим вопросом когда-то много потрудились Аристотель и стоики Хрисипп и Посидоний, а также Цицерон в своем трактате «О судьбе». В более близкие к Боэцию времена его обсуждали Прокл и его последователи. Предлагаемое Боэцием решение этого вопроса совпадает с решениями отчасти Цицерона, отчасти — школы Прокла.

Основной смысл вопроса состоит в следующем. События, которые произойдут в будущем, достоверно известны Богу до их свершения, так как все они входят в общий план мира, от века пребывающий в божественном Разуме. Знание Богом этих будущих событий безошибочно, поэтому они не могут произойти иначе, чем как их предузнает Бог. Если знание истинно, то независимо от того, относится ли оно к прошлому, настоящему или будущему, познанное должно произойти с необходимостью. Конечно, сама по себе истинность знания не делает происходящее необходимым, но вместе с тем она является знаком того, что произошло, происходит или произойдет именно это. Однако если в отношении прошлого и настоящего необходимое соответствие между событием и его истинным знанием обусловливается наличием в прошлом или настоящем именно и только этого события, а само событие мыслится уже как неотвратимое (ведь оно уже состоялось), то в отношении будущего возникает сомнение: могут ли еще не состоявшиеся события быть причиной истинного о них знания и можно ли из истинного о них знания выводить собственную необходимость этих событий? Боэций отвечает в обоих случаях отрицательно. Будущее не может быть причиной непогрешимого знания, иначе мы должны принять концепцию фатализма. Следовательно, только тот

знает будущее с полной точностью, кто имеет его в настоящем, т. е. только Бог, который потому и знает будущее, что сам его предопределяет в своем вечном настоящем. Не божественное Провидение «провидит» будущее, потому что оно случится, а, наоборот, будущее случится потому, что оно предначертано Провидением. С другой стороны, из того, что имеется истинное знание о будущем (если такое предположить), вовсе не всегда следует, что это будущее состоится по необходимости собственной природы, хотя всегда следует с необходимостью, что оно состоится. Речь здесь идет, поясняет Боэций, о двух видах необходимости. Одна из них безусловная, или «простая», когда необходимо, например, что человек в будущем умрет, ибо он по природе смертен. Другая же — необходимость условная, или гипотетическая: например, необходимо, чтобы человек в будущем гулял, если сейчас было бы достоверно известно, что он будет гулять. При этом гулять он будет по собственной воле, а не по безусловной необходимости. (Такое разделение видов необходимости восходит к Аристотелю).

Остается еще одна трудность. Как Бог предзнает будущее: как однозначно определенное или как неопределенное? Ведь если все оно определено однозначно, никакого места не остается для свободы воли, рушатся самые основы морали и никакая теодицея становится невозможной. Однако Бог не может видеть будущее и как неопределенное: в этом случае Он либо не знал бы, каким оно будет в действительности, либо думал бы о нем ошибочно. Следовательно, Бог может знать будущее в каком-то смысле однозначно, а в каком-то — неоднозначно, и ничего здесь не поделаешь.

Преодолевает эту трудность Боэций с помощью особой неоплатонической интерпретации знания. Он говорит, что глубина и степень познания зависят не от природы познаваемого, а от познавательных способностей познающего. Чувства, воображение, рассудок и разум видят одни и те же вещи по-разному. Разуму Бога они предстают в ином свете, чем сознанию человека. Поскольку же низшая способность охватывается высшей, но не наоборот, человек не может уразуметь того способа, которым Бог видит те же вещи, что и он сам. Ведь природа Бога иная: Бог вечен и непричастен времени. А вечность есть «совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (V пр. VI). Мир, даже если бы он не имел ни начала, ни конца

во времени, нельзя было бы назвать вечным (aeternus), но только — «беспрестанным» (perpetuus). Потому что вечность вся — в настоящем и вся — сразу, тогда как время всегда распределено между прошлым, настоящим и будущим. Божественное познание осуществляется в вечности и под углом зрения вечности. Мир со всей совокупностью своего прошлого, настоящего и будущего извечно присутствует в Разуме Бога, как если бы он уже совершил все свое бесконечное развитие. Поэтому Бог видит будущее тем же способом, что настоящее и прошлое — именно так, как оно когда-то состоится. Он видит и альтернативные возможности, и колебания человеческой воли, но сразу же видит и то, какая из возможностей реализуется и какой выбор будет сделан волей. И то, что он видит в вечности, с необходимостью произойдет во времени. Однако это предвидение,— а лучше сказать, ви́дение, ибо все происходит в настоящем, не налагает безусловной необходимости на саму природу события, так что пока оно не произошло, оно могло и не произойти, и пока человек не принял решения, он мог еще принять и другое. Следовательно, свобода воли при этом сохраняется и выбор остается предопределенным (гипотетической необходимостью божественного предзнания) только в вечности, но не во времени. Мысль Боэция можно выразить еще и так: мы свободны в своем выборе, пока не выбрали, а когда уже выбрали, наша свобода перешла в необходимость и канула в вечность. Но все-таки и возможность выбора, и способность управлять своими стремлениями у человека сохраняется, даже если то, что́ мы изберем и что́ пожелаем, заранее известно Богу, ибо от того, что кто-то наблюдает за моими действиями, они не перестают быть моими, а наблюдает за нами и опекает нас сам Бог, создавший нас разумными, а значит, и свободными по своему образу и подобию. Из всего этого следует, что человек предопределен к свободе, и поэтому сам творит свою судьбу, и ничто не может сделать его несчастным, если он живет по правде и творит добро.

Так Боэций завершает свою «Золотую книгу», оставляя потомкам никогда не отчуждаемую возможность судить о том, прав он или не прав.

# СОДЕРЖАНИЕ

КОММЕНТАРИЙ К ПОРФИРИЮ (пер. Т. Ю. Бородай) . . . . 5

КАКИМ ОБРАЗОМ ТРОИЦА ЕСТЬ ЕДИНЫЙ БОГ, А НЕ ТРИ БОЖЕСТВА (пер. Т. Ю. Бородай) . . . . . 145

МОГУТ ЛИ «ОТЕЦ», «СЫН» И «СВЯТОЙ ДУХ» СКАЗЫВАТЬСЯ О БОЖЕСТВЕ СУБСТАНЦИАЛЬНО (пер. Г. Г. Майорова) . . . 158

КАКИМ ОБРАЗОМ СУБСТАНЦИИ МОГУТ БЫТЬ БЛАГИМИ, В СИЛУ ТОГО, ЧТО ОНИ СУЩЕСТВУЮТ, НЕ БУДУЧИ БЛАГАМИ СУБСТАНЦИАЛЬНЫМИ (пер. Т. Ю. Бородай) . . . . . 161

ПРОТИВ ЕВТИХИЯ И НЕСТОРИЯ (пер. Т. Ю. Бородай) . . . . 167

УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ (пер. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина) . . . . . 190

ПРИМЕЧАНИЯ . . . . . 291

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . . 313

Майоров Г. Г. СУДЬБА И ДЕЛО БОЭЦИЯ . . . . . 315
- Жизнь Боэция . . . . . 320
- Наследие Боэция . . . . . 334
- 1. Квадривиум . . . . . 336
- 2. Диалектика . . . . . 345
- 3. Теологические трактаты . . . . . 374
- 4. «Золотая книга» . . . . . 391

Публикация

БОЭЦИЙ

«Утешение Философией»
и другие трактаты

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Заведующий редакцией М. М. Беляев
Редактор издательства В. П. Лега
Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Н. П. Гаврикова, Р. В. Молоканова

ИБ № 38977

Сдано в набор 11.05.90
Подписано к печати 05.11.90
Формат 84 × 108¹/₃₂
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 21,84 Усл. кр. отт. 23,52 Уч.-изд. л. 23,9
Тираж 64.000 экз. Тип. зак. 47
Цена 7 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул. 90.

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.