

# АРИСТОТЕЛЬ

ПРОТРЕПТИК

\*

О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ

\*

О ПАМЯТИ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ  
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2004

ББК 87.3(0)  
А81

**Аристотель.** Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е. В. Алымовой. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. — 183 с.  
ISBN 5-288-03485-0

В книге представлены переводы малоизвестных сочинений Аристотеля. «Протрептик», очевидно, относится к раннему периоду творчества Аристотеля и реконструируется по фрагментам сочинений других античных авторов. «О чувственном восприятии» и «О памяти» относятся к так называемым «Малым сочинениям о природе». Издание содержит предисловие и подробные комментарии переводчика.

Для философов и широкого круга читателей, интересующихся античной культурой и философией.

**ББК 87.3(0)**

- © Издательский дом С.-Петербургского государственного университета, 2004
- © Издательство С.-Петербургского университета, 2004
- © Е. В. Алымова, пер. на рус., предисловие, комментарии, 2004

ISBN 5-288-03485-0

## ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

У русского читателя с *Corpus Aristotelicum* ассоциируются сочинения Аристотеля (384–322 гг. до н. э.), собранные в четырехтомном издании в серии «Философское наследие»<sup>1</sup>. Между тем, некогда все наследие Аристотеля состояло из ста шести папирусных свитков. Если считать один свиток томом, то Аристотель оставил после себя собрание сочинений из ста шести томов. Прежде чем стать *Corpus Aristotelicum*, личная библиотека Аристотеля, часть которой составляли его собственные сочинения, пережила полную перипетий историю и, можно сказать, воскресла из пепла.

У Аристотеля было два самых близких ученика: Евдем с Родоса и Теофраст. Кажется весьма правдоподобным, что после смерти учителя собрание его трудов попало именно под их опеку. Однако жизнь развела Евдема и Теофраста. Последний возглавил школу в Афинах, а первый уехал на Родос, куда увез с собой списки некоторых аристотелевских сочинений. Основную библиотеку унаследовал Теофраст. Незадолго до своей смерти он завещал ее Нелею<sup>2</sup>, последнему из близкого окружения Аристотеля. А Нелей, который был далек от научных интересов, в свою очередь передал большую часть собрания в Александрийскую биб-

<sup>1</sup> *Аристотель. Сочинения*: В 4 т. М., 1976–1983. По этому изданию мы будем приводить цитаты, оговаривая при необходимости некоторые уточнения или изменения.

<sup>2</sup> τὰ δὲ βιβλία πάντα Νηλεῖ, — как сообщает Диоген Лаэртский (*Diogenis Laertii. Vitae philosophorum*, V, 52 / Rec. Long H. S. Vol. I–II. Oxford, 1858).

блиотеку, себе же он оставил лишь некоторые сочинения в память о близком друге и перевез их на свою родину, в город Скепсис. Там оригинальные сочинения Аристотеля дожидались своего часа почти двести лет. Очевидно, тот перечень аристотелевских произведений, который приводится у Диогена Лаэртского (V, 22–28), воспроизводит каталог Александрийской библиотеки, а не упомянутые в этом списке сочинения как раз и были увезены Нелеем в Скепсис. В 47 г. до н. э. случилось трагическое событие: пожар уничтожил сорок тысяч свитков из Александрийской библиотеки. Таков был печальный конец истории, связанной с той частью библиотеки Аристотеля, которая досталась Теофрасту. Однако...

Афины I в. до н. э. оказались тем местом, где разворачивались события, которым предстояло сыграть важнейшую роль в истории аристотелизма. Афинский гражданин по имени Апелликон, родом из Теоса, испытывал страсть к антиквариату и был фанатичным коллекционером древних рукописей. Дошло даже до того, что он выкрал из государственного архива Афин оригиналы старых постановлений народного собрания<sup>3</sup>. Об этом стало известно, и Апелликону пришлось на время покинуть Афины. Он слышал о том, что в Скепсисе есть библиотека Нелея, в которой хранятся рукописи из библиотеки Теофраста, а также о том, что это собрание желает приобрести для пополнения своей городской библиотеки Пергам. Апелликон опередил власти Пергама, заплатив очень высокую цену за библиотеку Нелея, и привез ее в Афины. Во время Первой Митридатовой войны Апелликон был призван к оружию и получил командную должность. В 86 г. Сулла после длительной осады взял Афины. Апелликон погиб, а Сулла привез в Рим богатый трофей: среди книг, доставленных в Город, была и библиотека Апелликона.

<sup>3</sup> *Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker: T. I–III. Berlin, Leiden, 1923–1940. T. II, A 248.*

Еще один известный римлянин, любитель всего греческого, Лукулл (*Плутарх. Лукулл, 42*), также вернувшись из похода, привез домой книги, а вместе с ними и плененного ученого Тираниона, который впоследствии стал уважаемым в Риме человеком. Он занимался «перемещенными» из Греции книгами и даже собрал собственную библиотеку, что насчитывала порядка тридцати тысяч свитков. Благодаря Тираниону с Аристотелем познакомился Цицерон. В 45 г. в диалоге *Гортензий* он признается: «К тому же еще огромное душевное усилие нужно прилагать для истолкования, когда читаешь Аристотеля» (см. *Протретики. Свидетельства. С. 19*). Возможно Тиранион и сам планировал издать сочинения Аристотеля, тем более что после смерти сына Суллы библиотека отца оказалась в распоряжении Тираниона, но суждено это было сделать только его ученику Андронику, который вернул философской традиции имя Аристотеля и подарил ей слово *метафизика*<sup>4</sup>.

В большинстве своем сочинения Аристотеля представляют собой конспекты, памятки, сделанные для личного пользования и предназначенные для чтения лекций. Лишь некоторые, вне всякого сомнения, адресованы читателю. Кажется, нет оснований предполагать, что в безвозвратно для нас утраченных произведениях Аристотеля изложено нечто совершенно иное, чем то, что мы можем прочитать в сохранившихся сочинениях<sup>5</sup>. В этом смысле, нет «утраченного» Аристотеля. Однако стилистическое отличие дошедших до нас фрагментов диалогов Аристотеля<sup>6</sup> от «основных» его

<sup>4</sup>Издание появилось между 40 и 20 гг. до н. э.

<sup>5</sup>*Dirlmeier F. Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon und Aristoteles // Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse. 1962. Fasc. 2. Heft 9.*

<sup>6</sup>В собрание фрагментов Аристотеля, изданных Россом (*Aristotelis fragmenta selecta / Rec. W. D. Ross. Oxford, 1956*), включено восемнадцать диалогов, среди них *Евдем, или О*

сочинений дало повод говорить о том, что в своих обращенных к широкой публике работах Аристотель излагает иные мысли, нежели в сочинениях, предназначенных для внутришкольного использования<sup>7</sup>. С этим едва ли можно согласиться. Бесспорно лишь то, что такие сочинения не перегружены терминологией и написаны более понятным языком, в них есть элементы риторики (см. в нашем издании *Протретики* и Комментарий к *Протретике*). В этой связи интересно отметить не только отличие философского языка аристотелевских научных и публицистических сочинений, но и отличие языка Аристотеля от языка платоновской философии. Если «философия... не располагает языком, соответствующим ее подлинному назначению» и философствование связано с «постоянным усилием отыскания языка»<sup>8</sup>, то столь явное отличие философских языков ученика и учителя свидетельствует о чем-то большем, чем просто об оригинальности стиля. Для Платона истина и бытие пребывают только в мышлении, а изреченный логос в каком-то смысле ложь. Еще дальше отстоит от истины написанное слово (см. *Федр*, *Седьмое письмо*). Поэтому платоновский миф — лишь намек на истину. В диалоге *Пир* речь самую близкую к истине произносит Диотима, а до нас она доходит в изложении Сократа, слова которого нам передает Аполлодор, сам услышавший их в пересказе Аристодема, — вот пример «остранения» истины, вот насколько мы далеки от нее.

Аристотель уже в Академии стал вырабатывать иной способ аргументации, который он называл *ἀπόδειξις* — научный дискурс. И вместе с этим переосмысливается диалог как способ философ-

*душе*, *Политик*, *О философии*, а также *Протретики*, который, вероятнее всего, диалогом не является.

<sup>7</sup> Vignone E. L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro: Vol. I-II. Firenze, 1936.

<sup>8</sup> Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 34.

ствования: он остается лишь литературной формой и утрачивает свое значение формы философского дискурса. Диалоги Аристотеля предназначены для образованного читателя вне школы. Платон допускает, что об истине можно только рассуждать, причем такое рассуждение всегда будет в лучшем случае правдоподобным. Аристотель говорит о соответствии высказывания вещам, поэтому он предельно проясняет каждое слово, выстраивая язык своей философии, и книги *Метафизики* — ярчайший тому пример. Те же особенности можно наблюдать и в стиле сочинения *О чувственном восприятии*, и в стиле сочинения *О памяти*. Язык Аристотеля лапидарен, порой он настолько краток, что даже непонятен.

Кажется, ни у кого нет сомнений, что все сочинения, составляющие *Corpus Aristotelicum*, написаны не раньше платоновских диалогов *Тимей*, *Парменид* и *Софист*. Самое раннее из целиком дошедших произведений — *Топика* — очевидно, опирается на рассуждения о бытии (τὸ ὄν) и едином (τὸ ἓν), которые выступают в качестве универсальных предикатов, сказывающихся о любом сущем. До *Топики* Аристотель, по-видимому, уже был автором многочисленных сочинений, от которых до нас дошли лишь фрагменты.

В академический период, длившийся с 366/365 г. по 347 г., Аристотелем среди прочего написаны: диалог *О философии*, сочинение Λ (*Метафизика XII*), первая редакция *Поэтики*. Уже в то время он отходит от Платона, не разделяя его теорию идей. Впервые получают формулировку, хотя и не окончательную, рассуждения о началах (ἀρχαί, τὰ πρῶτα), о цели природного движения (τέλος). Аристотель переосмысливает платоновскую трактовку подражания (μίμησις).

В период приблизительно с 355 г. по 347 г. Аристотель написал *Физику I–VII*, а также книги *A*, *B*, частично *I* и сочинение, впоследствии вошедшее в книги *M* и *N* (речь идет о книгах *Метафи-*

зики соответственно: I, II, X, XIII и XIV). В это же время был написан и *Протретики*. Ввиду этого свидетельство Диогена Лаэртского, который отмечал, что «от Платона он (т. е. Аристотель) отошел еще при его жизни» (V, 2), заслуживает доверия. Таким образом, еще до смерти учителя Аристотель стал заниматься исследованием природы и обосновал физику как науку.

После смерти Платона в 347 г. «самый преданный из учеников» (*Диоген Лаэртский*, V, 1–2) покидает Академию и отправляется в странствия. Спустя без малого десять лет Аристотель возвращается в Афины и основывает вблизи храма Аполлона Ликейского собственную школу — Ликей. К этому времени им уже написаны интересующие нас работы, составившие сборник *Parva naturalia* (*Малые сочинения о природе*), и уже сложилась первая редакция трактата *О душе*.

Согласно кодификации Андроника *Corpus Aristotelicum* выглядит таким образом: сначала идут логические сочинения, затем следуют книги *Физики*, трактат *О душе* и *Малые сочинения о природе*, далее — то, что после сочинений о природе, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, или *Метафизика*, потом работы по этике, сочинения о животных и, наконец, *Риторика* и *Поэтика*.

В. Йегер полагает<sup>9</sup>, что в истории аристотелевской мысли можно проследить этапы развития от платонизма до обоснования собственной философии, после чего интерес к метафизике сменился интересом к естественно-научным занятиям, что отразилось в ряде сочинений, посвященных животным и растениям: *История животных*, *О частях животных*, *О растениях*<sup>10</sup> и др. Однако судить

<sup>9</sup> Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.

<sup>10</sup> Сочинение *О растениях* утрачено. В сохранившихся произведениях Аристотеля есть девять упоминаний сочинения *О растениях*. См. Senn G. Hat Aristoteles eine selbständige Schrift über Pflanzen verfaßt? // Philologus. Bd. 85.



о том, каким платоником был Аристотель, можно уже хотя бы по тем сочинениям, которые были написаны им в академический период еще при жизни самого Платона, а исследование природы могло стать научным занятием только после того, как была обоснована возможность науки о природе. Такое обоснование Аристотель дает. В качестве критерия научности выступает выяснение сути бытия вещи и ее определения, «ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего» (*Мет.* 1025b 25–30). Поэтому как исследователь природы Аристотель стоит на том основании, что «учение о природе есть учение умозрительное» (*Там же.* 1026a 5–6).

В 1863 г. в Берлине вышла в свет книга, появлением которой в истории изучения наследия Аристотеля была открыта новая эпоха. Книга называлась *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, автором был Д. Бернайс (Bernays J.). Он впервые поставил вопрос о содержании и цели написания Аристотелем некоего сочинения, которое в традиции, а если быть совсем точными, то в трудах двух позднеантичных авторов, упоминается под именем *Протретики*.

В нашем распоряжении есть всего лишь два дошедших из античности текста, в которых непосредственно упоминается это сочинение. Во-первых, *Комментарий к «Топике» Аристотеля*, написанный Александром Афродисийским (см. фр. 2), и, во-вторых, сочинение стоика Зенона, отрывок из которого цитирует Стобей (см. фр. 1). Согласно

1929/30. S. 113–140. Перевод сочинения *История животных* см. в издании: *Аристотель. История животных* / Пер. с др. греч. В. П. Карпова; Примеч. В. А. Старостина. М., 1996. Отрывки этого сочинения, озаглавленные *Истории о животных*, а также отрывки *О частях животных* в переводе В. В. Латышева были опубликованы в журнале: *Вестник древней истории*. М., 1947. № 2. С. 325–326. Перевод отрывков *О частях животных*, выполненный И. М. Тронским, вошел в книгу: *Античные теории языка и стиля*. М.; Л., 1936. Полностью это сочинение см. в издании: *Аристотель. О частях животных* / Пер. с греч., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова. М., 1937.

первому источнику, Александру Афродисийскому, в *Протрептике* Аристотель ставит вопрос о том, нужно ли заниматься философией, необходима ли она для счастливой и правильной жизни (εἴτε χρὴ φιλοσοφεῖν εἴτε μὴ), и отвечает на этот вопрос утвердительно. Кроме того, с точки зрения Аристотеля, занятия философией неизбежны, что подтверждается следующим обстоятельством: даже тот, кто приводит доводы против философии, тем самым все равно уже философствует. Таким образом, Аристотель подтверждает слова Сократа о том, что «жизнь, если она не посвящена исследованиям, не достойна человека» (ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ. *Апология Сократа* 38a).

Еще один источник — стоик Зенон, который, по сообщению Стобея (автора второго античного свидетельства о *Протрептике*), рассказывает о беседе, состоявшейся в одной сапожной мастерской между киником Кратетом и сапожником Филиском, которому Кратет якобы читал вслух аристотелевский *Протрептик*. Вполне вероятно, история эта не что иное, как выдумка. Однако она не могла бы возникнуть, не будь аристотелевское сочинение под таким названием известно во второй половине IV в.

Традиция не донесла до нас иных, помимо вышеназванных, текстов, в которых бы непосредственно упоминалось о сочинении Аристотеля под названием *Протрептик* или же содержались прямые ссылки на него. Поэтому для остальных фрагментов, вошедших в реконструкцию сочинения, прямых античных свидетельств нет. Ничего не остается, как полагаться на интуицию и ученость исследователей.

Под влиянием Д. Бернайса на эту стезю вступил английский филолог И. Байуотер, которому посчастливилось в 1869 г. сделать важнейшее открытие. Он, занимаясь исследованием *Протрептика* неоплатоника Ямвлиха, обнаружил, что это сочинение содержит достаточно объемный пассаж,

стилистически близкий Аристотелю и, вероятно, заимствованный из одноименного сочинения Аристотеля. И. Байуотер попытался установить, какие именно отрывки принадлежат Аристотелю. С этого момента можно вести начало истории реконструкции *Протрептика* Аристотеля. Основная часть книги Ямвлиха (гл. V–XIX) состоит из отрывков платоновских диалогов, переписанных недиалогической прозой. В середине (гл. VI–XII) эта череда отрывков прерывается выдержками из Аристотеля. Все они, очевидно, происходят из того сочинения, которое Байуотер идентифицировал с *Протрептиком*.

Восстановление текста утраченного сочинения на основании выявленных цитат, содержащихся в сочинениях других авторов, возможно лишь как результат тщательной работы, связанной, во-первых, с исследованием лексического состава текста, предположительно принадлежащего Аристотелю, и сопоставлением его с лексическим составом произведений, входящих в *Corpus Aristotelicum*, во-вторых, с анализом стиля фрагментов и способа аргументации. В результате таких лингвистических и стилистических исследований можно подтвердить или отклонить авторство Аристотеля. Разумеется, единодушия в отношении ко всем деталям среди исследователей нет. Поэтому некоторые фрагменты, включенные в текст окончательной редакции одним издателем, не включаются другим, и любая реконструкция носит до некоторой степени гипотетический характер.

На сегодняшний день принадлежность фрагментов одному сочинению Аристотеля, как и то, что это сочинение именно λόγος προτρεπτικός, не вызывает сомнения. Все фрагменты *Протрептика* сосредоточены вокруг одной главной темы: что такое благоденствие (εὐδαιμονία) и как его достигнуть. Эта тема в структуре сочинения разделяется на три подтемы: сначала обсуждается вопрос, следует ли вообще заниматься философией, далее

читатель подводится к мысли о неизбежности философствования, и, наконец, рассматривается значение философии для практической жизни.

Начало «протрептика» как литературной формы уходит корнями в софистическую пайдею. Софисты дали жизнь новой прозаической форме, которая как на образец ориентировалась на дидактическую поэзию. Один из самых ранних дошедших до нас образцов подобной литературы — диалог Платона *Евтидем*. В том, что касается содержания, аристотелевский *Протрептик*, бесспорно, создан именно по образцу этого диалога (см. *Евтидем 278e–282d*). Утверждение, что всем изначально присуще стремление к счастью, не подлежит никакому сомнению. Вопрос лишь в том, каким образом это достижимо. Счастлив же и благополучен тот, кто никогда не ошибается. Следовательно, наличие того, что позволяет избежать ошибки, а это не что иное как мудрость, и есть величайшее счастье: «Значит, мудрость (ἡ σοφία) во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать» (*Евтидем 280a*)<sup>11</sup>. Именно благодаря мудрости, связанной со знанием природы вещей, человек действует правильно и, как следствие, преуспевает. Знание природы вещей, правильный взгляд на них способствуют и правильному их использованию, а это важно, ибо само по себе ничто не является ни благом, ни злом, таковым оно становится именно в результате должного или недолжного использования. Таким образом, зло связано с невежеством, а благо — с мудростью, поэтому руководящее начало человеческой души нуждается в наставлении, в образовании согласно природе вещей, что соответствует в платоновской философии идее. «Поскольку мы все стремимся к счастью и, как оказалось, мы счастливы тогда, когда поль-

<sup>11</sup>Здесь и далее отрывки из диалогов Платона приводятся в переводах, опубликованных в: *Платон. Собрание сочинений*: В 4 т. М., 1990–1994.

зуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание; должно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым» (*Евтидем 282a*). Путь, ведущий к обретению мудрости, указан — философствование (*282d*). И аристотелевский *Протретики* призывает вступить на тот же самый путь философствования как «приобретения и использования мудрости» (κτῆσις καὶ χρῆσις σοφίας — фр. 5).

Реконструированное произведение некогда имело определенное место в корпусе сочинений Аристотеля и в этом контексте обретало свой смысл. Теперь же проблема заключается в том, чтобы найти для восстановленного и реконструированного произведения его изначальное место. И дело не только и не столько в датировке, она-то как раз, даже принимая во внимание возможность некоторой погрешности, не доставила много хлопот исследователям. *Протретики* в некотором роде уникальное сочинение, потому что его можно более или менее точно датировать, чего нельзя сказать об остальных сочинениях, составляющих *Corpus Aristotelicum*, которые сами по себе неоднородны и подвергались неоднократной редакции. Исторические детали, связанные с предполагаемой историей создания этого сочинения, однако, отступают на задний план, когда встает другой, значительно более существенный вопрос, а именно вопрос о месте *Протретика* в контексте аристотелевской мысли. Чтобы дать ту или иную трактовку *Протретика*, необходимо понять, какова была та метафизическая позиция, на которой стоял Аристотель, когда работал над этим сочинением.

В. Йегер, полагал<sup>12</sup>, что Аристотель, вступивший в Академию около 368/7 гг., вплоть до смерти Платона (348/7 гг.) был самым верным его последователем. Изложение собственной философии

<sup>12</sup> Jaeger W. Ibid.

Аристотеля относится к постакадемическому периоду. За те же двадцать лет, что Аристотель провел в Академии, сначала как ученик, потом как преподаватель, он написал ряд сочинений, от которых до нас дошли лишь некоторые фрагменты, в том числе и фрагменты *Протретики*. В этом сочинении, побуждающем заниматься философией, В. Йегер усматривает программное сочинение Академии, в основании которого лежит изложение платоновского идеала и путь к его достижению. По мнению В. Йегера, в *Протретике* Аристотель стоит на иной метафизической позиции, чем в поздних своих сочинениях. Общность с Платоном проявляется во всем. Словом, В. Йегер утверждает, что Аристотель до смерти учителя был платоником, и лишь после смерти Платона он стал таким, каким мы его знаем.

Эту позицию оспаривает И. Дюринг<sup>13</sup>, указывая на то, что ни сочинения Аристотеля, ни биографическая традиция не подтверждают подобное. По мнению И. Дюринга, к моменту написания *Протретики* Аристотель уже по меньшей мере пятнадцать лет провел в Академии в качестве преподавателя. Поэтому ошибочно относить это сочинение к раннему, незрелому периоду его творчества.

Впрочем, какого бы мнения ни придерживались ученые, они не ставят под вопрос аристотелевское авторство фрагмента, процитированного Ямвлихом. Справедливости ради следует упомянуть об одном исследовании, автор которого как раз ставит под сомнение принадлежность обсуждаемого фрагмента из Ямвлиха Аристотелю на том основании, что для реконструкции можно использовать только те свидетельства, где непосредственно упоминается название *Протретик* в связи с сочинением Аристотеля. А поскольку в античной литературе

<sup>13</sup>См. *Düring I. Aristotle's Protrepticus. An Attempt at reconstruction.* Goeteborg, 1961, а также *Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg, 1966.

есть всего два упоминания о *Протретики* и нет ни одного фрагмента, нам следует смириться с тем, что сочинение это для нас безвозвратно потеряно и восстановить его невозможно<sup>14</sup>. И. Дюринг анализирует этот фрагмент Ямвлиха всесторонне. Результаты таковы: отрывок, который предположительно является цитатой из Аристотеля, содержит примерно шесть тысяч четыреста слов, индекс содержит около семисот различных слов, из которых лишь двенадцать не засвидетельствованы в сочинениях, бесспорно принадлежащих Аристотелю. Но что значительно важнее — стиль вплоть до мельчайших деталей аристотелевский (sic!). Особенно показательны сравнения со стилем Ямвлиха: как только он дает парафразу из Аристотеля на языке своего времени, тут же появляются совершенно неаристотелевские выражения<sup>15</sup>. В результате И. Дюринг приходит к заключению, что фрагмент Ямвлиха содержит цитаты из Аристотеля. В силу того, что Ямвлих компоновал отрывки из Аристотеля так, как это было нужно ему, изначальный порядок был нарушен. Этот порядок и пытаются восстановить исследователи. И. Дюринг показал, что цитированный текст позволяет выявить некоторую структуру и с уверенностью определить начало восстанавливаемого сочинения и его конец.

Два небольших сочинения Аристотеля под названием *Περὶ αἰσθητικῶς καὶ αἰσθητῶν* (*О чувственном восприятии*) и *Περὶ μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν* (*О памяти*) открывают собрание сочинений, состоящее из семи маленьких работ, объединенных под названием *Parva naturalia*, т. е. *Малые сочинения о природе*. Сам Аристотель соединил эти две работы, словно две главы одного произведения. Во вступлении к первому сочинению он перечисляет то, о чем собирается писать: речь пой-

<sup>14</sup>Rabinowitz W. G. Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction. Berkeley, 1957.

<sup>15</sup>Düring I. Aristotle in the ancient biographical tradition, Goetheborg, 1957. P. 207–210.

дет о *κοινὰ πράξεις*, о деятельности, присущей всем живым существам, поскольку они живые. К числу *κοινὰ πράξεις* Аристотель относит чувственное восприятие, память, желание, волю, удовольствие и страдание, бодрствование и сон, молодость и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть, здоровье и болезнь. Так, очевидно, выглядела его программа. Однако мы не знаем, были ли написаны сочинения о желании и стремлении, об удовольствии и страдании, также неизвестно, написал ли Аристотель о здоровье и болезни. Остальные сочинения до нас дошли, причем в том порядке, в каком их расположил сам автор. Собрание этих сочинений, вероятно, отредактировал и издал Андроник, а также снабдил их номерами 45, 46, 53, 54 в своем списке аристотелевских сочинений. Вероятнее всего, Аристотель писал эти маленькие сочинения одно за другим, сначала не предполагая соединять их в единый трактат. Однако впоследствии попытки в этом направлении были сделаны, о чем свидетельствует вступление к первому сочинению, очевидно появившееся позднее.

Вопрос о датировке, по-видимому, не разрешим, потому что сочинения подвергались неоднократной переработке. В том виде, в каком *Parva naturalia* представлена сейчас, она обнаруживает родство с сочинением *О душе*, и поэтому кажется, будто эти сочинения дополняют трактат *О душе* и написаны позже.

Сочинения, входящие в состав *Parva naturalia*, следующие:

1.а. *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* — О чувственном восприятии,

б. *περὶ μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν* — О памяти.

2.а. *περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* — О сне и бодрствовании,

б. *περὶ ἐνυπνίου* — О сновидении,

с. *περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς* — О толковании сновидений.

3. *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* — О дол-



гой и о краткой жизни.

4. περὶ νεότητος καὶ γήρως καὶ ζωῆς καὶ θανάτου καὶ ἀναπνοῆς — О молодости и старости, о жизни и смерти, о дыхании.

В тексте предлагаемых переводов встречаются следующие скобки: < > — используются переводчиком для введения в текст некоторых слов, отсутствующих в оригинале, но необходимых для уточнения смысла; [ ] — использованы редактором оригинального текста, с которого делался перевод, в них заключаются предполагаемые редактором поправки к тексту оригинала; (т. е. . .) — используются как редактором оригинала, так и переводчиком для разъяснения смысла.

*Альимова Е. В.*





# ПРОТРЕПТИК

## Свидетельства

**История Августов 2.97.20–22 (Hohl).** Полагаю, что небезызвестно сказанное М. Туллием в *Гортензии*, который написан им на манер *Протретики*.

**Ноний 394. 26–28 (Lindsay).** Стараться (contendere), стремиться (intendere). М. Туллий в *Гортензии*: к тому же еще огромное душевное усилие нужно прилагать для истолкования, когда читаешь Аристотеля.

**Марциан Капелла 5. 441.** В *Гортензии* обсуждается вопрос, нужно ли философствовать.

**Исократ. Антидосис 84–85.** Однако же мы, пожалуй, стоим ближе к истине и приносим больше пользы, чем те, кто делают вид, будто они побуждают к благоразумию (σωφροσύνη) и к справедливости (δικαιοσύνη). В то время как они призывают к добродетели (ἀρετή) и к рассудительности (φρόνησις), неведомой остальным и становящейся предметом споров для них самих, я же, со своей стороны, 〈призываю〉 к такой 〈рассудительности〉, по поводу которой все единодушны; и тогда как им достаточно того, что они смогут привлечь кого-то в свой круг с помощью славных имен (т. е. Платона. — Е. А.), мне же, напротив . . .

**Псевдо-Исократ. К Демонику 3–4.** В самом деле, все те, кто обращаются к своим близким с *увещательными речами* (οἱ προτρεπτικοὶ λόγοι), занимаются, без сомнения, прекрасным делом, однако же они посвящают себя не самому важному 〈делу〉 философии. А вот те, кто убеждают юношей, чтобы они с помощью этих 〈сочинений〉 не силу в речах тренировали, но чтобы прослыли дель-

ными (σπουδαῖοι) в отношении душевного склада и образа мыслей (τὰ τῶν τρόπων ἤθη), постольку больше пользы приносят слушающим, чем те, поскольку те призывают только к рассуждению (λόγος), а эти выправляют их (т. е. слушателей) образ мыслей (τὸν τρόπον).

## ФРАГМЕНТЫ

### 1

*Стобей 4. 32. 21.* Зенон рассказывал, как Кратет, находясь в сапожной мастерской, читал *Протретики* Аристотеля, который тот написал Фемизону, царю Кипра, говоря, что никому не дано больше благ (ἀγαθὰ) для того, чтобы заниматься философией: ведь он имеет богатство огромное, чтобы тратить на это, а еще у него есть власть. В то время как Кратет читал, сапожник протянул ему сшитое, а Кратет сказал: «Хочу я, о Филиск, написать тебе поучительное сочинение (προτρητικόν). Ведь ты, как я погляжу, имеешь больше (оснований) для занятий философией, чем тот, для кого написал Аристотель».

### 2

*Александр Афродисийский. Комментарий к Топике 149. 9–17.* В тех случаях, когда можно взять все значения, можно на основании их всех опровергнуть положение. Предположим, кто-то станет утверждать, что заниматься философией не нужно, так как философия — это, с одной стороны, и есть выяснение того, нужно философствовать или нет, как сказал Сам (т. е. Аристотель. — Е. А.) в *Протретике*, а с другой стороны, это собственно само философское исследование, то мы, указав человеку только на одно из этих значений как на собственное, совершенно упраздним то, что нужно доказать. Поэтому в данном случае можно указать в качестве первой посылки (τὸ προηεί-

μερον) и то и другое (значение), а в ранее приведенных примерах невозможно, (чтобы первая посылка состояла) из всех (значений) или из одного и другого, но либо из какого-то одного, либо из нескольких.

*Столпи к «Первой аналитике», Codex Parisinus 2064, 263a (о всех видах силлогизма).* Вот такого же вида (т. е. в форме сопряженного силлогизма) и умозаключение Аристотеля в *Протретики*: если философствовать должно и если не должно, то философствование неизбежно, однако же философствовать либо должно, либо нет, следовательно, в любом случае философствование неизбежно.

*Олимпиодор. Комментарий на Алкмана 144 (Steuzer).* И Аристотель рассуждал в *Протретики*: если должно философствовать, то обращение к ней неизбежно, если не должно, то обращение к ней также неизбежно, следовательно, в любом случае приходится обращаться к философии.

*Элиан. Комментарий к Порфирию 3. 17–23.* Или как говорит Аристотель в сочинении под названием *Протретики*, в котором он обращает юношей к философии. А говорит он так: если философия необходима, то нужно философствовать, и если нет — тоже приходится к ней обращаться, следовательно, в любом случае философствование неизбежно. Ибо если она (т. е. философия) существует, то мы непременно должны обращаться к ней, поскольку она существует, если же она не существует, то мы должны выяснить, каким образом она не существует, а исследуя это, мы философствуем, так как исследование есть начало философии.

*Давид. Прологомены 9. 2–12.* И Аристотель в одном своем поучительном сочинении, в котором он побуждает юношей к философствованию, говорит, что приходится в любом случае обращаться к философии, (будь то выяснение того), нужно ею заниматься или нет. То есть, если кто-то утверждает,

что философии нет, он пользуется доказательствами, посредством которых отказывает философии в существовании, а если он пользуется доказательствами, то очевидно, что он рассуждает философски: ведь он пользуется аргументами, с помощью которых доказывает, что она не существует.

Итак, в любом случае философствует и тот, кто отрицает ее существование, и тот, кто утверждает. Ведь и тот и другой пользуются доказательствами, благодаря которым сказанному можно доверять. Если же они пользуются доказательствами, то очевидно, что они философствуют. Ибо философия — мать доказательств.

**Лактанций. Божественные установления 3. 16.** Цицеронов Гортензий, высказывающийся против философии, благодаря остроумному умозаключению оказывается в затруднительном положении, потому что, хотя он и говорил, что философствовать не следует, он, тем не менее, очевидно, рассуждал философски, поскольку исследовать, что в жизни делать должно, а что нет, — дело философа.

Мы же защищены от этой каверзы, ибо отрицаем философию (*philosophiam*), так как она изображение человеческого ума, мудрость же (*sophiam*) защищаем, так как она — божественный дар, и утверждаем, что ее должны признавать все.

**Климент Александрийский. Строматы 6. 18, 3. 162. 5.** Мне кажется в некотором роде удачным рассуждение, что приходится философствовать, если это неизбежно. Ведь одно следует за другим. Но если даже и отрицать необходимость философии, (нужно ею заниматься), ведь никто, пожалуй, не станет подозревать чего-то худого, сперва не познакомившись с этим. Следовательно, нужно обращаться к философии.

### 3

**Стобей 3. 3. 25.** И мешает действовать тем, кто предпочитает нечто должному. Поэтому нуж-

но, чтобы исследователи избегали ошибки таких людей и не считали, что благоденствие (εὐδαιμοία) скорее заключается в обладании многим, нежели в состоянии души (ἐν τῷ πῶς τὴν ψυχὴν διαχεῖσθαι). Ведь не тело же, одетое в яркие одежды, можно назвать благоденствующим, но тело, обладающее здоровьем и деятельно настроенное (σπουδαίως διαχειμένον), даже если у него не будет ничего из вышеназванного. Точно таким же образом и душу, если она будет воспитанной (παιδευμένη), такую душу и такого человека следует считать благоденствующими, а не того, кто, будучи ярко украшен, сам по себе ничего не стоит. Ведь и коня, если он, хотя сам никуда и не годится, будет иметь золотые удила и роскошную сбрую, мы не считаем стоящим, но если он усерден, то мы его весьма хвалим.

К сказанному ⟨добавлю⟩, что людям негодным, когда на долю им выпадает богатство (ὅταν τύχῳσι χορηγίας), свойственно ценить свое имущество дороже, чем душевные блага, что всего постыднее. Подобно тому как хозяин, если он вдруг окажется хуже своих слуг, достоин осмеяния, точно так же и тех, кому свойственно думать, будто имущество ценится выше собственной природы (φύσις), следует считать достойными сожаления. И дело поистине обстоит так. Ибо, как гласит пословица, пресыщение порождает преступление, невоспитанность же в соединении с богатством — безумие. Ведь тем, у кого порочный душевный склад, ни богатство, ни сила, ни красота не оказываются во благо. Как раз наоборот, чем в большей степени эти самые качества присутствуют, тем больше и сильнее вредят они владельцу, если наличествуют без рассудительности (φρόνησις). Ведь не следует давать ребенку нож, т. е. не следует давать в руки негодным богатство. Все, пожалуй, согласятся, что рассудительность (φρόνησις) происходит от познания и исследования тех вещей, возможности ⟨познания и исследования⟩ которых включает в себя философия, так что как же безоговорочно не обращаться



к ней . . .

## 4

*Ямвлих. Протретики 6 (Pistelli 37. 2–22).* Итак, давайте рассуждать следующим образом. То, что нам служит основанием для жизни, а именно тело и то, что относится к телу, существует как некие инструменты, и использование их весьма опасно, и более того, противоположное получается у тех, кто пользуется этими инструментами недолжным образом. Поэтому необходимо стремиться к тому знанию (τῆς ἐπιστήμης), и приобретать, и использовать его должным образом, с помощью которого мы всем этим инструментам найдем хорошее применение. Следовательно, нам нужно обратиться к философии, если мы собираемся правильно вести общественные дела (ὀρθῶς πολιτεύεσθαι) и с пользой прожить свою жизнь (τὸν ἑαυτῶν βίον διάξειν ὠφελίμως).

Далее, одни знания создают все полезное для жизни, а другие — используют их. Следовательно, одни знания — подчиняющиеся, другие — повелевающие, в которых, поскольку они повелевающие, присутствует само по себе благо (τὸ κυρίως ὄν ἀγαθόν).

Итак, если обладание правильностью суждения (τὴν ὀρθότητα τοῦ κρίνειν), использование рассуждений (τῶ λόγῳ), созерцание блага в целом (τὸ ὅλον ἀγαθόν), что и называется философией, единственное, что по природе может пользоваться всем и повелевать, то в любом случае обращение к ней (т. е. к философии) необходимо, так как только она заключает в себе правильное суждение (τὴν ὀρθὴν κρίσιν) и непогрешимую повелевающую рассудительность.

## 5

*Ямвлих. О науке общей математики 26 (Festa 79. 1–81. 7.)* Есть и такие, и прежде жившие, и ныне живущие, кто высказывал противополо-

ложное мнение относительно наук, относящихся к математическим (περὶ τῶν μαθημάτων), порицая их как совершенно бесполезные и ничего не приносящие в человеческую жизнь. А некоторые рассуждают так: если их цель бесполезна, а именно поэтому, как говорят философы, их нужно изучать, то тем более необходимо (признать, что) и усердие в этих науках тщетно. Относительно же такого характера цели соглашаются почти все, кто, как кажется, очень тщательно исследовал этот род знания (τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην). Ведь говорят же одни, что существует знание о несправедливом и справедливом, о безобразном и прекрасном, которое подобно геометрии и остальным знаниям такого рода. А другие говорят, что существует разумное понимание природы и такого рода истины (τὴν περὶ φύσεως τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν), которое излагали последователи Анаксагора и Парменида. Нужно, чтобы для того, кто собирается проводить в этой области исследование, не осталось незамеченным, что все благое и полезное в жизни людей заключается в использовании и деятельности, а не только в познании. Ведь мы здоровы не оттого, что знаем искусство врачевания, но оттого, что применяем его к телу; и богаты мы не потому, что знаем о богатстве, но потому, что приобрели разное имущество; и, что всего важнее, мы хорошо живем не благодаря тому, что знаем нечто, но благодаря тому, что наша деятельность хороша (τῷ πράττειν εὖ). А это поистине и значит благоденствовать (εὐδαιμονεῖν). Так что подобает, чтобы и философия, если она полезна, (сама) производила блага или же была полезной для такого рода деятельности. Однако всем ясно, что, с одной стороны, философия ничего не производит и не является каким-нибудь из вышеназванных знаний, с другой стороны — то, что она бесполезна в практическом отношении, пожалуй, можно узнать вот откуда. Ведь самый лучший пример мы имеем в науках, подобных ей, и в учениях, лежащих в их основании. Конечно, мы видим,

что геометры не являются практиками ни в одной из тех наук, теоретиками в которых они являются благодаря доказательствам. Однако и делить площадь и всякие прочие изменения величин и мест (производить) благодаря опыту умеют землемеры, а сведущие в математике и в математических умозаклчениях знают, как нужно действовать, но не умеют. Аналогично обстоит дело и в отношении науки мусической и остальных наук, в которых знание и опыт разделены. Ведь одни, обособившись, привыкли рассматривать доказательства и умозаклчения относительно созвучия и тому подобного, как философы, не принимая при этом участия ни в какой деятельности. Но даже если среди них и встречаются способные сделать что-то практически, то они, как только научатся доказательствам, тотчас дело выполняют хуже, словно нарочно. А другие, хотя и не знакомы с умозаклчениями, но, наученные опытом и имея правильные мнения, в общем и целом на деле отличаются. Точно так же и с теми, кто занимается вопросами астрологии, солнцем, например, или прочими звездами. Одни из них, тщательно разобравшись в причинах и законах, не ведают никакой пользы для людей, а другие, обладая знаниями, называемыми у них кораблевождением, могут предсказывать нам непогоду и ветер и многое из происходящего. Так что такие науки окажутся совершенно бесполезными для жизни, если они остаются без правильного практического применения, а любознательность (*ἡ φιλομάθεια*) далека от величайших благ.

В ответ на это мы говорим, что существует математическая наука, и она такова, что ее можно сделать доступной.

*Ямвлих. Протретики 6 (Pistelli 37. 22–41. 5).* Далее, так как мы все предпочитаем то, чего возможно (достичь), и то, что полезно, нужно на примере показать, что и то и другое присуще философии и что трудность ее усвоения уступает величине пользы. Ведь мы все более легкое пере-

носим проще.

Итак, нетрудно доказать, что мы способны понять и те науки, которые трактуют о справедливом и полезном, и те, которые трактуют о природе и об остальной истине (περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἀληθείας). Ведь всегда более точно познаваемо (γυνωριμώτερα) первичное (τὰ πρότερα), чем вторичное, а лучшее по природе (τὰ βελτίω τὴν φύσιν) (более точно познаваемо), чем худшее. И конечно, наука (ἡ ἐπιστήμη) об определенном (ὠρισμένῳ) и упорядоченном (τεταγμένῳ) предпочтительнее, чем о противоположном, и более того, (наука) о причинах (предпочтительнее), чем (наука о том), причинами чего они являются. А то, что относится к благу, скорее является определенным и упорядоченным, чем то, что относится к злу, как, например, человек дельный лучше никчемного (ведь понятно, что различие здесь одно и то же). И то, что предшествует, скорее является причиной, чем то, что за ним следует. Ведь если не будет первого, то исчезнет и то, что получает от него сущность (τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἑχείων ἔχοντα). Так длина — от чисел, а плоскость — от длин, объемные тела — от плоскостей, а слоги в словах — от букв. Так что, если только душа предпочтительнее тела — ведь по природе (τὴν φύσιν) она первичнее, а искусства и рассудительность (φρόνησις), относящиеся к телу, суть врачебное дело и гимнастика — ведь их мы считаем неким знанием и говорим, что некоторые усвоили его, то ясно, что существуют и некая забота и искусство, касающиеся души и ее добродетелей, и что мы в состоянии это искусство постичь, если даже оно по причине изрядного (людского) невежества оказывается весьма трудным для познания.

То же самое касается и (науки) о том, что относится к природе (τῶν περὶ φύσεως). Ведь прежде всего необходимо понимание (φρόνησις) причин и элементов (τῶν στοιχείων), а потом только последующего, ибо очевидно, что не это последнее возникло первым, но из первого и через него возникло и

сложилось остальное. И если огонь, или эфир, или число, или остальные какие-то природы являются причинами и первичны по отношению к остальному, то невозможно, чтобы незнающий их знал нечто из остального. Ибо как может кто-нибудь прочитать слово, не зная слогов, или как он будет знать их, не зная ничего о буквах?

Итак, то, что существует наука об истине и добродетелях души и что поэтому мы можем их постичь, пусть докажет нам вышесказанное. А то, что это величайшее из благ и самое полезное из всего остального, ясно вот из чего. Ведь все мы согласны, что необходимо, чтобы власть была у самого дельного (σπουδαϊότατον) и самого сильного по природе, и чтобы главенствующий закон один был господином. А таковым является некая рассудительность (φρόνησις) и суждение, зависящее от этой рассудительности (λόγος ἀπὸ φρονήσεως). Далее, кто у нас более точная мера (κανὼν ἢ ὄρος) зла и добра, если не разумный (ὁ φρόνιμος)? Конечно, что такой человек предпочтет, совершая свой выбор в соответствии со знанием, то и является благом, а злом — противоположное этому. И так как все делают выбор, руководствуясь главным образом собственным душевным складом (τὰς οἰκείας ἔξεις): справедливую жизнь (выбирает) справедливый, а мужественную — обладающий мужеством, а воздержанный, соответственно, воздержанную, то ясно, что и благоразумный скорее всего предпочтет жить благоразумно (ὁ δὲ σώφρων τὸ σωφρονεῖν). Ведь такова деятельность этой способности (τοῦτο γὰρ ἔργον ταύτης τῆς δυνάμεως). Так что на основании самого справедливого суждения ясно, что важнейшее из благ — рассудительность (φρόνησις). Поэтому не нужно избегать философии, если только философия, как мы полагаем, является приобретением и использованием мудрости (κτησίς τε καὶ χρῆσις σοφίας), а мудрость, в свою очередь, относится к величайшим благам. И нет необходимости ради богатства плыть к Геракловым столбам и ча-

сто подвергать себя опасности, ведь благодаря рассудительности можно избежать и тягот, и издержек. Невежественным, правда, свойственно желание ⟨просто⟩ жить (τοῦ ζῆν), а не жить благим образом (ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ), и скорее самому следовать за мнениями большинства, чем заставлять большинство следовать за своим мнением, а также стремиться к богатству и совсем ни во что не ставить заботу о прекрасном.

Итак, я считаю, что достаточно доказана польза и значение этого предмета (т. е. философии), а почему из прочих благ ее приобретение является самым легким, можно, пожалуй, убедиться на основании следующего. Мне кажется, что о легкости философии свидетельствует то, что, хотя те, кто обратились к ней, и не получают от людей платы, чтобы иметь возможность посвятить себя ей со всем усердием, они, вынужденные заниматься прочими искусствами, тем не менее, за короткое время достигли ⟨в философии⟩ основательности. И еще тот факт, что все продолжают заниматься ею и желают иметь досуг, оставив все прочие занятия, является не меньшим признаком того, что наряду со старанием возникает и удовольствие: никто ведь не станет испытывать тяготы в течение длительного времени. К тому же занятия философией весьма отличаются от ⟨занятий⟩ всем ⟨остальным⟩: ведь для этой деятельности нет нужды ни в орудиях, ни в ⟨определенном⟩ месте, но всякий раз как кто-либо в какой бы то ни было части ойкумены или где бы то ни было еще станет предаваться размышлениям, он окажется причастным к существующей истине (παρούσης ἀπτεται τῆς ἀληθείας).

Итак, доказано, что философия является могущественным и величайшим из благ и легким в приобретении, так что стоит усердно заниматься ею во что бы то ни стало.

**Прокл. Комментарий к Евклиду 28. 13–23.** Очевидно, что она (т. е. математическая наука) предпочитается теми, кто занимается ею ради нее

самой, о чем и Аристотель где-то говорит, что, хотя исследователи и не получают вознаграждения, тем не менее, за короткое время математическая наука (τὴν τῶν μαθημάτων θεωρίαν) достигла значительного успеха. Более того, все, кто хоть немного узнали ее пользу, привязываются к ней и желают, освободившись от прочих занятий, посвящать ей свой досуг. Так что те, кто по недомыслию воздерживается от изучения математики, не вкушают удовольствий, которые оно доставляет.

## 6

*Ямвлих. Протретики 7 (Pistelli 41. 15–43. 25).* Далее, из того, что в нас есть, одно — душа, а другое — тело, одно правит, а другое находится в подчинении, одно пользуется, а другое является орудием. В самом деле, использование подручного инструмента всегда согласуется с правящим и пользующимся. А у души есть, с одной стороны, разумное начало (λόγος), именно оно согласно природе правит и выносит суждения относительно нас, а с другой — то, что следует за ним и своей природой предопределено для подчинения. Ведь все благо-устроено (εὖ διάκειται) в соответствии с особой подобающей (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν) добродетелью, приобрести которую есть благо, ибо действительно, ⟨отдельно взятое сущее⟩ тогда благо-устроено, когда оно обладает добродетелью в отношении самого главного, самого важного и самого ценного. Следовательно, тому, что от природы лучше, присуща и лучшая природная добродетель (ἢ κατὰ φύσιν ἀρετή). Лучшим же является то, что от природы наделено большей способностью к управлению и более властно, как человек по отношению к остальным живым существам. Стало быть, душа лучше тела: ведь она скорее способна управлять, души же лучше то, что обладает разумным началом (λόγος) и рассудительностью (φρόνησις), а это то, что приказывает и запрещает, говорит, что должно делать, а что нет. Поэто-

му, какова бы ни была добродетель этой (разумной и рассудительной) части (души), она по необходимости самая предпочтительная и для всего вообще, и для нас. И я думаю, кому-нибудь удастся доказать, что мы либо совершенно тождественны (этой части), либо являемся ею по преимуществу.

Итак, когда та деятельность (ἔργον), которая присуща каждому от рождения (πέφυγεν), причем не случайным образом, а в собственном смысле, достигает совершенства, то это (состояние) и нужно называть благом; и следует признать, что та добродетель самая важная, в соответствии с которой от природы всякому отдельному существу определено действие (πέφυγεν ἀπεργάζεσθαι). Конечно же, действий много по числу, и они различны у вещи составной и делимой, а вещи простой по природе и не имеющей ничего, кроме одной сущности, с необходимостью присуща одна добродетель сама по себе (τὴν καθ' αὐτὸ κυρίως ἀρετήν).

Итак, если человек является неким простым существом и его сущность устроена в соответствии с разумным началом и умом (κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέταχται αὐτοῦ ἢ οὐσία), то нет у него иного дела, (ἔργον) как одна лишь только самая точная истина (μόνη ἢ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια) и выяснение истины сущего. Если же (человек) — существо, наделенное от природы несколькими способностями, то ясно, что появившийся на свет человек обладает способностью к нескольким действиям, из числа которых всегда существует самая лучшая деятельность (ἔργον), как, например, забота о здоровье для врача или о безопасности для кормчего. И у нашего размышления и рассуждающей части нашей души нет иной деятельности (ἔργον), которую мы можем назвать лучшей, чем (забота об) истине.

Стало быть, (выяснение того, что такое) истина, является самым главным делом (ἔργον) этой части души, которая, разумеется, действует, руководствуясь научным знанием, причем тогда луч-



ше действует, когда обладает большим знанием, а для него созерцание — наиглавнейшая цель (ταύτη δ' ἐστὶ θεωρία τὸ κυριώτατον τέλος). Ведь если из двух вещей одна будет предпочитаться другой, то первая лучше и предпочтительнее именно потому, что и другая предпочитается. Как, например, удовольствие (предпочитают тому), что приносит удовольствие, а здоровье — (тому), что приносит здоровье. Ибо считается, что последнее способно повлечь за собой первое.

Следовательно, нет ничего более достойного предпочтения, чем рассудительность (φρόνησις), которую мы считаем способностью (δύναμιν), присущей самому главному (началу) в нас, так что можно сравнить одну способность (души) с другой. Ведь познающая часть во всех отношениях лучше, чем душа в целом, а ее (главная) добродетель (ἀρετή) — истинное знание (ἐπιστήμη). Стало быть, ее (разумной части души. — *Е. А.*) деятельность (ἔργον) не относится к (деятельности) того, что обычно причисляют к добродетелям, так как она лучше их всех, а цель, которую достигают, всегда лучше знания, с помощью которого ее достигают. В самом деле, не всякая присущая душе добродетель является (ее) деятельностью (ἔργον) и (приводит к) благоденствию (εὐδαιμονία). Ведь если рассудительность будет производить нечто, то (сама) она окажется чем-то иным по отношению к своим результатам, как, например, при строительстве дома она не является частью дома, а частью добродетели и частью благоденствия является: ибо мы говорим, что благоденствие либо от нее происходит, либо ею является.

Итак, согласно этому рассуждению, невозможно, чтобы знание (истины) было производительным (ποιητικήν). Ведь необходимо, чтобы цель была лучше становящегося, а лучше рассудительности нет ничего, разве что нечто из названного, а из этого ничто иное не является ее деятельностью. Следовательно, нужно считать, что такое знание истины

(ἐπιστήμην) является созерцательным (θεωρητικήν), так как невозможно, чтобы целью было создание чего бы то ни было (ποίησιν).

Итак, рассуждение (τὸ φρονεῖν) и созерцание (τὸ θεωρεῖν) суть деятельность (ἔργον) добродетели, и она для людей самая достойная в предпочтении, подобно тому как, думается мне, видеть с помощью глаз, что, пожалуй, предпочтет всякий, даже если ничего другого, кроме ⟨самого⟩ зрения, из этого и не возникнет.

## 7

*Ямвлих. Пропрептик 7 (Pistelli 43. 25–45. 3).* Далее, если зрение мы предпочитаем из-за него самого, то это в достаточной степени свидетельствует, что все еще больше предпочитают рассудительность (τὸ φρονεῖν) и познание (τὸ γινώσκειν). И если кто-то высоко ценит какую-то вещь (τόδε τι) из-за чего-то другого, присутствующего в ней привходящим образом (διὰ τὸ συμβεβηκέναι), то очевидно, что он скорее пожелает ⟨иметь⟩ то, в чем это ⟨свойство⟩ присутствует в большей степени. Так, например, если какой-то ⟨человек⟩ предпочитает ходить пешком, потому что ⟨ходьба⟩ полезна для здоровья, и если бег, и ⟨тем самым⟩, обретение ⟨физической⟩ силы еще больше будет способствовать укреплению его здоровья, то он скорее отдаст предпочтение этому (т. е. бегу), и, пожалуй, чем раньше он узнает ⟨о достоинствах бега⟩, тем скорее сделает выбор ⟨в его пользу⟩.

Стало быть, далее, если истинное мнение (ἀληθὴς δόξα) подобно рассудительности (φρόνησις), если только в самом деле иметь истинное мнение (τὸ δοξάζειν ἀληθῶς) достойно предпочтения, постольку поскольку ⟨истинное мнение⟩ в силу своей причастности к истине подобно рассудительности, если это (т. е. причастность к истине) в большей мере присуще рассудительности, то рассудительность и будет более предпочтительна, нежели обладание истинным мнением.

Впрочем, жизнь отличается от не-жизни благодаря чувственному восприятию. Именно наличием этого чувственного восприятия и способностью к нему жизнь и определяется, и без этой способности не стоит жить, так как сама жизнь воспринимается через ощущение. ⟨От любой другой⟩ способности чувственного восприятия способность зрения отличается тем, что является самой ясной, и поэтому мы ставим ее выше всего. Всякое же чувственное восприятие способно познавать посредством тела, как, например, слух распознает шум с помощью ушей. Поэтому если жизнь постижима через восприятие, а восприятие есть некое познание (γνώσις), то мы выбираем душу из-за ее способности к познанию. А раньше мы сказали, что из двух ⟨вещей⟩ всегда предпочитается та, которой в большей степени присуще ⟨то, из-за чего она предпочитается⟩. Среди способностей чувственного восприятия способность видеть неизбежно оказывается самой предпочтительной и почитаемой, а еще более предпочтительной, чем зрение и чем все остальные ⟨способности чувственного восприятия⟩, и ⟨даже⟩ чем ⟨сама⟩ жизнь, ⟨поскольку она определяется способностью к чувственному восприятию⟩, является рассудительность, ибо в ее власти истина. Таким образом, все люди больше всего стремятся быть рассудительными (τὸ φρονεῖν). А любящие жизнь любят рассудительность и познание. Конечно, они ценят жизнь не из-за чего другого, кроме как из-за чувственного восприятия и, главным образом из-за зрения. Ведь кажется, что именно эту способность люди любят необычайно, ибо она, если сравнить ее с остальными чувственными восприятиями, в самом деле подобна некоему истинному знанию (ἐπιστήμη).

## 8

*Цицерон. Тускуланские беседы 3. 28. 69.*  
Итак, Аристотель, порицая древних философов, которые считали, что философия благодаря их та-

лантам доведена до совершенства, говорит, что они были либо очень глупыми, либо очень хвастливыми, но сам он видит, что через короткое время философия действительно достигнет совершенства, потому что за несколько лет она изрядно обогатилась.

*Ямвлих. О науке общей математики 26.* Действительно, по общему признанию, тщательное изучение истины (ἡ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀκριβολογία) является новейшим из (человеческих) занятий. Ведь после гибели и потопа люди были вынуждены сперва исследовать то, что касается пищи и существования, а став более состоятельными, они для наслаждения создали себе искусства, такие как мусическое и ему подобное, а получив необходимое в достаточном количестве, они наконец принялись за философию. И теперь за короткое время исследователи вопросов геометрии и умозаключений, и остальных дисциплин так преуспели, начав с малого, насколько никто другой ни в одном из искусств. Однако же все сообща, высоко ставя другие искусства, занимаются ими и платят мзду тем, кто ими владеет, а практикующих философию мы не только не поощряем, но зачастую и препятствуем (им). Однако, тем не менее, (философия) дает нам очень много, потому что по природе является самой главной (τῆ φύσει ἐστὶ πρῶτατα). Ведь то, что уступает в происхождении, превосходит по сущности и совершенству (οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγείται).

## 9

*Ямвлих. Протретики 8 (Pistelli 45. 4–47. 4).* Недурно также помнить и о том, что относится к числу общепринятых рассуждений, которые представляются всем ясными. Ведь всякому вполне очевидно, что никто, пожалуй, не захочет жить, имея величайшее богатство и власть среди людей, но лишившись рассудка (ἐξἑστηχώς τοῦ φρονεῖν) и сойдя с ума; причем не захочет даже если будет безнаказанно предаваться необдуманном

удовольствиям, как делают некоторые безумцы.

Очевидно, что более всего люди избегают безрассудства (*ἄφροσύνη*), а ему противоположна рассудительность (*φρόνησις*). Из противоположностей же одну избегают, другую — предпочитают. Так, например, болезнь избегают, так как для нас предпочтительно здоровье.

Итак, согласно этому рассуждению, как представляется, рассудительность является самым предпочтительным, причем не благодаря чему-то привходящему, как свидетельствуют общепризнанные рассуждения. Ведь если кто-нибудь будет иметь все, при этом страдая и испытывая недостаток в разуме, то такая жизнь не будет желанной. Ведь *⟨тогда⟩* ни в каком ином благе никакой пользы не будет. Так что все, поскольку понимают, что такое рассудительность, и могут пользоваться этой способностью, ни во что не ставят остальное, и потому ни пьяный, ни ребенок, ни кто из нас не станет ждать, пока жизнь подойдет к концу *⟨но предпочтет и при жизни быть рассудительным⟩*. Поэтому очевидно, что сон хотя и приятен, однако же не достоин предпочтения, и если мы у спящего предположим наличие всяческих удовольствий, то образы, возникающие во сне, будут ложными, а у бодрствующих — истинными: ведь ничем иным не отличается сон от бодрствования, как тем, что в последнем случае душа часто находит истину, а у спящего всегда обманывается. Действительно, образы, являющиеся во сне, совершенно ложны.

И тот факт, что многие избегают смерти, свидетельствует о любознательности души. Ведь избегают того, чего не знают, а стремятся естественным образом к ясному и знакомому. Вот почему мы и говорим, что прежде всего следует почитать причины, благодаря которым мы видим солнечный свет, их мы должны ценить по преимуществу, а именно мы *⟨должны⟩* почитать отца и мать как причины величайших благ. Ведь они, как кажется, причины того, что мы *⟨можем⟩* понимать нечто и ви-

деть. Именно благодаря этим причинам мы ⟨имеем возможность⟩ радоваться привычным вещам и людям, и тех, кого знаем, считаем друзьями.

Итак, вполне ясно, что известное, очевидное и понятное достойно стремления. Если же известное и ясное ⟨достойно стремления⟩, то, очевидно, так же ⟨достойно стремление к⟩ познанию и рассудительности.

И еще, как в случае с имуществом, не одни и те же приобретения ⟨необходимы⟩ людям для жизни вообще и для счастливой жизни. Так же и в отношении рассудительности: я думаю, не в одной и той же ⟨рассудительности⟩ нуждаемся мы для жизни вообще и для жизни наилучшим образом. Конечно, с одной стороны, многим вполне простиительно поступать так: ведь они утверждают, что живут счастливо, хотя они будут довольны, если смогут просто жить. С другой стороны, всякий полагает, что не как попало нужно прожить жизнь, и, конечно, смешно бояться всяких трудностей и не прилагать никаких стараний, чтобы приобрести рассудительность, которая узнает истину (τὴν ἀλήθειαν).

### 10а

*Ямвлих. Пропрептик 8 (Pistelli 47. 5–21).* То же самое, пожалуй, можно узнать, рассмотрев человеческую жизнь при свете. Ведь обнаружится, что все существующее, что кажется людям значительным, — призрак. Почему и считают правильно, что человек — это ничто и ничтожество постоянно присуще людишкам. Ведь ⟨людские⟩ сила, могущество и красота смехотворны и ничего не стоят, и кажется, что красота является таковой, если не видеть отчетливо. Ведь если бы кто-нибудь обладал зрением, подобным Линкею, который, как говорят, видел сквозь стены и деревья, не показалось ли бы, что нечто ⟨увиденное⟩ представляет собой зрелище невыносимое ввиду отвратительного его содержания?

Почести и слова, весьма желанные (слуху людей), среди прочего, наполнены невыразимым вздором. Конечно, тому, кто занимается вечным, глупо заботиться об этом. Что длительного и долговечного есть у людей? Но я полагаю, что по причине нашего бессилия и краткости жизни и это кажется значительным.

**Бозций. Утешение философией 3. 8.** Что если бы люди, как говорит Аристотель, имели зрение Линкея, чтобы их взгляд проникал сквозь встречающиеся им вещи, неужели бы, после того как они рассмотрели внутренности, внешне прекрасное тело Алкивиада не показалось бы им безобразным?

**Цицерон. Тускуланские беседы 1. 39. 94.** Аристотель говорит, что около реки Гипаниса, что впадает в Понт из Европейской части суши, рождаются некие зверьки, которые живут один день. Следовательно, из них те, что умирают в восемь часов, умирают в преклонном возрасте, а те, что умирают на закате солнца, умирают совсем одряхлев, и тем более если в день солнцестояния. Сравни наш самый длинный век с вечностью — почти то же короткое время нам отпущено, какое и тем зверькам.

**Сенека. О краткости жизни 1. 2.** Поэтому мужу мудрому менее всего подобает затевать спор, который ведет Аристотель с природой вещей. Он говорит, что несправедливо было бы предоставить животным столь много, чтобы они жили пять или десять веков, а человеку, рожденному для (дел) столь многих и великих, ставить столь близкий предел дней жизни.

## 10b

**Ямвлих. Протрептик, 8 (Pistelli 47. 21–48. 9).** Кто же, глядя на это, сочтет себя счастливым и блаженным, если мы все с самого начала, как говорят толкователи таинств, от природы рождены будто бы для наказания? Ведь это, как утвер-

ждают предки, свидетельствует о том, что душа несет наказание, ниспосланное богом, и мы живем для искупления каких-то больших преступлений. Эта сопряженность души с телом очень напоминает о чем-то подобном. Ведь говорят же, что жители Тиррены часто мучают пленников, связывая мертвых прямо с живыми, одного с другим лицом к лицу, скрепив члены, так же, кажется, соединена и приклеена ко всем телесным органам чувств и душа.

**Августин. Против Юлиана Пелагианина 4. 15. 78.** И так, насколько лучше тебя и ближе к истине понимание человеческого рода у тех, о ком Цицерон, словно принужденный самой очевидностью вещей, упоминает в последних главах диалога *Гортензий*. Ведь сказав многое о человеческой ничтожности и несчастью (*de hominum vanitate atque infelicitate*), о чем мы знаем и на что сетуем, он продолжает: «Эти заблуждения и горести человеческой жизни свидетельствуют о том, что те древние поэты или толкователи божественного замысла, утверждавшие, что мы рождены для того, чтобы в лучшей жизни смыть с себя грехи содеянных преступлений, в мистериях и таинствах, которые должны передаваться из поколения в поколение, иногда видели нечто. Правда и то, что сказано у Аристотеля, будто мы подвержены такому же наказанию, как и те, кто некогда, попав в руки жестоких этрусков, гибли от изощренной жестокости и чьи тела, еще живые, прочно привязывали к мертвым лицом к лицу; так и наши души связаны с телами, как живые (пленники), привязанные к мертвым».

**Климент Александрийский. Протрептик 1. 7. 4.** Ибо дурное пресмыкающееся существо, обманывая, и поныне поработает и порочит, наказывая, как мне кажется, варварским способом тех людей, про которых говорят, что они привязывают пленников к мертвым телам, пока они не начнут вместе с ними гнить.



## 10с

**Ямвлих. Протретики 8 (Pistelli 48. 9–21).** Итак, у людей нет в наличии ничего божественного или блаженного, кроме того единственного, что заслуживает всякого усердия и что в нас относится к уму (νοῦ) и рассудительности (φρονήσεως). Ибо из того, что нам принадлежит, только это, как кажется, обладает бессмертием и одно лишь божественно. И помимо того, что <человек> может быть причастным этой способности, жизнь <его>, хотя и исполненная от природы трудов и тяжелая, все же так искусно устроена, что кажется, будто человек является богом по отношению ко всему остальному. «Ведь ум — наш бог», — сказал то ли Гермотим, то ли Анаксагор, а также и то, что «смертный век имеет некий божественный удел».

Итак, утверждающие, что они радуются жизни, должны либо философствовать, либо уйти отсюда, так как все остальное представляется каким-то большим вздором и пустой болтовней.

**Цицерон. О пределах добра и зла 2. 13. 39–40.** Во-первых, [мне кажется, следует отделить от философии мнения] Аристиппа и всех киренаиков, кто, придавая мало значения пресловутому отсутствию страдания, не колеблясь полагают высшее благо (summum bonum) в том удовольствии, которое приводит чувство в движение главным образом с помощью наслаждения. Они не поняли того, что как конь для бега, как бык для плуга, как пес для охоты, так и человек, по словам Аристотеля, для двух вещей рожден: для того, чтобы понимать, и для того, чтобы поступать, словно он смертный бог.

**Августин. О Троице 14. 19. 26.** Вот эту созерцательную мудрость... Цицерон, рекомендуя в конце диалога *Гортензий*, говорит, что она «для нас... проводящих жизнь в философских размышлениях, доставляет великую надежду: если то, с помощью чего мы чувствуем и понимаем, смертно и тленно, то смерть приятна нам и будет слов-

но отдыхом от жизни; или же если, как казалось древним философам и тем величайшим и весьма прославленным людям, мы обладаем вечными и божественными душами, то нужно рассуждать таким образом: чем с большей настойчивостью и постоянством они (т. е. души) будут следовать своему пути, т. е. разуму и желанию познания (*in ratione et investigandi cupiditate*), и чем меньше будут примешиваться они к порокам и человеческим заблуждениям и путаться (в них), тем легче будет для них подъем и возвращение на небо». Далее, прибавляя вот это самое предложение и заканчивая речь повторением, он говорит: «Поэтому, дабы закончить речь, если мы хотим умереть спокойно, прожив в этих крепостях, или если хотим переселиться из этого дома в другой, едва ли менее приятный, то нам следует все усердие и заботу отдать этим занятиям (т. е. философии)».

## 11

*Ямвлих. Протретики 9 (Pistelli 49. 3–52. 16)*. Из возникающего одно появляется благодаря некому размышлению (*ἀπὸ τινος διανοίας*) и искусству (*ἀπὸ τέχνης*), как, например, дом или корабль, ведь причина того и другого — некое искусство и размышление, а другое — благодаря природе (*διὰ φύσιν*). Ведь причина животных и растений — природа, и все подобные вещи возникают согласно природе (*κατὰ φύσιν*). Однако же некоторые из вещей возникают благодаря случаю. И о тех, которые возникают не с помощью искусства, не от природы и не по необходимости, мы говорим, что они по большей части возникают случайно (*διὰ τύχης*).

Итак, из возникающего случайно ничто не появляется ради чего-то (*οὐδὲν ἕνεκά του γίγνεται*), у них нет никакой цели (*οὐδ' ἔστι τι τέλος αὐτοῖς*). А тому, что возникает с помощью искусства, присущи и цель, и то, ради чего (они появились), — ведь обладающий искусством всегда может пред-

ставить тебе замысел, с помощью которого и ради которого он написал (нечто), и это лучше, чем возникшее благодаря этому (замыслу). И я утверждаю, что искусство само по себе стало причиной таких вещей, а не нечто привходящее случайным образом. Ведь мы, пожалуй, будем считать врачебное искусство в собственном смысле (причиной) скорее здоровья, нежели (причиной) болезни, а искусство строителя — (причиной возникновения) дома, а не разрушения. Итак, все возникающее благодаря искусству возникает ради чего-то, и именно это является самой лучшей его (т. е. искусства) целью. Напротив, то, что возникает случайно, не возникает ради чего-то. Конечно, с одной стороны, нечто благое может сопутствовать и случаю, однако же именно случайным образом, а поскольку это так, то и не является благим, а с другой стороны, возникающее случайным образом всегда неопределенно. А то, что возникает по природе, возникает ради чего-то (τό γε κατὰ φύσιν ἔνεχά του γίγνεται) и всегда появляется ради лучшего, чем, например, возникающее благодаря искусству. Ведь не природа подражает искусству, но оно подражает природе (μιμείται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσιν ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν) и существует, чтобы помогать и восполнять упущения природы. Конечно, в одном случае кажется, что природа сама собой может восполнить (недостающее) и не нуждается в помощи, а в другом — (она может это делать) с трудом и совершенно бессильна, как, чтобы далеко не ходить за примером, в случае с рождением. Ясно, что некоторые семена в какую землю попадут, там и дадут урожай без особой заботы, а некоторые нуждаются в искусстве земледельца. Приблизительно так же и некоторые из живых существ благодаря себе самим обеспечивают себе (сохранность) всей своей природы, а человек нуждается для выживания во многих искусствах, и сначала в отношении рождения, и потом в отношении воспитания. Поэтому если искусство под-

ражает природе, то, следовательно, то обстоятельство, что все возникает ради чего-то, относится и к искусствам. Ведь, пожалуй, можно сказать, что все возникающее правильным образом (ὀρθῶς), в целом, возникает ради чего-то. Далее, существующее правильным образом прекрасно, а именно: возникающее возникает, существует же возникшее, причем если (возникло) согласно природе в целом, то (существует) прекрасным образом, если же вопреки природе, то оно негодно и противоположно возникшему согласно природе. Итак, рождение в соответствии с природой происходит ради чего-то (ἢ οὖν κατὰ φύσιν γένεσις ἔνεχά του γίγνεται). И это можно видеть на примере каждой из имеющих у нас частей: так, например, если, скажем, рассмотреть веко, то понятно, что оно возникло не напрасно, но ради защиты глаз, а также чтобы доставлять отдых и препятствовать тому, что попадает в глаза.

Далее, одно и то же есть то, ради чего нечто возникает, и то, ради чего должно возникать. Так, например, если корабль должен был появиться для плавания по морю, то поэтому он и появился. Впрочем, и живые существа все, конечно, принадлежат либо полностью, либо в самой лучшей и достойной почитания части к тому, что произошло от природы. Ведь неважно, считает ли кто-то, что многие из них (т. е. из живых существ) возникли вопреки природе через какую-то гибель и порчу. А самым достойным почитания из всех этих живых существ является человек, так что ясно, что он возник и естественным путем, и согласно природе. И вот то, ради чего природа и божество произвели нас на свет: когда Пифагора спросили, что же это такое, он ответил: «Созерцание неба». И он утверждал, что сам был созерцателем природы (θεωρὸν τῆς φύσεως) и ради этого появился на свет. И, говорят, Анаксагор на вопрос о том, ради чего желают появиться на свет и жить, ответил: «Ради созерцания вещей небесных, и звезд, и луны, и солнца»,

потому что всякое другое сущее ничего не стоит.

Итак, если цель всегда лучше всего, ведь все возникающее появляется ради цели, а *то, ради чего*, лучше, и даже самое лучшее из всего, то цель по природе есть то, что по своему возникновению появляется в самую последнюю очередь, когда становление непрерывно подходит к завершению. Таким образом, сначала цели достигает то, что относится к человеческому телу, а в последнюю очередь — то, что относится к душе. И всегда так получается, что осуществление цели лучшего (из начал) отстает в появлении. Так, душа следует за телом, а рассудительность (φρόνησις) является последним из относящегося к душе. Ведь именно это, как мы видим, возникает у людей в силу естественного хода вещей в последнюю очередь. Поэтому старость и стремится только к этому благу.

Итак, некая рассудительность (φρόνησις) является согласно природе для нас целью, а мыслить (φρονεῖν) — это то последнее, ради чего мы рождены. Следовательно, если мы живем, то, очевидно, для того, чтобы мыслить и познавать. Пифагор прекрасно сказал, что всякий человек рожден богом для познания и созерцания. Однако понятно то, что, идет ли речь о космосе или о какой-то другой природе (ὁ κόσμος ἢ τις ἑτέρα φύσις), это, может быть, следует рассмотреть дальше, теперь же достаточно только того, что для нас первична (рассудительность). Ведь если согласно природе целью является рассудительность, то мышление будет, пожалуй, лучше всего. Так что прочего нужно достигать ради благ, возникающих в человеке, а из этих благ — телесные ради душевных, доблесть — ради мудрости. Ведь это самое важное.

## 12

**Августин. О Троице 14. 9. 12.** Туллий, рассуждая в диалоге *Гортензий*, говорит: «Если бы нам можно было, уйдя из этой жизни, вести бессмертную вечную жизнь на Островах блаженных,

как гласят легенды, зачем нужно было бы красноречие, когда не было бы никакого судопроизводства, или даже сами добродетели? Ведь мы не нуждались бы в храбрости, так как перед нами не было бы ни труда, ни опасностей; не нуждались бы в справедливости, так как не было бы ничего чужого, чтобы к нему стремиться; мы не нуждались бы в умеренности, чтобы направлять желания, которых нет. И даже в благоразумии (*prudentia*) мы не испытывали бы нужды, так как перед нами не стоял бы выбор между добром и злом. Итак, мы были бы счастливы (*beati*) благодаря одной лишь способности познания природы и науке (*cognitione naturae et scientia*), которая одна достойна того, чтобы восхвалять даже жизнь богов. Отсюда понятно, что прочее относится к необходимости (*necessitatis esse*), только одно это — к воле (*voluntatis*)». Поэтому тот славный оратор, говоря о философии, перечисляя то, что он воспринял от философов, и красноречиво и с удовольствием развивая (свою мысль), сказал, что только в этой жизни, которая, как мы видим, полна тягот и заблуждений, необходимы все четыре добродетели.

*Ямвлих. Пропрептик 9 (Pistelli 52. 16–54. 5)*. Совершенно неведающему, насколько изначально различаются благо и необходимость, свойственно желать, чтобы от всякой науки возникало нечто другое и чтобы всякая наука была полезна. А различие весьма значительно. Ведь одни вещи, жить без которых невозможно, желанны ради чего-то другого, их следует называть необходимыми и содействующими, а те вещи, которые желанны из-за них самих, — благими самими по себе, причем ничто другое (из них) не возникает. Разумеется, одно не предпочитается из-за другого, которое, в свою очередь, предпочитается из-за чего-то третьего, ведь так, продвигаясь вперед, можно уйти в бесконечность, однако где-то все же есть предел.

Естественно, смешно требовать от всего иной пользы, кроме самой вещи, и спрашивать: «В чем

наша выгода?» и «Что полезно?». Ведь поистине, как мы говорим, такой человек не похож на знающего, что такое прекрасное, и различающего, что первая причина, а что — сопутствующая. И если кому-нибудь удастся привести нас с помощью рассуждения, например, на Острова блаженных, то он увидит, что более всего мы излагаем истинное положение дел. Ибо уж там-то не возникает ни нужды в чем-либо, ни пользы от чего-либо, единственное, что остается, — это размышление и созерцание, именно это мы и называем теперь свободной жизнью. А если это истина, то отчего же по справедливости не испытать стыд тому, для кого, хотя и существует возможность жить на Островах блаженных, не может этого сделать из-за самого себя?

Итак, у людей вознаграждение за знание не заслуживает порицания, и благо, возникающее от знания, немаленькое. Ведь подобно тому как, по словам мудрых поэтов, мы получаем в Аиде дары справедливости, так и на Островах блаженных, как кажется, *⟨мы получаем дары⟩* мудрости. И не страшно, что мудрость не окажется ни полезной, ни пригодной: ведь мы называем ее не полезной, а благой. И ее подобает выбирать не ради чего-то другого, но ради нее самой. Ведь точно так же как мы отправляемся в Олимпию ради самого зрелища, даже если ничего больше кроме него не будет (ведь само созерцание лучше многих полезных вещей), и наблюдаем Дионисии не для того, чтобы получить нечто от актеров, но даже отдаем сами, да и многие другие зрелища мы, пожалуй, предпочитаем многим полезным вещам, так и созерцание всего *⟨сущего⟩* следует ставить выше всякой кажущейся пользы. И уж, конечно, не к *⟨общению⟩* с людьми, подражающими женщинам и рабам, и не к соревнующимся в кулачном бое и беге нужно стремиться со всем рвением ради того, чтобы увидеть их, считая при этом, что природу сущего и истину (*τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν*) нужно созерцать (*θεωρεῖν*) даром.

## 13

*Ямвлих. Протрептик 10 (Pistelli 54. 10–56. 12).* Впрочем, то, что созерцательная мудрость (ἡ θεωρητικὴ φρόνησις) доставляет нам для нашей человеческой жизни значительную пользу, всякий убедится на примере искусств. Подобно тому как искусные врачи и многие из тех, кто занимается гимнастикой, почти без исключения согласятся, что тем, кто хочет стать хорошим врачом и гимнастом, необходимо быть сведущими в вопросах природы (περὶ φύσεως ἐμπείρους εἶναι), равным образом и тем, кто хочет быть хорошим законодателем (τοῦς ἀγαθοὺς νομοθέτας ἐμπείρους εἶναι δεῖ τῆς φύσεως), нужно понимать природу, причем им даже больше, чем вышеназванным: ведь первые воспитывают всего лишь добродетели тела, тогда как вторые — добродетели души, и, беря на себя заботу учить о (том, что приносит) полису благоденствие, а что несчастье, намного больше нуждаются в философии. Подобно тому как в прочих ремесленных искусствах изобретены самые подходящие приспособления, например в строительстве — линейка, отвес, и циркуль, и одни (орудия) для (применения) воды, (другие) для света, а также для света схваченных лучей, — с этими приспособлениями сравнивая, мы проверяем то, что кажется прямым и ровным, — так же и политик должен иметь данные природой и истиной некие вехи, на основании которых он судит, что справедливо, что красиво, а что полезно (τὸν πολιτικὸν ἔχειν τινὰς ὄρους δεῖ ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας πρὸς οὓς κρινεῖ τί δίκαιον καὶ τί καλὸν καὶ τί συμφέρον). Ведь, как и в первом случае, результаты применения этих приспособлений превосходят все, так и закон самый лучший тот, который установлен в максимальном соответствии с природой (νόμος κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος). А это не в состоянии сделать тот, кто не обратился к философии, кто не узнал истину. И орудия и самые точные расчеты остальных искусств люди, как кажется, знают, усвоив не



от самих первых ⟨оснований⟩ (οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων), но от второго, третьего и многого другого (т. е. от последующего), и понятие пропорции получают они из опыта. И только философу, единственному среди всех, дано воспроизводить ⟨нечто⟩ исходя из самих точных оснований (τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἀλλῶν ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἢ μίμησις ἐστίν). Ибо он созерцает сами ⟨первые основания⟩, а не подобия (αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατῆς, ἀλλ' οὐ μιμημάτων). Подобно тому как плох тот строитель, который не пользуется мерилom или каким-то другим из приспособлений, но сравнивает с другими домами, так же, вероятно, не будет хорошим и дельным законодателем тот, кто устанавливает для полисов законы или действует, принимая во внимание или подражая другим людским действиям или государственным устройствам, например лакедемонян или жителей Крита, или же государственным устройствам каких-то других народов. Конечно, подражание безобразному не может быть прекрасным, и ⟨подражание⟩ безбожному и порочному по природе не может быть бессмертным и прочным. Однако ясно, что из законодателей лишь у мудрого законы прочны и деятельность правильна и прекрасна, ибо он один живет, принимая во внимание природу (πρὸς τὴν φύσιν βλέπων) и божественное, и, словно хороший кормчий, связав начала жизни с вещами вечными и прочными, стремится ⟨жить⟩ и живет в согласии с самим собой.

Итак, во-первых, эта наука созерцательная, и, во-вторых, она дает нам возможность создавать все в соответствии с ней. Как, например, зрение оказывается созидательным, хотя оно ничего не создает (ведь единственное его дело — различать и ясно видеть все, что доступно зрению), тем не менее, оно позволяет нам делать нечто с его помощью и весьма способствует нам в деятельности (ведь мы совершенно не могли бы двигаться, будучи лишены его). Так что ясно: так как существует созерцательная наука, мы с ее помощью совершаем тысячи дел,

и одни вещи принимаем, а других избегаем, и вообще благодаря этой науке мы приобретаем все хорошее.

## 14

*Ямвлих. Протрептик 11 (Pistelli 56. 13–59. 18).* Итак, что у выбравших жизнь согласно уму (τὸν κατὰ νοῦν βίον) она и является наиболее приятной, пожалуй, станет ясно из следующих рассуждений. Кажется, что о жизни говорится в двух смыслах: во-первых, как о жизни в возможности (κατὰ δύναμιν), а во-вторых, как о жизни в действительности (κατ' ἐνέργειαν). Так, мы называем зрячими тех существ, которые, с одной стороны, имеют зрение и рождены способными видеть, даже если они закроют глаза, а с другой — пользующихся этой способностью, а именно обращающих взор (к тому или иному). Подобным образом дело обстоит и в отношении знания (τὸ ἐπίστασθαι), и в отношении познания (τὸ γινώσκειν). Одно мы называем использованием и созерцанием, а другое — обладанием способностью и наличием знания (ἐν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν, ἐν δὲ τὸ κερτῆσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν).

Далее, если мы жизнь и не-жизнь различаем через способность чувственного восприятия, а чувственное восприятие нами понимается двояко: с одной стороны, и главным образом, как использование органов чувств, а с другой — как возможность (пользоваться органами чувств), почему, как кажется, мы и о спящем говорим, что он чувствует. Отсюда ясно, что и о жизни будет говорить двояко: следует сказать, что бодрствующий живет истинным образом и в собственном смысле, а спящий (живет) благодаря возможности перейти в такое движение, наличие которого и позволяет нам, рассматривающим дело со всех сторон, говорить, что он бодрствует и воспринимает какие-то вещи.

Итак, когда нечто одно и то же относится к од-

ному и другому виду бытия, отличаться же оно будет либо действием (τῷ ποιεῖν), либо претерпеванием (τῷ πάσχειν), то нам кажется, что сказанное весьма уместно и тут, так как пользующийся ⟨знанием⟩ скорее является знающим, чем тот, кто просто имеет знание, и видит скорее тот, кто пользуется зрением, чем тот, у кого есть возможность видеть. Ведь о тех вещах, для наименования которых существует одно и то же слово, мы говорим, что они «больше» (τὸ μᾶλλον) не только в смысле количественного превосходства, но и в смысле предшествования: одно — первое, другое — последующее. Так, мы говорим, что здоровье в большей степени благо, нежели то, что способствует здоровью, и то, что существует само по себе согласно своей природе (τὸ καθ' αὐτὸ τὴν φύσιν), ⟨является благом скорее⟩, чем созданное. Однако мы рассматриваем это слово (т. е. «больше») не таким образом, чтобы о нем можно было сказать двояко, потому что одно дело — благо у вещей полезных, а другое — у добродетели. Стало быть, следует считать, что бодрствующий живет в большей степени, нежели спящий, а бодрствующий душой — в большей степени, нежели просто имеющий душу. Ведь именно потому мы и называем жизнью то, что такой человек таким образом претерпевает или действует.

Следовательно, «пользоваться» для каждого и означает ⟨такое положение дел⟩, когда он, имея способность к чему-то одному, это самое и будет делать, а если имеет способность ко многому, то будет делать самое лучшее из этого. Например, флейтист будет пользоваться либо исключительно, либо преимущественно флейтой. В этом отношении, без сомнения, дела обстоят одинаково и с остальным. Следовательно, нужно говорить, что использующий ⟨нечто⟩ правильно использует лучшим образом, ибо знание «того, для чего» (τὸ ἐφ' ὃ) и «каким образом устроено ⟨нечто⟩» (τὸ ὡς λέφουθεν) есть у того, кто пользуется ⟨чем-то⟩ должным и правильным (ἀκριβῶς) образом. А у души единственное

или самое преимущественное дело — размышлять и делать умозаключения. Следовательно, верно и то, что любому нетрудно рассуждать и что правильно мыслящий (ὁ διανοούμενος ἀκριβῶς) живет лучше, а лучше всех живет тот, кто больше всех стремится к истине, а именно человек мудрый и исследующий самую точную из наук (ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην). И следует признать, что у людей мыслящих и мудрых жизнь совершенная. И если для всякого живого существа «жить» означает одно и то же, а именно существовать, то ясно, что разумный, пожалуй, и будет жить самым совершенным образом, причем тогда лучше всего, когда будет действовать и исследовать самый важный для познания предмет. А поскольку самая совершенная и беспрепятственная деятельность содержит в себе самой радость, то и созерцательная деятельность будет, пожалуй, самой приятной (ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια πασῶν ἡδίστη).

Далее, одно дело, когда пьют наслаждаясь, и другое — когда с наслаждением предаются питью. Ведь ничто не мешает человеку, не испытывающему жажду, получать наслаждение от напитка, доставляющего удовольствие, когда он пьет, поднося его себе, и возлежать не ради питья, но для того, чтобы собраться вместе, других посмотреть и себя показать. Итак, мы будем говорить, что такой человек получает наслаждение и пьет наслаждаясь, но не питьем наслаждается и не предается питью с наслаждением. Таким образом, следовательно, мы и хождение, и сидение, и познание, и всякое движение станем называть приятным или неприятным, но не тогда, когда при их наличии мы случайно печалимся или радуемся, но тогда, когда их наличие является причиной того, что мы все испытываем печаль или радость. Да и жизнь мы будем называть приятной ту, которая приятна тем, кто ее имеет, и (скажем), что живут с наслаждением не все, кому, пока они живут, сопутствует наслаждение, но (жить с наслаждением выпадает тем), кому

приятна сама жизнь и кто получает удовольствие от жизни.

Итак, мы признаем жизнь в большей степени за бодрствующим, чем за спящим, и за мыслящим скорее, чем за безумным, и считаем, что удовольствие от жизни, возникающее в результате использования, принадлежит душе. Ведь это в истинном смысле и значит жить. Однако, если даже существует множество применений души, тем не менее самое главное — это как можно более активное использование способности мыслить.

Итак, ясно, что удовольствие, возникающее от мышления и исследования, с необходимостью является либо единственным, либо самым предпочтительным удовольствием в жизни. Следовательно, жить с наслаждением и радоваться на самом деле является уделом либо исключительно, либо главным образом философов. Ведь деятельность самого истинного мышления исполнена сущего в собственном смысле слова ( $\tau\omega\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \delta\upsilon\tau\omega\nu$ ) и всегда надежно сохраняет принадлежащее (этому сущему) совершенство. Эта деятельность более всего соответствует удовольствию. Так что тем, кто обладает умом, ради наслаждения истиной и благими удовольствиями нужно философствовать.

## 15

*Ямвлих. Протрептик 12 (Pistelli 59. 19–60. 15).* А если нужно сделать такой вывод не только на основании частей, но и построить то же самое рассуждение с самого начала, исходя из (понимания) благой жизни в целом ( $\acute{\alpha}\pi\theta \tau\eta\varsigma \delta\lambda\eta\varsigma \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ), то, скажем с определенностью, что в том отношении, в каком философия находится к благой жизни, в том же находится она и к тому самому, что является в нас добрым или порочным. Ведь все должно всеми предпочитаться либо для этого (т. е. для счастливой жизни), либо вследствие этого (т. е. счастливой жизни), а среди вещей, благодаря которым мы живем счастливо, одни необходимы, а другие — приятны.

Стало быть, мы утверждаем, что благая жизнь — это либо размышление и некая мудрость, либо добродетель, либо величайшая радость, либо все вместе. Итак, если ⟨благая жизнь⟩ — это размышление, то очевидно, что жить счастливо доступно, пожалуй, одним лишь мудрецам, если же ⟨благая жизнь⟩ — это добродетель души или радость, то и тогда, пожалуй, ⟨жить счастливо доступно⟩ либо им одним (т. е. мудрецам), либо главным образом им: ведь добродетель, если сопоставить одно с другим, — самое главное из того, что мы имеем, а самое приятное — рассудительность. Сходным образом, если кто-то скажет, что все это есть одно и то же и является благой жизнью, то и тогда это должно определяться рассудительностью.

Так что, пожалуй, всем, кто способен на это, нужно обратиться к философии. Ведь, конечно, либо это и означает счастливую жизнь в полной мере, либо, безусловно, так сказать, это (т. е. философствование) является для души причиной ⟨счастливой жизни⟩. Однако тогда, быть может из-за того, что наш род живет вопреки природе (παρὰ φύσιν), то познание и созерцание ⟨для него⟩ дело нелегкое, да и понимает он, пожалуй, с трудом из-за неспособности и жизни вопреки природе. А если когда-нибудь мы сможем снова вернуть себе и сохранить то, от чего мы ушли, ясно, что все мы будем делать это (т. е. познавать и созерцать) с удовольствием и легкостью.

## 16

*Афиней 335.* Позавидовав жизни Сарданапала, сына Анакиндаракса, которая была, как говорил Аристотель, более бессмысленной, чем жизнь отца, ⟨которую он прожил⟩ согласно со своим именем.

*Цицерон. Тускуланские беседы 5. 35. 101.* Итак, каким же образом может быть приятна жизнь, в которой отсутствует благоразумие

(*prudencia*), отсутствует умеренность (*moderatio*)? Поэтому-то и считается заблуждением то, что богатейший Сарданапал, царь Сирии, приказал написать на могиле:

Вот я имею то, что съел, и все, что желание  
исчерпало, чтобы насытиться,  
И вот эти останки лежат многочисленные  
и роскошные.

Разве что-то другое, спрашивает Аристотель, можно было написать на могиле быка, а не царя? Он говорит, что тот (т. е. царь) мертвый имеет то, чем даже живой владеет не дольше, чем пока пользуется.

**Страбон 14. 5. 9, С. 672.** Там есть могила Сарданапала и рельефное каменное изображение с соединенными пальцами правой руки как бы для щелчка, а также надпись ассирийскими буквами. . . об этом упоминает и Херил. И заканчивается надпись как раз так:

Вот я имею то, что съел, над чем я глумился,  
и наслаждения сладострастные,  
Которые я испытал, теперь они, многочисленные  
и богатые, все оставлены (здесь).

**Цицерон. О пределах добра и зла 2. 32. 106.**

А телесные наслаждения, даже если остались позади, приносят радость. Я не понимаю, почему Аристотель так смеется над эпиграммой Сарданапала, в которой тот сирийский царь хвастается, что унес с собой все улады желаний. Он спрашивает, каким же образом могло у мертвого остаться, что тот (т. е. царь), даже будучи живым, испытывал не дольше, чем пока наслаждался?

## 17

**Халкидий. Комментарий к Тимею 208–209.** . . . Где даже Аристотель соглашается, говоря, что сначала дети, когда они еще грудные, всех мужчин считают отцами, а всех женщин — матерями, однако с возрастом они начинают различать, но

иногда, различая, ошибаются. Порой даже, охваченные ложными призраками, они тянут руки к образу. . . величайшее безумие, когда кто-нибудь не только находится в неведении, но и не знает, что он в неведении, а потому соглашается с ложными образами и то, что истинно, заранее считает ложным: как, например, когда думают, будто именно коварство приносит пользу, а добродетель, наоборот, вредна и приносит несчастье. Вот таких, даже если они и старцы, Аристотель называет детьми, потому что их ум вовсе не отличается от детского.

## 18

*Цицерон. Тускуланские беседы 5. 30. 85.*

Учение перипатетиков же ясно изложено, за исключением (учения) Теофраста и тех его последователей, которые еще более малодушно трепещут перед страданием и боятся его; а остальные пусть делают то, что они обычно и делают, чтобы преумножить силу и значение добродетели. Они возвысили ее до небес, что люди красноречивые имеют обыкновение делать многословно. . .

*Там же 5. 31. 87.* Итак, по их мнению, благая жизнь (*beata vita*) последует за добродетелью хоть на казнь, и сойдет с ней в быка, как пишут Аристотель, Спевсипп, Полемон, и не покинет ее, даже склоненная лестью и угрозами.

*Там же 5. 10. 30.* Поэтому мне трудно согласиться с моим Брутом и с (нашими) общими учителями, а также с древними (философами) Аристотелем, Ксенократом, Полемоном, которые, причисляя все выше названное мной ко злу, говорят, что мудрый всегда счастлив (*beatum*). Если их привлекает это замечательное и прекрасное имя (т. е. философии), в высшей степени достойное Пифагора, Сократа, Платона, то пусть они направят душу так, чтобы (не только) презирать то, блеском чего пленяются, — силу, мощь, красоту, богатство, почести, состояние, — но и противоположное так же ни во что не ставить. Тогда они с полным правом смо-



гут открыто заявить, что они не боятся ни ударов судьбы, ни мнения большинства, ни страдания, ни бедности.

*Там же 5. 13. 39.* Все обладающие добродетелью счастливы. В этом я согласен с Брутом, а значит, и с Аристотелем, Ксенократом, Спевсиппом, Полемоном. Но мне-то кажется, что счастливы они в высшей степени.

*Цицерон. О пределах добра и зла 5. 5. 12.* Но когда ставится вопрос о счастливой жизни, а это пусть будет то единственное, что должна рассматривать и чем должна заниматься философия, а именно находится ли она (т. е. счастливая жизнь) всецело во власти мудреца или может быть поколеблена неблагоприятными обстоятельствами, то кажется, что нередко по этому поводу возникают разные мысли и сомнения, что лучше всего доказывает книга Теофраста, где весьма многое приписывается Фортуне. Если дело обстоит таким образом, то мудрость, пожалуй, не может сделать жизнь счастливой. Этот образ мысли кажется мне более изнеженным и, так сказать, более вялым, чем  $\langle$ того $\rangle$  требуют сила и значение добродетели. Поэтому давайте будем придерживаться Аристотеля, сына Никомаха. . . Тем не менее в большинстве случаев будем обращаться к Теофрасту, только нам нужно признавать за добродетелью больше прочности и силы, чем признавал он.

*Там же 5. 5. 14.* Антиох же наш, как мне представляется, самым усердным образом следует за мыслью древних, которая в том виде, в каком он ее преподносит, встречалась и у Аристотеля и у Полемона.

## 19

*Цензорин 18. 11.* Кроме того, есть год, который Аристотель называет скорее величайшим, чем великим, и который образуют обороты солнца и луны и блуждающих звезд, когда  $\langle$ они $\rangle$  вместе возвращаются к тому же знаку, где некогда пребывали одновременно.

**Цицерон. О природе богов 2. 20. 51–52.** В самом деле, в высшей степени удивительны движения тех пяти звезд, которые неправильно называются блуждающими. . . На основании их неравных движений математики называют большим (тот) год, который образуется тогда, когда совершается возвращение солнца, луны и пяти блуждающих звезд к тому же самому взаимному соотношению после того, как они проделали свои пути. Насколько оно (т. е. это обращение) длительно — это большой вопрос, но необходимо, чтобы оно было постоянным и определенным.

**Цицерон. Гортензий фр. 35 (Müller).** Существуют годы трех видов: лунный год — тридцать дней, солнечный — двенадцать месяцев, великий, который, как говорит Туллий, объемлет двенадцать тысяч девятьсот пятьдесят четыре года, как (сказано) в *Гортензии*: «Великий год включает двенадцать тысяч девятьсот пятьдесят четыре года из числа тех лет, что мы имеем в календаре».

**Тацит. Диалоги 16. 7.** Ведь если, как пишет Цицерон в *Гортензии*, это и в самом деле великий год, в который снова возникает то же самое положение неба и звезд, которое существует именно теперь, и этот год включает в себя двенадцать тысяч девятьсот пятьдесят четыре года из числа тех, которые мы называем. . .

## 20

**Тертуллиан. О душе 46.** А сколько, однако, тех, кто толкует и доказывает это (т. е. толкование сновидений)! Артемон, Антифон, Стратон, Филохор, Эпихарм, Серапион, Кратипп, Дионисий Родосский, Гермипп — вся ученость века. Только я буду смеяться (над тем), кто вдруг решил, что сможет убедительно поведать о том, что прежде всех видел во сне Сатурн: разве что и он сам жил прежде всех. Аристотель, прости смеющегося.

## КОММЕНТАРИЙ К «ПРОТРЕПТИКУ»

Перевод выполнен по изданию: Aristotelis fragmenta selecta / Recognovit W. D. Ross. Oxford, 1955.

Первый русский перевод *Протрептика* см. в журнальной публикации: *Аристотель*. Протрептик / Пер. с др.-греч. и вступ. статья Е. В. Алымовой // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2001. № 4.

Для настоящего издания текст существенно переработан и дополнен. В комментарии жирным написанием выделены цитаты из перевода.

### *Свидетельства*

*Гортензий* — диалог Цицерона, от которого помимо названия сохранился небольшой фрагмент. Своим именем он обязан знаменитому оратору, консулу 69 г., Квинту Гортензию Горталу (Quintus Hortensius Hortalus). Содержание этого диалога известно лишь постольку, поскольку о нем сообщают другие авторы (История Августов, Ноний, Марциал Капелла, Лактанций, Тацит, Августин). Сведения, содержащиеся в этих свидетельствах, позволяют предположить, что Цицерон переработал аристотелевский *Протрептик* в форме диалога. В свое время знакомство с этим сочинением перевернуло жизнь молодого Августина, на основании свидетельства которого нам известно, что «книга эта увещевает обратиться к философии» (*Исповедь*, III, 4, 7). «Эта вот книга изменила состояние мое, изменила молитвы мои. . . она учила меня не тому, как говорить, а тому, что говорить» (*Там*

же).

**Исократ. Антидосис** — именно это сочинение Исократа принимается в качестве исходного пункта для датировки *Протретики* Аристотеля.

Буквально «антидосис» (ἡ ἀντίδοσις) означает «воздаяние» или «обмен», однако в общественной жизни Афин так именовалась процедура, согласно которой гражданин, на которого возлагались определенные общественные обязанности, выполнение которых было сопряжено с непосильными для него денежными затратами, мог обратиться к своему более состоятельному соотечественнику с предложением либо взять на себя эти обязанности, а вместе с ними и расходы, либо совершить обмен имуществом. Название этой речи и ее содержание не имеют никакого отношения к подобной практике. Скорее всего, слово ἀντίδοσις в названии употреблено как метафора, ведь речь действительно идет о некоем воздаянии или ответе, обращенном к противникам Исократа.

Это сочинение Исократ написал в 353/352 г., когда ему было уже восемьдесят два года и наступила пора подвести итоги прожитой жизни, представить своего рода отчет современникам и потомкам о себе (τὸν τρόπον ὃν ἔχω καὶ τὸν βίον ὃν ζῶ) и о том, чему он учил (τὴν παιδείαν περὶ ἣν διὰ τρέψω), а кроме того, оставить после себя память, намного более прекрасную, чем памятники из меди (πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων). Сочинение написано в форме судебной речи, в которой Исократ опровергает обвинения вымышленного обвинителя. Аристотель в *Риторике* (1418b 27), рассуждая о способах убеждения, приводит в качестве примера сочинение Исократа *Антидосис*: «Так как говорить о самом себе некоторые вещи значило бы возбудить зависть, или [заслужить упреки] в многословии, или [вызвать] противоречие, а [говорить] о ком-нибудь другом [значило бы заслужить упреки] в брани или грубости, ввиду этого

следует влагать слова в уста какого-нибудь другого лица, как это делает Исократ в... Антидосисе»<sup>1</sup>.

Одним из поводов к написанию этого сочинения послужила полемика, которую Исократ вел с Академией, и в частности с Аристотелем, одно из ранних сочинений которого, диалог *Грильи*, или *О риторике*, как раз направлено против Исократа. Но, несмотря на полемику, Аристотель высоко ценил искусство Исократа, о чем свидетельствует *Риторика*.

*Антидосис* — интереснейшее сочинение Исократа, в нем изложены вопросы, касающиеся воспитания, которые волновали IV в. Кроме того, это первая попытка автобиографии. Эта речь состоит из трехсот двадцати двух параграфов и включает порядка сотни цитат из ранних произведений Исократа. Она начинается проэмием, за которым следует судебная речь в защиту самого себя против ложных обвинений в том, что он «развращает молодых людей, обучая их произносить речи и выигрывать вопреки справедливости в судебных процессах» (ὡς διαφθείρω τοὺς νεωτέρους λέγειν διδάσχων καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ἐν τοῖς ἀγῶσι πλεονεχεῖν), а также от своих учеников «получал и теперь еще получает большие денежные суммы» (χρήματα παμπληθῆ τὰ μὲν εἰληφέναι τὰ δ' ἔτι καὶ νῦν λαμβάνειν). Выдвинутые против Исократа вымышленным персонажем Лисимахом обвинения напоминают те, которыми обвиняли Сократа. Таким образом Исократ сопоставляет свою судьбу с судьбой Сократа и тем самым подчеркивает соперничество с платоновской *Апологией Сократа*, сочинением, которое тоже является вымышленной судебной речью. Для опровержения обвинений он приводит цитаты из своих сочинений. В частности, весьма большой пассаж *Антидосиса* занимает цитата из речи, обращенной к Никоклу (πρὸς Νικόκλεα). Именно эта речь и пред-

<sup>1</sup>Цитируется по: *Аристотель*. Риторика // *Античные риторика*. М, 1978. С. 161.

ставляет интерес в связи с *Протретикум* Аристотеля. Сама речь к Никоклу была, очевидно, написана сразу после восшествия Никокла на кипрский престол, что произошло около 373 г. Никокл — сын царя Евагора I. И с отцом, и с сыном Исократ состоял в дружеских отношениях и в их адрес написал ряд посланий, среди которых речь, обращенная к Никоклу и написанная в жанре протретики. Никокла, который некоторое время провел в школе Исократа, эта речь увещевает не забывать наставления старого учителя, особенно после того, как в его жизни произошли такие изменения — он стал царем. Самому увещеванию, паранезе, предшествует пролог, в котором Исократ говорит, что ни золото, ни серебро не являются настоящим богатством владыки, но хорошие учения, наставляющие его в том, как наилучшим образом управлять городом (πόλις) и распоряжаться данной ему царской властью (βασιλεία). Владыка (τύραννος) нуждается в подобных наставлениях больше, чем простые люди (ἰδιῶται). Он должен знать, что и как нужно делать для того, чтобы совершать дело правителей (ἔργον τῶν βασιλευόντων), а потому он нуждается в практической мудрости (φρόνησις) и в воспитании души. Всему этому обучают мудрецы-софисты (σοφισταί). Далее следует изложение максим, касающихся управления и частной жизни.

Значительная часть *Антидосиса* посвящена изложению мыслей Исократа по поводу обучения речам (περὶ τῆς τῶν λόγων παιδείας), в этой части он излагает свое искусство жизни, называя его наилучшим. Исократ считает, что не нужно погружаться в теоретические рассуждения. В этом он полемизирует с Платоном и его пайдейей (παιδεία). Воспитание по системе Исократа предполагает обучение добродетели, о которой, однако, нет точного знания (ἐπιστήμη), но есть лишь разные мнения (δόξαι).

П. Фон дер Мюль<sup>2</sup> считал, что речь Исократа

<sup>2</sup> Mühl P. Von der. Isokrates und der Protretikos des Aris-

явилась ответом на *Протретику* Аристотеля, однако, вероятнее всего, дело обстояло как раз наоборот<sup>3</sup>. Речь *Антидосис* обращена против тех, кто «делают вид, будто они побуждают к благоразумию и к справедливости» (οἱ ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιούμενοι προτρέπειν). Но ведь *Протретику* не об этом. Зато Исократ, ученик Горгия и Продика, основав в Афинах в 390 г. свою школу, принимал участие в спорах своего времени, выступая с критикой как софистов, о чем свидетельствует написанная им речь *Против софистов*, так и платоновской Академии. Очередное сочинение Исократа дало повод Аристотелю ответить. Ответом и стал *Протретику*. Практически каждый отрывок *Протретику* соотносится с темой *Антидосиса* Исократа. Даже выбор адресата кажется неслучайным (см. комментарий к фр. 1). В. Йегер отмечает<sup>4</sup>, что *Протретику* Аристотеля — это мудрость платоновского *Горгия* и *Федона*, слитая со стилистикой сочинений Исократа: «Протретику фактически продемонстрировал, что в области риторики Академия не уступает».

Слова *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, *ἀρετή*, *φρόνησις* употребляются Исократом в обыденном смысле. Он как раз настаивает на том, что ни *благоразумие*, ни *справедливость*, ни *добродетель*, ни *рассудительность* не должны быть прерогативой теоретического рассмотрения — напротив, все они имеют отношение к так называемому «общему чувству», *κοινὴ αἴσθησις* (*sensus communis*).

### Фр. 1

**Фемизон** — царь Кипра, которому Аристотель адресовал свой *Протретику*. Если бы Аристотель

toteles // *Philologus*. Bd. 94. 1940–1941. S. 259–265.

<sup>3</sup> *Einarson B.* Aristotle's *Protrepticus* and the structure of the *Epinomis* // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 67. 1936. P. 261–285.

<sup>4</sup> *Jaeger W.* *Aristoteles. Grundlegung einer geschichte seiner Entwicklung*. S. 57.

не посвятил ему свое сочинение, то об этом кипрском царе так никто и не узнал бы. Более известен его тезка и, вероятно, внук, который был приближен ко двору Антиоха II. Если дело действительно обстоит таким образом, то можно предположить, что адресат Аристотеля царствовал на Кипре как раз около 350 г. Следовательно, если принять во внимание отношение *Протретики* к *Антидосису* Исократу, то получается, что сочинение Аристотеля было написано между 353 и 351 гг. Энокмий Исократу Евагору и его послание Никоклу дают некоторые сведения о кипрских царях. Почему выбор Аристотеля пал на этого никому не известного человека, с которым самого Аристотеля, возможно, познакомил в Академии уроженец Кипра Евдем? Ответ на этот вопрос остается открытым. Можно лишь высказать предположение, что на выбор этот косвенно повлиял все тот же Исократ. Возможно, и обращение к кипрскому царю, и структурное соответствие *Протретики* и *Антидосиса* Исократу являются литературными приемами, которыми Аристотель воспользовался в полемике с Исократом.

Согласно Стобею (фр. 1), во вступлении к *Протретику* автор говорит, что Фемизон более, чем кто-либо другой, наделен благами для занятий философией: он и царь, и богат. Таким образом, Аристотель призывает практического политика сделать свой выбор в пользу βίος θεωρητικός, созерцательной жизни. В. Йегер<sup>5</sup> замечает, что это всецело платоновская мысль, и ссылается при этом на второе платоновское письмо: «По самой природе разум (φρόνησις) и великая власть стремятся соединиться вместе; каждое из них гонится за другим, стремится к нему и с ним сочетается» (*Письмо II, 310e*).

## Фр. 2

Здесь собраны фрагменты, в которых упоми-

<sup>5</sup> Jaeger W. Aristoteles. S. 54. Fußnote 2.



нается сочинение Аристотеля под названием *Протретик* и сформулирован основной тезис, доказательству которого и посвящено это сочинение, а именно: нужно вообще заниматься философией. Более того, говорится, что это неизбежно, так как доводы против философии бессмысленны, если приводятся без доказательств, использование же доказательств сразу превращает рассуждение в философское, **ибо философия — мать доказательств**. *Протретик* не указывает путь, по которому должен следовать философствующий, его цель иная — убедить, что занятия философией не только полезны, но и легки (фр. 5). Оговорка Аристотеля о том, что философия хотя и умозрительна, но все же ее можно использовать на практике (фр. 4), позволяет заключить, что речь идет прежде всего о практике.

Интерпретируя это произведение, нельзя не считаться с его жанром. Нет смысла отыскивать строгую терминологию в этом по определению публицистическом, экзотерическом сочинении. Непродуктивно также, с одной стороны, уличать Аристотеля в непоследовательном употреблении терминологии, а с другой, считая эту непоследовательность недостатком еще несовершенного сочинения Аристотеля, пытаться «улучшить» его, сглаживая все небрежности и приводя к единому значению то, что, как кажется, должно быть строгой терминологией. Так, употребление ключевого для *Протретики* понятия  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (рассудительность) не связывается с единственным значением. И это, как представляется, объяснимо риторической направленностью этого сочинения: тем самым соблюдается требование ясности, предъявляемое к публичной речи, ведь показать нужно, что использование  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  доступно всем.

### Фр. 3

$\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  — благоденствие, счастье. Еще со времен Гомера  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  выступает как  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda$

λιστον, самая прекрасная цель (*Одиссея IX, 2–11*). Достигший благоденствия царь Алкиной «между всех наилучший (ἀριδείκετος)», пением равный богам (θεοῖς' ἐναλίγκιος αὐδήν), пребывающий в состоянии «радости светлой (εὐφροσύνη)». Впрочем, счастье немислимо без того, что:

... Столы же полны перед ними  
Хлеба и жирного мяса; и, черпая смесь из кратера,  
В кубки ее разливают, гостей обходя, виночерпий.

В поэме Ксенофана (*DK 21B, 1, 19–20*) достойным хвалы называется тот, кто «сказав прекрасные вещи (ἔσθλ' εἰπών)<sup>6</sup>, являет память (μνημοσύνη) свою и стремление к добродетели (τόνος ἀμφὶ ἀρετῆς)». Уже из приведенных примеров видно, что благоденствие связывалось с состоянием души: ἐν τῷ πως τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι. Однако человека нельзя считать окончательно счастливым, если у него отсутствуют определенные внешние блага. На это указывает метафорическое употребление слова χορηγία (постановка за свой счет театрального представления), что до Аристотеля не встречается, у поздних же авторов (Полибий, Плутарх) метафорическое употребление встречаем весьма часто. Смысл метафоры заключается в том, что как невозможно поставить хорошую трагедию без некоторых затрат, так и человеку для счастья необходимы некоторые внешние блага. Важно ими правильно распоряжаться и не ценить их выше собственной природы. Этому можно научиться путем правильного воспитания. И только тот человек, душа которого воспитана (πεπαι δευμένη), вправе считаться счастливым.

<sup>6</sup>В стихе 19 у Дильса-Кранца читаем ἐσθλὰ πῶν, поэтому в переводе А. В. Лебедева этот фрагмент звучит так: «Тот из мужей достохвален, кто, выпив, являет благое / Трезвую память свою и к совершенству порыв». Однако мы следуем чтению, предложенному Г. Френкелем (*Fränkel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1993. S. 373*), который предложил вместо ἐσθλὰ πῶν читать ἔσθλ' εἰπών, что допустимо в силу фонетического закона Германа.

«Счастливы мы благодаря наличным благам, если они приносят нам пользу... следовательно, желающему стать счастливым должно не только обладать подобными благами, но и пользоваться ими, в противном случае это обладание не принесет никакой пользы» (*Евтидем 280be*). «Из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же — зло» (*Там же 281e*). Преуспевание возможно в результате правильной деятельности и правильного использования имеющихся благ. «Ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» (*Менон 88d*). Мудрость есть знание того, как правильно, и гарантирует от ошибок, ибо тот, кто не понимает, что он делает, всегда подвержен опасности впасть в ошибку и вследствие этого жалок и несчастен, поэтому «невозможно быть счастливым, не будучи разумным и достойным» (*Алкивиад I 134a*). «Благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием» (*Протагор 357b*). «Что полезнее нам в жизни: искусство измерять или влияние видимости? Последняя разве не вводила бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко... ошибаться и в наших действиях... Искусство измерять лишило бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь...» (*Протагор 356d*).

Таким образом, для Платона этическая добродетель от философской мудрости неотделима. Мудрость есть достоинство души — ἡ ψυχῆς ἀρετὴ σοφία (*Алкивиад I 133b*). Путь к достижению этого достоинства лежит через философствование. В *Тимее* состояние счастья описывается так: «Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способ-

ность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа, поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона, сам он не может не быть в высшей степени блаженным» (*Тимей* 89d–90d). Этика для Платона возможна лишь на метафизическом основании.

В *Политике* (VIII, 1337a 38) Аристотель задается вопросом о том, что важнее для воспитания юношества: воспитание разума или воспитание душевного склада (πρὸς τὴν διάνοιαν или πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος). Платон настаивает на воспитании разума, о чем свидетельствует его воспитательная программа, изложенная в *Государстве*. Аристотель же в *Никомаховой этике* (НЭ) отделяет этическую добродетель от философской мудрости. Поэтому его этические сочинения посвящены добродетельной жизни как цели человека, а не созерцанию (θεωρία). Цель этики — «не познание, а поступки» (НЭ 1095a 5), поэтому речь идет о той добродетели, которую должен приобрести человек, живущий в условиях полиса. В X книге НЭ он развивает мысль о том, что созерцание есть цель жизни, а добродетельная жизнь — более низкая ступень: «Коль скоро человек и есть в первую очередь ум... эта жизнь самая счастливая. На втором месте — жизнь по [любой] другой добродетели» (НЭ 1178a 5–10). В *Протретику* Аристотель говорит, что εὐδαιμονία возникает из добродетели разума и из добродетели души, ни без того, ни без другого благоденствие невозможно, а добродетели души немислимы без добродетелей разума. Такова позиция Аристотеля в сочинении, которое не является этическим трактатом, но преследует иную цель.

Аристотелевское понимание εὐδαιμονία включает в себя φρόνησις (рассудительность), ἀρετή (этическую добродетель), ἡδονή (удовольствие) (см. *Больш-*

шая этика 1184b 5–6, Политика 1323b 1–3, НЭ 1098b 23–25). Этого состояния человек достигает с помощью той части души, которая знает, что она делает, λόγον ἔχει. Деятельность этой части души есть рассуждение — τὸ φρονεῖν или ἡ φρόνησις.

**φρόνησις, φρονεῖν** — оба слова восходят к существительному ἡ φρήν, что значит «грудобрюшная перепонка», с ней связывались душевные переживания и эмоции. ἄφρων — безумный, неистовый, бешеный, φρόνιμος — тот, кто в своем уме. Ср. ἐξεστηχώς τοῦ φρονεῖν — лишившийся рассудка (фр. 9). Гераклит противопоставляет ἰδίᾳ φρόνησις общему для всех Логосу (λόγος ξυνός) (DK 22 B2). У Еврипида (фр. 739) φρόνησις встречается в значении «гордость»: τὸ φῦνα πατρὸς εὐγενοῦς ἀπο ὄσπην ἔχει φρόνησιν ἀξιώμα τε («Быть рожденным от отца благородного — великая гордость и почет»), а в трагедии *Умоляющие* (стих 216), напротив, в значении «высокомерие»: «Но высокомерие стремится быть могущественнее бога, и кажется, что мы, в разуме гордость усвоив, мудрее богов» (ἀλλ' ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μεῖζον σθένειν ζητεῖ τὸ γαῦρον δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι δοχοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι). «Быть в своем уме» приобретает иной смысл, это значит — быть разумным, понимающим и разбирающимся в том, что касается полезного и вредного, блага и зла. Словом, рассудительность — это способность различать благо (ἀγαθὰ) и зло (κακά). Значение φρόνησις претерпевает изменение у Платона, и это понятно. Раз φρόνησις направлена на благо и связана с истиной, а истина и благо слиты воедино в идее Высшего Блага (τὸ ἀγαθόν), которое всему дает и бытие, и существование, то и φρόνησις, будучи направленной на Высшее Благо, на нормативный образец, перемещается из сферы практического в сферу теоретического. Она позволяет осуществляться интеллектуальному созерцанию Блага. Она отождествляется с мудростью (σοφία). Выводя φρόνησις из θεωρία а вечных образов, Платон превращает ее в научное по-

знание идей. В созерцании идей бытие, знание и действие совпадают, в результате чего у Платона совпадают метафизика и этика. Аристотель, четко разграничив  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , с одной стороны, и  $\sigma\omega\phi\acute{\iota}\alpha$  и  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , с другой (НЭ 1140a 25, 29; 1140b 8–11; 1141a 25–27; 1141b 5), возвратил  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  ее практический смысл, он называет ее душевным складом ( $\xi\zeta\iota\varsigma$ ): «Рассудительностью является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» (НЭ 1140b 20). Вот почему в НЭ Аристотель признает Анаксагора и Фалеса мудрецами, «а рассудительными ( $\varphi\rho\acute{o}\nu\omega\iota$ ) нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома. . . знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (НЭ 1141b 5–10). Итак,  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  — это  $\xi\zeta\iota\varsigma$   $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ , практический склад, который должен приводить к правильным поступкам в области выгодного и невыгодного для человека и должен быть связан с правильным расчетом ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), т. е. должен соотноситься с истиной. Таким образом,  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  направлена на деятельность ( $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ), но ориентируется на истину ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ). Мудрость же — «это и научное знание ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ), и постижение умом вещей, по природе наиболее ценных» (НЭ 1141b 5). «Добродетель ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ ) делает правильной цель ( $\acute{\eta}$   $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$   $\tau\acute{o}\nu$   $\sigma\chi\omicron\lambda\omicron\nu$   $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}$   $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\nu$ ), а рассудительность ( $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) [делает правильными] средства для ее достижения» (НЭ 1144a 8–10). Аристотель подчеркивает, что  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  не мышление, а размышление, имеющее дело не со всеобщим, а с частным (НЭ 1141a 21, 31 сл.; 1141b 9–14; 1142a 24). Но так у позднего Аристотеля, который отделяет этику от метафизики. В *Протретике* присутствуют оба эти смысла, например фр. 13, где речь идет о пользе  $\acute{\eta}$   $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ .  $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  — это способность принимать правильные решения в связи с благом и пользой, поэтому она не может не быть связа-

на с мудростью, однако она отлична от последней. Мудрость относится к рассмотрению общего и по природе первого, однако бесполезного с точки зрения человеческого блага, рассудительность же, являясь способностью принимать разумные решения и поступать в соответствии с ними, совершать правильные действия, всецело принадлежит сфере человеческого, практического блага. Однако знание общего необходимо для того, чтобы поступать разумно, причем чем большим знанием обладает человек, тем лучше он действует (фр. 6). Так, например, φρόνησις в отношении тела — это врачебное искусство (фр. 7), однако, чтобы быть искусным врачом, необходимо знание природы человека. Знание же общих оснований, природы вещей, каковое является мудростью, возможно в результате созерцания (θεωρία).

В. Йегер, который доказывает, что Аристотель в период написания *Протретики* был последовательным платоником, полагает, что φρόνησις — это «*reine Vernunft*»<sup>7</sup>, чистый разум, направленный на самого себя, имеющий только себя самого в качестве объекта и цели, это «*reine Anschauung*», чистое созерцание. Бытие, действие и творение соединяются воедино в φρόνησις. «Высшая форма жизнедеятельности, — пишет профессор Йегер, — это не обычное творчество, и не обычная деятельность, но познающая созерцательная деятельность в более высоком смысле творческого и активного духа»<sup>8</sup>. Он настаивает на том, что исключительно такое значение имеет φρόνησις в *Протретики*. Более того, В. Йегер полагает, что новое поколение академиков, в числе которых был Аристотель, придало новый поворот платоновскому идеалу созерцательной жизни и вовсе осмыслило ее в «религиозно-созерцательном» ключе<sup>9</sup>. Таким образом, φρόνησις *Протретики* — это «творческое пережи-

<sup>7</sup> Jaeger W. Aristoteles, S. 67.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. S. 82.

вание чистого Блага, осуществляемое душой через внутреннее созерцание, и одновременно познание чистого Бытия»<sup>10</sup>. Поэтому, если в *Протретики* φρόνησις является понятой в теоретическом смысле, то это означает, что Аристотель целиком и полностью разделяет платоновские метафизические основания. Такова аргументация В. Йегера.

Однако следует иметь в виду, что φρόνησις приобретает смысл термина только у Платона, который дает этому термину теоретическое обоснование. Аристотель, выделяя особую область этического, отдельную от метафизического, оказывается перед необходимостью создания соответствующего, терминологически определенного языка для описания этических феноменов. Поэтому φρόνησις подвергается переосмыслению в *НЭ* именно как термин. Но терминологически фиксированное употребление языка не исключает возможности его нетерминологического использования в тех случаях, когда оно тематически не обусловлено. Например, в *Метафизике* (982b 24; 1078b 15) или в *Политике* (1288b 22; 1289a 12) Аристотель употребляет φρόνησις как синоним ἐπιστήμη и νοῦς, но это не означает, что нам следует искать в этом влияние платонизма. Поэтому Х. Г. Гадамер, полемизируя с В. Йегером, предполагает, что различное употребление φρόνησις в *Протретики* и *НЭ* обусловлено тем, что «в *Протретики* Аристотель не ставит целью определить этические понятия в их специфически этическом значении. Здесь он придерживается общепризнанных мнений и пользуется для доказательств. . . наиболее общим философским употреблением»<sup>11</sup>. Аристотелевская этика является этикой в том смысле, что ее тема именно действия отдельных людей, а не рассмотрение общего. И ввиду осуществления этой задачи Ари-

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Gadamer H. G. Der Aristotelischer Protreptikos und die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Aristotelischen Ethik // Hermes. Bd. 63. 1928. S. 148.



стотель прибегает к терминологической фиксации *φρόνησις*. Но такая задача не стоит перед ним в *Протретике*. С точки зрения Гадамера это сочинение вовсе не является научным исследованием вопросов этики: «Интенция аристотелевского *Протретики*, наоборот, заключалась в том, чтобы пропагандировать философию исходя как из теоретических, так и из практических соображений. Подобное увещательное сочинение не имело никакого повода вдаваться в обсуждение. . . сугубо этических вопросов»<sup>12</sup>.

**Как гласит пословица** — «пресыщение порождает преступление». Слова принадлежат Солону: *Τίχτει χόρος ὕβριν*<sup>13</sup>.

#### Фр. 4

Из этого фрагмента следует, что философия — это созерцание блага в целом (*τὸ ὅλον ἀγαθόν*) или самого по себе блага (*τὸ κυρίως ὄν ἀγαθόν*), обеспечивающее правильное суждение (*τὴν ὀρθὴν κρίσιν*) и рассудительность (*φρόνησις*). И то и другое необходимо для того, чтобы действовать правильно (*ὀρθῶς*), как в отношении дел общественных, так и в отношении дел собственных. Философия хотя и умозрительное занятие, тем не менее полезное, потому что способствует обретению правильного понимания. Правильное понимание — еще одно из возможных толкований *φρόνησις*. Аристотелевские *τὸ ὅλον ἀγαθόν* и *τὸ κυρίως ὄν ἀγαθόν* действительно очень близки платоновскому *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, однако же Аристотель не употребляет это словосочетание, которое, очевидно, было *terminus technicus* в Академии. Во фр. 15 он говорит о благой жизни в целом *ὅλη εὐδαιμονία*, не имея в виду идею благой жизни.

*ἡ ὀρθὴ κρίσις, ὁ ὀρθὸς λόγος* — излюбленная мысль Платона о том, что некоторым людям свой-

<sup>12</sup>Ibid. S. 149.

<sup>13</sup>Solon V, 9 // *Anthologia lyrica Graeca*: 2 Bde. m. Suppl. / Hrsg. von E. Diehl. Ienae, 1833.

ственно безошибочное суждение ( $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha$  или  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\zeta\iota\alpha$ ), которым они руководствуются в своих действиях. «Обладающий знанием всегда попадает в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется» (*Менон 97с сл.*). Выражение  $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  встречается у Антифонта Софиста (*Diels-Kranz, Vors. II 87 В 44, col. 4*) в значении «правильное соотношение». Платон был первым, кто извлек все следствия из идеи  $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$  (правильности), в ее духе переосмыслив досократическую истину. Если для Платона правильность связана со взглядом на идею, то для Аристотеля, который воспринял от Платона  $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  и переосмыслил его, правильность связана с природой. См. также фр. 5.

**θεωρεῖν** — созерцать означает не просто иметь знание, но актуализировать его. Знание ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) есть возможность ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ), а созерцание ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) — деятельность ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), причем самая приятная и самая лучшая ( $\tau\acute{o}\ \acute{\eta}\delta\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ), как говорит Аристотель в *Метафизике (1027b 24)*, и созерцательная деятельность приятнее всего ( $\acute{\eta}\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu\ \acute{\eta}\delta\iota\sigma\tau\eta$ ) (фр. 14). «О сущем в возможности мы говорим... и точно так же и того, кто [в данное время] не исследует ( $\tau\acute{o}\nu\ \mu\eta\ \theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\tau\alpha$ ), мы признаем сведущим ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\omicron\nu\alpha$ ), если он способен исследовать ( $\acute{\alpha}\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\eta}\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\sigma\alpha\iota$ )» (*Мет. 1048a 34*). «В разном смысле [употребляется это выражение, когда говорят, что] учащийся есть ученый в возможности и тот, кто обладает [знаниями], но не занимается наукой... обучающийся из одного состояния переходит в другое (так как обладающий знанием ( $\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\nu$ ), но не занимающийся наукой ( $\mu\eta\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\omega}\nu$ ) является, в известном смысле, ученым в возможности ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ ), но не таким, как до обучения). И когда он достигает такого состояния, если ничто не помешает, он действует и занимается наукой; или же он окажется в противоречии [со своей возможностью] и будет пребывать в невежестве» (*Физика 255a 33–b5*). «Прак-

тическая деятельность не обязательно направлена на других... практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя» (*Политика 1325b 16–23*).

### Фр. 5

Отрывок, извлеченный из сочинения Ямвлиха *О науке общей математики*, представляет собой возражения оппонентов философии как науки умозрительной, а потому бесполезной. Однако та польза, о которой говорят оппоненты Аристотеля, отличается от той пользы, о которой говорит он сам. И понимание опыта (ἐμπειρία) в *Протретике* не отличается от понимания, представленного в *Метафизике*.

Наша деятельность хороша (τῷ πράττειν εὔ). А это поистине и значит благоденствовать (εὐδαιμονεῖν) — см. комментарий к фр. 3. Для примера можно сравнить слова Аристотеля в *Политике*: «Ведь и тут целью является благая деятельность, так что и в этом есть своего рода деятельность» (ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος ὥστε καὶ πᾶξις τις) (*1325b 23*). В обеих цитатах заключается своеобразная игра слов, основанная на том, что в греческом языке то, что обозначается существительным εὐπραξία или глаголом πράττειν εὔ, означает не только благую деятельность и благое действие, но и счастье. εὐπραξία или εὐπραγία восходят к глаголу πράττειν, который может употребляться как *verbum transitivum*, равно как и *verbum intransitivum*. В первом смысле он имеет значение «делать что-то», а во втором — «находиться в каком-то состоянии», отсюда κακῶς πράττειν значит «быть несчастным», а εὖ πράττειν — «быть счастливым». Так и существительное если восходит к переходному глаголу, то обозначает деятельность, если же к непереходному — то состояние.

φύσις — природа представляла фундаментальную реальность для греческого миропонимания. Для раннегреческих мыслителей природа соотносилась с истиной (ἀλήθεια). Когда Гераклит говорит, что мудрость заключается в том, чтобы говорить истинные вещи и поступать в соответствии с природой (κατὰ φύσιν) (*DK 22B 112*), он имеет в виду то, что, постоянно пребывая, имеет обыкновение скрываться за феноменами. Эпихарм (*DK 23B 4*) называет природу мудростью, от которой получают воспитание (τὸ δὲ σοφὸν ἀ φύσις... πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὑπο). Демокрит называет мудростью постижение порядка природы (*DK 68B 176*), природа сама по себе не благо и не зло — она определяет порядок возможного и невозможного (*DK 68B 191*). Софист Гипсий полагал, что истинное знание есть знание природы вещей, которое позволяет человеку поступать правильно (*Dissoi logoi 8, 2*). У Платона Гипсий, обращаясь к Сократу, говорит: «Дело в том, Сократ, что ты не рассматриваешь вещи в целом (τὰ ὅλα τῶν πραγμάτων); так же поступают и те, с кем ты имеешь обыкновение рассуждать; вы прекрасное и каждую вещь (ἕκαστον τῶν ὄντων) исследуете, расчлняя их в своих рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь великие и цельные по своей природе телесные сущности (σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα)» (*Гипсий Большой 301b*). В *Corpus Hippocraticum* φύσις — нормальное состояние здорового организма (здоровый организм μένει ἐν τῇ φύσει — пребывает в своей природе), врач должен подражать природе, его искусство — подражание целому (ἀπομίμησις τοῦ ὅλου), основанное на ясном знании природы (τὸ γινῶναι τι σαφὲς περὶ φύσιος), а врач должен соотноситься с природой, помогать ей, если нужно (уместно упомянуть родственную мысль, встречающуюся в *Протретике*, *фр. 11*: «Ведь не природа подражает искусству, но оно подражает природе (μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλὰ αὐτὴν φύσιν) и существует, чтобы помогать и восполнять

упущения природы»). Словом, если обобщить досократическое понимание природы, то оказывается, что природа — это то, что «есть», это бытие и истина. Не случайно большинство сочинений раннегреческих мыслителей назывались *О природе*. Своего апофеоза раннегреческое понимание природы достигло в поэме Парменида. Парменидовское бытие и природу Платон переосмысливает в метафизической перспективе как идею. Если досократическая природа тождественна бытию и истине, то в контексте платоновской философии ее место занимает идея, которая и есть подлинное бытие и истина. И уже собственно физика как исследование сущего не является ключевой интенцией платоновской мысли. Статус науки придает физике Аристотель. В *Метафизике* он определяет природу как то, что существует и возникает естественным путем, а «естественным путем... существует то, что состоит из материи и формы», а природа — «это, с одной стороны, первая материя... а с другой стороны, форма, или сущность, а сущность есть цель возникновения... природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом» (*Мет.* 1015a 1–20). «Природа как форма (μορφή) есть принцип познаваемости. Переход к новому пониманию природы намечается еще у Платона. Он говорит, что заблуждаются те, кто «утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов... Точно так же и прекрасно по природе — одно, а по закону — другое; справедливого же вовсе нет по природе... Эти изменчивые постановления законодателей... возникают... благодаря искусству и определенным законам, а не по природе» (*Законы* 889e). «Те, кто первоэлементы считает природой, это название неправильно применяют... Людям этим угодно называть природой возникновение первоначал. Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь

и не воздух, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы» (892bc). Для сравнения: душа как начало движения (ψυχὴ κινήσεως ἀρχή) (Федр 245b), как причина всякого изменения и движения (μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία) (Законы 896b 1), как причина целого (αἰτία τοῦ ὅλου) и причина всякого движения (φορᾶς πάσης καὶ κινήσεως αἰτία) (Послезаконие 988d) и природа как начало движения и изменения (φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς) (Физика 200b 11, а также 192b 21; 253b 8; Мет. 1014b 18; 1015a 17; 1049b 9; О небе 1268b 16; 284a 34; 301b 17).

**τὰ πρότερα... γνωριμώτερα** — в этом пассаже данного фрагмента можно усмотреть доказательство того, что в *Протретики* Аристотель воспроизводит мысли Платона<sup>14</sup>. В своих рассуждениях о первичном и вторичном Аристотель следует за Платоном. В V кн. *Метафизики* он, перечисляя в каких смыслах можно говорить о предшествующем и последующем, отмечает, что один из способов рассуждения о предшествующем — «сообразно природе и сущности, т. е. то, что может быть без другого, тогда как другое без первого не может; таким различием пользовался Платон» (1019a 1–5). Например, в *Пире* Диотима говорит о прекрасном самом по себе, что «все другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (21b 1–5). (См. также: *Письмо VI*, 342c 1–4; *Государство* 475e 6–479e 9). Однако Аристотель указывает на следующее различие: «То, что первое для уразумения через определение, различно от того, что первое для чувственного восприятия... для уразумения через определение первое общее, а для чувственного восприя-

<sup>14</sup>De Strycker E. On Fr. 5a of the Protrepticus // Aristotle and Plato in the Mid-fourth century. Studia graeca et latina gothoburgensia XI. Goeteborg, 1960.

тия — единичное» (1018b 30–35). Именно познание общего человеку доставляет наибольшие трудности (Met. 982a 23–25). Между тем, Аристотель говорит: μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια, διὰ γὰρ ταῦτα... τᾶλλα γνωρίζεται (Met. 982b 1–5). В переводе<sup>15</sup> выражению μάλιστα δ' ἐπιστητὰ соответствует «наиболее достойны познания», что искажает смысл, потому что прилагательное ἐπιστητός означает не «достойный познания», а «доступный познанию», «познаваемый», прилагательное γνώριμος синонимично ἐπιστητός. Следовательно, речь идет о том, что «первоначала и причины более всего доступны познанию». Более доступны в том смысле, что именно с ними и связано точное знание (ἐπιστήμη или γνώσις), и благодаря им познается остальное, и «наиболее строги те науки (ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπεστημῶν), которые больше всего занимаются первыми началами» (Met. 981a 26).

**Наука (ἢ ἐπιστήμη) об определенном (ὠρισμένων) и упорядоченном (τεταγμένων) предпочтительнее, чем о противоположном, и более того, (наука) о причинах (предпочтительнее), чем (наука о том), причинами чего они являются** — фактически читаем определение первой философии, каким оно предстает позднее в *Метафизике*. «Так называемая мудрость... занимается первыми причинами и началами (τὰ πρῶτα αἴτια)... Мудрость есть наука об определенных причинах и началах» (Met. 981b 28–982a 5). «Наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами (ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρῶτων εἰσίν) (982a 25). Как для Платона, так и для Аристотеля периода *Метафизики* ἐπιστήμη связана с выяснением αἰτίαι (причин) и ἀρχαί (начал) (Met. кн. I). Причины и начала суть πρῶτα и αὐτὰ τὰ

<sup>15</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 68.

ἀκριβῆ. В *Протретики*, по мнению В. Йегера<sup>16</sup>, доказывается возможность существования точной науки, которая изучает справедливое, благо и природу, т.е. такой науки, в которой этика и метафизика нераздельны, а это платонизм. Только если πρότερον и ἀγαθόν совпадают, можно объяснить соединение этики и метафизики. Однако ср. *Мет.* 982b 1–10. «Первые начала всех вещей — это нечто... как первое в действительности, и другое, существующее в возможности. Общие же причины не существуют, ибо начало единичного — единичное; правда, начало для человека вообще — человек, но никакого человека вообще не существует» (*Мет.* 1071a 20).

Природа, понимаемая Аристотелем как форма (μορφή) (*Мет.* 1015a 1–20), и ὀρισμένη и τεταγμένη, ограничена и упорядочена. То, что существует естественным образом, подчинено определенному порядку, заключенному в самой вещи (*Риторика* 1369a 35). «Нет ничего беспорядочного в том, что существует по природе и согласно с ней, так как природа — причина порядка для всех вещей» (*Физика* 252a 11). О природе говорится как о порядке, расположении, природе, упорядоченной согласно логосу (τάξις, διάταξις, ἢ κατὰ λόγον φύσις). Таким образом, природа, по Аристотелю, есть благо, ведь в одном из смыслов природа есть цель, а «наука, в наибольшей мере главенствующая... та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее» (982b 1–10). Как видим, сказанное в этом фрагменте никоим образом не противоречит тому, что Аристотель будет говорить значительно позже, в тех сочинениях, которые едва ли можно назвать платоническими. **То, что относится к благу, скорее, чем то, что относится к злу, является определенным и**

<sup>16</sup> Jaeger W. Aristoteles. S. 53–102.



**упорядоченным** — так в равной мере мог написать не только Платон, для которого бытие постигается как идея, но и Аристотель, для которого бытие постигается как природа.

Ведь если не будет первого, то исчезнет и то, что получает от него сущность ( $\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha$ ). Так длина — от чисел, а плоскость — от длин, объемные тела — от плоскостей, а слоги в словах — от букв — речь идет о том, что буквы ( $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\acute{\alpha}$ ) предшествуют слогам, плоскости ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\epsilon\delta\alpha$ ) — телам, длины ( $\mu\acute{\eta}\chi\eta$ ) — плоскостям, а числа ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\iota$ ) — длинам. Мы могли бы ожидать соответствия длинам (или линиям) точек. Однако подобное рассуждение принадлежит Платону. Аристотель говорит, что платоники не предлагают никакого объяснения тому, «как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел, — линии, плоскости и тела» (*Мет.* 992b 13–15; см. также *Мет.* 1085a 7–9). В *Метафизике* Аристотель различает предшествование в возможности ( $\chi\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$ ) и предшествование в действительности ( $\chi\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha\nu$ ): «Одно предшествует в возможности, другое в действительности; например, в возможности половина линии предшествует целой, часть — целому и материя — сущности, а в действительности все они нечто последующее, ибо лишь по разложению они будут существовать в действительности» (*Мет.* 1019a 5–10). Если не будет первого, то не будет и того, что получает сущность. Определение есть единая речь о сущности. Оно касается общего и формы. Частями определения являются части формы, а не части материи. Так, в обозначение круга не входит обозначение полукруга, а в обозначение слога входит обозначение букв: ведь полукруг определяется через круг. То, что является частью формы, предшествует форме. Таким образом, буквы как части формы предшествуют в определении сущности слова. То же самое можно сказать и о длинах, и о

плоскостях. «Те части, которые таковы как материя и на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют» (*Мет.* 1035b 11–14; ср. *Мет.* 1035a 17–23).

**τῶν στοιχείων** — τὰ στοιχεῖα (мн.ч.) или τὸ στοιχεῖον (ед.ч.) означает «букву слова», «звук». Платон первым употребил это слово в значении «стихия». Это засвидетельствовано у Симпликия (*Phys.*, p.7, 10–14 Diels). Ср. Diels H. *Elementum*. Leipzig, 1899. S. 36. В *Протретике* излагается такое учение о τὰ στοιχεῖα, которое подвергается критике в *Метафизике* (1090b 5 сл.).

**Кто у нас более точная мера (κανὼν ἢ ὄρος) зла и добра, если не разумный (ὁ φρόνιμος)?** — κανὼν (правило, отвес), ὄρος (граница). Г. Властос замечает<sup>17</sup>, что *Илиада* (XII 421–421) дает нам ключ к пониманию метафорического употребления слова ὄρος. В этих стихах описываются два соседа, которые ведут спор по поводу границ:

Но, как два человека, соседи за место раздорят,  
Оба с саженью в руках (μέτρα) на смежном стоящие  
поле.

ὄρος — это пограничная веха, которая сама по себе не является мерой (μέτρον), но визуально обозначает то, что может установить лишь измерение. Весь вопрос в том, что или кто является критерием такого измерения. В *Никомаховой этике* Аристотель пишет: «Добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек» (1107a 1). Аристотелевский ὁ φρόνιμος — вариант платоновского царственного, великого, совершенного мужа, отличающегося добродетелью и воспитанием (βασιλικὸς ἀνὴρ, μέγσας

<sup>17</sup> Vlastos G. *Ethics and Physics in Democritus* // *The Philosophical Review*. Vol. 54. 1945. P. 588.

άνηρ, τέλος άνηρ, εἷς ὁ ἀρετῆ καὶ παιδεία διαφέρων), который только и может быть настоящим, истинным политиком (ὁ ὄντως πολιτικός), он владеет искусством различать и повелевать (κριτικὴ καὶ ἐπιτακτικὴ) в силу того, что он обладает знанием истины и справедливости (ἐπιστήμη καὶ τὸ δίκαιον). Для Платона подобные вехи (ὄροι) находятся в мире идей. Это дает ему основание сравнивать тех, кто ориентируется на эти вехи непосредственно, т. е. тех, кто взирает на идеи, и тех, кто просто подражает существу. См. также комментарий к фр. 13.

τὴν περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν, περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας — контекст свидетельствует о том, что φύσις соотносится с ἀλήθεια.

παρούσης ἅπτεται τῆς ἀληθείας — подобного рода выражение встречаем у Платона. Ср.: «Когда же в таком случае душа приходит в соприкосновение с истиной?» (*Федон* 65b 8); «почти у цели (ἄπτοιο τοῦ τέλους)» (*Пир* 211b 6). Этот пассаж (фр. 5), а также конец фр. 12 близки по мысли платоновскому *Тимею*: «Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа» (90bc).

Для Платона ἀλήθεια связана с идеями, но никак не с φύσις. Правда, и он может сказать: «И страсть его (т. е. имеющего прирожденную склонность к знанию) не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа (τῆς φύσεως) каждой вещи» (*Государство* 490b 2), или говорить о «прекрасном по природе (τὸ φύσει καλόν)» (*Там же* 501b 1).

Аристотель понимает бытие как природу, поэтому он говорит: «В какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (*Мет.* 993b 30),

потому «быть причастным к истине» есть то же самое, что «быть причастным к природе».

Природа (φύσις) — источник блага и цель (τέλος). Это основа аристотелевской философии, которая заложена уже в ранних сочинениях (ср. *Риторика* 1366b 38; 1369a 35; 1373b 6).

### Фр. 6

Деятельность (ἔργον), которая присуща каждому от рождения (πέφυκεν), причем не случайным образом, а в собственном смысле... от природы всякому отдельному существу определено действие (πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι) — это фактически аристотелевское определение природы как сущности в смысле сути бытия вещи, которая тождественна самой вещи (ср. *Мет.* 1015a 5–15; 1028b 35; 1031b 20). «Вообще же природа — это и то, из чего нечто возникает (ибо все возникающее, например растение или животное, имеет ту или иную природу), и то, вследствие чего нечто возникает, — так называемое дающее форму естество» (*Мет.* 1032a 20–25). Всякое отдельно взятое существо от природы действует, «ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и „деятельность“ (ἐνέργεια) производно от „дела“ (ἔργον) и нацелена на осуществленность (ἐντελέχεια)» (*Мет.* 1050a 20–25).

ἔργον — то, что Аристотель так называет в *Протретике*, в более поздних сочинениях облачается в термин ἐνέργεια. Каждая способность реализуется в самой лучшей деятельности. Для врача такой деятельностью будет забота о здоровье, для кормчего — о безопасности, для строителя — строительство дома. Для размышляющей части души такой деятельностью будет забота об истине. В первом случае мы имеем ἔργα ποιητικά, которым соответствует такая рассудительность (φρόνησις), которая есть нечто иное по отношению к своим результатам. Во втором случае перед нами ἔργον θεωρητικόν, которое осуществляется в созерцании, а сопутству-

ющая ему φρόνησις является частью того, к чему относится, а именно является частью добродетели и благоденствия. Таким образом, речь можно вести как о φρόνησις ποιητική, так и о φρόνησις θεωρητική.

**Что обычно причисляют к добродетелям (τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ)** — речь идет о четырех платоновских добродетелях: мужестве (ἀνδρεία), благоразумии (σωφροσύνη), справедливости (δικαιοσύνη), мудрости (σοφία) (см. *Государство*).

**τὸ τέλος** — цель (οὗ ἕνεκα), «то, ради чего», специфически аристотелевское понятие.

**φρόνησις** понимается как **δύναμις** (способность, возможность). φρόνησις θεωρητική актуализируется в созерцании.

## Фр. 7

**τόδε τι** — hoc aliquid — латинский буквальный перевод, который нуждается в таком же разъяснении, как и греческий оригинал. Обычное понимание в духе *individuum vagum* схоластов: «это или то отдельное нечто». Подобное толкование предполагает, что Аристотель признавал класс «нечто» (τι), из которого выделяется отдельный представитель «это» или «то» (τόδε). По существу, данное выражение рассматривалось как параллель к ὅδε ὁ ἄνθρωπος (вот этот вот человек). Если так, то оно должно было бы иметь вид τόδε τό τι или τό τι τόδε, что соответствовало бы ὁ τις ἄνθρωπος и обозначало бы *individuum vagum* класса τόδε — «этот некий человек», «один человек», «один представитель из числа людей». Альтернативная возможность — понимать это выражение как «нечто», например, ἄνθρωπος τις — «некий человек», т. е. как *individuum vagum* класса τι. Такое толкование приводит к необходимости признать, что Аристотель предполагал существование универсального понятия «этости». Что представляется в отношении Аристотеля анахронизмом. Правильным кажется следующее толкование, при котором τόδε — «это», τι — «что-то»,

τόδε τι — «нечто», которое одновременно и «это и что-то». Нечто является τόδε τι, если оно одновременно что-то отдельное, которое можно обозначить как «это», и если это сущность, обозначение которой будет ответом на вопрос τί ἐστι. Таким образом, τόδε τι есть πρώτη οὐσία (первая сущность).

Для *Протретики* это выражение в целом нехарактерно.

### Фр. 8

ἡ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀκριβολογία — точные рассуждения об истине, можно понимать как наука об истине.

⟨Философия⟩... по природе является самой главной (τῇ φύσει ἐστὶ πρᾶξυτάτα). Ведь то, что уступает в происхождении, превосходит по сущности и совершенству (οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγείται) — см. комментарий к фр. 11.

### Фр. 9

Не в одной и той же ⟨рассудительности⟩ нуждаемся мы для жизни вообще и для жизни наилучшим образом — речь, очевидно, идет о практической и теоретической φρόνησις. Это свидетельствует о том, что в *Протретики* Аристотель употребляет это слово в широком смысле, не ограничивая его значение терминологически.

### Фр. 10а

Часто встречающаяся, особенно в поэзии, мысль о том, что человек — призрак тени, например у Пиндара:

ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ  
ἄνθρωπος.

Недолговечные. Что такое кто-то? Что такое никто?  
Призрак тени —  
человек (*Пифийские оды VIII 95–96*)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup>Перевод наш. — Е. А.

## Фр. 11

В этом фрагменте мы встречаемся с привычными рассуждениями Аристотеля.

**ἀπὸ τέχνης, διὰ φύσιν, διὰ τύχης** — способы происхождения, известные со времен досократиков и подвергнутые критике Платоном: «Огонь, вода, земля и воздух — все это, как утверждают, существует благодаря природе и случаю... искусство же возникло из всего этого позднее» (*Законы 889b*).

То, что в этом фрагменте Аристотель говорит о природе, почти дословно повторяется во II книге *Физики*.

**ἔνεκά του γίγνεται, ἔστι τι τέλος** — конечная цель (*τέλος*), это самореализация согласно самому лучшему в нас по природе началу (**τό γε κατὰ φύσιν ἔνεκά του γίγνεται**), а таковым является деятельность рассуждающей части души, т. е. *φρόνησις*, которая **является согласно природе для нас целью, а мыслить (φρονεῖν) — это то последнее, ради чего мы рождены**. Аристотель говорил о трех *modi vivendi*: об образе жизни политика, философа и человека, стремящегося к наслаждениям, и пытался показать, что в своих высших проявлениях они ориентируются на истинную добродетель, именно жизнь согласно человеческой природе. В *НЭ* Аристотель говорит: «Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие» (*1178a 5*). Раз человек по своей природе — ум, то «насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и у кого в большей степени присутствует созерцание, у того и счастье, причем не от привходящих обстоятельств... Так что счастье будет видом созерцания» (*НЭ 1178b 30–35*). Насколько подобные мысли были известными, можно судить по тому, что они нашли отражение в современной комедии. Так, у Филемона Комика выражена столь знакомая мысль: «Если узнаешь, что такое человек, будешь счастлив» (*ἄν γυνῶς τί ἐστὶ ἀνθρώπος, εὐδαίμων*

ἔστι)<sup>19</sup>.

μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν — то, что искусство подражает природе, а не наоборот, отмечали досократики (например, автор *De victu* — см. *DK 22 C I*). Эта мысль фундаментальна для Аристотеля. И если он помещает ее в контекст *Протретики*, то одно это уже свидетельствует о том, что он отходит от Платона. Ведь если природа постигается как цель, ибо всякое отдельное сущее стремится осуществиться в своей природе, которая в то же самое время и суть бытия, т. е. форма, то и весь космический порядок, в конечном счете, существует миметически в своем стремлении уподобиться Перводвигателю, Форме Форм, чистой действительности. Природный порядок и искусственный одинаковы: «Если бы природные [тела] возникали не только благодаря природе, но и с помощью искусства, они возникали бы так, как им присуще быть по природе. . . вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей» (*Физика 199a 12*). По Платону, ἡ μίμησις удаляет вещь от образа: вещи подражают идеям, а ἡ μίμησις, осуществляющееся в сфере вещей, подражает вещам (*Государство X, 596a–597e*).

**Все возникающее правильным образом (ὀρθῶς), в целом, возникает ради чего-то — движение к цели — правильное движение. Цель — осуществление природы. Движение согласно природе — правильное движение: «Природа, рассматриваемая как возникновение, есть путь к природе» (*Физика 193b 13*). Природу Аристотель понимает как форму: «По другому же способу она есть форма и вид соответственно определению» (*Там же 193a 30*).**

**Одно и то же есть то, ради чего нечто возникает, и то, ради чего должно возникать — для сравнения приведем рассуждение из *Физики***

<sup>19</sup>Comiconum Atticorum fragmenta / Ed. T. Kock. 1880–1888. Т. II. Fr. 107, 3. Перевод наш. — Е. А.



(199a 12): «Как делается [каждая вещь], такова она и есть по [своей] природе, и, какова она по [своей] природе, так и делается, если что-нибудь не помешает».

**θεωρὸς τῆς φύσεως** — созерцание природы, то, чем занимались досократики, переосмысленное Аристотелем в метафизической перспективе.

Если цель всегда лучше всего — ведь все возникающее появляется ради цели, а *то, ради чего* — лучше, и даже самое лучшее из всего, то цель по природе есть то, что по своему возникновению появляется в самую последнюю очередь, когда становление непрерывно подходит к завершению, — ἐντελέχεια. Ср. фр. 8.

**ὁ κόσμος ἢ τις ἑτέρα φύσις** — неважно, на что направлено познание, важно лишь наличие φρόνησις. За столь неопределенной формулировкой, как *τις ἑτέρα φύσις*, скорее всего скрывается идея, но такое упоминание вскользь наводит на мысль о том, что Аристотель не имел намерения специально останавливаться на этом.

### Фр. 12

Созерцать природу сущего и истину (**θεωρεῖν τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν**) — природа сущего и истина стоят в одном ряду и являются одним и тем же. Созерцание, теоретическое знание относится и к природе. Следствием этого является то, что и о природе возможна наука, о чем говорится в *Метафизике VI*: «Учение о природе должно быть умозрительным... не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего» (1025b 20–30).

### Фр. 13

**ἡ θεωρητικὴ φρόνησις** — ср. фр. 9: «Не в одной и той же (рассудительности) нуждаемся мы для жизни вообще и для жизни наилучшим образом». Теоретическое знание — это знание природы

сущего и истины (ἡ τῶν ὄντων φύσις καὶ ἀλήθεια). В этом фрагменте доказывается, что такое знание хорошо не только само по себе, но и приносит большую пользу для жизни человека.

**ἔμπειρος** — Аристотель, конечно, не имеет в виду опыт (**ἔμπειρία**), практику вообще. Он говорит о том, что опыт требует знания природы, а опыт, основанный на знании природы, есть искусство: нельзя быть искусным врачом, не будучи сведущим в вопросах природы (**περὶ φύσεως ἔμπειρους εἶναι**), особенно важно разбираться в этих вопросах тому, кто хочет быть хорошим законодателем (**τοῦς ἀγαθοὺς νομοθέτας ἔμπειρους εἶναι δεῖ τῆς φύσεως**), потому что «и закон самый лучший тот, который установлен в максимальном соответствии с природой» (**νόμος κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος**). В *Μεταφυσικῆ* Аристотель делает различие между опытом и искусством: «Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет» (981a 20–27). Впрочем, Аристотель делает оговорку: «Кажется, что в отношении практики опыт от искусства ничем не отличается» (πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἔμπειρία τέχνης οὐδὲν δοχεῖ διαφέρειν) (*Μετ.* 981a 13–14). «Опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, всякое же действие... относится к единичному... Поэтому, если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет, т. е. знает общее (τὸ καθόλου), но не знает единичного, тот ошибается, потому что дело приходится иметь с единичным» (*Μετ.* 981a 15–981a 25). Знание природы возможно как «умозрительное знание о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]» (*Μετ.* 1025b 25–30).

ὄρους ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας — см. комментарий к фр. 5. Для Аристотеля источником ὄροι является природа. Природа есть форма или сущность (*Мет.* 1015a 10), о сущности же говорится как о сути бытия вещи (*Мет.* 1017b 20). Знать вещь — значит знать ее в собственной сути бытия. Словесное выражение сути бытия есть не что иное, как определение, ὄρισμός или ὄρος, как говорит Аристотель: «Определение есть некоторая единая речь, и притом о сущности» (*Мет.* 1037b 25). Знание отдельной вещи связано со знанием ее определения. Таким образом, то обстоятельство, что Аристотель в *Протретике* источником ὄροι считает природу, несколько не противоречит *Метафизике*, с одной стороны, и не дает повода сблизить его с Платоном больше, чем можно, если помнить о том, что, по признанию самого Аристотеля, первым об идее как о формальной причине заговорил именно Платон (см. например, *Мет.* 988a 10).

Истинный мудрец и сам становится мерилom или точным критерием благ (ср. фр. 5: «καλῶν ἢ ὄρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν»). В заключение фрагмента следует сравнение философии, способствующей достижению истинного знания, и зрения. Это вполне привычная аналогия (*Государство* 533d 2; *Мет.* 980a 25; *НЭ* 1096b 29). Аристотель производит σοφία от σαφής (ясный) (*НЭ* 1143b 14). Аристотель о природе и в ранних сочинениях говорит так: «Естественным мы называем то, причина чего подчинена известному порядку и заключается в самой вещи» (*Риторика* 1369a 35); и в зрелых: «Нет ничего беспорядочного в том, что существует по природе и согласно с ней, так как природа — причина порядка для всех вещей» (*Физика* 252a 11). То есть природа понимается как принцип упорядоченности (τάξις, διάταξις, τεταγμένη, ἢ κατὰ λόγον φύσις). Этот порядок распространяется и на этические блага: «Природа всегда осуществляет наилучшую из всех возможностей» (ἢ φύσις

ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον (О небе 288a 2). Этика у Аристотеля соотносится с физикой.

τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἀλλῶν ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἢ μίμησις ἐστίν — В. Йегер полагает, что это фрагмент свидетельствует о том, что Аристотель осуществлял идеал платоновской этики modo geometrico, от которого отказался потом в *Никомаховой этике*: «По-разному занимается прямым углом плотник и геометр, ибо первому [он нужен] с такой [точностью], какая полезна для дела, а второму [нужно знать] его суть или качества, ибо он зритель истины» (1098a 26). Этика рассматривается как точное знание, а именно как знание норм (ῥοι). В *Протретику* присутствует мысль о том, что политику теоретическое знание важнее, чем опыт (об опыте см. выше). Идеал этики modo geometrico возможен лишь, утверждает В. Йегер, на основании учения об идеях. Точная наука, по Платону, та, которая позволяет соизмерять вещи с определенным мериллом. В *Филебе* ясно показано, как Платон строит этику на основании принципа границы (πέρας) и меры (μέτρον), превращая ее в точную науку на манер математики. Мысль об измерении присутствует passim в платоновских диалогах (см. *Протагор*). Все благое ограничено и измеримо, все противоположное благу — не ограничено и неизмеримо в космосе и в душе. Именно в *Филебе* (66a) Платон на первое место ставит μέτρον, на второе — σύμμετρον, а на третье — постигающее это разумение (φρόνησις). В *Государстве* идея Блага является основанием сущего и залогом познаваемости мира. Профессор Йегер считает, что *Протретик* противоположен *Никомаховой этике*: ведь критерием этических феноменов в *Протретику* служат универсальные нормы, в то время как в *Никомаховой этике* носителем критерия выступает ὁ σπουδαῖος ὄσπερ κανὼν καὶ μέτρον, дельный человек в роли правила и меры (1113a 29). В. Йегер обнаруживает в *Протретику* ясно выраженное учение об идеях. Однако следует заметить,

что Аристотель уподобляет политика не геометру, а строителю. А во-вторых, ὁ σπουδαῖος — μέτρον, потому что он получает ὄροι от природы (см. комментарий к фр. 5). Мера (τὸ μέτρον), говорит Аристотель в *Метафизике* (1053a 24), однородна с измераемым. По поводу знаменитого тезиса Протагора читаем: «Мы называем также знание (τὴν ἐπιστήμην) и чувственное восприятие (τὴν αἴσθησιν) мерою вещей, а именно потому, что мы нечто познаем при посредстве их, хотя они скорее измеряются, чем измеряют... Протагор же говорит: „Человек есть мера всех вещей“, что равносильно тому, как если бы он сказал: „человек знающий“ или „воспринимающий чувствами“ [есть мера всех вещей], а они — потому что обладают: один — чувственным восприятием, другой — знанием» (*Мет.* 1053a 30–1053b 5).

**ἡ μίμησις** — см. комментарий к фр. 11. Подробное рассмотрение μίμησις представлено в *Поэтике* в связи с рассуждениями о трагедии. Сущность трагедии состоит в том, что она есть «подражание действию (μίμησις πράξεως), важному и законченному, имеющему [определенный] объем (τελείας μέγεθος ἐχούσης)... [производимое] в действии» (*Поэтика* 1449b 23–26). Итак, μίμησις — это деятельность, связанная с воспроизведением законченного действия (πρᾶξις τελεία), т. е. такого, о котором можно сказать, что оно достигло своей осуществленности (ἐν τέλει ἔχει). Подражание, таким образом, оказывается таким действием, которое воспроизводит завершенную целостность, организуя события. Способ организации события — сказание (μῦθος), которое, будучи целым, имеет начало, середину и конец. Единство же смысла подражание, осуществляемое через сказание, обретает в зрителе, который переживает катарсис. Еще одно очень важное замечание: «Трагедия есть подражание не людям, но действию» (ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως) (*Там же* 1450a 16). Люди, говорит Аристотель, бывают того или иного характера

(ἤθος) и образа мыслей (*Там же 1450a 1*), однако «без действия трагедия невозможна, а без характеров возможна» (*Там же 1450a 20–25*). Аристотель, для которого действительность предшествует возможности, и не мог сказать иначе. Характер есть возможность действия, «это то, что обнаруживает склонность» (*Там же 1450b 9*), в действии он проявляет себя, а на основании действия можно судить о характере. Таким образом, мы умозрительно постигаем возможность на основании действительности. «Сущее в возможности обнаруживается через деятельность. И причина этого — то, что мышление есть деятельность. Так что возможность зависит от деятельности» (*Мет 1051a 30*). В размышлении мы можем подражать природе, воспроизводя природный механизм, разделяя отдельное сущее на материю и форму, на возможность и действительность, в то время как в действительности все существует как целое, неоформленной материи нет. В этом отношении интересен упрек софиста Гиппия в адрес Сократа в том, что Сократ не рассматривает вещи в целом (τὰ ὅλα τῶν πραγμάτων), а расчленяет их в своих рассуждениях (*Гиппий Большой 301b*). Собственно, это и означает, что Сократ отделяет сущее от бытия сущего и направляет свое внимание именно на бытие, которое и приобретает статус подлинной действительности. В этом сказывается позиция, отличная от софистической, а именно метафизическая.

В. Йегер утверждает, что язык этого фрагмента в чистом виде платоновский, и обращает внимание на следующие выражения: исходя из самых точных оснований (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν), он созерцает сами (первые основания), а не подобия (αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων), от самых первых (оснований) (ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων), сущее в собственном смысле слова (τὰ μάλιστα ὄντα) (фр. 14). Во-первых, τὰ μίμηματα употребляется в специфически платоновском смысле, иначе нет необходимости противопоставлять αὐτὰ τὰ πρῶ-

τα или τὰ πρῶτα и τὰ μιμήματα, ибо только тогда это противопоставление имеет смысл, если τὰ πρῶτα — παράδειγμα и τὰ εἶδη, как говорит Платон в диалоге *Парменид*: «Идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия» (*Парменид* 132d); а во-вторых, В. Йегер сомневается в том, что слово φύσις в контексте ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας употреблено в привычном для Аристотеля смысле. Об аристотелевской природе, говорит он, нельзя сказать, что она αὐτή (сама), у Платона же встречаем рассуждения о том, что эмпирический политик имеет дело с μίμησις, μιμήματα τῆς ἀληθείας (ср.: *Политик* 297c–e; 300c сл.), идеальная же политика та, которая истинная по своей природе (ἢ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὔσα) (*Там же* 308c).

Если некоторые выражения, например αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατῆς, ἀλλ' οὐ μιμημάτων, и могут быть истолкованы в духе Платона, то другие не допускают подобной интерпретации (μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, ὅρους ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας).

По поводу ἢ μίμησις и τὰ μιμήματα следует сказать, что первое обозначает «подражание как действие» (см. выше), в то время как второе — «подобие», «сходство», «результат подражания»<sup>20</sup>. В ремесленных искусствах существуют критерии, заимствованные от природы и повторяющие ее законы (ἢ μίμησις). Такими критериями и должен пользоваться хороший строитель, а тот, что пользуется не этими приспособлениями, а копирует уже имеющиеся постройки, т. е. создает τὰ μιμήματα, — плохой.

Употребление Аристотелем выражений, которые ассоциируются с сочинениями Платона, говорит, во-первых, о том, что такой язык был в ходу в Академии, а *Протретик* написан Аристотелем как представителем Академии и, вероятно, от имени Академии (если иметь в виду, что, возможно,

<sup>20</sup> Porzig W. Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und Indogermanischen. Berlin, 1942.

существовали такие сочинения Платона, которые не выходили за пределы Академии, то нужно сделать оговорку: речь идет о языке, использовавшемся, по крайней мере, для написания сочинений, адресованных широкой публике), а во-вторых, свидетельствует о том, что формирование собственного философского языка Аристотеля еще не завершилось. Зато в сочинении *О философии*, написанном Аристотелем в период между Академией и Ликеем, по утверждению того же В. Йегера, «основные понятия Метафизики уже налицо»<sup>21</sup>.

### Фр. 14

**О жизни в возможности (κατὰ δύναμιν) . . . о жизни в действительности (κατ' ἐνέργειαν)** — жизнь в действительности связана с τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν, с использованием и созерцанием, жизнь в возможности — с τὸ κελτῆσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν, с наличием способности и знания. Ср. с фр. 5: «Философия, как мы полагаем, является приобретением и использованием мудрости (κτῆσις τε καὶ χρῆσις σοφίας)», т. е. философствование — это жизнь в действительности.

**Знание «того, для чего» (τὸ ἐφ' ὃ) и «каким образом устроено (нечто)» (τὸ ὡς πέφυκεν)** есть у того, кто пользуется (чем-то) должным образом и правильно (ἀκριβῶς) — знание природы необходимо для правильной практики.

### К фр. 15–20

Эта группа фрагментов, очевидно, не случайно расположена в конце реконструированного сочинения. По всем канонам риторической теории именно таким и должен был бы быть финал речи. Цель заключения — возбуждать эмоциональное отношение слушателей к разбираемой теме. Обычно в начале

<sup>21</sup> Jaeger W. Aristoteles. S. 171.



заклучения для напоминания кратко обобщались основные положения. Так и во фр. 15 предлагается «построить то же самое рассуждение с самого начала, исходя из (понимания) благой жизни в целом». В нижеследующих фрагментах отсутствует какая бы то ни было аргументация, вместо нее — убеждения, построенные на использовании примеров, рассчитанных на эмоциональное воздействие (фр. 16, 17). В силу того, что сочинение побуждает к интеллектуальной жизни, уместна апелляция к философам, а также краткий обзор их мнений, упоминание сократовского принципа: «Все обладающие добродетелью счастливы» (фр. 18). Во всем этом сказывается риторический характер *Протретики*. С точки зрения риторической теории речь призвана убедить, усладить, взволновать, а словесное выражение должно отвечать требованию ясности, которая состоит в употреблении всем понятных слов в их общепринятом значении и естественных сочетаниях.

*Протретик* был написан ввиду определенной цели: защитить философский образ жизни, который практиковался в Академии, и философию как науку перед лицом и софистической, и риторической критики. Обыденное сознание, выразителем которого выступил Исократ, воспринимало философов платоновской Академии как людей, тратящих время зря в бесполезных рассуждениях. Аристотель, выступая в защиту «теоретической жизни», пользовался языком и риторикой, заимствованными у Исократа: в *Протретики* можно найти все содержимое того, что Цицерон назвал *myrothesium* (шкатулка с благовониями) Исократа (*Epist. ad Atticum II 1, 1, 11*), а вот чего не нужно искать в *Протретики*, так это строгости языка и терминологической точности и последовательности. Это не полемическое сочинение вроде сочинения *Об идеях* или *О философии*, это не лекция о началах, как в *Метафизике*, и не исследование, каким предстает *Физика*. Аргументация столь же платонов-

ская, сколь и аристотелевская. *Протретик* — это научно-популярное сочинение, которое должно было показать, что и в области риторики Академия сильна.





О ЧУВСТВЕННОМ  
ВОСПРИЯТИИ

## I

После того как о душе самой по себе уже подробно изложено, а именно о способностях (περὶ τῶν δυνάμεων) каждой ⟨души⟩ согласно ее частям, следует внимательно рассмотреть то, что касается живых существ и вообще всех наделенных жизнью, то есть ⟨выяснить⟩ какие действия (πράξεις) свойственны им по отдельности (ἴδια) и какие у них общие (κοινά). Итак, то, что сказано о душе, пусть послужит нам основанием, об остальном же давайте будем рассуждать, и в первую очередь о началах.

Кажется, что большинство ⟨состояний⟩, и те, что общие (τὰ κοινά) ⟨для всех живых существ⟩, и те, что свойственны каждому живому существу в отдельности (τὰ ἴδια), относятся как к душе, так и к телу, например способность воспринимать (αἴσθησις) и память (μνήμη), а также желание (θυμός), влечение (ἐπιθυμία) и вообще всякое стремление (ὄρεξις), и, помимо всего прочего, ⟨способность⟩ испытывать удовольствие (ἡδονή) и страдание (λύπη). Ведь это присуще почти всем живым существам. Кроме того, что-то как общее присуще всему тому, что причастно жизни, а что-то ⟨есть⟩ лишь у некоторых из живых существ. Кажется, что основные из этих ⟨состояний⟩ составляют четыре пары, а именно бодрствование и сон (ἐγρήγορις καὶ ὕπνος), молодость и старость (νεότης καὶ γῆρας), вдох и выдох (ἀναπνοή καὶ ἐκπνοή), жизнь и смерть (ζωή καὶ θάνατος). Их-то и следует рассмотреть, то есть что каждое из них такое и в силу каких причин возникает. Ибо дело физика распознавать первые причины как здоровья, так и болезни. Ведь ни здо-

ровье, ни болезнь не могут возникать у того, что лишено жизни. Поэтому-то не чужды рассуждениям о природе и большинство врачей, которые мудро следуют своему искусству, ведь одни видят своей целью ⟨только⟩ то, что касается врачебного дела, а другие, ⟨занимаясь врачебным искусством⟩, исходят из того, что касается природы.

Итак, ясно, что все, о чем сказано, является общим как для души, так и для тела. Ведь все происходит либо вместе с чувственным восприятием, либо посредством чувственного восприятия, а кое-что, с одной стороны, оказывается его (т.е. чувственного восприятия) преходящими состояниями (τὰ πάθη), с другой же — постоянными (ἕξεις), что-то — средством защиты и самосохранения, а что-то — гибелью и лишением. А что чувственное восприятие возникает в душе посредством тела, ясно и без лишних рассуждений. Что же касается чувственного восприятия (περὶ αἰσθήσεως) и того, как оно происходит (τοῦ αἰσθάνεσθαι), что оно такое и благодаря чему возникает у живых существ это претерпевание (τοῦτο τὸ πάθος), уже сказано в сочинении *О душе*.

У живых существ, поскольку каждое из них живое, обязательно должна быть способность чувственного восприятия. Ибо именно таким образом мы различаем одно как живое, другое как неживое. И каждому в отдельности ⟨живому существу⟩ обязательно сопутствует осязание и вкус, причем осязание ⟨сопутствует⟩ по причине, указанной в сочинении *О душе*, а вкус — через употребление пищи, ибо с его помощью ⟨живое существо⟩ различает приятное и неприятное в отношении пищи, так чтобы одного избегать, а к другому стремиться, да и вообще, вкусовое ощущение испытывает тот, кто принимает пищу (ὁ χυμός ἐστι τοῦ φρεντικῆς πάθος). А чувственные восприятия, возникающие под внешним воздействием благодаря тому, что может вызывать их, такие как обоняние, слух и зрение, присущи всем: одним, кто ими обладает,

в интересах самосохранения, чтобы они преследовали добычу, предчувствуя ее заранее, и избегали всего дурного и грозящего гибелью, а другим, у которых есть разумное начало, в интересах блага, ибо они сообщают о многочисленных различиях, из которых рождается понимание (φρόνησις) как умопостигаемого (τῶν νοητῶν), так и действий (τῶν πρακτῶν).

Из этих вышеперечисленных способностей зрение само по себе является более важным для жизни, а для ума привходящим образом (κατὰ συμβεβηχός) (более важным является) слух, ведь способность зрения (ἡ τῆς ὀψεως δύναμις) сообщает о разного рода многочисленных различиях в силу того, что всем телам присущ какой-то цвет, так что благодаря этой способности (можно) лучше всего воспринимать общее (τὰ κοινά), я имею в виду размер, очертание, движение, количество, а способность слышать (сообщает) лишь о различиях шума, правда, некоторым (сообщает) также и (о различиях) звука. Ведь речь является источником знания, потому что ее можно услышать, то есть не сама по себе, а привходящим образом, ибо она складывается из (отдельных) слов, каждое из которых есть символ. Поэтому слепые более разумны, чем немые и глухие, от рождения лишённые одного или другого чувственного восприятия.

## II

Итак, о том, что касается значения, которое присуще каждому из чувственных восприятий, сказано выше. А вот (что касается) тела, (а именно) в каких органах чувств от природы возникает (каждое из чувственных восприятий), то тут некоторые проводят исследование согласно составным частям тел. И так как они затрудняются свести к четырем (элементам) пять существующих (чувственных восприятий), то они и спорят по поводу этого пятого. И все считают, что зрение от огня (τὴν ὄψιν πυρός), потому что не понимают при-

чину этого претерпевания. Ведь  $\langle$ им $\rangle$  кажется, что огонь сияет, когда глаз испытывает давление и совершает движение. А такое обычно бывает в темноте или же когда веки сомкнуты, ибо и тогда наступает темнота.

Впрочем, здесь возникает и другое затруднение. Ведь если невозможно, чтобы человек, когда он не воспринимает и не видит, пребывал в неведении  $\langle$ относительно этого $\rangle$ , то, следовательно, глаз обязательно должен видеть самого себя. Так почему же такое не случается с находящимся в состоянии покоя  $\langle$ глазом $\rangle$ ? Причину же этого, а также затруднения, будто зрение есть огонь, нужно постичь вот откуда. Ведь  $\langle$ все $\rangle$  гладкое естественным образом в темноте блестит, правда, не излучает при этом свет, и у глаза так называемая черная часть и середина гладкие. Когда глаз приходит в движение относительно этого (т. е. зрачка), кажется, будто бы вследствие соединения одно становится двумя. Такое достигается быстротой движения, так что кажется, будто зрение и созерцаемое разное. Поэтому  $\langle$ такого $\rangle$  не случается, когда  $\langle$ движение $\rangle$  происходит медленно и в темноте. Ведь гладкое в темноте естественным образом блестит, как, например, головы каких-то рыб или черная жидкость, которую выделяет сепия, а если глаз перемещается медленно, то не создается впечатления, будто зрение и созерцаемое одновременно есть и одно и два. Таким образом, глаз сам созерцает себя, словно в отражении ( $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\chi\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ ). Поскольку если бы  $\langle$ зрение $\rangle$  было огнем, как говорит Эмпедокл и как написано в *Тимее*, и видеть  $\langle$ можно было $\rangle$  благодаря исходящему, словно из светильника, свету, то почему зрение не смогло бы видеть и в темноте? А говорить, что в темноте исходящее  $\langle$ зрение $\rangle$  гаснет, как говорится в *Тимее*, значит говорить бессмыслицу. Ибо что такое затухание света? Ведь гаснет от влаги или холода горячее или сухое, например огонь в углях или пламя, из чего ни то, ни другое, как кажется, не присуще свету. Стало быть,



если ⟨затухание⟩ и возможно, однако по причине того, что ⟨оно⟩ незаметно, мы его не видим, свет должен был бы гаснуть днем во время дождя, и во время морозов сумерки должны были бы наступать скорее. В отношении пламени и обожженных огнем тел такое в самом деле происходит. В данном же случае ничего такого нет.

Иногда кажется, что Эмпедокл считает, будто он видит, как он сказал однажды, потому, что исходит свет. Итак, говорит он следующее:

«Словно когда кто-то, замышляя путешествие в ненастную ночь, готовит себе светильник, блеск горящего огня, зажигая лучины, отражающие всякие ветры, ⟨лучины⟩, которые рассеивают дыхание дующих ветров, огонь же, наружу выпрыгивающий настолько, поскольку он поднимается выше, освещает порог неослабевающими лучами. Так и тогда, огонь древний, заключенный в оболочки и тонкие ткани, породил круглооую девочку, ⟨лучи⟩ пробуравили чудесными воронками насквозь ⟨отверстия⟩, ⟨воронками⟩, которые стали отражать воду, обтекающую вокруг, от глубины, а огонь стал выходить наружу, поскольку он поднялся выше»<sup>1</sup> (*DK B84, 1–11*).

То он говорит, что видят таким образом, то ⟨говорит⟩, что от истечений, исходящих от созерцаемого.

Демокрит же, с одной стороны, когда говорит, что ⟨зрение⟩ — вода, говорит прекрасно, а когда ⟨говорит⟩, что зрение кажется отражением, говорит неудачно. Это ведь происходит потому, что глаз гладкий и находится не в созерцаемом, но в созерцающем. Ибо отражение (ἀνάκλασις) — это претерпевание (τὸ πάθος), однако вообще об отражающемся и об отражении, как представляется, еще не все было ⟨сказано⟩. Странно и то, что ему не пришло на ум задаться вопросом, почему видит только глаз, а не что-либо из остального, ⟨обладающего

<sup>1</sup>Перевод наш. — Е. А.

такими же свойствами), в чем отражаются образы.

В самом деле, с одной стороны, правда, что зрение причастно воде, однако зрение (возможно) не потому, что (оно) — вода, но потому, что (оно) — прозрачное (διαφανές), что присуще также и воздуху. Однако вода более плотная, чем воздух. Поэтому зрачок и глаз причастны воде. Это ясно и на примере самих действий. Ибо из разлагающегося (глаза), как кажется, вытекает вода, и, например, у зародышей (вода) отличается холодностью и прозрачностью, и глазной белок у тех, кто имеет кровь, плотный и блестящий. Что бывает вот почему: влага не застывает до такого состояния, чтобы оставаться в покое, именно поэтому и самая нечувствительная к холоду (часть) тела — глаз. Ведь никогда ни у кого не замерзало то, что внутри век. А у тех, кто лишен крови, глаза покрыты жесткой оболочкой, и тем самым образуется защита. И вообще, неразумно (считать), что зрение видит в силу чего-то исходящего и простирается вплоть до звезд или же вплоть до чего-то, с чем оно, исходя, приходит в тесное соприкосновение, как говорят некоторые. Тогда уж лучше (считать), что сближение происходит в начале (самого) глаза. Однако и это наивно. Ибо что значит сближение света со светом, и как подобное может быть (ведь что угодно не соединяется с чем угодно), и как то, что внутри (может соединиться) с тем, что снаружи? Ведь между ними находится мембрана.

О том же, что невозможно видеть без света, сказано в других местах. Но свет ли, воздух ли пролегает посередине (τὸ μεταξύ) между тем, что видят, и глазом, (важно то, что) возникающее в этой среде движение порождает видение (ἢ διὰ τούτου κίνησις ἐστὶν ἢ ποιούσα τὸ ὁρᾶν). И разумно (полагать), что то, что находится внутри, причастно воде. Ведь вода прозрачна, видно же (бывает) со светом как снаружи, так и внутри. Следовательно, необходимо, чтобы было (нечто) прозрачное (διαφανές ἄρα δεῖ εἶναι). Следовательно, необходимо, чтобы (это)

была вода или воздух. Ведь не располагается же душа или воспринимающая часть души на кончике глаза, но ясно, что внутри. Поэтому то, что внутри глаза, обязательно должно быть прозрачным и светопроницаемым. И ясно это даже на (примере того), что случается. Ведь тем, кто были ранены в сражении в висок таким образом, что пути зрения оказались отрезаны, кажется, что наступил мрак, такой, как наступает, если потушить светильник, по той причине, что прозрачное, то есть так называемый зрачок оказался потушенным, словно некая лампа.

Так что, если в самом деле в таких случаях происходит так, как мы говорим, ясно, что если нужно отказаться от такого способа (рассуждения) и соединить каждый из органов восприятия с одним из элементов, то орган зрения следует относить к воде, к воздуху же — орган восприятия шумов, к огню — орган обоняния (ибо то, что в действительности (ἐνεργεία) обоняние, то в возможности (δυνάμει) орган обоняния, то, что можно воспринимать чувствами, заставляет чувственное восприятие действовать (ἐνεργεῖν), так что неизбежно получается, что оно (т. е. чувственное восприятие) в возможности предшествует (δυνάμει πρότερον). И какой-нибудь запах дыма — испарение, а дымное испарение — от огня. Поэтому орган чувственного восприятия, связанный с обонянием, присущ тому месту, которое окружает мозг. Ведь материя холодного является теплой в возможности. И с происхождением зрения дело обстоит точно таким же образом. Ведь оно находится в зависимости от мозга. Ибо именно он связан с влагой и холодом находящихся в нем частей); (далее), орган осязания — к земле, а вкус является неким видом осязания, и поэтому орган их восприятия (т. е. вкуса и осязания) — около сердца. Ведь оно противоположно мозгу и является самой горячей из частей. Итак, пусть о телесных органах чувственного восприятия речь будет завершена таким образом.

## III

О чувственно воспринимаемом согласно каждому ⟨соответствующему⟩ органу чувственного восприятия, таким как ⟨органы⟩ восприятия цвета, шума, запаха, света и осязания, в целом изложено в трактате *О душе*, а именно каково их действие (τὸ ἔργον) и что значит для каждого из них действовать (τὸ ἐνεργεῖν). Итак, нужно сказать, каково то, что к ним относится, а именно следует рассмотреть, что такое цвет, что такое звук, что такое запах и свет, а равным образом и насчет обоняния. И, прежде всего, ⟨следует сказать⟩ о цвете.

Итак, о каждом ⟨из вышеперечисленных⟩ говорится двойко, во-первых, в отношении действительности (τὸ μὲν ἐνεργεία) и, во-вторых, в отношении возможности (τὸ δὲ δύναμι). О цвете и шуме в действительности сказано в сочинении *О душе*, в каком смысле они одно и то же, а в каком не одно и то же, что и ⟨само⟩ чувственное восприятие в действительности (κατ' ἐνεργείαν), а именно зрение и слух. Теперь же давайте скажем о том, каково в отдельности то, что повлечет за собой чувственное восприятие и деятельность (τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν ἐνεργείαν).

Итак, как выше было сказано о свете, а именно что он есть цвет прозрачного привходящим образом, ибо всякий раз как в прозрачном появляется нечто огневидное, присутствие (παρουσία) ⟨этого⟩ — свет, отсутствие (στέρησις) — тьма. А то, что мы называем прозрачным (διαφανές), не относится, собственно, ни к воздуху, ни к воде, ни к чему бы то ни было другому из числа так называемых тел, но такова общая природа и возможность (κοινὴ φύσις καὶ δύναμις), которая в отдельности ⟨сама по себе⟩ не существует, но есть в них (т. е. в воздухе и воде), а также присутствует и в других телах, в одних больше, в других — меньше. И, подобно тому как необходимо, чтобы в телах был некий предел (ἔσχατον), так и у нее ⟨должен быть предел⟩. Итак, с одной стороны, природа света заключается в неопре-

деленном прозрачном (ἡ τοῦ φωτὸς φύσις ἐν ἀορίστῳ τῷ διαφανεῖ ἐστίν), а с другой — ясно, что, пожалуй, есть какой-то предел прозрачного в телах (τοῦ δ' ἐν τοῖς σώμασι διαφανοῦς τὸ ἔσχατον), а что это и есть цвет, очевидно из приводящихся обстоятельств. Ибо цвет либо находится в границах, либо сам границей является (поэтому-то пифагорейцы и называли наружность цветом). Ведь он существует в границе тела, однако границей тела не является, скорее нужно считать, что та же самая природа, которая снаружи принимает разные цвета, та же и внутри (тела).

Кажется, что и воздух, и вода имеют цвет, ведь таков их блеск. Однако ни воздух, ни море не являются в одном и том же цвете для смотрящих на них с близкого расстояния и издали по причине неопределенности (διὰ τὸ ἐν ἀορίστῳ) (границ). С другой же стороны, в телах, если окружающее не будет заставлять их изменяться, ограничено и проявление цвета (ἡ φαντασία τῆς χρώας). Итак, ясно, что как там, так и тут одно и то же может воспринимать цвет (τὸ αὐτὸ δεκτικὸν τῆς χρώας ἐστίν). Следовательно, прозрачное само по себе как таковое присутствует в телах (однако во всем присутствует в большей или в меньшей степени) и делает возможной причастность цвету. И так как цвет (находится) в границе (тела), то он (будет) находиться и в границе прозрачного, так что цвет, пожалуй, — это граница прозрачного в ограниченном теле (χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὠρισμένῳ πέρας). У самих же прозрачных (тел), например у воды или у чего-то другого, подобного ей, и у всего того, чему, как кажется, присущ собственный цвет, у всех них (цвет) одинаково простирается вплоть до пределов.

Итак, с одной стороны, возможно, что и в прозрачном присутствует то, что в воздухе создает свет, с другой стороны, возможно, что и не присутствует, но, (наоборот), отсутствует. И наподобие того, как в том случае (т. е. в воздухе): одно — свет,

другое — тьма, так и в телах возникает белое и черное.

Теперь нужно сказать об остальных цветах, а именно в скольких смыслах ⟨они⟩ могут возникать, если ⟨их⟩ разделить. Ведь возможно, чтобы белый и черный были таким образом расположены рядом друг с другом, чтобы каждый из них, с одной стороны, был невидим по причине незначительности, а с другой — видно было то, что ⟨возникает⟩ из них обоих. Ведь это не может казаться ни белым, ни черным. А так как какой-то цвет обязательно должен быть, и невозможно, чтобы это был какой-то из этих (т. е. белый или черный), то неизбежно ⟨оказывается⟩, что есть нечто смешанное и некий иной вид цвета. Поэтому можно, таким образом, понять, что, с одной стороны, наряду с белым и черным существуют еще и другие цвета, а с другой — ⟨они⟩ многочисленные по соотношению (ведь три относится к двум, и три относится к четырем, и согласно другим числам ⟨они⟩ могут быть расположены рядом друг с другом, а некоторые ⟨цвета⟩ вообще не подчиняются никакому соотношению, но ⟨располагаются⟩ по некой интенсивности и неизмеримому недостатку ⟨цвета⟩), и точно так же они ведут себя и в сочетаниях: ибо цвета, подчиненные упорядочивающему числу, подобно тому как в созвучиях, кажутся самыми приятными из цветов, например пурпурный и алый или некоторые такого же рода (именно по этой причине и соотношений немного), а остальные цвета — не ⟨упорядочены⟩ числами; или же и все цвета существуют согласно числовым соотношениям, одни как упорядоченные, а другие — как неупорядоченные, и эти последние возникают как такие, когда не являются чистыми, потому что они не подчинены числовым соотношениям.

Итак, один способ возникновения ⟨разных⟩ цветов такой ⟨как сказано выше⟩, а другой — проявление ⟨цветов⟩ друг через друга, что иногда делают художники, накладывая один цвет поверх друго-

го, более прозрачного, как когда они хотят изобразить явление в воде или в воздухе; и как, например, солнце само по себе белое, но сквозь тьму и дым кажется красным. И поэтому ⟨разных⟩ цветов будет ⟨образовано⟩ много, так же как и вышеназванным образом. Ибо, пожалуй, есть некое отношение поверхностных ⟨цветов⟩ к тем, что в глубине, а некоторые вообще вне соотношения.

Итак, говорить, как древние, что цвет есть истечение и что видим он по этой причине, нелепо. Ведь, вообще, для них ⟨оказывается⟩ неизбежным считать, что чувственное восприятие ⟨происходит⟩ через осязание, так что сразу лучше сказать, что чувственное восприятие возникает оттого, что промежуток (τὸ μεταξύ) между чувственным восприятием приводится в движение тем, что вызывает чувственное восприятие, осязанием, а не истечением.

Таким образом, при условии, что цвета располагаются рядом друг с другом, приходится предполагать как то, что величина невидима, так и то, что время не воспринимается, чтобы возникающие движения оставались скрытыми и чтобы казалось, что они суть одно по причине того, что они являются одновременно. В данном случае в этом нет никакой необходимости: ведь поверхностный цвет, если он, будучи неподвижным, приводится в движение лежащим под ним ⟨цветом⟩, не создает одинакового движения. Поэтому и окажется ⟨цвет⟩ иным, а не белым или черным. Так что если невозможно ⟨допустить⟩, чтобы какая-то величина была невидимой, но любую с некоторого расстояния можно видеть, то она, пожалуй, и будет неким смешением цветов. И, как и в том случае, ничто не мешает, чтобы какой-то цвет казался общим для тех, кто ⟨смотрит⟩ издалека. А то, что не существует невидимой величины (οὐδὲν μέγεθος ἀόρατον), следует рассмотреть в дальнейшем. И если бывает смешение тел не только таким образом, как думают некоторые, ⟨а именно⟩ когда самые малые ⟨частицы⟩

располагаются рядом друг с другом и невидимы нам путем восприятия, но и вообще во всех отношениях ( $\delta\lambda\omega\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$ ), как было сказано в сочинении *О смешении* ( $\epsilon\acute{\nu} \tau\omicron\iota\varsigma \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\omega\varsigma$ )<sup>2</sup> в целом обо всем  $\langle$ сразу $\rangle$  (ведь там  $\langle$ сказано $\rangle$ , что смешиваются только те, которые можно разложить на мельчайшие  $\langle$ части $\rangle$ , как, например, люди, или кони, или семена, ведь из людей  $\langle$ один $\rangle$  человек — самое маленькое, из коней — конь, так что в результате соположения их рядом друг с другом получается смешение большого количества и тех и других; и мы не говорим, что один человек смешался с одним конем; из того же, что не разлагается на мельчайшие  $\langle$ частицы $\rangle$ , не может возникнуть смешение названным способом, но  $\langle$ может возникнуть $\rangle$  смешением вообще того, что от природы лучше всего смешивается; а каким образом это возможно, об этом сказано ранее в сочинении *О смешении*), то ясно, что и цвета смешивающихся неизбежно смешиваются и что эта именно причина отвечает за существование многообразия цветов, а не нахождение на поверхности и не расположения рядом друг с другом. Ведь ни с далекого расстояния, ни с близкого не виден  $\langle$ только $\rangle$  один какой-то цвет из числа тех, что составляют смесь, но отовсюду  $\langle$ видна смесь $\rangle$ . И цвета будут многообразными из-за того, что, смешиваясь, они могут смешиваться друг с другом в разных соотношениях ( $\chi\alpha\tau\grave{\alpha} \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ ), причем одни в числовых соотношениях ( $\epsilon\acute{\nu} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota\varsigma$ ), а другие только по преобладанию ( $\chi\alpha\theta\prime \upsilon\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\acute{\nu}$ ). А в остальном же о смешивающихся  $\langle$ цветах $\rangle$  можно говорить тем же самым образом, каким в случае с цветами, полагаемыми рядом друг с другом или  $\langle$ лежащими $\rangle$  на поверхности. А по какой причине виды цветов ограничены, а не беспредельны, а также  $\langle$ виды $\rangle$  соков и шумов (т.е. вкусов и звуков), следует рассмотреть позже. Итак, что такое

<sup>2</sup>Сочинения с таким названием в *Corpus Aristotelicum* нет. Возможно, утрачено. См. *Düring I. Aristoteles. S. XIII–XIV*. См. далее на с. 115, примеч. 4.



цвет и по какой причине возникает многообразие цветов, сказано.

## IV

Теперь следует повести речь об обонянии и вкусе. Ибо это почти одно и то же претерпевание ( $\tau\acute{o}$  αὐτὸ πάθος), хотя и не в одних и тех же  $\langle$ органах $\rangle$  возникает каждое из них. Род вкусовых ощущений для нас яснее, чем род обоняния. Причина этого заключается в том, что из всех живых существ самая слабая способность обоняния у нас, и  $\langle$ она самая слабая $\rangle$  по сравнению со способностями, нам присущими, а способность осязания, наоборот, самая острая в сравнении с остальными живыми существами.

Итак, природа воды обычно безвкусная. Однако необходимо, чтобы или вода в себе самой заключала разновидности  $\langle$ вызывающих вкусовые ощущения $\rangle$  соков, не воспринимаемых по причине ничтожно малого количества  $\langle$ каждого из смешивающихся соков $\rangle$ , как говорит Эмпедокл, или же материя должна быть такова, чтобы из нее возникало все многообразие всевозможных семян соков ( $\mu\alpha\upsilon\sigma\pi\epsilon\rho\mu\acute{\iota}\alpha\nu$  χυμῶν), а именно одни — из одной части  $\langle$ воды $\rangle$ , другие — из другой; или же так как вода не имеет никакого различия  $\langle$ соков $\rangle$ , то причиной является некое начало, вызывающее  $\langle$ различия $\rangle$  ( $\tau\acute{o}$  ποιοῦν αἴτιον), как, например, можно сказать, что если тепло, то  $\langle$ причина тепла $\rangle$  — солнце. Слишком, однако, бросается в глаза ошибочность того, что говорит Эмпедокл. Ибо мы видим, что соки плодов, у которых есть оболочка, меняются под воздействием тепла, если  $\langle$ их $\rangle$  снимают  $\langle$ с дерева $\rangle$  и подвергают воздействию солнечных лучей, так что их  $\langle$ соки $\rangle$  становятся такими не оттого, что извлекают  $\langle$ какие-то свойства $\rangle$  из воды, но  $\langle$ оттого, что $\rangle$  меняются внутри самой оболочки, а именно испаряются или, если их оставляют на долгое время,  $\langle$ они $\rangle$  из сладких становятся кислы-

ми, или горькими, или какими угодно другими, а подверженные кипячению, превращаются, так сказать, во все разновидности соков. Также невозможно, чтобы вода была материей всякого многообразия семян (πανσπερμίας), ведь мы видим, что из одной и той же (воды), как бы из источника питания, возникают различные соки. Итак, остается (предположить), что вода изменяется, потому что претерпевает нечто.

Ясно, что та способность, которую мы называем способностью обладать вкусом, возникает не только от возможности нагреваться. Ведь самая жидкая из всех существующих жидкостей — вода, (она) более жидкая даже, чем само оливковое масло (но оливковое масло по причине вязкости больше, чем вода, растекается (по поверхности), а вода жиже, поэтому воду труднее удержать в руках, чем оливковое масло), и так как, нагреваясь, только обычная вода не становится плотной, то ясно, что есть, пожалуй, какая-то другая причина. Ведь все жидкости имеют бóльшую плотность, (чем вода). Тепло же — сопричина. И кажется, что соки, какие только не (находятся) под кожурой, те же самые находятся и в земле. Поэтому многие из древних физиологов говорят, что вода приобретает свойства той земли, через какую она проделывает путь. И это лучше всего видно на примере соленых вод. Ведь моря суть некий вид земли. И жидкости, процеженные через пепел, делают горьким сок, так как пепел горький, и многие источники горькие, а другие терпкие, а иные имеют другие разнообразные вкусы. И понятно, что в произрастающем от природы прежде всего возникает род соков. Ибо влажное от природы претерпевает изменения со стороны противоположного, как и все остальное. А противоположное (влажному) — сухое. Поэтому и от огня (влажное) испытывает нечто. Ведь природа огня — сухая. Но огню присуще тепло, земле же — сухость, как сказано в сочинении *Об элементах* (ἐν

τοῖς περὶ στοιχείων)<sup>3</sup>. Итак, в той мере, в какой одно — огонь, другое — земля, ни первое не существует, чтобы действовать и претерпевать, ни второе, но насколько противоположность присутствует в каждом, настолько и действуют они и претерпевают. И подобно тому как те, кто разводит в воде краски и соки, делают так, что и вода ⟨приобретает⟩ такое ⟨свойство⟩, так же и природа ⟨делает в отношении⟩ сухого и землистого, и, пропуская ⟨воду⟩ через сухое и землистое и приводя в движение с помощью тепла, она создает некую влагу ⟨того или иного свойства⟩. Это и есть вкус, ⟨т.е.⟩ претерпевание, возникающее во влажном под воздействием вышеназванного сухого, ⟨претерпевание⟩ вкусового ощущения, существующего в возможности, перешедшее в действительность. Ведь то, что вызывает чувственное восприятие, движется по направлению к тому, что в возможности уже дано (εἰς τοῦτο δυνάμει προὔπάρχον). Ведь чувственное восприятие аналогично не приобретению, а использованию знаний (τὸ θεωρεῖν).

А что соки суть наличие (πάθος) или лишенность (στέρησις) не любого сухого, но питательного, следует понять вот откуда: ведь ни сухое без влажного, ни влажное без сухого ⟨не является питательным⟩. Ведь для живых существ пищу составляет не ⟨что-то⟩ одно, но смешанное. И когда живые существа получают питание, то именно осязаемое из числа чувственно воспринимаемого вызывает рост и гибель. А причина этого ⟨заключается в том⟩, что ⟨живые существа⟩ получают теплое и сухое (ведь именно это доставляет рост и гибель), а кормит то, что присоединяется, в той степени, в какой оно вкушаемо (ведь все получает питание от сладкого, или от него одного, или в смеси). Это необходимо подробно рассмотреть в со-

<sup>3</sup>Сочинения с таким названием в *Corpus Aristotelicum* нет. Возможно, утрачено. См. Düring I. Aristoteles. S. XIII—XIV. См. ниже примеч. 4.

чинении *О возникновении* (ἐν τοῖς περὶ γενέσεως)<sup>4</sup>, теперь же ⟨мы рассматриваем ровно настолько⟩, насколько необходимо коснуться этих вещей ⟨для данного случая⟩. Ибо теплое увеличивает, и доставляет питание, и всасывает легкоусваиваемое, а соленое и горькое оставляет по причине ⟨их⟩ тяжести. Действительно, то, что делает тепло, находящееся снаружи, в телах, находящихся снаружи, то ⟨же самое делает тепло⟩, находящееся в природе живых существ и растений. Поэтому ⟨живое существо или растение⟩ питается сладким. Остальные же соки примешиваются к пище тем же самым способом, как соленое и острое, ⟨т.е.⟩ в качестве приправы, а они, в свою очередь, выступают в качестве противодействия, потому что сладкое чрезмерно питательно и всплывает наверх.

И подобно тому как цвета возникают из смешения черного и белого, так же и соки ⟨из смешения⟩ сладкого и горького и в зависимости от соотношения в большей или меньшей степени являются каждым из них (т.е. сладким или горьким), будь то смешения или движения в каких-то числовых соотношениях, будь то неопределенным образом, но только те смеси доставляют удовольствие, которые ⟨соединены⟩ согласно числовым соотношениям. Итак, только сок сладкого богат ⟨питательными веществами⟩, а соленое и горькое суть почти одно и то же, а пряный ⟨вкус⟩, и острый, и кислый — посередине. Ибо практически одно и то же суть виды соков и виды цветов. Ведь их существует семь видов, если считать, что вполне

<sup>4</sup>Сочинение *О возникновении и уничтожении* (в переводе Т. А. Миллер опубликовано в: *Аристотель. Сочинения*: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 3) примыкает к IV кн. *О небе*. Оно состоит из двух частей. В первой Аристотель рассматривает возникновение (γένεσις), изменение (μεταβολή), смешение (μίξις). Во второй книге он рассматривает элементы (τὰ στοιχεῖα), а именно землю, воду, воздух и огонь. Вероятно, можно хотя бы частично отождествить I кн. *О возникновении* с сочинением *О смешении* (см. с. 111), а II кн. — с сочинением *Об элементах* (см. с. 113).

разумно, что серый — это в некотором роде черный. Итак, осталось *⟨сказать⟩*, что желтый относится к белому, как маслянистое к сладкому, а пурпурный, алый, зеленый и темно-синий *⟨лежат⟩* между белым и черным, а остальные — смешаны из них. И подобно тому, как черный есть лишенность в прозрачном белом, так и соленое и горькое *⟨суть⟩* лишенность сладкого в питательной жидкости. Поэтому и зола, образующаяся от любого сожжения, горькая, ведь из нее испаряется пресная жидкость.

Демокрит и большинство физиологов, которые рассуждают о чувственном восприятии, делают нечто в высшей степени странное. Ведь они считают, что все доступное чувственному восприятию осязаемо. Однако, если дело обстоит таким образом, то ясно, что каждое чувственное восприятие — это некое осязание. Но нетрудно заметить, что это невозможно. И еще они пользуются общим для всех чувственных восприятий (τοῖς κοινοῖς τῶν αἰσθησέων πασῶν) как отдельным (ὡς ἰδίοις). Ведь величина (μέγεθος), очертание (σχῆμα), шероховатое (τὸ τραχύ) и гладкое (τὸ λεῖον), а также острое (τὸ ὀξύ) и тупое (τὸ ἀμβλύ) в объемных *⟨вещах⟩* являются общими для чувственных восприятий (κοινὰ τῶν αἰσθησέων), если не для всех, то, по крайней мере, для зрения и осязания. Поэтому в этом отношении они совершенно заблуждаются, а в отношении отдельно *⟨воспринимаемого для каждого чувственного восприятия⟩* не ошибаются, например, зрение ведь относится к цвету, а слух — к шуму. А они свойственное отдельным чувственным восприятиям *⟨из⟩* воспринимаемого сводят к этим (т. е. к общим), *⟨как⟩* например *⟨делает⟩* Демокрит. Ведь он говорит, что из белого и черного одно — быстрое, другое — гладкое, и вкусовые ощущения он тоже приводит к такой схеме. Однако же различать общее (τὰ κοινὰ) скорее *⟨присуще⟩* зрению, чем какой-либо иной способности, а если *⟨допустить, что⟩* скорее вкусу, ведь различать самое малое в отношении каждого рода — дело самого точного чувственного

восприятия, то вкус воспринимал бы лучше всего общее и лучше всего распознавал бы очертания. Далее, все чувственно воспринимаемое имеет противоположность, например, в цветах черному противоположно белое, а во вкусах сладкому — горькое. А вот ⟨одна⟩ фигура, как кажется, не противоположна ⟨другой⟩ фигуре. Ведь, в самом деле, какому из многоугольников противоположна окружность? Далее, если число фигур бесчисленно, то и вкусов должно быть тоже бесконечно много. Так почему же один вкус вызывает чувственное восприятие, а другой, пожалуй, нет? Итак, о том, что вкушают, и о вкусе сказано. А остальные претерпевания, связанные с соками, получили должное рассмотрение в сочинении *О растениях* (ἐν τῇ φυσιολογίᾳ τῇ περὶ φυτῶν)<sup>5</sup>.

## V

Точно таким же образом нужно понимать и то, что ⟨происходит⟩ с запахами. То же самое, что в жидкости производит сухое, то же в другом роде делает богатая соками влага, как в воздухе, так в равной степени и в воде. (Ибо мы говорим, что им общо прозрачное, а с другой стороны, нечто обладает запахом не в силу того, что оно прозрачное, а в силу того, что оно ⟨как бы⟩ выстирывает или вымывает имеющую запах сухость.) Ведь не только в воздухе, но и в воде есть то, что относится к обонянию. Ясно это на примере рыб и черепах. Ибо все это может обонять, хотя в воде нет воздуха (ведь воздух, когда образуется, плавает на поверхности) и они не дышат. Следовательно, если предположить, что и воздух, и вода влажные, то, пожалуй, ⟨получится, что⟩ природа благоухающего в жидкости сухого будет запахом и то, что можно нюхать, такого рода. А то, что это претерпевание исходит от обладающего запахом, ясно на приме-

<sup>5</sup>См. с. 8, примеч. 10.

ре того, что имеет, и того, что не имеет запах. Ведь элементы нельзя обонять, например воздух, землю, воду, по причине того, что ни сухие, ни влажные из их числа не имеют вкуса, если не составляют какой-то смеси. Поэтому и море имеет запах (ведь оно имеет сок и сухость), а морские воды пахнут сильнее, чем щелок (испаряющееся из них масло наглядно *⟨это⟩* показывает), а щелок пахнет сильнее, чем земля. Далее, нельзя обонять камень, ведь это нечто лишненное запаха, а дерево можно обонять, ведь оно обладает запахом, а водянистое — хуже, чем деревянное. Далее, из того, что добывают из недр, невозможно обонять золото, ведь это нечто лишненное запаха, а вот медь и железо — можно, особенно, когда жидкость испарилась, шлаки становятся пахучими. А серебро и олово более пахучи, чем одно, и менее пахучи, чем другое, ведь они водянистые.

Некоторым кажется, что пары дыма и есть запах, общий как земле, так и воздуху. Поэтому Гераклит и сказал, что если все сущее, пожалуй, станет дымом, то ноздри распознают *⟨это⟩*, и все поэтому говорят об обонянии, одни как о дыхании, другие как об испарении, а третьи как о том и о другом. И говорят, будто дыхание как некая влага и дым, подобно испарению, общие и для воздуха, и для земли: из первого образуется вода, а из второго — некий вид земли. Но и то и другое едва ли *⟨дают правильный ответ на вопрос о том, что такое запах⟩*. Ибо дыхание относится к воде, а пары дыма не могут возникать в воде. Между тем, *⟨существа⟩*, которые обитают в воде, тоже обладают обонянием, как было сказано выше. Далее, об испарении говорится так же, как и об истечениях. Но как о том, так и об этом неудачно. Итак, вполне ясно, что жидкое можно пробовать и в дыхании, и в воде и можно испытывать нечто от обладающего запахом сухого *⟨тела⟩*. Ведь и воздух по природе влажен. Далее, если сухое действует одинаково и во влажном, и в воздухе, будто бы омывае-

мое (водой), то ясно, что запахи обязательно будут аналогами сокам. Однако же такое, хотя и бывает в некоторых случаях, но приводящим образом. Ведь и запахи бывают пряные, сладкие, острые, кислые и благоухающие, а аналогами горьких можно, пожалуй, назвать гнилые. Поэтому гнилое неприятно для обоняния, подобно тому как то (т. е. горькое) неприятно для питья. Следовательно, ясно, что то же самое, что в воде сок, то в воздухе и воде — запах. И поэтому холодное и лед притупляют вкусовые свойства и уничтожают запахи. Ибо охлаждение и замерзание жидкости уничтожают тепло, приводящее в движение и производящее (действие).

Видов же обоняния два. Ибо совсем не так обстоит дело, как говорят некоторые, будто нет (нескольких) видов обоняния, но, (наоборот), есть. И следует определить, каким образом есть и каким нет. Ибо один их (вид) аналогичен вкусовым ощущениям, как мы сказали, а приятное или неприятное в них существует приводящим образом (ведь по причине того, что существуют претерпевания, связанные с питательным началом, такие запахи (т. е. запахи пищи) для испытывающих (голод) приятны, а для тех, кто насытился и ни в чем не испытывает нужды, неприятны, а также (неприятны) и всем тем, кому неприятна пища, имеющая запахи); так что одни (запахи), как мы сказали, приводящим образом доставляют приятное и неприятное, поэтому являются общими для всех живых существ. А с другой стороны, некоторые из запахов приятны сами по себе, например запахи цветов. Ведь они ни больше, ни меньше не побуждают к пище и никак не удовлетворяют желание, но, скорее, напротив. Прав Страттид, в шутку над Еврипидом сказавший: «Когда варите чечевичную похлебку, не нужно наливать масло мирры». И те, кто теперь примешивают к напиткам такого рода добавки, (способные вызывать аромат) до тех пор, пока из двух чувственных восприятий не возоблада-



ет приятное (ощущение), словно от одной (только добавки), принуждаются (к этому) привычкой к удовольствию.

Итак, с одной стороны, способность воспринимать запахи свойственна человеку, а с другой стороны, так как (обоняние) аналогично вкусовым ощущениям, то и остальным живым существам, как сказано выше. И в силу того, что приятное существует привходящим образом, виды их (т. е. виды таких запахов) разделены согласно вкусовым ощущениям, а у этого (т. е. запаха, приятного самого по себе) никоим образом в силу того, что его природа сама по себе приятная или неприятная. А причина того, что такого рода обоняние свойственно человеку, заключается в свойстве мозга (διὰ τὴν ἔξιν τὴν περὶ τὸν ἐγκέφαλον). Ведь так как мозг по природе влажный и кровь в артериях вокруг него, с одной стороны, жидкая и чистая, а с другой — легко охлаждающаяся (поэтому испарение пищи, охлаждающееся в этом месте, создает болезненные потоки), то у людей появился такой вид обоняния для того, чтобы помогать здоровью. Ведь у него (т. е. у обоняния) нет другого дела, кроме этого. И это дело (оно) осуществляется явным образом. Ведь пища, хотя и приятная, как сухая, так и влажная, часто вредит здоровью, а благоухание, исходящее от приятного самого по себе запаха, всегда, так сказать, приносит пользу тем, кто так или иначе может (вдыхать его). И поэтому (обоняние) возникает через вдох, однако же не у всех, но у людей и некоторых имеющих кровь, например у четвероногих, причем постольку, поскольку (оно) весьма сильно причастно природе воздуха. Ведь если запахи поднимаются к мозгу по причине того, что тепло, находящееся в них, легкое, то окружающее это место (т. е. мозг) более здорово. Ведь способность обоняния по своей природе теплая. Природа нашла для дыхания двойное применение: во-первых, как действие для помощи грудной клетке, а во-вторых, как побочное действие

для обоняния. Ведь она вызывает движение через ноздри, словно из прохода, затягивающего воздух.

Природе человека свойственен подобный род обоняния по причине того, что *⟨человек⟩*, если измерить, имеет самый большой и самый влажный мозг в сравнении с остальными живыми существами. Ведь именно поэтому, так сказать, среди живых существ *⟨только⟩* человек воспринимает и радуется запахам цветов и тому подобного. Ведь тело и движение у людей соразмерны преобладанию в мозгу влажности и холода. Остальным же *⟨живым существам⟩*, которые имеют легкие, природа предоставила чувственное восприятие путем вдыхания иного рода запаха, чтобы не создавать двух органов чувственного восприятия, ибо *⟨им и этого⟩* достаточно, так как у них, когда они вдыхают, есть чувственное восприятие только одних *⟨видов⟩*, наподобие того, как у людей есть чувственное восприятие обоих видов. А те, кто не дышат, лишены способности обоняния, это ясно. Ведь и рыбы и весь род насекомых безошибочно воспринимают с помощью обоняния подходящую пищу издалека по причине питательного запаха, даже если находятся на очень большом расстоянии *⟨от нее⟩*. Например, пчелы и род маленьких муравьев, которых некоторые зовут тлей, а также среди морских жителей это улитки и многие другие из такого рода живых существ благодаря обонянию остро воспринимают пищу. А что органы восприятия *⟨запахов⟩* у них разные, это ясно. Поэтому может возникнуть затруднение относительно того, чем воспринимают они запах, если у тех, кто дышит, обоняние возникает только одним способом (ведь кажется, что такое свойственно всем вдыхающим), однако никто из них не вдыхает, и тем не менее они воспринимают *⟨запахи⟩*, если только нет другого *⟨чувственного восприятия⟩*, кроме этих пяти. Но это невозможно. Ведь обоняние — *⟨это восприятие того, что⟩* имеет запах, и они воспринимают это, однако не точно

таким способом, но одних, когда они вдыхают, дыхание лишает покрытия, словно какой-то крышки (поэтому те, кто не дышат, не воспринимают), а другим, которые не дышат, не дано (испытывать) такого, как видно на примере глаз, (а именно), одни живые существа имеют веки, которые если закрыты, то видеть невозможно, а другие, глазные яблоки у которых твердые, не имеют, поэтому (у них) нет потребности ни в каком открывании, но видят они непосредственно, исходя из присущей им возможности.

Подобным же образом и любое другое живое существо не испытывает отвращения к тому, что издает зловонный запах само по себе, если ничто не грозит гибелью, но от таких (запахов) все равно можно погибнуть, так и люди испытывают головную боль, если вдыхают (запах) угля, и зачастую (даже) умирают. Так же остальные живые существа гибнут от запаха серы и асфальтообразных веществ, однако избегают его, наученные опытом (*διὰ τὸ πάθος*). И они не думают о зловонии самом по себе (однако многие растения имеют зловонные запахи), если только что-нибудь не присоединится к вкусу или к их пище. И кажется, что чувственное восприятие, связанное с обонянием, само по себе есть среднее между осязательными восприятиями (поскольку чувственные восприятия по числу нечетные, а нечетное число имеет середину), а именно между осязанием и вкусом, с одной стороны, и чувственными восприятиями, возникающими через иной (орган), а именно зрением и слухом, с другой. Поэтому обладание запахом есть некое изменение (*πάθος τι*) в питательных (началах) (а они в осязательном роде), а также (изменение) слышимого и видимого, поэтому и в воздухе, и в воде можно обонять. Так что обладание запахом есть нечто общее для тех и других и присуще как осязаемому, так слышимому и прозрачному. Поэтому и разумно (предложить такое) сравнение, что (обладание запахом) будто бы есть некое погружение сухого в

воду или в жидкость и (как будто похоже на) стирку. О том, каким образом можно говорить о видах запахов, а каким нет, будем считать, что сказано достаточно.

А то, что говорят некоторые пифагорейцы, неразумно. Ибо они полагают, что некоторые живые существа питаются запахами. Во-первых, мы видим, что пища должна быть сложной (да и те, кто получают пищу, не простые, поэтому и возникают пищевые отходы, или внутри, или снаружи, как, например, в растениях, когда вода, будучи сама по себе несмешанной, не доставляет питания, ведь телесное должно быть составным, а еще менее разумно (утверждать), что воздух уплотняется). Во-вторых, у всех живых существ есть место, принимающее пищу, из которого тело, вытягивая, получает (ее). А орган чувственного восприятия запахов (находится) в голове, и проникает (запах) вместе с парообразным испарением, так что, пожалуй, (он) поступает в то место, через которое осуществляется вдох. Итак, ясно, что имеющее запах, поскольку (оно именно имеет запах), не способствует насыщению. Однако, что (оно) способствует здоровью, ясно как на основании (самого) чувственного восприятия, так и на основании сказанного, так что то, (чем является) сок в питательном для принимающего пищу, тем же для здоровья (является) обладающее запахом. Итак, пусть о каждом органе чувственного восприятия в отдельности будет сказано таким образом.

## VI

Пожалуй, может возникнуть затруднение, все ли тело целиком делится до бесконечности и неужели все изменения состояния (τὰ παθήματα) чувственно воспринимаемы, например цвет, вкус, запах и шум, а также тяжелое и легкое, теплое и холодное, жесткое и мягкое, или это невозможно? Ведь каждое из них способно вызвать чувственное восприятие (πονητικὸν τῆς αἰσθησεως) (ведь говорят, что

все ⟨это⟩ приводит чувственное восприятие в движение благодаря ⟨его⟩ способности ⟨приводиться в движение⟩), так что необходимо, если такова способность, чтобы и чувственное восприятие делалось до бесконечности и всякая величина была чувственно воспринимаемой (πᾶν εἶναι μέγεθος αἰσθητόν) (ведь невозможно видеть белое, если оно не связано с какой-то мерой). Ибо, если дело обстоит иначе, то, пожалуй, может быть и такое, что некое тело не имеет ни цвета, ни веса, ни какого-то иного подобного состояния (πάθος), так что вообще не воспринимаемо. Ибо все это (т. е. цвет, вес и т. д.) чувственно воспринимаемо. Ведь тогда чувственно воспринимаемое будет состоять из чувственно невоспринимаемого. Ведь, в самом деле, не из математических же величин. И далее, с помощью чего мы будем различать это и узнавать? Не с помощью ли ума? Однако ⟨воспринимаемые вещи сами по себе⟩ не являются умопостигаемыми (οὐ νοητά), а ум мыслит то, что вне его, только вместе с чувственным восприятием (οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἔχτος μὴ μετ' αἰσθήσεως). В то же самое время, если дело обстоит ⟨именно⟩ таким образом, то похоже, что в пользу тех, кто признает атомы, говорят ⟨такие⟩ величины. Ведь на этом основании, пожалуй, можно опровергнуть ⟨наше⟩ рассуждение. Однако невозможно, ⟨чтобы существовали чувственно невоспринимаемые величины⟩, а сказано о них в сочинениях, посвященных движению.

Вместе с тем проясняется и то, ⟨как можно⟩ их опровергнуть, а ⟨также и то⟩, по какой причине виды цвета, вкуса, звуков и прочего чувственного воспринимаемого ограничены. Ведь то, что расположено между крайностями, обязательно должно быть заключено в границах ⟨этих крайностей⟩. Противоположности же суть крайности, а все чувственно воспринимаемое имеет противоположность, например в цвете — белое и черное, во вкусе — сладкое и горькое. И во всем остальном существуют противоположные крайности.

сти. Ведь сплошное делится на бесконечное (число) неравных (частей) и на конечное — равных, между тем как то, что само по себе непрерывным не является, (делится) на ограниченное (число) видов. Следовательно, так как нужно говорить о претерпеваниях как о видах (τὰ μὲν πάθη ὡς εἶδη), а в них всегда присутствует непрерывность, то следует понимать (так), что одно в возможности (τὸ δυνάμει), а другое — в действительности (τὸ ἐνεργείᾳ). И поэтому одна десятитысячная невидна, хотя зерно пшеницы видно, однако (и одна десятитысячная была) увидена, и звук в интервале в четверть тона незаметен, хотя слышится вся мелодия, так как она непрерывна. А расстояние, лежащее между крайними (звуками), незаметно. И точно так же (обстоит дело с) совершенно малыми (долями) и в остальных чувственно воспринимаемых (величинах). Ибо в возможности они видимы, в действительности же нет (δυνάμει γὰρ ὁρατά, ἐνεργείᾳ δ' οὐ), если только они не отделены. Ведь в возможности величина в один фут присутствует в величине в два фута, а в действительности же уже в снятом (виде). И вполне понятно, что такие значительные различия, будучи отдельными, пожалуй, растворятся в том, что их превосходит, как капля в море. Впрочем, так как то, что превосходит чувственное восприятие, само по себе и не воспринимаемо чувствами, и не отделимо (ведь в возможности то, что превосходит, присутствует в более точном (чувственном восприятии)), то такое чувственно воспринимаемое, если оно будет отделено, нельзя будет воспринимать в действительности. Однако же все равно оно будет чувственно воспринимаемым. Ведь оно таково в возможности, а в действительности будет присоединяющимся. Итак, что некоторые величины и изменения (πάθη) незаметны, а также по какой причине и каким образом воспринимаемы, а каким нет, сказано. Всякий раз, как подобные (величины) присутствуют в чем-то, так чтобы быть в действительности чувствен-

но воспринимаемыми, причем не только как часть целого, но и отдельно, то они обязательно будут ограниченными по числу, (это касается) и цветов, и соков, и звуков.

Пожалуй, может возникнуть затруднение: в самом ли деле то, что воспринимается чувством, или движения, исходящие от чувственно воспринимаемого (каким бы способом ни возникало чувственное восприятие), когда они воздействуют, поступают сначала в середину (εἰς τὸ μέσον), как, например, действуя, появляется запах или шум. Ведь сначала запах воспринимает тот, кто находится близко, и звук доходит позже, чем удар. В самом ли деле так же (ведет себя) и видимое, и свет, как говорит Эмпедокл, будто сначала свет от солнца достигает середины, прежде чем достигнуть глаза, или земли. Пожалуй, кажется вполне вероятным, что так и происходит. Ведь то, что движется, совершает движение откуда-нибудь куда-нибудь, так что непременно существует какое-то время, в котором происходит движение от одного к другому. А все время делимо, так что было (время), когда еще ничего не было видно, но луч еще перемещался к середине. И если только (кто-нибудь) одновременно слышит и уже услышал все и воспринимает и уже воспринял как целое и если у него (т. е. у такого чувственно воспринимаемого) нет начала, но оно существует без возникновения, хотя (от этого) ничуть не хуже, как, например, шум, хотя удар уже произведен, еще не (достиг) слуха, — а ясно это и на примере изменения вида букв (ἢ τῶν γραμμάτων μετασχημάτων), потому что, как говорят, движение происходит между (собеседниками), ведь кажется, что сказанное (может быть) не услышано по причине того, что перемещающийся воздух подвергается изменениям, — то неужели же таким образом (обстоит дело) с цветом и со светом? Ибо ведь, в самом деле, не в силу же того, что они находятся в каком-то (особом) отношении, одно видит, а другое может быть увиденным, например, потому что

они равны. Ведь тогда не было бы необходимости каждому быть в каком-нибудь месте, потому что для тех, которые становятся равными, нет никакой разницы, близко или далеко они друг от друга.

И вполне понятно, что это распространяется и на шум, и на запах. Ведь ⟨они⟩, словно воздух и вода, с одной стороны, непрерывны, а с другой — движение и того, и другого происходит по частям. Поэтому и получается иногда так, что первый и последний слышат одно и то же и одно и то же обоняют, а иногда нет. А некоторым кажется, что затруднение существует и относительно этого. Ибо невозможно, говорят они, чтобы один, будучи в одном месте, а другой — в другом, слышал, видел и обонял одно и то же. Не бывает же так, чтобы многие ⟨люди⟩, причем находящиеся вдали ⟨друг от друга⟩, слышали одно и то же, а также ⟨одно и то же⟩ видели и обоняли. Ведь это одно ⟨и то же⟩ само было бы удалено от себя самого. Или же когда совершилось первое движение, скажем колокольчика, ладана или огня, то все ли воспринимают одно и то же, причем одно по числу, а свое собственное как другое по числу, хотя по виду одно и то же, поэтому многие одновременно видят, обоняют и слышат? Однако все это не тела, но претерпевание (πάθος) и некое движение (ведь такого не случалось бы), но без тела, ⟨вызывающего такое претерпевание и движение⟩, не существует.

О свете же рассуждение иного порядка. Ведь свет существует в силу того, что он находится в чем-то. Свет не есть движение. В целом же он иначе ведет себя в изменении и передвижении. Ибо вполне понятно, что перемещения в первую очередь поступают в пространство между (εἰς τὸ μεταξύ) (и кажется, что шум есть движение чего-то перемещающегося), а то, что изменяется, изменяется иначе. Ведь возможно только, чтобы изменялось все вместе (ἀθρόον ἀλλοιοῦσθαι), а не сначала половина, так ведь вода замерзает вся сразу, а не так, что что-то будет больше нагреваться или



⟨больше⟩ замерзать: соседнее испытывает воздействие со стороны соседнего, а то, что подвергается изменению первым, меняется от того, что является причиной изменения, и все обязательно меняется одновременно и вместе. А чувственное восприятие вкуса было бы подобно запаху, если бы мы были во влажной среде и восприняли бы его с весьма большого расстояния еще прежде, чем коснулись ⟨того, что его вызвало⟩. И понятно, что не все из того, что расположено между органом чувственного восприятия ⟨и воспринимаемым⟩, одновременно испытывает воспринимающий, за исключением того случая, когда речь идет о свете, по причине вышеизложенной, ⟨а именно⟩ по той же самой причине, что и в случае со зрением, ведь свет является причиной зрения (τὸ γὰρ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν).

## VII

Есть и еще одна трудность, связанная с чувственным восприятием, а именно, можно ли в одно и то же неделимое время воспринимать две ⟨вещи⟩, или нет (πότερον ἐνδέχεται δυεῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ). В самом деле, если большее движение всегда подавляет меньшее, почему ⟨люди⟩ и не воспринимают то, что движется перед глазами, если вдруг глубоко погружаются в свои мысли, или испытывают страх, или слышат сильный шум, то пусть и будет принято за основу, что и воспринимать можно лучше каждую вещь, если она простая, чем если она смешанная, например, вино неразбавленное ⟨лучше⟩, чем разбавленное, и мед, и цвет, и ⟨звук⟩ одной лишь только верхней струны лиры ⟨лучше⟩, чем в том случае, когда все вперемешку ⟨звучат⟩, по той причине, что они друг друга подавляют, в ⟨результате⟩ же появляется ⟨то⟩, из чего возникает нечто одно. В самом деле, если большее движение мешает меньшему, то, когда они происходят одновременно, и само ⟨большее⟩ непременно будет восприниматься хуже, чем если бы оно было одно. Ведь меньшее,

будучи смешанным, уничтожается в некотором отношении, если только все простое (в самом деле) воспринимается лучше. Следовательно, если разнонаправленные (движения) будут равными, то не будет чувственного восприятия ни того ни другого. Ведь в равной мере одно затемнит другое, и нельзя (будет) воспринять простое. Так что либо никакого восприятия не будет, либо из двух (возникнет) некое третье, что и получается, как явствует на примере того, что смешивается в тот момент, когда происходит смешивание.

Так как из какого-то (смешения того, что вызывает чувственное восприятие), возникает нечто, а из какого-то нет, то (это значит, что) все относится к другому чувственному восприятию (ведь смешиваются те, у которых крайности противоположны: ведь из белого и острого не возникнет единства, разве что привходящим образом, но не так, как (возникает) созвучие из высокого (звука) и низкого), и, следовательно, их невозможно воспринимать одновременно. Ибо, с одной стороны, если (разнонаправленные) движения одинаковы, то они уничтожают друг друга, так как из них не возникает одного (движения), а если они будут не равны, то более сильное произведет чувственное восприятие. И еще, пожалуй, душа может воспринимать одним и тем же чувственным восприятием одновременно больше, чем два (движения), которые относятся к одному (и тому же) чувственному восприятию, например высокий и низкий (звуки) (ведь скорее (такое) движение одновременно (происходит) в одном (и том же восприятии), нежели в двух (разных), например (движение) зрения и слуха), но в один момент одновременно невозможно воспринять два (движения), если только они не будут смешаны (ведь смешение стремится быть единством, а чувственное восприятие одного — одно, а одно (чувственное восприятие происходит) одновременно с самим собой), так что неизбежно, что смешанное воспринимается одновременно, потому

что оно воспринимается в действительности одним чувственным восприятием. Ведь у одного по числу в действительности одно (чувственное восприятие), а (у одного) по виду — одно в возможности. Поэтому если чувственное восприятие в действительности одно, то можно будет сказать, что и те (т.е. те причины, которые вызвали это восприятие) суть одно, следовательно, они обязательно должны быть смешаны. Значит, если они не будут смешаны, то в действительности будет два чувственных восприятия, но согласно одной возможности в течение неделимого времени необходимо существует одно действие (*κατὰ μίαν δύναμιν καὶ ἄτομον χρόνον μίαν ἀνάγκη εἶναι τὴν ἐνέργειαν*). Ведь у одного (чувственного восприятия) в один момент (есть) одно состояние, одно движение и одна возможность. Следовательно, невозможно одним чувственным восприятием одновременно воспринимать два (движения).

Однако если невозможно одновременно (воспринимать) те (вещи), которые относятся к одному и тому же чувственному восприятию, если в один и тот же момент их будет две, то ясно, что еще хуже можно одновременно воспринимать то, что (относится) к двум (разным) чувственным восприятиям, например белое и сладкое. Ибо кажется, что одно по числу душа связывает ни с чем иным, кроме как с одновременностью, а одно по виду (связывает) с различающим чувственным восприятием и образом действия. Я имею в виду вот что: одно и то же (чувственное восприятие) одинаково различает белое и черное, в то время как по виду они разные, а также сладкое и горькое (различает чувственное восприятие), тождественное себе самому, но иное по отношению к первому, однако разным способом (различают они) каждую из противоположностей, зато совершенно одинаковым образом то, что соответствует им самим, как, например, вкус (различает) сладкое, так и зрение — белое, как это (различает) черное, так и то — горь-

кое.

И далее, если движения противоположных  $\langle$ сами $\rangle$  противоположны, а противоположные не могут находиться вместе в одно и то же неделимое время, и если одному чувственному восприятию соответствуют противоположности, как, например, сладкое — горькому, то их, пожалуй, невозможно воспринимать одновременно. И ясно, точно так же  $\langle$ обстоит дело и с теми чувственно воспринимаемыми $\rangle$ , которые не представляют собой противоположностей, ведь одни причастны белому, другие — черному; так же и с остальными, например, из соков одни причастны сладкому, другие — горькому. И смешанное одновременно  $\langle$ воспринимать $\rangle$  нельзя (ведь  $\langle$ их $\rangle$  соотношения относятся к противоположностям, например, одно дело — октава, другое — пять струн), если не воспринимать как одно. Так, соотношение получается единственным,  $\langle$ если оно составлено из $\rangle$  крайних членов. А иначе не  $\langle$ получается $\rangle$ , ведь одновременно будет одно  $\langle$ соотношение $\rangle$  большего к меньшему или нечетного к четному, а другое — меньшего к большему или четного к нечетному. Поэтому чем больше удалены друг от друга и  $\langle$ чем больше $\rangle$  отличаются  $\langle$ друг от друга $\rangle$  те чувственно воспринимаемые, о которых говорят, что они принадлежат одному ряду, но  $\langle$ относятся $\rangle$  к разному роду, от тех, которые  $\langle$ относятся $\rangle$  к одному и тому же (я говорю вот о чем: сладкое и белое я называю стоящими в одном ряду, однако разными по роду, и сладкое от белого отличается по виду еще больше, чем черное), тем, пожалуй, меньше можно воспринимать их одновременно, чем одно и то же по роду. Так что если невозможно  $\langle$ воспринимать $\rangle$  эти, то  $\langle$ тем более $\rangle$  невозможно и те.

А в отношении того, что говорят некоторые из тех, кто  $\langle$ рассуждает $\rangle$  о созвучиях, а именно будто бы звуки доходят не одновременно, но лишь кажется,  $\langle$ что это так $\rangle$ , неясно, правильно ли говорится, или нет, если время не воспринимается чув-

ствами? Ведь, пожалуй, в самом деле можно сказать, что кто-нибудь видит и слышит одновременно, потому что промежутки времени, которые лежат посередине, скрыты. Или же это неправда, и невозможно, чтобы время было не воспринимаемо, и *⟨невозможно⟩*, чтобы оно было скрыто, но любой *⟨промежуток⟩* можно воспринимать? Ведь если невозможно, чтобы тот, кто воспринимает самого себя или *⟨что-либо⟩* другое в течение непрерывного времени, оставался в неведении, что он существует, и *⟨если⟩* есть некоторое *⟨время⟩* в *⟨этом⟩* непрерывном времени и оно такое, что не воспринимается в целом, то ясно, что тогда, пожалуй, *⟨воспринимающий⟩* не будет понимать, существует ли он, даже если он видит и воспринимает. И еще, пожалуй, ни время, ни вещь, которую воспринимают или в котором воспринимают, не существует иначе, чем таким образом, что *⟨человек⟩* видит в некий *⟨промежуток⟩* этого *⟨времени⟩* или *⟨видит⟩* некую часть этой *⟨вещи⟩*, если даже в самом деле есть некая величина времени или вещи, не воспринимаемая в целом по причине малости. Допустим, что *⟨некто⟩* видит сплошную *⟨линию⟩* и воспринимает *⟨ее⟩* в течение одного и того же непрерывного времени таким образом, *⟨что он воспринимает ее⟩* в некий промежуток этого *⟨времени⟩*. Пусть *⟨отрезок⟩* **ГВ**, *⟨обозначающий то время⟩*, когда не воспринимали, будет изъят *⟨из целого⟩*. Следовательно, *⟨человек воспринимает⟩* либо в какую-то часть времени, *⟨в течение которого он воспринимает целую линию⟩*, либо какую-то часть линии, наподобие того как он воспринимает землю в целом, потому что видит вот эту вот ее часть, и за год обходит ее, потому что *⟨делает это⟩* в течение вот этой вот части года. Однако же в *⟨промежуток⟩* **ГВ** *⟨человек⟩* не воспринимает, поэтому говорят, что, воспринимая *⟨промежуток⟩* **АВ** в некий момент времени, *⟨человек⟩* воспринимает время в целом и *⟨линию⟩* целую. То же самое рассуждение и в случае *⟨восприятия линии⟩* **АГ**. Ведь всегда

⟨воспринимается⟩ в какой-то момент что-то, целое же невозможно воспринимать. Итак, с одной стороны, все воспринимаемо, однако по размеру оно не кажется таковым, какое есть ⟨в действительности⟩. Ведь ⟨человек⟩ видит издали, что величина солнца составляет четыре локтя, но она же не является таковой ⟨на самом деле⟩, но иногда неделимо то, что видят как делимое. Причина этого изложена раньше.

Следовательно, из этих рассуждений ясно, что любое время чувственно воспринимаемо (οὐθείς ἐστὶ χρόνος ἀνάσθητος). Теперь же нужно рассмотреть то, что касается высказанного выше затруднения, а именно: можно ли одновременно воспринимать несколько ⟨вещей⟩, или нельзя. Под словом «одновременно» я подразумеваю «в одно и то же неделимое время по отношению друг к другу» (ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ). Прежде всего, можно ли воспринимать одновременно, но разными ⟨частями⟩ души, если ⟨это будет происходить⟩ в ⟨промежуток времени⟩ до такой степени неделимый, что он ⟨кажется⟩ совершенно непрерывным? Или же сначала ⟨нужно воспринимать⟩ одним чувственным восприятием, например зрением, если оно в один момент будет воспринимать один цвет, а в другой — другой ⟨цвет⟩, то оно получит те же самые части, правда более многочисленные по виду, ведь то, что воспринимается, относится к одному и тому же роду? Если же кто-нибудь станет утверждать, что, подобно тому как ⟨у человека⟩ два глаза, ничто не мешает, чтобы так же дело обстояло и в душе, то, с одной стороны, из них может быть, возникает некое единство и у них одна деятельность, а с другой — в том случае (т. е. в душе), если из двух ⟨возникает⟩ одно, оно и будет воспринимающим, если же ⟨они будут⟩ отдельно, то дело будет обстоять иначе. Далее, одних и тех же чувственных восприятий будет больше числом, подобно тому как если кто-то скажет, что знания различны. Ведь ни деятельности нет без со-

ответствующей ей возможности, ни чувственного восприятия — без соответствующей ему (способности).

И если они не воспринимаются в один и тот же неделимый промежуток времени, то ясно, что и остальные (не воспринимаются). Ведь скорее можно одновременно воспринимать это, если оно большее по числу, чем (если) разное по роду. В самом деле, если душа одной частью воспринимает сладкое, а другой белое, то или же из этого возникает нечто одно, или же не одно. Однако неизбежно одно. Ведь воспринимающая часть есть нечто единое. Но единство чего? Ведь не из этого же (т. е. из сладкого и белого) возникло одно. Следовательно, необходимо, чтобы у души было какое-то единое (время), в которое она все воспринимает (*ἀνάγκη ἄρα ἔν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ὃ ἅπαντα αἰσθάνεται*), как и сказано выше, но один род с помощью одной части, другой — с помощью другой. Итак, в самом ли деле воспринимающее начало сладкого и белого есть нечто одно в той мере, в какой по действию неделимо, а когда становится делимым по действию, то разное? Или же как возможно в самих вещах, так и в душе? Ведь одно и то же по числу и белое, и сладкое, и многое другое. Ибо если даже свойства (*τὰ πάθη*) не отделены друг от друга, но бытие у каждого разное. Поэтому так же нужно полагать, что и у души одно и то же по числу начало, воспринимающее все, однако у тех, что одинаковы по роду, с одной стороны, и у тех, что одинаковы по виду, с другой, разное бытие. Так что, пожалуй, можно воспринимать сразу (несколько) в одно и то же (время), но не в одном и том же определении.

Итак, что всякая величина воспринимаема, и то, что воспринимаемое делимо, ясно. Ведь, с одной стороны, есть неопределенное расстояние, откуда, пожалуй, не видно, а с другой — ограниченное, откуда видно. Точно так же и с тем, что обладает запахом, и тем, что можно услышать, и со всем тем, что (люди) воспринимают, не прикасаясь к этому.

Очевидно, есть некий предел расстояния, откуда не видно, и ⟨тот⟩ первый ⟨предел⟩, откуда видно. И, конечно, непременно должно быть неделимым то, что, поскольку оно находится по ту сторону ⟨предела⟩, невозможно воспринимать, а ⟨поскольку оно находится⟩ в этих пределах, ⟨оно⟩ обязательно воспринимается. Действительно, если есть некое неделимое воспринимаемое, то, когда оно полагается на самое дальнее расстояние, откуда оно, будучи ⟨расположенным⟩ на дальнем краю, не воспринимается, а будучи ⟨расположенным⟩ на ближнем, воспринимается, получается, что оно одновременно и видимо, и невидимо. А это невозможно.

Итак, об органах чувственного восприятия и о том, каким образом обстоит дело с чувственно воспринимаемым и вообще, и согласно каждому органу в отдельности, сказано. А из того, что осталось, прежде всего следует рассмотреть память и деятельность, с ней связанную.







О ПАМЯТИ

## I

Речь пойдет о том, что есть, по какой причине возникает и какой из частей души свойственно это претерпевание (τὸ πάθος), а именно припоминание (τὸ ἀναμνησθεσθαι). Ибо не одно и то же — обладать хорошей памятью (μνημονικοί) и припоминать (ἀναμνηστικοί), но, как часто и бывает, те, у кого память лучше (μνημονικώτεροι), медлительны, те же, кто способны быстрее припоминать (ἀναμνηστικώτεροι), — сообразительны и легко обучаемы.

Итак, во-первых, следует рассмотреть, каково то, что можно помнить. Ибо весьма часто это вводит в совершеннейшее заблуждение. Ведь невозможно же в самом деле помнить будущее — о нем можно строить догадки (δοξαστόν) и на него можно надеяться (и, кажется, существует некая наука, способная внушить надежду, как некоторые говорят, это — мантика). Не относится память и к непосредственно наличному (τοῦ παρόντος) — это область чувственного восприятия (αἴσθησις), ибо с помощью этой способности мы не познаем ни будущее, ни прошлое, но только лишь непосредственно данное. Память же имеет дело с прошлым (τοῦ γενομένου). Ни один человек, пожалуй, не станет говорить, что припоминает непосредственно данное, когда оно существует непосредственно здесь и теперь, например вот это белое, когда он на него смотрит, или же созерцаемое, когда он созерцает и обдумывает, — он лишь скажет, что в одном случае он чувственно воспринимает (τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι), а в другом — знает (τὸ δ' ἐπίστασθαι).

Однако всякий раз как человек получает зна-

ние (τὴν ἐπιστήμην) и чувственное восприятие (τὴν αἴσθησιν) без каких-либо усилий, тогда он и помнит (μémνηται) (например, о том, что углы треугольника в сумме равны двум прямым углам), то ли потому что его научили или он (сам) заметил, то ли потому что услышал или увидел, или же воспринял каким-либо подобным образом. Ибо всегда, когда он действует память (ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν), он попросту говорит в душе, что прежде он это услышал, или воспринял, или размышлял об этом.

Итак, память (ἡ μνήμη) не является ни самим чувственным восприятием (αἴσθησις), ни мыслью (ὑπόληψις), но (является) обладанием (ἔξις) или претерпеванием (πάθος) чего-то из этого по прошествии времени (ὅταν γένηται χρόνος). А помнить о настоящем моменте в настоящий момент невозможно, как сказано (выше), но возможно чувственно воспринимать непосредственно данное, а на будущее возможно надеяться, помнить же — значит помнить о прошлом (τοῦ δὲ γενομένου μνήμη). Поэтому любая память (связана) со временем (μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη). Так что лишь те живые существа, которые воспринимают время (ὅσα χρόνου αἰσθάνεται), способны помнить, причем (осуществляют эту способность) с помощью того же, с помощью чего они воспринимают (время).

О воображении (περὶ φαντασίας) прежде уже было сказано в сочинении *О душе*, а именно: сказано, что нет мышления без образа (νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος). Ведь, в самом деле, одно и то же претерпевание (τὸ αὐτὸ πάθος) сопровождается и мышлением, и начертанием. (Возьмем для примера треугольник), ведь в одном случае мы, не пользуясь треугольником определенной величины, тем не менее, чертим треугольник, который оказывается именно отдельным треугольником определенной величины. Так же и мыслящий, даже если и не будет мыслить какой-нибудь определенной по величине треугольник, представляет какой-то треугольник того или иного разме-

ра, хотя и не представляет, в каком отношении ⟨треугольник⟩ определен. Природа (ἡ φύσις) ⟨всегда будет связана⟩ с какими-то величинами, хотя и неопределенными: с одной стороны, изображается нечто отдельное определенной величины, а с другой — мыслится лишь ⟨нечто⟩ обладающее какими-то ⟨неопределенными⟩ величинами (о том, по какой причине невозможно мыслить без непрерывности (ἄνευ συνεχοῦς) и вне времени (ἄνευ χρόνου) даже те вещи, которые во времени не существуют (τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα), речь идет в другом месте, а вот величину и движение нужно познавать с помощью того же, с помощью чего и время). Теперь ясно, что знание (ἡ γνῶσις) обо всем возникает благодаря первому чувственному восприятию (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ), а память (ἡ μνήμη), в свою очередь, а именно потому, что имеет дело с тем, что умопостигаемо, невозможна без образа, ⟨а образ есть состояние (πάθος), испытываемое общим чувством (καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν)⟩, так что в уме (τοῦ νοῦ) ⟨образ возникает⟩, пожалуй, входящим образом, а сам по себе как таковой (καθ' αὐτό) ⟨он связан с⟩ непосредственным чувственным восприятием. Поэтому и у некоторых других живых существ возникает ⟨образ⟩, а не только у людей, поскольку они обладают способностью составлять мнения (δόξαν) и судить (φρόνησιν). А если бы ⟨образ⟩ был чем-то относящимся к мыслящим частям ⟨души⟩, то он не был бы присущ большинству остальных живых существ, а равно и ничему тому, что лишено разумного начала. Однако же ⟨память присуща⟩ не всем, потому что не у всех имеется способность чувственного восприятия времени (χρόνου αἰσθησιν). Ведь всякий раз как ⟨человек⟩ приводит в действие свою память (об этом мы уже сказали прежде), поскольку он увидел нечто, услышал или узнал, то он воспринимает помимо прочего еще и то, что это было прежде. А «прежде» и «потом» существуют во времени (ἐν χρόνῳ ἐστίν).

Итак, какой ⟨части⟩ души присуща память, яс-

но: той же самой, которой присуща способность воображения (ἡ φαντασία). И можно то удерживать в памяти как таковое само по себе (καθ' αὐτά), что можно вообразить, а привходящим образом (κατὰ συμβεβηχός) то, что (возникает) вместе с воображением.

Пожалуй, может возникнуть затруднение: как пребывает в памяти то, что в настоящее время отсутствует (τὸ μὴ παρόν), если претерпевание есть непосредственно (τοῦ μὲν πάθους παρόντος), а (того, что его вызывает), в наличии нет (τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος). Ведь ясно, что помыслить (νοῆσαι) нужно нечто такое, что возникло посредством чувственного восприятия, (запечатленного) в душе, и той части тела, которая (отвечает за осуществление этого восприятия), например, о каком-нибудь изображении мы говорим, что его наличие есть память. Ибо возникающее движение (κίνησις) запечатлевает, каков вид той или иной вещи, как, скажем, делают те, кто закрепляют что-либо печатью. Поэтому те, кто пребывает в сильном движении, то ли по причине аффекта, то ли в силу возраста, (ничего) не запоминают, (ведь в этом случае) действие, (связанное с запоминанием), или отпечаток, оказываются словно в потоке воды. Равным образом не остается отпечатка и у тех, из чьей памяти со временем (все) стирается, как будто (исчезают) древние постройки, и если испытывающий претерпевание невосприимчив. Именно поэтому малолетние и старики слабы памятью: одни находятся в потоке становления, другие — в потоке исчезновения. Подобным же образом и чрезмерно подвижные и чрезмерно медлительные, ни те ни другие, как кажется, не обладают хорошей памятью. Ибо одни более податливые, чем нужно, другие же — менее, поэтому в душе одних образ надолго не задерживается, а к другим не пристаёт (вовсе).

Но если с памятью дело обстоит таким образом, то (возникает вопрос): удерживается ли в памяти вот это претерпевание (τοῦτο τὸ πάθος), или

же (в памяти удерживается) то, от чего оно возникло? Если верно последнее, то мы, пожалуй, не можем помнить то, что отсутствует в данный момент, если верно первое, то каким же образом мы, воспринимая то, чего нет налицо, помним то, что мы непосредственно чувствами не воспринимаем? Далее, если в нас есть некое подобие, скажем отпечаток или изображение, то (опять-таки спрашивается), по какой причине восприятие этого (подобия) будет именно воспоминанием о другом, а не (воспоминанием) о нем самом? Ведь действующий с помощью памяти созерцает вот это претерпевание и воспринимает его (θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τοῦτου). Как же он потом вспомнит то, что уже будет отсутствовать? Так, пожалуй, можно и видеть то, чего в данный момент нет, и слышать. Или же может случиться и такое? Ведь, например, животное, изображенное на картине, является и животным, и изображением, то есть одно и то же является двумя, а вот бытие у обоих не одно и то же (τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν), но, в одном случае, может рассматриваться как (бытие) животного, а в другом — как (бытие) изображения. Таким образом, необходимо понять, что образ, возникающий в нас (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα), есть и нечто само по себе, (αὐτό τι καθ' αὐτό) и (образ) иного (ἄλλου).

Итак, в одном случае как само по себе (καθ' αὐτό) — это созерцаемое или образ (θεώρημα ἢ φάντασμα), а в другом — образ иного, то есть изображение и воспоминание (εἰχὼν καὶ μνημόνευμα). Так что всякий раз, как совершается движение (ἐνεργηῖ ἢ κίνησις), связанное с этим (т. е. с изображением или воспоминанием), душа, в результате этого движения, воспринимает это (εἰχὼν καὶ μνημόνευμα) в одном случае, как оно существует само по себе, когда кажется, что возникло нечто умопостигаемое или образ (νόημά τι ἢ φάντασμα), а в другом случае — в виде образа иного, например, так, как тот, кто не видел Кориска, видит на картине (его) изображение, словно (самого) Кориска, и в этом случае

претерпевание этого созерцания будет иным. И всякий раз, когда созерцают нарисованное живое существо, в душе возникает воспоминание (μνημόνευμα), с одной стороны, как одна лишь мысль (νόημα), а с другой стороны — как в том случае (т. е. с Кориском на картине. — Е. А.), потому что (это) изображение (εἰκών).

И поэтому, в силу того, что подобного рода движения возникают у нас в душе только от чувственного восприятия, мы порой не знаем, случается ли это потому, что мы чувственно восприняли, и сомневаемся, имеем ли мы дело с памятью, или нет. Иногда мысль (ἐννοῆσαι) и воспоминание (ἀναμνησθῆναι) совпадают, потому что мы услышали прежде или увидели. Случается же подобное всякий раз как тот, кто созерцает (образ) как таковой (ὡς αὐτό), потом переходит к созерцанию (его) как (образа) другого (ὡς ἄλλου).

Бывает и противоположное, как, например, случилось с Антиферонтом из Орея и другими безумцами. Ибо они говорили, будто бы образы (φαντάσματα) — прошлое (γενόμενα), а они будто бы удерживают их в памяти. Такое происходит, если рассматривать как изображение то, что им не является.

Упражнения, (основанные на) постоянном воспоминании, сохраняют память. А это не что иное, как частое созерцание образа (вещи) (τὸ θεωρεῖν πολλάκις ὡς εἰκόνα), а не самой по себе (вещи).

Итак, на вопрос о том, что такое память и ее деятельность (τὸ μνημονεύειν), дан ответ, что это обладание образом (φαντάσματος ἕξις) как изображением того, образом чего он является. И на вопрос о том, к какой нашей части это относится, сказано, что к первому чувственному восприятию (τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ), с помощью которого мы воспринимаем время.

## II

Осталось сказать о припоминании (ἀναμνη-



νήσχεσθαι). Прежде всего, следует считать непреложным все то, что сказано верно в сочинениях, посвященных умозаключениям и доказательствам<sup>1</sup>. Так припоминание (ἡ ἀνάμνησις) не является ни возвращением к воспоминанию (о чем-то) (ἀνάληψις), ни первичным схватыванием (λήψις). Ибо тот, кто узнал нечто и пережил это впервые, не возвращается ни к какому воспоминанию (ведь (возвращаться не к чему и) никакого воспоминания прежде не было) и не восстанавливает (воспоминание) сначала, потому что воспоминание (о чем-то) есть тогда, когда появилось обладание (ἔξις) или претерпевание (πάθος), так что (воспоминание о чем-то) не возникает одновременно с переживаемым состоянием. И еще, как только (претерпевание) состоялось в неделимый завершённый (промежуток времени), оно в тот же момент уже есть, и то же (можно сказать) и о знании, если позволено называть обладание или претерпевание знанием (впрочем, никто не мешает привходящим образом припоминать нечто из того, что мы знаем). А вот о припоминании в собственном смысле можно говорить лишь по истечении времени, ибо припоминают *теперь* то, что увидели или пережили *прежде*, а не то припоминают, что стали переживать только в настоящей момент.

Далее, ясно, что помнит не тот, кто только что припомнил, но тот, кто знал или испытывал (нечто) с самого начала. А вот если он снова возвращается (ὅταν ἀναλαμβάνῃ) к тому знанию или чувственному восприятию, которое имел прежде, или же к чему бы то ни было, обладание чем (τὴν ἔξις) мы (выше) назвали памятью, вот тогда-то и возникает припоминание чего-то из того, о чем было сказано (т. е. чего-то известного или чувственно воспринятого), и («припоминать») сходится с «помнить» в том, что и (припоминанию) сопутствует память. Дело же обстоит не просто таким образом, что являвшееся прежде возникает снова, но бывает так,

<sup>1</sup>Речь, вероятно, идет о *Топике*.

а бывает и не так. Ведь один и тот же человек может дважды узнать и найти одно и то же. Следовательно, воспоминание (τὸ ἀναμνησχεσθαί) должно отличаться от этого (т. е. от вторичного узнавания и отыскания), именно в силу того, что (во вторичном узнавании и отыскании) присутствует большее начало (т. е. необходимо наличие того, что узнают или находят), чем то, на основании которого понимают, что совершают припоминание.

А состояться воспоминание может после того, как одно какое-то движение (κίνησις) происходит после другого. Если (это случается) по необходимости, то ясно, что всякий раз как будет совершено движение в одном отношении, то будет совершенно движение в другом отношении, если же не по необходимости, но по привычке (ἔθει), то движение будет совершаться так, как это обычно и бывает. И случается так, что побуждаемые в отношении некоторых движений один раз привыкают (к ним) скорее, чем будучи побуждаемыми к иным многократно. Поэтому-то мы, увидев одни вещи однажды, помним о них лучше, чем о других, виденных многократно. Итак, всякий раз, вспоминая, мы (в мысли) приходим в движение в отношении какого-нибудь из предшествующих движений (или действий), до тех пор пока не достигнем такого движения (или действия), после которого обычно (бывает) то (движение, или действие, которое мы пытаемся вспомнить). Поэтому мы, (вспоминая), и стараемся проследить по порядку, сделав умозаключение от того, что произошло в настоящий момент, или от чего-то другого, а также от подобного, или противоположного, или ближайшего. Благодаря этому возникает припоминание, ведь одни движения (κινήσεις) одинаковы, другие совместны, а третьи пропорциональны, так что остальное, что приводится в движение после этого, невелико.

Таким образом и выясняют, и, даже если не пытаются выяснить, (все равно) вспоминая именно так, т. е. всякий раз (воспоминание наступает) по-

сле того, как одно действие (κίνησις) возникнет после другого, и, как часто бывает, это движение возникает после того, как возникли другие движения, о чем мы сказали.

Нет необходимости рассматривать, каким образом мы помним о давно минувшем, но (нужно рассмотреть то, как мы помним) о случившемся в недалеком прошлом. Ясно, что способ (рассмотрения) один и тот же. (Я считаю, что, не рассмотрев прежде всю последовательность, нельзя припомнить.) Движения ведь обычно следуют друг за другом, одно за другим, и, если кто желает вспомнить, делает так: он старается ухватить начало того движения (ἀρχὴν κινήσεως), за которым следует другое. Поэтому-то быстрее всего и лучше всего вспоминать с начала. Ибо в какой последовательности находятся друг к другу вещи, в такой же и движения, и то, что неким образом упорядочено, легко вспоминается, например, то, что касается математики. А иначе (вспоминать) неудобно и трудно. Тем отличается воспоминание от узнавания заново, что оно в состоянии каким-либо образом через самого себя (δι' αὐτοῦ) прийти в движение по направлению к тому, что следовало за началом (вспоминания). Если же не (через самого себя), но через что-то другое, то нет воспоминания. И часто (человек) не в состоянии вспомнить, а вот если он станет выяснять, то может (вспомнить) и отыскивает. Такое происходит с тем, кто приводит в движение многое, до тех пор пока он не приведет в движение такое движение, которое повлечет за собой разыскиваемое. Ибо воспоминание означает присутствие движущей способности (τὸ ἐνεῖναι δύναμιν τῆν κινούσσαν), то есть так, чтобы приходиться в движение из самого себя, а именно из тех движений, которые имеются, как уже было сказано. И начинать нужно с начала. Поэтому кажется, что иногда припоминают по месту (ἀπὸ τόπων). А причина такова, что они очень быстро от одного переходят к другому, например от молока к белому,

от белого к воздуху, а от него к влажному, после чего к тому, кто забыл, приходит воспоминание о поздней осени, если он пытался вспомнить именно это время года.

Вообще же, и середина всего может быть началом. Ведь если  $\langle$ человек $\rangle$  не прежде вспомнит, то  $\langle$ вспомнит $\rangle$ , когда дойдет до нее, или уже более никак иначе. Например, если кто-то  $\langle$ пытается $\rangle$  представить себе некоторый ряд  $\langle$ событий $\rangle$ , в соответствие которому поставлены  $\langle$ буквы алфавита $\rangle$  **А В Г Δ Ε Ζ Η Θ Ι**. Ибо если он не вспомнит  $\langle$ то, что он ищет $\rangle$ , на **Ι**, то вспомнит на **Ε**. Ведь отсюда можно двигаться к двум  $\langle$ буквам $\rangle$ : к **Δ** и к **Ζ**. Если же он искал не  $\langle$ то, чему соответствуют эти  $\langle$ буквы $\rangle$ , то, дойдя до **Γ**, он вспомнит: пытается ли он найти  $\langle$ то, чему соответствует $\rangle$  **Α** или  $\langle$ то, чему соответствует $\rangle$  **Β**, если же нет, то  $\langle$ вспомнит, дойдя $\rangle$  до **Η**. И так всегда. А причина того, что иногда вспоминают, исходя из одного и того же, а иногда нет,  $\langle$ заключается в том $\rangle$ , что из одного и того же начала можно двигаться в нескольких направлениях, как, например, от **Γ** к **Β** или **Δ**. Итак, если движение совершается в течение долгого времени, то оно совершается в отношении всякий раз более привычного, ведь привычка уже словно природа (ὥσπερ γὰρ φύσις ἦδη τὸ ἔθος). Поэтому мы быстро вспоминаем то, о чем часто думаем. Ведь как по природе (φύσει) одно следует за другим, так и в действительности (ἐνεργείᾳ). А то, что бывает часто, представляет природу (τὸ δὲ πολλὰς φύσιν ποιεῖ). И поскольку, как в том, что существует по природе,  $\langle$ кое-что бывает $\rangle$  и вопреки природе, и случайно,  $\langle$ так и $\rangle$  даже еще чаще  $\langle$ кое-что бывает вопреки природе и случайно $\rangle$  в том, что  $\langle$ существует $\rangle$  по привычке (δι' ἔθος), где природа проявляет себя по-другому, так что иногда движение совершается в том  $\langle$ направлении, как надо $\rangle$ , а иногда иначе. Особенно когда  $\langle$ нечто $\rangle$  как-нибудь отвлекает  $\langle$ движение $\rangle$  от того,  $\langle$ к чему оно должно направляться $\rangle$ , к себе самому, то поэтому, когда

нужно вспомнить слово, мы, зная подобное, ошибаемся в произнесении того (слова, которое нужно произнести). Итак, воспоминание происходит указанным образом.

Самое же главное — нужно знать время или точно ( $\eta \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omega$ ), или неопределенно ( $\eta \acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$ ). Допустим, есть нечто, с помощью чего можно судить о большем или меньшем (промежутке) времени: разумно же (предположить), что (промежутки времени) словно величины. Ибо мыслят «большое» и «далеко», при этом не простирая туда мысль ( $\omicron\upsilon \tau\tilde{\omega} \acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\acute{\iota} \tau\eta\nu \delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha\nu$ ) (т.е. не охватывая в мысли актуальную величину или состояние), словно взгляд, как говорят некоторые (ведь и не-сущее можно помыслить равным образом), но (в мысли) приводят в движение (некий) аналог (величины). Ибо в ней (т.е. в мысли. — *Е. А.*) существуют подобные очертания и движения ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\eta\eta \tau\grave{\alpha} \theta\mu\omicron\iota\alpha \sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha \kappa\alpha\acute{\iota} \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ). И будет ли для кого-нибудь иметь значение, когда он мыслит большее (по величине), мыслит он это (большее) или меньшее? Ведь все, что внутри, меньше (по величине) и (существует) по аналогии ( $\acute{\alpha}\nu\alpha \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu$ ). И может быть, как для видов, так и для промежутков ( $\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\eta\mu\alpha\sigma\iota\nu$ ), можно в себе самом (т.е. в мысли. — *Е. А.*) взять иное в качестве аналога. Например, если совершается движение (по линии) **АВ**—**ВЕ** (в результате чего получается треугольник)<sup>2</sup>, то совершается (движение по линии) **ГД**, ведь **АГ** и **ГД** аналогичны (движениям **АВ** и **ВЕ**). Почему бы тогда не совершить (движение по линии) **ЗН**, (вместо движения по линии) **ГД**? Или как (отрезок) **АГ** относится к (отрезку) **АВ**, так и (отрезок, обозначенный буквой) **Θ** относится к (отрезку, обозначенному буквой) **Ι**? Следовательно, движение (мысли) в отношении этих (двух аналогичных отрезков) совершается одновременно, (так как они

<sup>2</sup>См. рис. в комментарии.

аналогичны). И если ⟨кто-нибудь⟩ захочет помыслить ⟨отрезок⟩ **ЗН**, то в равной степени он будет мыслить ⟨отрезок⟩ **ВЕ**, а вместо ⟨отрезков⟩ **Θ** ⟨и⟩ **Γ** он будет мыслить ⟨аналогичные им отрезки, обозначенные буквами⟩ **К** ⟨и⟩ **Λ**. Ибо они находятся в том же отношении, что и ⟨отрезок⟩ **ЗА** к ⟨отрезку⟩ **ВА**.

Итак, всякий раз как одновременно возникает движение вещи и движение времени, тогда-то ⟨человек⟩ и действует с помощью памяти. И если ⟨кто-либо⟩, не действуя, думает, что ⟨он действует⟩, то ему ⟨лишь⟩ кажется, что он помнит. Ведь ничто не мешает, чтобы кто-либо совершенно ошибся и ему казалось, что он помнит, хотя ⟨на самом деле⟩ он не помнит. Но невозможно, чтобы тому, кто действует с помощью памяти, казалось, ⟨что он не действует⟩, и чтобы он оставался в неведении, что он помнит. Ибо это и было выше названо памятью. Но если движение вещи возникает без движения времени или движение времени без первого (т. е. движения вещи), то нет памяти (οὐ μὲμνηται). Движение же времени двоякое. Во-первых, когда ⟨человек⟩ не помнит точное время (μέτρῳ), например, что он сделал то-то и то-то на третий день; а во-вторых, когда ⟨помнит⟩ точно (μέτρῳ). Однако он помнит, даже если и не помнит точно. ⟨Люди⟩ имеют обыкновение говорить, что они помнят ⟨нечто⟩, однако когда ⟨это было⟩, не ведают, если не различают точно (μέτρῳ) меру «когда» (τοῦ πότε τὸ ποσόν).

Итак, в предшествующем рассуждении сказано, что не одни и те же обладают хорошей памятью (μνημονικοί) и припоминают (ἀναμνηστικοί). И воспоминание (τὸ ἀναμνησθεῖν) отличается от памяти (τὸ μνημονεῖν) не только в отношении времени, но и тем, что многие из остальных живых существ причастны памяти, а припоминанию ни одно из числа, так сказать, познающих живых существ, кроме человека, ⟨не причастно⟩. Причина этого заключается в том, что припоминание есть род некое-

го силлогозма. Ведь припоминающий выстраивает умозаключение, потому что он раньше нечто узнал, услышал или пережил, и ⟨это⟩ есть некоторое подобие исследования. А такое от природы дано только тем, у кого есть способное принимать решение начало, ибо и принятие решения (τὸ βουλευέσθαι) есть некий силлогизм.

А знаком того, что воспоминание есть некое телесное претерпевание (σωματικόν τι τὸ πάθος) и поиск в нем образа (φαντάσματος), является то, что некоторых тяготит, когда они не могут вспомнить, даже если они усердно размышляют, и даже если они уже более не пытаются вспоминать, то ⟨и тогда тяготит⟩ ничуть не меньше, а более всего, если они впадают в состояние меланхолии, ибо таких образы приводят в движение особенно сильно. Причина же того, что у них не возникают воспоминания, заключается в следующем: как тем, кто бросает ⟨нечто⟩, ⟨брошенное⟩ уже не остановить своими силами, так и вспоминающий и преследующий приводит в движение некое телесное начало, в котором ⟨он испытывает⟩ претерпевание. Более же всего беспокоятся те, у кого вокруг чувственно воспринимающего начала (περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον) скопилась влага. Ведь она, если пришла в движение, не легко останавливается, пока не объявится искомое и движение не выйдет на прямую дорогу. Поэтому-то гнев и страхи, когда они приводят что-нибудь в движение, не утихают, но движутся навстречу тому же самому, хотя они (т. е. такие люди) совершают движение в обратном направлении. А пафос (τὸ πάθος) присущ также отдельным словам, и песням, и речам, когда нечто из этого с силой вырывается из уст. Ведь заканчивающим, но не желающим того, случается снова петь и говорить. А такие, которые имеют весьма большую верхнюю часть, а именно карлики обладают более короткой памятью, чем люди высокие, по той причине, что воспринимающая часть у них весьма обременена и движения, начавшись, не могут продолжаться,

но прекращаются и в момент воспоминания с трудом выходят на прямую дорогу. И совсем юные, и слишком старые имеют слабую память по причине движения, ибо одни пребывают в состоянии умирания (ἐν φθίσει), а другие — в состоянии бурного роста (ἐν αὐξήσει πολλῇ), а еще по крайней мере все, что мало годами и мало ростом, вплоть до дальнейшего продвижения в возрасте (обладает плохой памятью).

О памяти (μνήμη) и деятельности с ней связанной (τοῦ μνημονεύειν), о том, какова их природа и благодаря какой из частей души живые существа помнят, а также о припоминании (τοῦ ἀναμνήσκειν), что это, как и по каким причинам возникает, сказано.



КОММЕНТАРИЙ  
К  
«О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ»  
И  
«О ПАМЯТИ»

Перевод *О чувственном восприятии* предпринимался в конце XIX в. Казанским университетом среди психологических трудов Аристотеля. Реализованы были эти планы или нет — нам неизвестно, так как аннотированные издания оказались недоступны. Библиографическая справка на эти переводы такова:

Психологические сочинения Аристотеля / Пер. с греч. В. Снегирева. Казань, 1885. Вып. I: Исследование о душе.

Психологические сочинения Аристотеля / Пер. с греч. В. А. Снегирева // Ученые записки Императорского Казанского университета. 1874. № 6; 1875. № 5 [Исследования о душе, книги I и II].

Перевод второго сочинения издавался уже в наше время: *О памяти и воспоминании* / Пер. с греч. и комментарии О. С. Гаврюшкиной, В. Л. Иванова // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 1997. № 1.

Настоящий перевод выполнен по изданию: Aristotelis opera. Vol. 1–5 / Ex recensione I. Bekkeri. Academia Regia Borussica. Berlin, 1831–1870.

*О чувственном восприятии*  
(436a 1–449b 3)

Следует внимательно рассмотреть то, что касается живых существ — сочинение *О чувственном восприятии* развивает более подробно тему, связанную с эстетической способностью ду-

ши. Аристотель рассматривает, с одной стороны, каким образом происходит чувственное восприятие, а с другой — каково то, что воспринимается чувствами. Исследование души относится к компетенции физика (Мет. 1026a 5), поскольку «душа неотделима от тела» (О душе 413a). В кодификации Андроника (см. Предисловие) сочинение *О душе* и примыкающие к нему *Малые сочинения о природе* (*Parva naturalia*) стоят в одном ряду с книгами *Физики*. «Душа... отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размножения и движения» (О душе 413b 10–15). Растения имеют только растительную душу, животные — помимо растительной, еще и чувствующую, а человек имеет все три вида души (Там же 415a сл.). Душа «не существует помимо перечисленных способностей души» (Там же 414b 23). Аристотель предлагает феноменологическое описание души. Исследование души — это область науки, как и исследование природы, потому что душа есть форма тела. «Ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно... Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами (речь идет о душе растительной, чувствующей и размышляющей. — Е. А.)» (Там же 414b 20–25). Таким образом, как в трактате *О душе*, так и в сочинениях *О чувственном восприятии* и *О памяти* Аристотель рассматривает душу как форму любого тела с точки зрения ее способностей. Душа, говорит Аристотель, «есть сущность как форма (λόγος), а это — суть бытия такого-то тела... суть бытия и форма... такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (Там же 412b 10–17), «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтеле-

хия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (Там же 412a 19–21).

**У живых существ, поскольку каждое из них живое... Ибо именно таким образом мы различаем одно как живое, другое как неживое** — живое существо от лишённого жизни отличается способностью к чувственному восприятию (ἡ αἰσθησις), которое представляет собой способность души. «У живых существ быть (τὸ εἶναι) означает жить (τὸ ζῆν)» (О душе 415b 15). Способность чувственного восприятия обеспечивает живому существу непосредственную достоверность и связывает его с миром: **Ведь невозможно, чтобы тот, кто воспринимает самого себя или <что-либо> другое в течение непрерывного времени, оставался в неведении, что он существует.** То же в *Протрептике* Фр. 14. Существование трансцендентного по отношению к воспринимающему мир не подвергается сомнению. Вещи обладают способностью действовать, в силу чего их восприятие и становится возможным. Более того, речи даже нет о неадекватности восприятия: первоначальное восприятие всегда истинно, разного рода заблуждения возникают лишь на уровне составления суждений.

**ἡ αἰσθησις** — способность чувственного восприятия — фундаментальная способность, присущая живым существам вообще и человеку в частности. Благодаря чувственному восприятию конституируется опыт и знание, ведь познающий получает критерий от самих вещей, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος (О частях животных 642a 27; также см. *Протрептик* и комментарий к *Протрептику*). В опыте чувственного восприятия вещь является как целое (Физика 184a 25).

«Об ощущении говорится в двух значениях — об ощущении в возможности и об ощущении в действительности; подобным образом и ощущаемое может быть ощущаемым в возможности и ощущаемым в действительности» (О ду-

ше 417a 10–15). Чувственное восприятие возникает, когда живое существо испытывает внешнее воздействие. **Ведь то, что вызывает чувственное восприятие, движется по направлению к тому, что в возможности уже дано (εἰς τοῦτο δυνάμει προὔπαρχον).** Поэтому способность чувственного восприятия как возможность предшествует действию. Аристотель уподобляет деятельность чувственного восприятия созерцанию: **Ведь чувственное восприятие аналогично не приобретению, а использованию знаний (τὸ θεωρεῖν).** В другом месте он говорит: «Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее» (*О душе* 417b 15–20). *Во второй аналитике* (99b 35) Аристотель называет чувственное восприятие δύνάμει σύμφυτος κριτικὴ — врожденной способностью различать. Благодаря этой способности человек приобретает опыт (см. *Мет.* 981b 10). Чувственное восприятие сообщает **о многочисленных различиях, из которых рождается понимание (φρόνησις) как умопостигаемого (τῶν νοητῶν), так и действий (τῶν πρακτῶν).** Каждый орган ощущения воспринимает соответствующее ему чувственно воспринимаемое без материи (см. *О душе* 425b 23–25), а ум мыслит то, что вне его, только вместе с чувственным восприятием (οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως).

τὸ αἰσθητικόν — то, что способно испытывать ощущение; τὸ αἴσθημα — состояние восприятия; τὸ αἰσθητόν — чувственно воспринимаемая вещь; τὸ αἰσθητήριον — орган чувственного восприятия; αἰσθάνεσθαι — восприятие как действие.

τὰ κοινά, или τὰ κοινὰ αἰσθητά, — всякое сущее, доступное чувственному восприятию, оформлено. Чувственное восприятие воспринимает форму без материи. Отдельно взятое сущее является в своей количественной определенности. К числу τὰ

κοινὰ αἰσθητά, т. е. к общим воспринимаемым (свойствам), относятся движение, покой, число, фигура, величина (*О душе 418a 15–20*); отдельно взятое восприятие — τὸ ἴδιον αἰσθητόν. Первоначальное восприятие всегда истинно (*Там же 418a 10*). «Для общих же свойств мы имеем общее чувство и воспринимаем их не привходящим образом» (*Там же 425a 23–24*). Общее чувство (ἡ κοινὴ αἴσθησις): 1) сводит воедино восприятия всех органов чувств; 2) с его помощью воспринимаются привходящие свойства (*Там же 424a 24*); так, если мы видим мед, мы воспринимаем и то, что он сладкий; 3) оно позволяет воспринимающему отдавать себе отчет в том, что он воспринимает; 4) оно позволяет различать разные восприятия (αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει). (*Там же 426b 14*). Платон тоже говорит о τὰ κοινά, однако знание о них не основано на чувственном восприятии, τὰ κοινά — это общее, умопостигаемые идеи, которые «нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха» (*Тезет 185b*). **Различать общее (τὰ κοινά) скорее (присуще) зрению, чем какой-либо иной способности.**

ἡ ἔξις — образовано от глагола ἔχειν — «иметь», который употребляется как глагол переходный: «иметь нечто»; и как глагол непереходный: «находиться в каком-то состоянии». В *Метафизике* дается следующее определение: «Проявление некоторой деятельности (ἐνέργεια) того, что обладает, и того, чем оно обладает» (*1022b 4*). Это такое состояние, которое возникает, когда одно действует (ποιεῖ), а другое претерпевает (πάσχει), претерпевающее — τὸ ὑποκείμενον (подлежащее, или сущность). Далее, Аристотель определяет ἡ ἔξις как «расположение» (*Там же 1022b 10*), но такое расположение следует отличать от расположения, обозначаемого как διάθεσις: первое — устойчивое свойство, второе — переходящее (*Категории 8b 28*). Знание и добродетели Аристотель называет ἔξεις (*Там же 8b 29*). ἔξις в смысле обладания противоположно στέρσις как лишения, однако если о лишении говорить

как о наличии лишенности, то и ее можно тоже назвать ἔξις (*Мет.* 1019b 7). Наконец, ἔξις отличается от действительности (ἐνέργεια): ἔξις так относится к действительности или деятельности, как обладание (κτῆσις) к использованию (χρῆσις) (*НЭ* 1098b 33 сл.).

**τὸ πάθος** — от глагола πάσχειν — страдать, претерпевать. «Класс естественных вещей включает в себя, с одной стороны, сущности, а с другой — их действия и претерпевания», то есть «их изменения и превращения» (*О небе* 298a 28–32). Претерпевать то же значит действовать. Замечание, которое Аристотель делает в *Физике*, позволяет прояснить отличие πάθος от πάθησις и вместе с тем уточнить смысл первого: одна деятельность (ἐνέργεια) у действующего, а другая — у претерпевающего; деятельность первого — ποίησις, а второго — πάθησις; всякая деятельность целенаправленна: цель действия (ποίησις) — ποίημα (творение), цель страдания (πάθησις) — πάθος (претерпевание) (*202a* 23).

В *Метафизике* Аристотель дает такое определение: τὸ πάθος — это «свойство, в отношении которого возможно изменение» (*1022b* 15–16). Изменение согласно свойству Аристотель называет ἀλλοίωσις (изменение или движение качества), т. е. ἡ κατὰ τὸ ποίον и ἡ κατὰ τὸ πάθος μεταβολή (*Физика* 225b 8; 226a 26; *Мет.* 1088a 32).

πάθη καθ' αὐτά соответствуют существенным свойствам, или различиям (διαφοραί) (*Мет.* 1004b 6; 1020a 25). Субстратом (τὸ ὑποκείμενον) для πάθος'а является сущность, «например, субстрат для состояний (τοῖς πάθεσι) — это человек, т. е. тело и душа. А состояние (πάθος) — это образованное, бледное» (*Там же* 1049a 29–30). В результате чего о человеке не скажут, что он образованность, но скажут, что он образованный.

В трактате *О душе* Аристотель приводит очень важное значение: τὸ πάθος — «это сохранение сущего в возможности сущим в действительности» (*417b* 2).

τὸ πάθος выступает в качестве одного из ключевых понятий *Поэтики*. Патос наступает вслед за переломом в действии, который обычно отмечен событиями, вызывающими ужас и сострадание (*Поэтика 1452b 10–15*), πάθος соотносится с ἦθος'ом как определенностью душевного склада, который в результате трагических событий, ломающих ход действия, теряет свою устойчивость. Патос также есть некое несогласие, мешающее спокойному развертыванию мысли, а потому затрудняющее воспоминание (см. *О памяти*). Пафосом (τὸ πάθος) называют состояние, присущее также **отдельным словам, и песням, и речам, когда нечто из этого с силой вырывается из уст** (*О памяти*).

**Зрение само по себе является более важным для жизни** — Аристотель рассматривает пять ощущений: зрение (ἡ ὄψις, ἡ ὄρασις, τὸ ὄραῖν), слух (ἡ ἀκουσις, ἡ ἀκοή), обоняние (ἡ ὀσφρησις), осязание (ἡ ἀφή) и вкус (ἡ γεῦσις) — все это способности чувствующей души. Чувственное восприятие само по себе лишь возможность. Чтобы оно стало действительностью, необходимо воздействие того, что воспринимается чувством. Поэтому Аристотель рассуждает не только об органах восприятия, но и о том, что приводит соответствующую способность восприятия в действие.

О всех чувственных восприятиях говорится с точки зрения возможности и действительности (τὸ δυνάμει — τὸ ἐνεργείᾳ). В основе чувственного восприятия — движение и претерпевание. Сами по себе органы восприятия не действуют, поэтому невозможно воспринимать сами способности восприятия. Мысль о том, что восприятие есть способность (δύναμις), очень важна, потому что в ней заложено основание для различения чувственного восприятия и мышления. «Ощущение же в действии (κατ' ἐνεργείαν) можно уподобить деятельности созерцания... Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом

находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое» (*О душе* 417b 19–26). Тем не менее мышление и чувственное восприятие Аристотель рассматривает как аналогичные феномены. Подобно тому как ум есть τόπος εἰδῶν (*О душе* 429a 27; см. также комментарий к *О памяти*), так и способность чувственного восприятия способна «воспринимать формы ощущаемого (τὸ δέχτηκὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν) без его материи, подобно тому как воск воспринимает отпечаток перстня... Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но бытие его иное» (*О душе* 424a 16–18). Способность ощущения «не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» (*Там же* 418a 3–5).

Части II и III сочинения *О чувственном восприятии* посвящены зрению. В связи с ним рассматривается и то, без чего оно невозможно, а именно свет и цвет. Значение зрения как эстетической способности объясняется тем, что **способность зрения (ἡ τῆς ὀφθαλμοῦ δύναμις) сообщает о разного рода многочисленных различиях в силу того, что всем телам присущ какой-то цвет. Так что благодаря этой способности (можно) лучше воспринимать общее (τὰ κοινά)**. Аристотель, как обычно, начинает с изложения заблуждений своих предшественников. Алкмей и вслед за ним ионийские мыслители связывали органы чувственного восприятия с четырьмя элементами. То же самое делает и Платон в *Тимее*. Алкмей объяснял зрение тем, что огненный элемент в глазу посылает лучи. Эмпедокл и Демокрит, наоборот, полагали, что глаз испытывает воздействия, исходящие из внешнего мира. Платон в период диалога *Менон* разделял взгляды Эмпедокла (см. *Менон* 76cd), а в *Тимее* он объяснял зрение как результат встре-



чи лучей, которые исходят из глаз, с теми, которые исходят от вещей: «Внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза. . . И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в том месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света» (45bd). В *Государстве* Платон говорит о том, что причина зрения не в том, что человек наделен глазами, и не в том, что есть нечто являющееся и позволяющее себя видеть, но в том, что есть начало, «связующее друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься» (507e–508). И это свет. Аристотель склоняется к тому, что причина зрения — давление, которое зрение испытывает извне (*О душе* 419a 17). В сочинении *О чувственном восприятии* он высказывает такую мысль, что зрение вызывается движением, возникающим в пространстве между тем, что видит, и тем, что воспринимается, а в этом пространстве — либо свет как действительность прозрачного, либо темень как лишенность света. Присутствие света делает возможным видение: τὸ γὰρ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν. «Предмет зрения — видимое, видимое же — это прежде всего цвет» (*О душе* 418a 26). Там же Аристотель указывает на природу цвета: «Цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым — это существо его, а в том, что оно в самом себе заключает причину того, почему оно видимо. Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом его природа» (*Там же* 418a 29–418b 3). **Прозрачное само по себе как таковое присутствует в телах. . . и делает возможной причастность цвету.** «Цвет и величина постоянно сопутствуют друг другу» (*Там же* 425b 8). Цвет находится в границах тела и тем са-

мым делает их зримыми, а вместе с ними и само тело. Аристотель излагает несколько теорий о происхождении цвета и о причине многообразия цветов. Согласно одной, различные оттенки возникают в результате пропорционального расположения цветов рядом друг с другом, что сопоставимо с музыкальными созвучиями. Вторая теория объясняет многообразие цветовых оттенков наложением одного цвета на другой. Однако сам Аристотель отдает предпочтение третьему объяснению, а именно: причину разнообразия цветов он видит в смешении, в результате которого возникает новое качество цвета.

**τὸ φῶς** — Аристотель говорит, что **природа света заключается в неопределенном прозрачном (ἡ τοῦ φωτὸς φύσις ἐν ἀορίστῳ τῷ διαφανεῖ ἐστίν)**. τὸ διαφανές — прозрачное — это **общая природа и возможность (κοινὴ φύσις καὶ δύναμις)**, которая в отдельности (сама по себе) не существует. «Прозрачным я называю то, что... видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего — цвета... Свет же есть действие прозрачного (τὸ διαφανές) как прозрачного. Там, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. А свет есть как бы цвет прозрачного, когда оно становится действительно прозрачным от огня» (*О душе 418b 5–15*). Аристотель называет свет ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς — действительностью прозрачного. Свет — состояние, присутствие (παρουσία). Рассуждая о свете, Аристотель использует обычную для него структуру: εἶδος (форма), ὕλη (материя), στέρησις (лишенность). **Свет не есть движение** в смысле пространственного перемещения (φορά), связанного со временем, движение света — изменение состояния (ἀλλοίωσις), которое происходит сразу (ἀθρόον).

Части IV и V посвящены обонянию (ἡ ὀσφρησις) и вкусу (ἡ γεῦσις), о которых Аристотель говорит, что **это почти одно и то же претерпевание (τὸ αὐτὸ πάθος)**. И здесь же речь идет о том, что обла-

дает вкусом (ὁ χυμός) и вызывает вкусовое ощущение. **Как цвета возникают из смешения черного и белого, так же и соки (из смешения) сладкого и горького и в зависимости от соотношения.** Соотношение (λόγος) — упорядочивающий принцип, распознаваемый ощущением, благодаря тому, что в душе есть счетное, или измеряющее начало, которое распознает и время. Живое существо различает вкусовые ощущения, цветовые сочетания, а также звуки как приятные и неприятные.

Части VI и VII — здесь разбираются очень существенные вопросы, во-первых, о том, бесконечно ли делимо тело, и, во-вторых, можно ли воспринимать одновременно две вещи.

На первый вопрос Аристотель дает положительный ответ: и всякая величина, и чувственное восприятие делимы до бесконечности, а это есть признак непрерывности. Одно восприятие непрерывно. Нет невоспринимаемой величины, даже самая малая воспринимается, поскольку в возможности она содержится в большей величине. Равным образом, как сущее в возможности, а не как сущее в действительности воспринимается то, что в силу своей величины не может быть воспринято в целом: так, например, вся линия или вся Земля существуют в один и тот же непрерывный промежуток времени, но в действительности воспринимается лишь какой-то отрезок линии или какой-то участок Земли.

Под словом «одновременно» я подразумеваю «в одно и то же неделимое время по отношению друг к другу» (ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ) — Аристотель очень подробно рассматривает, можно ли воспринимать несколько вещей одновременно. Он заключает, что в один и тот же промежуток времени может восприниматься только лишь одно: **Согласно одной возможности в течение неделимого времени необходимо существует одно действие** (κατὰ μίαν

δύναμιν καὶ ἄτομον χρόνον μίαν ἀνάγκη εἶναι τὴν ἐνέργειαν). Время, восприятие и воспринимаемое представляют собой континуум: **У одного** (чувственного восприятия) **в один момент** (есть) **одно состояние, одно движение и одна возможность**. Несколько сущностей одновременно воспринимать невозможно. **Можно воспринимать сразу** (несколько) **в одно и то же** (время), **но не в одном и том же определении**.

### О памяти (449b 3–453b 11)

**Каково то, что можно помнить** — в начале Аристотель дает самый общий ответ: помнить можно то, что не относится к непосредственно данному, будь то непосредственно данное в чувственном восприятии или в созерцании. Помнить можно то, что уже свершилось (τὸ γενόμενον). Принимая во внимание, что **память** (ἡ μνήμη)... **имеет дело с тем, что умопостигаемо**, а таков образ (φάντασμα), появляющийся на основе первоначального знания, которое **возникает благодаря первому чувственному восприятию** (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ), то оказывается, что «прошлым» может быть первоначальное чувственное восприятие. Аристотель подчеркивает, что «представления (φαντάσματα) — это как бы предметы ощущения (αἰσθήματα), только без материи» (*О душе* 432a 7–10). Это означает, что и образ (представление) может быть воспринят в созерцании подобно тому, как зрение воспринимает вещи внешнего мира, но Аристотель отмечает, что **никто не станет говорить, что припоминает... созерцаемое, когда он созерцает и обдумывает, — он лишь скажет, что... знает** (τὸ δ' ἐπίστασθαι). Однако если образ подобен чувственно воспринимаемому, то и он может относиться к памяти, значит, по аналогии, и восприятие образа может стать «прошлым», и тем самым образ тоже может быть тем, на что направлено воспоминание.

ἡ μνήμη — память в ранней мысли и поэзии представляется таким пространством, в котором ничто не может быть скрытым. Все находящееся в этом пространстве упорядочено, и принцип упорядоченности — время. Эсхилловский Прометей говорит, что он ἐξῆϋρον αὐτοῖς γραμμάτων τε συνθέσεις/ μνήμην ἀπάντων μουσομήτορ' ἐργάνην — открыл для людей соединение букв и память, родительницу Муз, виновницу всего (ст. 461–462). Фалесу традиция приписывает изречение, согласно которому σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα — самое мудрое — время, ибо оно обнаруживает все (DK 11 A 35). Память (μνήμη) и время (χρόνος) имеют отношение ко всему (ἅπαντα, πάντα), и в одном, и в другом это *все* каким-то образом присутствует и удерживается. Что такое в отношении к памяти πάντα, раскрывается в поэме Гесиода *Теогония* как τά τ' ἐόντα, τά τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (ст. 31, 38) — то, что есть; то, что будет; то, что есть прежде. И за сохранение всего этого в единстве отвечает Мнемозина, чьи дочери Музы внушают поэтам слово истины (ст. 28).

В платоновской мысли память — это то, что нужно обрести заново, восстановить, преодолев беспомыслие, ибо память хранит в себе все виденное человеком до того, как он, проделав путь через равнину Леты, попал на землю (*Государство* 621a). Дело человека — вернуться к тому прежнему состоянию. Этого можно достичь путем припоминания. «Если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по моему, „познавать“ означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это „припоминанием“, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (*Федон* 75e). Однако «Припоминать то, что там, на основании того, что здесь, нелегко любой душе... Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память» (*Федр* 250a–b).

Аристотелевская трактовка памяти позволяет

объяснить, откуда берется знание, если исходить из того положения, что до своего рождения человек никакому знанию причастен не был. Память — не чувственное восприятие (**αἴσθησις**) и не оформленная мысль (**ὑπόληψις**), но обладание (**ἔξις**) или претерпевание (**πάθος**), связанное либо с чувственным восприятием, либо с мыслью, опосредованное временем (**ὅταν γένηται χρόνος**). Память находится в основании опыта. Она имеет дело с тем, что можно помыслить, а мысль, в свою очередь, невозможна без образа, который возникает только через чувственное восприятие. «Из чувственного восприятия возникает... способность помнить. А из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе... берут свое начало искусство и наука» (*Вторая аналитика 100a 5–10; ср. Мет. 980b–981a*).

**ἡ αἴσθησις** — способность чувственного восприятия. Это фундаментальная способность человека, обеспечивающая ему непосредственное знание о вещах. Между внешним миром и человеком существует связь, которая осуществляется в чувственном восприятии. Если бы не было внешнего мира, мыслить было бы не о чем (см. далее рассуждения по поводу действующего и претерпевающего ума). Вся действительность сущего проявляется в индивидуальном, которое является человеку в чувственном восприятии. См. также комментарий к *О чувственном восприятии*.

**ἡ ὑπόληψις** — Аристотель объединяет знание (**ἐπιστήμη**), рассудительность (**φρόνησις**) и правильное мнение (**δόξα ἀληθής**) и называет все это вместе то **διάνοια**, то **ὑπόληψις**. Однако **διάνοια** и **ὑπόληψις** различаются: первое означает мышление вообще, второе — результат мышления, мысль.

**ἡ ἔξις** — см. комментарий к *О чувственном восприятии*.

**τὸ πάθος** — см. комментарий к *О чувственном*

восприятии.

**ἡ φαντασία** — это способность воображения, присущая некоторым живым существам. Она отличается как от чувственного восприятия, так и от ума (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας), о чем сказано в трактате *О душе* (427b 20). Воображение, говорит Аристотель, «есть состояние (πάθος), которое находится в нашей власти» (*Там же* 427b 15–20). Деятельность способности воображения заключается в синтезе восприятий, доставляемых чувствами, а результатом деятельности является возникновение образа (τὸ φάντασμα), без чего нет мышления (νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος). «Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения» (*Там же* 431a 14). Память присуща той же самой части души, какой и воображение. Она собирает и сохраняет эти образы, а потом соотносит с ними все последующие чувственные восприятия. Память конституирует опыт. «Впервые именно Аристотель возможность научного познания мира и необходимость фундаментального мышления связывает со способностью воображения» (*Сергеев К. А., Слинкин Я. А. Природа и разум: Античная парадигма. Л., 1991. С. 96*).

**О воображении... сказано... в сочинении *О душе*** — см. *О душе III*.

**Память... это обладание образом (φαντάσματος ἕξις) как изображением того, образом чего он является** — воспринятая вещь репрезентируется в памяти как образ этой вещи. Аристотель говорит, что образ (τὸ φάντασμα) — это τὸ πάθος, претерпевание или состояние, которое и воспринимается, когда отсутствует то, что его вызвало, ведь, как говорит Аристотель: **Действующий с помощью памяти созерцает вот это претерпевание и воспринимает его (θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τοῦτου)**. Но что, собственно, воспринимается? Образ как образ (καθ' αὐτό) или как изображение другого (εἰχών)? Оказыва-

ется, что образ или изображение является одновременно двумя: с одной стороны, самим образом, а с другой — образом чего-то (Аристотель приводит пример изображенного на картине животного), причем **бытие у обоих не одно и то же** (τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν). Одно дело — бытие образа, а другое дело — бытие изображения, которое обязательно является изображением чего-то иного: **Необходимо понять, что образ, возникающий в нас** (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα), **есть и нечто само по себе** (αὐτό τι καθ' αὐτό), и **〈образ〉 иного** (ἄλλου). По сути дела, образ как таковой становится как бы вещью, и восприятие такого образа аналогично восприятию непосредственно данного с помощью зрения. «Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления (φαντάσματα) — это как бы предметы ощущения (αἰσθητά), только без материи» (*Там же 432a 7–10*). Поэтому и в памяти все должно быть упорядоченным согласно своим местам, и вспоминающий окидывает содержимое своей памяти взглядом (см. ниже: о «правилах мест»). Следовательно, о τὸ φάντασμα можно говорить в двух смыслах: во-первых, как о самом по себе образе (καθ' αὐτό), а во-вторых, как об изображении чего-то иного. Если образ воспринимается καθ' αὐτό, то он становится θεωρημα или νόημα, т. е. мыслью. Если образ воспринимается в связи с чем-то другим, то он является изображением (εἰχών) и, как таковое, предполагает то, изображением чего является. Воспоминание (μνημόνευμα) — это образ как изображение. Воспоминание всегда о чем-то, причем о ранее воспринятом. Образ καθ' αὐτό, т. е. как θεωρημα или νόημα, указывает на самого себя. Мышление, говорит Аристотель, подобно рисованию или начертанию. Однако, рисуя, мы изображаем нечто определенное в отношении величины, в мысли же присутствует нечто не определенное точной мерой, но лишь мыслимое как нечто определенное. В этом смысле образ как εἰχών от-



личается от образа как  $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$  или  $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ : в то время как первый подразумевает нечто определенное, второй — нечто неопределенно определенное. Мысль о конкретном треугольнике является изображением, мысль же о треугольнике вообще — образом как таковым. Такого рода мысль применима для рассуждений о любых треугольниках. Уму не нужно мыслить «треугольность» как таковую, если в нем есть образ треугольника. Аристотель приводит пример с портретом человека по имени Кориск. Если этот портрет станет рассматривать тот, кто знает изображенного на нем, то для него портрет окажется изображением Кориска, если же на портрет взглянет тот, кто Кориска не знает, то он увидит человека. Второй взгляд аналогичен восприятию образа как такового. Еще один пример: **Животное, изображенное на картине, является и животным, и изображением, то есть одно и то же является двумя, а вот бытие у обоих не одно и то же ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ), но, в одном случае, может рассматриваться как **〈бытие〉 животного, а в другом — как **〈бытие〉 изображения.**** Одно и то же представляет собой и животное как таковое, и вот это отдельно взятое изображенное животное. Поэтому необходимо понять, что образ, возникающий в нас, есть и нечто само по себе, и **〈образ〉 иного.** Когда мыслят, мыслят форму (*О душе 431b 29, 432a 5–10*). Можно сказать, что ум воображает форму, созерцая ее в виде образа (*Там же 431b 1–5*). Однако образы в уме являются как бы ощущаемыми ( $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ) (см. выше). В связи с этим закономерен вопрос: **По какой причине восприятие этого **〈подобия〉** будет именно памятью о другом, а не **〈памятью〉** о нем самом?** Образ как  $\epsilon\acute{\iota}\chi\acute{o}\nu$  с трудом отличим от образа как  $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$  или  $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ . Поэтому Аристотель и говорит, что иногда мысль ( $\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\theta\eta\sigma\alpha\iota$ ) и воспоминание ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\eta\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota$ ) совпадают, и от образа как такового можно перейти к созерцанию образа как изображения чего-то другого.**

В результате такого рода перехода как раз имеет место соотнесение мысли с тем, о чем она.

Различие, проведенное Аристотелем между двумя способами бытия образа, между образом самим по себе и образом как изображением, фундаментально. Образ, возникающий от восприятия, является изображением (εἰκῶν). Он указывает на свершившееся чувственное восприятие, которое теперь уже в прошлом: **Как только (претерпевание) состоялось в неделимый завершенный (промежуток времени), оно в тот же момент уже есть.** Все, что бы мы ни рассматривали как изображение, имеет отношение к памяти и к ставшему (прошлому), то, что мы рассматриваем как образ сам по себе, не имеет отношения к прошлому. Другими словами, память имеет дело со временем, а созерцание — нет.

Поэтому Аристотель и называет безумцами тех, кто полагает, что образы (τὰ φαντάσματα) суть прошлое (τὰ γενόμενα). **Такое происходит, если рассматривать как изображение то, что им не является.** Образ сам по себе изображением не является.

Трудность представляет вопрос о том, как образ возникает в уме, если мыслится такого рода сущее, которое возникло посредством чувственного восприятия. Аристотель говорит, что **возникающее движение запечатлевает, каков вид той или иной вещи.** «Если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее (ибо хотя воспринимается единичное. Но восприятие есть [восприятие] общего, например человека, а не человека Каллия)... Ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (*Вторая аналитика 100a 15–100b 5*).

В начале этого сочинения Аристотель говорит: **Не относится память и к непосредственно наличному (τοῦ παρόντος) — это область чувственного восприятия (αἴσθησις), ибо с**

помощью этой способности мы не познаем ни будущее, ни прошлое, но только лишь непосредственно данное. Если образ в каком-то смысле чувственно воспринимаемое (αἴσθημα), то, значит, и образ можно воспринимать как непосредственно данное. Мы имеем дело с двумя областями сущего, одна из которых помещается в душе. Аристотель так и говорит: «Некоторым образом душа есть все сущее» (*О душе* 431и 21). «Ум по природе не что иное, как способность. . . то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего» (*Там же* 429а 20–25). Человеческий ум способен воспринимать формы (νοῦς δεχτικὸς τοῦ εἶδους). «Мыслящая часть души» до тех пор, пока не мыслит, «имеет формы не в действительности, а в возможности», являясь, следовательно, потенциальным местом форм (τόπος εἰδῶν) (*Там же* 429а 27–28). Мыслящий ум превращает умопостигаемое в возможности (τὰ δυνάμει ὄντα νοητά) в умопостигаемое в действительности (ἐνεργείᾳ ὄντα νοητά) и становится тем, что он в действительности мыслит. Действующий ум совпадает с εἶδος'ом вещи, уподобляясь ему (*Там же* 430а 20). Поэтому «ум — форма форм» (*Там же* 432а 1), и, как таковой, есть действительность форм. Форма есть действительность вещи, в природном порядке не существующая отдельно от материи, так же как материя не существует вне формы. Форма отделима от того, формой чего она является, лишь мысленно, в уме, где она и обретает свою действительность как форма. Если действующий ум уподобляется тому, что он мыслит, стало быть, он мыслит самого себя. Так, в *Метафизике* сказано: «Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ): он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же (αὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и

сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему» (1072b 19–24). Речь идет о божественном уме, однако то же самое можно сказать и о человеческом уме, который подобен божественному, различие заключается в том, что первый мыслит себя непосредственно, в то время как ум человека мыслит себя опосредованно.

В сочинении *О душе* (430a 10–25) Аристотель говорит, что ум, с одной стороны, есть νοῦς παθητικός (ум претерпевающий), он как раз и воспринимает формы, а с другой стороны — νοῦς ποιητικός (деятельный ум). Он бессмертен и вечен. Поэтому «у нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен» (430a 23–24). Есть две возможности толкования этого пассажа: 1) речь идет о невозможности знания как припоминания, или 2) после перехода человека в мир иной νοῦς ποιητικός не сохраняет никаких воспоминаний о земной жизни. Выбор в пользу первого толкования помогает сделать диалог Аристотеля *Евдем*, или *О душе* (Фр. 5), где говорится, что «душа, проходящая оттуда, здесь забывает то, что созерцала там, а уходящая отсюда помнит там то, что претерпевала здесь»<sup>1</sup>. Аристотель вводит νοῦς παθητικός и νοῦς ποιητικός по аналогии со всем тем, что существует в природе, первый — как материю, второй — как действующее начало (*О душе* 430a 10–15). Проследить механизм их взаимодействия непросто. Об уме деятельном Аристотель говорит так: «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, проходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ

<sup>1</sup>Εὐδήμος ἢ περὶ ψυχῆς // Aristotelis fragmenta selecta. Recognovit W. D. Ross. Oxford, 1955. Перевод наш. — Е. А.

παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ» (О душе 430a 20–25). Заключительная часть этого отрывка, процитированная по-гречески, представляет некоторую сложность, а именно в том, что касается трактовки местоимения τούτου и субъекта при глаголе νοεῖ. Трактовка приведенного перевода такова: ἄνευ τούτου (без этого) = τούτο μὲν ἀπαθές (этот — неподверженный воздействиям), а в качестве подлежащего при сказуемом νοεῖ принимается ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς. Такая же трактовка представлена в изданиях: De anima / With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, 1907, а также De anima / Edited, with introduction and commentary by Sir D. Ross. Oxford, 1961. Однако некоторые переводчики (Theiler W. Über die Seele. Ak.-Ausg. Bd. 13. Berlin, 1959; Gigon O. Uebersetzung von De Anima // Aristoteles. Werke. Bd. II. Zürich, 1950) интерпретируют так: ἄνευ τούτου (без этого) = ἄνευ τοῦ παθητικοῦ νοῦ (без подверженного воздействиям), в результате чего получается следующее понимание: деятельный ум не может ничего мыслить без ума претерпевающего. Оба толкования кажутся неоспоримыми и одинаково верными: ведь, в самом деле, что бы мыслил ум, если бы претерпевающая его ипостась не воспринимала формы? Ведь «ум приводится в движение предметом мысли (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται)» (Мет. 1072a 29–30).

Таким образом, платоновскую трактовку знания как припоминания (Государство X (миф о воине Эре); Менон 81d–e; Федон 75 a–e; Федр 250a–d) Аристотель не разделяет.

**ἀναμνησθεσθαι** — во-первых, воспоминание — это усилие, во-вторых, нельзя вспоминать то, что ранее не было воспринято, в-третьих, воспоминание — это движение, причем такое движение, которое совершается без внешнего воздействия. **Тем отличается воспоминание от узнавания заново, что оно в состоянии каким-либо образом через самого себя (δι' αὐτοῦ) прийти в**

движение... Если же не (через самого себя), но через что-то другое, то нет воспоминания. Далее, воспоминание — это деятельность, связанная с размышлением и умозаклечениями, а поэтому свойственна только человеку. И наконец, если воспоминание — это движение от одного к другому, то оно должно как-то соотноситься со временем. **Невозможно мыслить без непрерывности** (ἀνευ συνεχούς) и вне времени (ἀνευ χρόνου) даже те вещи, которые во времени не существуют (τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα) (непрерывность, τὸ συνεχές, или, в латинском варианте, continuum, — слово, впервые встречающееся у Аристотеля. О непрерывности Аристотель рассуждает в *Физике*; см. также рассуждения о непрерывности в связи с чувственным восприятием в работе *О чувственном восприятии*). Там, где есть движение или возможность движения, там есть и время (см. *Физика* 223a 27). Время не тождественно движению, но и не существует без него (*Там же* 219a). Время — это возможность движения быть просчитанным, и если бы не было души, то не могло бы быть и речи о времени: «Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени (ὁ πότε ὄν — неопределенное когда-нибудь); например, если существует без души движение, а с движением связаны „прежде“ и „после“, они же и есть время, поскольку подлежат счету» (*Там же* 223a 20–30). Аристотель говорит, что **нужно знать время или точно (ἢ μέτρῳ), или неопределенно (ἢ ἀορίστως)**. Воспоминание связано с восстановлением последовательности движений, а время как «число движения в отношении к предыдущему и последующему» (*Там же* 220a 25), будет оно большим или малым, значения не имеет. **Итак, всякий раз как одновременно возник-**

кает движение вещи и движение времени, тогда-то (человек) и действует с помощью памяти, если дело обстоит иначе, то нельзя говорить о воспоминании — это уже будет созерцанием. Именно о созерцании прекрасного в правильном порядке говорит Платон как о способе припоминания (*Пир 210e*), которое связано с восстановлением в своей душе того, что она созерцала прежде, чем погрузилась в забвение (*Государство X, 614b–621c*). Такое припоминание не имеет никакого отношения ко времени, оно не обращено к прошлому.

Но невозможно, чтобы тому, кто действует с помощью памяти, казалось, (что он не действует), и чтобы он оставался в неведении, что он помнит — ум, т. е. то, «чем душа размышляет и судит о чем-то» (*О душе 429a 23–24*), действуя, мыслит сам себя.

Припоминают по месту (*ἀπὸ τόπων*) — Аристотель имеет в виду «правила мест». Разработке этого вопроса уделялось весьма важное место в риторической теории в связи с необходимостью для ораторов запоминать длинные речи и произносить их по памяти. Греческие риторические трактаты, специально посвященные вопросам памяти, до нас не дошли. Однако об их содержании, хотя бы отчасти, можно судить на основании римских источников, представленных, по существу, единственным трактатом, в котором на протяжении целой главы излагаются правила для памяти, — это анонимное сочинение под названием *Ad Herennium*, написанное в восьмидесятые годы I в. до н. э. и приписывавшееся в Средние века Цицерону, — а также некоторыми пассажами из сочинений самого Цицерона и Квинтилиана. В той части трактата *Ad Herennium*, которая посвящена памяти, автор говорит, что память состоит из мест и образов, связанных с определенными местами. О соотношении мест и образов Цицерон пишет: «Для ясности памяти важнее всего распорядок (*ordo*). Следует держать в уме карти-

ну каких-нибудь мест и по этим местам располагать воображаемые образы запоминаемых предметов. Таким образом порядок мест сохранит порядок предметов, а образ предметов означит самые предметы» (*Об ораторе II 354–355*)<sup>2</sup>. Места должны запоминаться в строгом порядке, который можно будет воспроизводить, двигаясь в любом направлении. Это, по сути, и демонстрирует Аристотель своим примером алфавитного ряда и замечанием о том, что середина (ряда) может тоже служить началом для припоминания. Основанием для подобного рода практики служило то, что порядок мысли должен был воспроизводить порядок мира, и как в космическом порядке всякое отдельно взятое сущее немислимо вне места, так и в мысли всякий образ должен иметь свое место. **Ибо в какой последовательности находятся друг к другу вещи, в такой же и движения (*κινήσεις*), и то, что неким образом упорядочено, легко вспоминается, например то, что касается математики.** Причем весь миропорядок воспринимается эстетически, он чувственно воспринимаем. «У нас в уме сидит крепче всего то, что передается и внушается чувством, а самое острое из всех наших чувств — чувство зрения; стало быть, легче всего бывает запоминать, если воспринятое слухом или мыслью передается уму еще и посредством глаз. И когда предметам невидимым, недоступным взгляду, мы придаем какое-то очертание, образ и облик, то это выделяет их так, что понятия, едва уловимые мыслью, мы удерживаем памятью как бы простым созерцанием (*intuendo*). Но эти облики и тела, как и все, что доступно глазу, должны иметь свое место, поскольку тело немислимо без места» (*Об ораторе II 357–358*). Поэтому упражнения для памяти, **основанные на постоянном воспоминании, сохраняют память. А это не что иное,**

<sup>2</sup>Цитируется по изданию: *Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве* / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1994.



как частое созерцание образа ⟨вещи⟩ (τὸ θεωρεῖν πολλάκις ὡς εἰκόνα), а не самой по себе ⟨вещи⟩.

Как по природе (φύσει) одно следует за другим, так и в действительности (ἐνεργείᾳ) — без сомнения, следует принять поправку к этому месту и вместо ἐνεργείᾳ читать συνηθείᾳ (ἢ συνήθεια — привычка, обыкновение) (см. *Düring I. Aristoteles. S. 566*). Сказать, что порядок действительности повторяет порядок природы, — значит повторить дважды одно и то же. Между тем, в результате предлагаемой замены (συνήθεια — привычка, обыкновение) возникает мысль, неоднократно высказываемая Аристотелем, например, в *Риторике*: «Привычное уже как бы получает значение природного (τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκός), так как привычка несколько подобна природе: понятие „часто“ близко к понятию „всегда“, природа же относится к понятию „всегда“, а привычка — к понятию „часто“» (*Риторика 1370a 5–10*; см. также *De motu animalium 703a 33*).

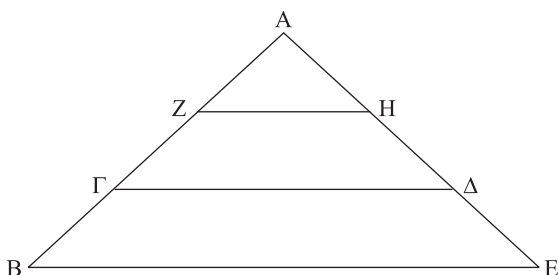
Поэтому мы, ⟨вспоминая⟩, и стараемся проследить по порядку, сделав умозаключение от того, что произошло в настоящий момент, или от чего-то другого, а также от подобного, или противоположного, или ближайшего — Аристотель, очевидно, имеет в виду то, что называют ассоциативным припоминанием.

Приводят в движение некий аналог. Ибо в ней (т. е. в мысли) существуют подобные очертания и движения (ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις) — помимо припоминания на основании «мест» и ассоциативного припоминания, Аристотель предлагает еще один способ — аналогию. Основанием для аналогии служит опыт, который возникает у людей благодаря памяти. В *Топике* Аристотель указывает на два способа умозаключений, один из которых — наведение (ἐπαγωγή), а другой — силлогизм, в основании пер-

вого лежит принцип подобия (ὁμοίον) и аналогия (ἀνὰ λόγον). «Наведение есть восхождение от единичного к общему. Например, если кормчий, хорошо знающий свое дело, — лучший кормчий, и точно так же правящий колесницей, хорошо знающий свое дело, — лучший, то и вообще хорошо знающий свое дело в каждой области — лучший» (*Топика 105a 10–15*). Такой способ «более убедительный и более очевидный и для чувственного восприятия более доступный и применяемый большинством людей» (*Там же 105a 17–19*) в силу того, что он является следствием опыта (см. *Вторая аналитика 100a 5–10; Мет. 980b 27–981b*). «Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом — если иметь в виду общее и соответствие между ними — они одни и те же» (*Мет. 1070a 32*). Умозаключение, построенное на аналогии, Аристотель использует и для определения сущности: «Если сущность есть причина бытия каждой вещи, то среди этих различий надлежит искать, что составляет причину бытия каждой из этих вещей. Правда, ни одно из таких различий не есть сущность. . . тем не менее в каждом из них есть нечто сходное с сущностью» (*Мет. 1043a 4*; см. также *Мет. 1048a 37*).

Полностью воспроизвести графически то, что представлено в нескольких строчках аристотелевского текста, кажется затеей безнадежной. Аристотель, вероятно, ведет речь о подобии треугольников как о подобии видов или фигур (εἶδη), о пропорциональности сторон как о пропорциональности расстояний (ἀποστάματα). Пример с подобием фигур нужен, чтобы показать, что значение имеет не величина, а форма. Для иллюстрации своих рассуждений он использует доказательство подобия треугольников. Треугольники подобны, если их стороны пропорциональны, а углы, заключенные между этими сторонами, равны. Приведенный ниже рисунок выполнен в соответствии с разъяснениями Фомы Аквинского, которые содержатся в

его комментариях к данному пассажиру этого сочинения Аристотеля<sup>3</sup>:



Поясним рисунок словами Фомы Аквинского: «Итак, пусть будет изображен треугольник  $BAE$ <sup>4</sup>, основанием которого является сторона  $BE$ . Далее, из точки  $G$  на стороне  $BA$  пусть будет проведена линия, пересекающая сторону  $EA$  в точке, удаленной на такое же расстояние от основания, что и точка  $G$ . Пусть это будет линия  $GD$ . И подобным же образом пусть в треугольнике  $GAD$  будет проведена линия, равноудаленная от основания  $GD$  (по Аристотелю, линия  $ZH$ ). А в первой теореме Евклида доказывается, что противоположные углы, образующиеся в результате пересечения прямой линии с двумя параллельными прямыми, равны. Следовательно, угол  $AGD$  равен углу  $ABE$ , а угол  $ADG$  равен углу  $AEB$ . Угол  $A$  у них общий. Следовательно, три угла треугольника  $AGD$  равны углам треугольника  $BAE$ . Согласно шестой теореме Евклида, стороны, которые стягиваются равными углами, пропорциональны. Следовательно, как  $AB$  относится к  $AG$ , так и  $BE$  относится к  $GD$ . И наоборот... Следовательно эти треугольники суть подобные фигуры»<sup>5</sup>. Что касается дальнейшего построения, то в виду возможной порчи текста, о чем

<sup>3</sup> *Sancti Thomae de Aquino Sentencia libri De Sensu et sensato tractatus II: De memoria et reminiscencia*. Taurini, 1949.

<sup>4</sup> Латинским буквам соответствуют греческие:  $A - A$ ,  $B - B$ ,  $G - \Gamma$ ,  $D - \Delta$ ,  $E - E$ ,  $Z - Z$ ,  $H - H$ .

<sup>5</sup> *Ibid.* Lectio 7, n. 7.

свидетельствуют попытки исправлять и дополнять его, отразившиеся в разных редакциях, оно представляется затруднительным.

Надо признать, что данное толкование лишь одно из возможных объяснений этого непростого для понимания пассажа, который доставляет трудности комментаторам. Достаточно сослаться на такого авторитетного исследователя, как W. D. Ross, который не исключает вероятность того, что текст данного отрывка, а также того, где Аристотель приводит пример с буквами алфавита, испорчен (см. *Aristotelis Parva Naturalia* / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 247–248).

## ИСТОЧНИКИ И КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

### Источники

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. / Пер. с древнегреч.; Ред. В. Ф. Асмус, З. Н. Микеладзе, И. Д. Рожанский, А. И. Доватур. М.: Мысль, 1976–1983.

2. *Аристотель*. Риторика // Античные риторики / Собр. текстов, статьи, комментарии и общ. ред. проф. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд. МГУ, 1978.

3. *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Вступит. статья А. Ф. Лосева; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.

4. *Гомер*. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича; Отв. ред. Я. М. Боровский; Изд. подготовил А. И. Зайцев. Л.: Наука, 1990.

5. *Гомер*. Одиссея / Пер. В. Вересаева; Ред. академик И. И. Толстого. М., 1953.

6. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова; общ. ред. и вступ. статья А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979.

7. *Цицерон Марк Туллий*. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Ладомир, 1994.

8. *Anthologia lyrica Graeca: 2 Bde. m. Suppl.* / Hrsg. von E. Diehl. 1 Aufl. Leipzig, 1922–1925.

9. *Aristotelis De Anima libri tres* / Recognovit F. A. Trendelenburg. Ienae, 1833.

10. *Aristotelis De Arte Poetica liber* / Recognovit et adnotatione critica auxit I. Vahlen. Lipsiae, 1885.

11. *Aristotelis fragmenta selecta* / Recognovit W. D. Ross. Oxford, 1955.

12. *Aristotelis Physica* / Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford, 1956.
13. *Aristotelis Metaphysica* / Recognovit brevique adnotatione instruxit W. Jaeger. Oxford, 1957.
14. *Comicorum Atticorum Fragmenta* / Ed. T. Kock. 1880–1888.
15. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker: 3 Bde. 5 Aufl. Berlin, 1934–1935. Bd. 1.
16. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*: T. 1–3 / Recognovit H. S. Long. Oxford, 1958.
17. *Jacoby F.* Die Fragmente der griechischen Historiker: T. 1–3. Berlin; Leiden, 1923–1940.
18. *Hesiodi Theogonia* // *Hesiodi quae feruntur carmina* / Recensuit I. FlachLipsiae, 1878.
19. *Homeri Ilias* / Edidit G. Dindorf; curavit C. Hentze. Lipsiae, 1910.
20. *Homeri Odyssea* / Recognovit P. Von der Mühl. Stuttgart, 1962.

### Критические издания

1. *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия // Актуальность прекрасного / Пер. с нем.; Научн. ред. В. С. Малахов. М.: Искусство, 1991.
2. *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* Природа и разум: Античная парадигма. Л.: Изд. ЛГУ, 1991.
3. *Bignone E.* L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro: Vol. I–II. Firenze, 1936.
4. *Diels H.* Elementum. Leipzig, 1899.
5. *Dirlmeier F.* Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon und Aristoteles // Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse. 1962. Fasc. 2. Heft 9.
6. *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Goeteborg, 1957.
7. *Düring I.* Aristotle's Protrepticus. An Attempt at reconstruction. Goeteborg, 1961.
8. *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.
9. *De Srtycker E.* On Fr. 5a of the Protrepticus // Aristotle and Plato in the Mid-fourth century. *Studia graeca et latina gothoburgensia XI.* Goeteborg, 1960.

10. *Einarson B.* Aristotle's Protrepticus and the structure of the *Epinomis* // Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Ithaca. Vol. 67. 1963.
11. *Fränkel H.* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 4 Aufl. München, 1993.
12. *Gadamer H. G.* Der Aristotelische Protreptikos und die Entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Aristotelischen Ethik // Hermes. Bd 63. 1928.
13. *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.
14. *Mühl P.* Von der. Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles // Philologus. Bd. 94. 1940–1941.
15. *Porzig W.* Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und Indogermanischen. Berlin, 1942.
16. *Rabinowitz W. G.* Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction. Berkeley, 1957.
17. *Vlastos G.* Ethics and Physics in Democritus // The Philosophical Review. Vol. 54. 1945; Vol. 55. 1946.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие переводчика .....	3
<b>Протрептик</b> .....	19
Комментарий к <i>Протрептику</i> .....	59
<b>О чувственном восприятии</b> .....	99
<b>О памяти</b> .....	137
Комментарий к <i>О чувственном восприятии</i> .....	152
<i>О памяти</i> .....	163
Источники и критические издания .....	180



**АРИСТОТЕЛЬ**  
**Протрептик.**  
**О чувственном восприятии.**  
**О памяти**

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор  
*Т. Н. Пескова*

Редактор *В. Л. Селивёрстов*  
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Верстка *А. М. Вейшторг*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

---

Подписано в печать 13.07.2004. Формат 84×100<sup>1</sup>/32.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 8,97. Уч.-изд. л. 7,97. Заказ № 145

Издательство СПбГУ.

199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

---

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41