

Таким образом, исследователь убедительно показал, что идеал гражданина и человека-мудреца в античности существенно имплицировал осознаваемую идею божества, активно воздействовавшую на образ жизни как отдельного человека, так и через этого последнего — всех граждан. Этот вывод, соответственно, имеет существенное значение и для современности, когда профессионально ангажированным лицам приходится решать аналогичные проблемы сущего и должного.

1.3. Теология у сократиков

Ее представляется целесообразным рассмотреть на примере одного из ближайших (если не самого близкого) учеников Сократа Евклида Мегарского, детальный анализ которой сделан А. Дроздеком.

Философскую теологию Евклида из Мегар подверг специальному рассмотрению А. Дроздек в своей ценной статье «Евклид Мегарский: Бог = фронесис = благо»³⁸, рассмотрев аргументы, которыми Евклид из Мегар обосновывает идентичность Бога, рассудка и Блага.

Ученый указывает, прежде всего, на особую близость к Сократу Евклида, который не только присутствовал при смерти своего Учителя, но и после нее ученики последнего нашли убежище в Мегарах, именно в доме Евклида (DL 3.6 = fr. 4 A, DL 2.106 = fr. 4 B). Мегарская школа (Евклид — Стильпон — Диодор Крон — Евбулид — Клиномах) формально никогда не существовала — в отличие от Академии, Ликее или Стои. Она является прежде всего созданием новой, элеатской системы мысли, хотя и несет на себе отпечаток несомненного влияния Сократа.

Евклид показывает, что Благо едино и называется многими именами: то рассудком, то умом, то Богом и т. п., отвергая противоположности Блага утверждением, что они «не существуют» (DL 2.106 = fr. 24). Согласно Ксенофану, Пармениду, Зенону и Евклиду, «только Благо одно, всегда одно и то же» (Cicero, *Acad.* 2.129 = fr. 26 A), что подтверждается также фрагментом из Лактанция, хотя при этом единственность Бога и не упоминается (Lactantius, *Inst.* 3.12.9 = fr. 26 B). Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс, школа Стильпона и мегарцы отвергают данные чувств и фантазии (*phantasiai*), доверяя исключительно Логосу. Они утверждают, что «бытие одно и другого не существует; ничто также не приходит к бытию, а или уничтожается или движется» (Aristocles ap. Eusebius, *Praep. ev.* 14.17.1 = fr. 27). Fr. 26 A рассматривает этическую сторону природы Блага. Fr. 27 — эпистемологический

³⁸ Drozdek A. Euclides of Maegara: God = phronesis = the good // Acta Aniqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. XLV, fasc. 1. Budapest, 2005. P. 27–34.

вопрос о том, какой когнитивный аппарат следует использовать, чтобы обрести знание и, следовательно, что мы действительно знаем. Общим термином между этими двумя фрагментами, между этикой и эпистемологией, является онтология. Именно природа реальности определяет, чем является благо и как возможна когниция³⁹.

Во фр. 24 говорится, что благо едино и что противоположностей в нем нет. Тем не менее, отмечает Дроздек, возможна такая интерпретация данного фрагмента, которая не исключает и множественности. Ведь можно сказать, что хотя благо и едино, но наряду с ним имеются и другие сущности, например, прекрасное, а на перцептивном уровне — вещи, которые хороши и красивы. Лишь противоположностям блага отказывается в бытии, таким образом, зло не существует — утверждение, которое оспаривают Платон (*Theaet.* 176 a) и Аристотель (*Met.* 984 b31–985 a2), но ни хорошие, ни прекрасные вещи, конечно, не являются подобными противоположностями. Тем самым отказ в бытии может значить отказ приписать злу и его манифестациям статуса аутентичного бытия, что перемещает его на уровень видимости или продукта воображения. Тем не менее, эта плюралистическая возможность незащитима, если принять во внимание фрагменты 26 В и 27.

Положение, что «бытие едино (το παν εν εἶναι)» само по себе не исключает возможности существования многих чувственно воспринимаемых объектов. Платон, например, говорит, что справедливое и несправедливое, добро и зло сами по себе едины, но имеют много манифестаций (*Rep.* 476 a, 507 b; *Symp.* 211 b; *Crat.* 389 b). Если некто верит в существование как прекрасного самого по себе, так и отдельных прекрасных вещей, — он обладает знанием. Если же он верит лишь в последние, то имеет лишь мнение (*Rep.* 476 cd). Для Платона, несомненно, единство идеи прекрасного не исключает реального существования прекрасных вещей, партиципирующих этой идее. Правда этот мыслитель не рассматривает возможность веры только в идеи, но не в множественность их проявлений, хотя подобная ситуация и имела место в его системе до создания мира.

Тем не менее, утверждение, что ничто разрушающееся или движущееся не входит в бытие, совершенно однозначно: если бы чувственно воспринимаемые вещи существовали, они были бы вечными и пребывали в покое. Теоретически подобный универсум возможен. В некотором отношении такова Вселенная атомистов: атомы не возникают и не разрушаются, так что в этом отношении каждый атом является крошечным бытием элеатов. Однако атомы пребывают в посто-

³⁹ Drozdek A. Op. cit. P. 27–28.

янным движении, поэтому одно из основных требований для элеатского бытия здесь нарушается⁴⁰.

Когда Евклид утверждает, что благо называется *phronesis*, Бог или каким-либо другим именем, и что все эти названия являются либо «знаками определенных идей» или пустыми звуками, то это не так, прежде всего, из-за множественного числа «идей», а Евклид соглашается со Сильпоном, что идеи во множественном числе не существуют (DL 2.119 = fr. 199); — в отрицании идей этот последний следует своему учителю, Диогену Синопскому. Поэтому, считает Дроздек, Евклид мог бы согласиться с существованием только одной идеи, идеи добра, которая идентична идее Бога и идее разума (*phronesis*). Это не освободило бы мегарцев от всех онтологических контroversий, но сделало бы их сторонниками одной-единственной интеллигибельной сущности, которая может называться идеей, — но не сторонниками множественности идей. Некоторые проблемы, поднимаемые монистическим тезисом, дискутируются Платоном (*Soph.* 244 b–245 d) и Аристотелем (*Phys.* 1.2–3). Общепринято, что центральной апорией Мегар является трудность примирения единого и многого. Нон-монистическая интерпретация онтологии мегарцев возможна только, если fr. 24 принимается во внимание с одновременным исключением фрагментов 26 А и 27.

Делается попытка показать, что два последних фрагмента являются всего лишь «доксографической фикцией», имеющей сомнительную ценность как источник информации, поскольку здесь Евклид упоминается как «чистый сократик», тогда как во всех других локусах он называется просто сократиком. Это значит, что он был учеником Сократа (*Suda* s.v. Σωκράτης = fr. 2; DL 3.6 = fr. 4 А), но это не значит, что он разделял все взгляды этого последнего. Антисфен и Аристипп тоже называются сократиками, однако существует минимальное совпадение взглядов первого с идеями Сократа и еще меньшее — с киренаиками. Дроздек приводит еще ряд примеров (в том числе, Аристотеля и Платона), подтверждающих то положение, что быть учеником или другом великого ума отнюдь не значит перенимать и взгляды этого последнего⁴¹.

Бытие мегарцев — Единое, которое несотворенно, вечно, неизменно, неразделимо, неподвижно. Это не просто бытие, а само благо. Почему — благо? В этой точке мегарцы и оказываются наследниками Сократа, для которого проблема блага была критической. Что такое благо? Добродетели? Каковы несомненные свидетельства благой и

⁴⁰ Drozdek A. Op. cit. P. 28.

⁴¹ Ibid. P. 29.

добродетельной жизни? Знаки Божьего благоволения к людям? Сократ часто мучит своих собеседников этими вопросами, часто давая ответы, которые далеки от полноты, ясности и удовлетворительности.

Частью этой проблемы является релятивистский подход: благо — это полезное, а полезное варьируется от лица к лицу, от ситуации к ситуации. Разные вещи, называемые хорошими, не являются таковыми сами в себе, по своей природе, поэтому «если их контролирует незнание, они оказываются большим злом, чем их противоположности... Но если во власти здравый смысл и мудрость, — они еще большее благо. В самом же себе ни один вид не имеет никакой цены... из других вещей ни одна не является ни хорошей, ни плохой, но из этих двух мудрость — это благо, а незнание — зло» (Plato, *Euthydemus* 281 de). Поэтому «то, что полезно одному, иногда может вредить другому», только полезное может называться хорошим, и «что полезно, то хорошо тому, кому оно полезно» (Xenophon, *Mem.* 4.6.8; Plato, *Gorgias* 474 d, 475 a.)⁴².

Рассматривая проблему, является ли добродетель одной вещью со справедливостью, умеренностью и набожностью как ее частями, или же все они — «имена для отдельной сущности» (Plato, *Prot.* 329 d), Протагор придерживается первого (329 d, 349 bc), Сократ — второго (333 b): существует лишь одна добродетель со многими именами. Мегарцы также утверждают, что существует только одна добродетель, называемая различными именами (DL 7.161). Такой подход указывает и путь решения проблемы добра: имеется только одно благо, называемое многими именами. Таким образом, нерешенная проблема релятивизма в отношении блага, может быть устранена посредством введения абсолюта, и экстремальный путь этому суггестирован Парменидом: бытие как раз и является таким абсолютом, который не допускает ничего сверх себя. Если подобное бытие идентифицируется с добром, то какой еще лучший критерий блага можно отыскать? — спрашивает Дроздек.

Побочное следствие такого подхода — устранение необходимости анализировать вопросы движения, так как его здесь нет вообще: всякое движение иллюзорно, изменения не существуют, этические проблемы также исчезают, так как этика растворяется в онтологии. С одной стороны, идентификация бытия и блага — оригинальный элемент в мысли мегарцев, одна из наиболее глубоких концепций в философии. С другой — данное решение настолько радикально, что немного можно сделать с подобной концепцией. Не без основания можно утверждать, замечает Дроздек, что такое решение, конечно, имеет значение, но является стерильным.

⁴² Drozdek A. Op. cit. P. 29–30.

Существует — благо, оно — то, что существует, а все другое — только иллюзия, небытие, несуществование. Как возможно зло? Его нет, оно просто не существует. Этим концептом зла мегарцы открывают новое авеню теодицеи, которое позже будет продлено Августином, Мальбраншем и Лейбницем. Мегарцы утверждают, что существующий мир фундаментально благ, благо является сущностью бытия. В этом они находят последователя в лице Платона, идея блага которого — Идея идей — настолько основополагающая в системе философа, что располагается даже выше бытия.

Евклид говорит, что благо, или бытие, называется *phronesis* (разумом), Богом, умом или иным именем. Он не имеет в виду Парменида, бытие которого называется просто бытием. Но тогда, замечает Дроздек, больше нет никого, кто бы разделял элеатские онтологические взгляды и использовал другие имена для бытия. Евклид, по-видимому, хотел сказать, что существуют имена, которые могут применяться более адекватно, чем деноминации бытия, хотя они и не используются подобным образом теми, у кого эти имена релевантны для наиболее важных концептов в их системах.

Концепция Ума — центральная для системы Анаксагора: Ум творит мир, его природа иная, чем у мира, она не смешивается с последним, но детерминирует в нем течение всех процессов. Ум вечен, всезнающ, всемогущ, но он не является всем бытием, мир совершенно явно отделен от него. В то же время, атрибуты Ума почти те же самые, что и бытия мегарцев, поэтому Ум может рассматриваться как иное имя бытия. Эти атрибуты также божественны, так что Ум может пониматься и как Бог (хотя сам Анаксагор так его не называет). Эти атрибуты, однако, можно найти в едином Боге Хсенофана, благодаря чему бытие мегарцев может именоваться Богом⁴³. Но почему *phronesis*? — спрашивает Дроздек и анализирует этот концепт. Досократики очень часто используют этот термин. В системе Гераклита *phronesis* занимает важнейшее место: вечно живущий огонь является разумным (*phronimon*), а разум (*phronesis*) огня можно идентифицировать с Логосом или, по меньшей мере, с его частью, которая оказывается рациональностью огня и, в то же время, Богом. Ученый отмечает, ссылаясь на Шефера (Schaefer, H. J.), что для всех досократиков *phronesis* является атрибутом человека, а к уровню божества его впервые поднял Сократ⁴⁴. У последнего этот термин приобрел осевое значение, став также чрезвычайно важным концептом у Платона и Аристотеля.

⁴³ Drozdek A. Op. cit. P. 30–31.

⁴⁴ Ibid. P. 31.

Для Сократа нет ничего важнее бытия хорошим человеком, то есть поступать морально, вести себя этически безупречно. Кто может так поступать? Только знающий, что значит поступать морально, быть хорошим. На этом и фокусируется мышление: цель познания оказывается идентичной цели этики, потому что знание блага является его практикой, бытием хорошего человека. «Знающий их [прекрасное и благо], никогда не изберет ничего другого, не знающий же их, не сможет их практиковать, даже если он попытается, потерпит неудачу» (Xenophon, *Mem.* 3.9.5). Таким образом, добродетель — это знание, оно оказывается единством когниции и этики. Люди должны заботиться о своих душах, и Сократ видит свою миссию именно в том, чтобы увещеваниями направлять их на правильный путь (Ap. 29 de, 36 c). Забота о душе заключается в концентрации на правильном мышлении (*phronesis*), так что посредством упражнения этой способности может быть достигнута и истина, а через эту последнюю — сама душа может быть улучшена настолько, насколько это только возможно для человека. Положение о необходимости заботы о *phronesis* обосновывается тем, что Афины имели репутацию мудрого города, так что подобный вид озабоченности кажется для всех его граждан естественным. В данном пассаже *sophia* попеременно заменяется на *phronesis* и обратно. И это не уникальный случай в текстах Платона: многократно, когда он приводит перечень четырех кардинальных добродетелей, на четвертой позиции помещается то *Sophia*, то *phronesis*. Платон также не проводит строго различия между «разумным» (*phronimos*), «знающим» (*epistemon*) и «мудрым» (*sophos*). Сократ тоже уравнивает «знание» (*episteme*) и мудрость (*Sophia*), (*Mem.*, 4.6.7)⁴⁵. Поэтому есть основание предположить, пишет Дроздек, что Сократ также идентифицировал последнюю (*Sophia*) с разумом (*phronesis*). Поэтому когда он говорит, что мудрость, бесспорно, хорошая вещь (*Mem.* 4.2.33), то можно допустить, что это же утверждение распространяется им и на *phronesis*. И это не просто какая-нибудь хорошая вещь, а единственная вещь, о которой можно утверждать, что она хорошая, поскольку другие хорошие вещи хороши лишь для определенных целей, ситуаций или персон, а для других они плохи. Таким образом, мудрость-разум (*Sophia-phronesis*) обретают некую абсолютную ценность, а вместе с ней и положение, отличное от любого другого. Теперь остается небольшой шаг от утверждения «мышление хорошо» к положению «мышление и есть Благо»⁴⁶.

⁴⁵ Drozdek A. Op. cit. P. 31.

⁴⁶ Ibid. P. 31–32.

И возможность подобного равенства антиципируется Сократом в его высказываниях о Боге. Он, именно, говорит, что как человеческий ум направляет тело согласно своей воле, так аналогично и «*phronesis* в каждой вещи руководит всем соответственно своему удовольствию», потому что как душа человека может думать (φροντίζειν) о разнообразных предметах, так и мышление (*phronesis*) Бога в состоянии одновременно обращать внимание на все вещи (*Mem.* 1.4.17). Высшей когнитивной способностью Бога является *phronesis*, благодаря которому Бог может быть всезнающим. Сократ утверждает, что «нет ничего сильнее мышления *phronesis*» (Aristotle, *EE* 1246 b34). Эта способность, следовательно, является божественной, и если Бог идентифицируется со своим *phronesis* (как Бог Аристотеля идентичен с Умом), то уравнение может быть распространено на: Бог = *phronesis* = Благо⁴⁷. Сократ, далее, говорит, что душа — единственное место мышления (*phronesis*), и когда она уходит, то остающееся тело можно хоронить (*Mem.* 1.2.53), а это указывает на понимание им мышления также как принципа жизни. В этом нет ничего удивительного, так как и до него *phronesis* рассматривался как специфическая черта жизни⁴⁸.

Phronesis занимает выдающееся место и в философской системе Платона. Каждый человек имеет в потенции эту способность, хотя требуется особые образовательные усилия, чтобы ее полностью развить (*Rep.* 518 e–519 a, 530 bc). Наилучшим образом она развивается у философа, конституируя его специфическую характеристику, благодаря которой он способен полностью контролировать свои наслаждения и желания, становясь наиболее подходящим правителем государства (412 c, 43 Id, 521 bc, 586 d).

Только через *phronesis*, каков он есть, может познаваться истинное бытие (582 c, 586 a). Однако недостаточно знать мышлением (*phronein*) что-либо, даже полностью, не зная при этом Благо (505 b). Здесь, отмечает Дроздек, *phronesis* непосредственно соединен с идеей Блага, источником и причиной всего истинного знания.

Для Платона было также проблемой отношение между хорошими и прекрасными вещами, воспринимаемыми органами чувств, и идеей Блага, Благом самим по себе, которое является интеллигибельной сущностью (*Rep.* 507 b). Но как Благо может быть познано в хороших вещах? Посредством самого Блага, которое «дает истинность познанным вещам и силу знать познающему» (508 d). Оно может быть познано

⁴⁷ Drozdek A. Op. cit. P. 32.

⁴⁸ Ibid.

посредством хороших вещей, может стать объектом познания потому, что само благо является причиной этого знания подобно тому, как цвета воспринимаются глазом благодаря свету, который активизирует зрение (508 e, 507 de). В дуалистической системе Платона перцептуальный мир столь же реален, как и интеллигибельный мир идей. Ввиду ненадежности чувств, Парменид отбросил первый, оставив лишь один последний. Евклид склоняется к аналогичному решению, но как ученик Сократа, он не ограничивается онтологией, а считает этику столь же важной, как и Сократ.

Для Платона *phronesis* — это знание неизменного (с.g. *Philebus* 59 cd), а через контакт с идеями, особенно, с идеей Блага, *phronesis* возвышается до дивинизации, так что чем разумнее (*phronimos*) душа, тем более она стабильна и неизменна (*Rep.* 38 la). Она становится божественной и упорядоченной благодаря соприкосновению с упорядоченными и божественными идеями (500 c). Чтобы избежать зла, человек также должен стать возможно больше подобным Богу, становясь справедливым и чистым с помощью *phronesis* (*Thet* 176 b; *Rep.* 62 Ic). Посвящая себя учению и подлинному мышлению (*phroneseis*), такой человек, достигая истины, действительно будет мыслить (*phronein*) бессмертные и божественные мысли (*Tim.* 90 bc). Таким образом, — насколько это возможно для людей, — он будет иметь участь в бессмертии, поскольку заботится о божественном в себе, что возможно посредством созерцания мира идей.

Дроздек также отмечает, что Платон многократно упоминает добродетели (например, «мужество», «умеренность», «справедливость») с добавлением «с разумностью» (μετά φρονήσεως) (*Phaedo* 69 b), также как и «царственного мужа» с мышлением (*phronesis*, — *Pol.* 294 a) — добродетели, следовательно, только тогда действительно добродетели, когда они основываются на разумении (*phronesis*). Так полагал и Гераклит. Таким образом, последнее оказывается высшей способностью человека, посредством которого он может стать философом и, тем самым, справедливым правителем государства. Правильное моральное развитие — развитие всех добродетелей — также зависит от разумения, а так как они все зависят от контакта этого последнего с миром идей, то разумение (*phronesis*) становится точкой соприкосновения человеческого и бессмертного, пунктом между перцептуальным миром и умопостигаемым, первым и главным средством держать общественный порядок на правильном и справедливом пути. *Phronesis*, следовательно, — это божественный элемент (насколько возможно для homo) в человеческих существах, медирующий элемент, который канализирует божественное из мира идей в мир, предназначенный людям.

Подобный платонически-возвышенный, полуиномирный взгляд на *phronesis* почти исчезает в перипатетической системе. Аристотель лишь местами понимает разумение как край сверхчувственного, то есть как подлинное философское познание, но при этом он развивает свое собственное, более привязанное к земле понимание *phronesis* в этической доктрине.

Поскольку разумение было столь важным концептом во времена Евклида, не удивительно, что это значение рефлектируется в высказываниях этого философа об имени бытия. *Phronesis* — это не только процесс когниции, но и его результат. Оно — высшая форма когниции и, как таковая, подходит Богу, Который, будучи рациональным Существом, мыслит о том, о чем мыслить наилучше, о Благе, которое суть бытие, суть Сам Бог. Таким образом, Бог мегарцев — это вечный Бог, Который непрерывно мыслит Самого Себя (прекращение такого мышления даже на миг значило бы изменение в Боге); это Благо Само по Себе, созерцающее в мышлении Само Себя. Аналогичная теология может быть позже найдена у Аристотеля. Однако Бог Аристотеля является лишь частью Универсума, Это Ум, который мыслит Сам Себя, потому что нет ничего лучшего, чем Он Сам, поэтому этот Ум и не замечает существование мира⁴⁹.

Однако в Универсуме мегарцев нет ничего, кроме Бога. Бог, следовательно, обладает поистине совершенным знанием, ибо Он знает все о всем существующем, то есть — о Себе Самом.

Аристотелевский же Бог знает только Себя, но это знание трудно назвать совершенным, если существующий Универсум ему неведом. Философ предлагает такое решение, чтобы спасти совершенство Бога, которое пострадает даже от мысли о чем-либо менее совершенном, чем Он сам. Для Евклида же нет ничего менее совершенного, чем Бог, поэтому Он ничего и не упускает в Своем мысленном процессе, так как что-либо еще — отдельные вещи и зло — не существуют. Его мысль поэтому, заключает Дроздек, полна, рациональна и совершенна.

Евклид эксплицитно называет Бога, делая Богом одно из имен Блага-бытия. Что же еще — теологически — это может значить, как не пантеизм? — спрашивает ученый, ведь кроме бытия нет ничего, и это бытие называется Богом, — простое и ясное пантеистическое решение. Таким образом, с упоминанием Бога, система Евклида становится теологическим комментарием к парменидовской онтологии. Сам Парменид нигде не называет свое бытие Богом, хотя атрибуты этого бытия божественны (вечность, совершенство), в силу чего его бытие и есть

⁴⁹ Drozdek A. Op. cit. P. 33.

Бог. Однако именно Евклид делает этот теологический аспект эксплицитно ясным. Упомянув Бога на втором месте (после *phronesis*) как возможного имени Блага, полагает исследователь, может указывать на то, что Евклид не следует за Сократом, который придавал теологии наивысший статус. Последняя, по-видимому, имела для первого вторичное значение: основным у Евклида были разворот этики к онтологии и интерес к разумности (*phronesis*) результирующего бытия.

Теология хорошо вписывается в эту картину, но, считает Дроздек, можно полагать, что лишь в силу счастливого случая его бытие называется также и Богом. Справедливо будет сказать, что для мегарцев Бог — вторичная форма, только название единства. А это, в свою очередь, указывает на девальвацию у них теологических и религиозных тем — тенденция, достигнувшая экстремума у киренаиков и киников. Среди сократиков, включает Дроздек свою статью, только Антисфен и, особенно, Сократ, продолжают уделять теологии выдающееся место в своих произведениях.

2. Платонизм. Бог как Демиург

Современную оценку платонизма, суммируя результаты различных исследователей, дает в своей статье Л. Джерсон⁵⁰, считая его господствующей формой философии в Древнем мире более чем 800 лет: от своего основателя и до 6 в. н. э. (Аристотель, по мнению Л. Джерсона, тоже платоник)⁵¹. Как считает М. Диллон, даже ранний стоицизм является развитием и формализацией современного ему платонизма⁵². Эпикуреизм, наверное, был единственным исключением из того правила, что все философы античности избирали последний в качестве отправной точки своей рефлексии; даже те, кто ставил перед собой задачу его опровержения⁵³; Фрасилл (ум. 36 н. э.) разделил произведения Платона на 9 тетралогий, так что 36 произведений включают в себя 35 диалогов и 13 писем (считаются одним произведением), зафиксировав тем самым основной корпус произведений платонизма. Сомнительны, тем не менее, с точки зрения подлинности важный «Алкивиад 1» (о «за» и «против» подлинности этого диалога см. его) новейшее издание⁵⁴,

⁵⁰ Gerson L. P. What is platonism? // J. of history of philosophy. Baltimore, 2005. Vol. 43. № 3. P. 253.

⁵¹ Близок к этой оценке и Ю. Шичалин.

⁵² Dillon M. J. The heirs of Plato. Oxford, 2003. P. 235.

⁵³ Ibid. P. 253.

⁵⁴ Alcibiades: Plato I. Ed. N. Denver. Cambridge; N. Y., 2001. XL P. 254.