

Сумма против язычников. Книга II

Фома Аквинский

[Книга I →](#)

Глава 1. Связь предстоящего рассуждения с предшествующим

«Я размыслил обо всех делах Твоих, и стал размышлять о делах рук Твоих» (Пс., 142:5).

Никакую вещь нельзя познать в совершенстве, не узнав ее деятельности. Ибо вид и способ деятельности позволяет определить меру и качество [внутренней] силы, а сила показывает природу вещи. В самом деле, естественная деятельность всякой вещи обусловлена тем, какой природой она актуально наделена.

Деятельность вещи бывает двух видов, как учит Философ в XII книге *Метафизики*: есть деятельность, которая остается внутри самого деятеля и составляет его совершенство, когда он, например, ощущает, мыслит или хочет. А есть деятельность другого рода; она переходит на внешнюю вещь и составляет совершенство того, что создается деятелем, когда он, например, нагревает, режет или строит.¹

Богу подобают оба обозначенных вида деятельности. В самом деле, Бог мыслит, хочет, радуется и любит – это первый вид. Он также производит вещи в бытие, хранит их и управляет ими – это второй. Но поскольку деятельность первого вида есть совершенство деятеля, а второго – совершенство делаемого; и поскольку всякий деятель по природе первее сделанного и служит его причиной; постольку первый вид деятельности обуславливает второй и предшествует ему, как причина предшествует своему действию. Это очевидно в человеческих делах: замысел и воля строителя суть начало и условие строительства.

Поэтому деятельность первого вида, будучи простым совершенством деятеля, заслуживает называться именно деятельностью, или даже действием. Вторая же, будучи совершенством сделанного, называется деланием; и вещи, производимые в бытие мастером в результате подобного действия, называются изделиями, или рукоделием.²

О Божьей деятельности первого рода мы уже говорили в предыдущей книге, где шла речь о Божьем познании и воле. Для полноты рассмотрения Божьей истины нам теперь остается разобрать деятельность второго рода, а именно: как Бог создает вещи и правит ими.

Именно такой порядок изложения предлагают вышеприведенные слова [Псалмопевца]: слова «Я размыслил обо всех делах Твоих» указывают на размышление в первую очередь о Божьей деятельности первого рода, о мышлении и воле Бога. Затем следует размышление о Божьем делании и Его изделиях: «И стал размышлять о делах рук Твоих». Под «делами рук» Божьих мы должны понимать небо и землю, и все прочее, произведенное в бытие Богом, как рукоделие производится мастером.

Глава 2. О том, что рассмотрение творений полезно для наставления в вере

Подобное рассмотрение созданий Божиих необходимо для наставления верующего человека в том, что касается Бога.

Во-первых, потому что, размышляя о созданиях Божьих, мы можем лучше понять удивительную премудрость Бога и восхититься ею. В самом деле, искусственные вещи сделаны в подражание искусству и представляют само искусство. Бог же произвел все вещи в бытие, руководствуясь лишь собственной премудростью, [а не образцом и правилами какого-либо искусства]. Вот почему в Псалме говорится: «Ты создал все в Премудрости» (Пс., 104:24). Так что из созерцания творений мы можем составить представление о Божьей премудрости, словно бы разлитой в них: ибо они некоторым образом подобны ей и причастны. Об этом сказано: «Разлил ее, – т.е. премудрость, – на все дела Свои» (Сир., 1:10). А когда Псалмопевец говорит: «Дивна сделалась наука Твоя для меня: слишком высока; я не смогу постичь ее,» – и добавляет, что Бог поможет ему и просветит его: «Ночь – просвещение мое» и т.д. (Пс., 138:6–12), он признает, что именно созерцание Божьих созданий помогает ему познать премудрость Божию, о чем и говорит: «Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это» (Пс., 138:14).

Во-вторых, изучение творений возводит нас к пониманию того, сколь удивительно высока сила Божия, и рождает тем самым в человеческих сердцах благоговение перед Богом. Ибо понятно, что сила Создателя превосходит создания, о чем сказано в Книге Премудрости: «Если они, – т.е. философы, – удивлялись силе и действию их, – т.е. неба, светил и стихий мира, – то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их» (Прем., 13:4). А в Послании к Римлянам сказано: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Римл., 1:20). Из удивления же [делами Божьими] происходит страх Божий и богочитание. О чем

сказано у Иеремии: «Ты велик, и имя Твое велико могуществом. Кто не убоится Тебя, Царь народов?» (Иер., 10:6–7).

В-третьих, созерцание творений воспламеняет души людей любовью ко благодати Божией. Ибо всякое единичное создание обладает доставшейся ему долей благодати и совершенства; целиком же они объединены в Боге как в источнике всякой вообще благодати, как было показано в первой книге (I, 28; 40). Так что если благодать творений, их красота и приятность так сильно влекут к себе человеческую душу, то благодать Божия, первоисточник всех этих благодатей, малыми ручейками струящихся в единичных созданиях, когда тщательное исследование обнаружит их и представит себе, насколько благ в сравнении с ними их источник, всецело воспламенит человеческую душу и привлечет ее к себе без остатка. Вот почему в Псалме говорится: «Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим: я восхищаюсь делами рук Твоих» (Пс., 91:5). И в другом месте о сынах человеческих: «Они опьянеют от изобилия дома Твоего, – т.е. всего творения, – и Ты напоишь их из потока сладости Твоей, ибо у Тебя источник жизни» (Пс., 35:9–10). А *Книга Премудрости* упрекает тех, «которые из видимых совершенств, – т.е. творений, которые благи в силу некой причастности [Богу], – не могли познать Того, Кто есть», – т.е. Того, Кто есть подлинно Благой, и даже более того – само благо, как было показано в первой книге (I, 38).

В-четвертых, созерцание [творений] некоторым образом уподобляет устройство человека Божьему совершенству. В первой книге было показано, что Бог, познавая Самого Себя, созерцает в Себе все прочие [вещи] (I, 49 сл.). Христианская вера дает человеку первоначальное наставление о Боге; затем, просвещая его светом Божественного Откровения,

tates hominum astris supponunt, contra quos dicitur ierem. 10–2, a signis caeli nolite metuere, quae gentes timent; et in illis qui angelos creatores animarum existimant; et animas hominum esse mortales; et si она дает ему знание творений, и в человеке возникает некое подобие премудрости Божией. Вот почему говорится во *Втором Послании к Коринфянам*: «Мы же все

открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ» (2Кор., 3:18).

Итак, очевидно, что изучение творений необходимо для наставления христианина. О чем говорит и Писание: «Вспомяну о делах Господа и расскажу о том, что я видел: по слову Господа явились дела Его» (Сир., 42:15).

Глава 3. О том, что знание природы творений позволяет опровергнуть заблуждения относительно Бога

Рассмотрение творений необходимо не только для наставления в истине, но и для устранения заблуждений. Ибо заблуждения относительно творений порой уводят в сторону от истины веры, поскольку препятствуют истинному познанию Бога. Случаи подобных заблуждений многообразны [и проистекают из следующих причин].

Во-первых, из того, что не знающие природы творений принимают за первопричину и провозглашают Богом нечто такое, что не может существовать само по себе, но обязано своим бытием другому. Впадающие в подобное заблуждение обычно полагают, что нет ничего, кроме видимых творений. К ним относятся все, кто признавали Богом какое-либо тело. О них говорится в *Книге Премудрости*: «Почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила» (*Прем.*, 13:2).

Во-вторых, из того, что каким-либо творениям приписывают то, что присуще одному Богу. Это тоже связано с неправильным пониманием творений. В самом деле, приписать вещи то, что несовместимо с ее природой, можно лишь не зная природы этой вещи: например, считать, что у человека три ноги. Но природа творения несовместима с тем, что присуще одному лишь Богу, как то, что присуще одному лишь человеку, несовместимо с природой других вещей. Следовательно, данное заблуждение проистекает из незнания природы творений. О нем говорится в *Книге Премудрости*: «Несообщимое Имя [люди] прилагали к камням и деревьям» (*Прем.*, 14:21). В это заблуждение впадают те, кто приписывает творение, или знание будущего, или чудеса не Богу, а иным причинам.

В-третьих, из того, что воздействие силы Божией на творения не признается [полным, но кое-что] от него отнимается. Это тоже проистекает из незнания природы

творений. Такое заблуждение очевидно разделяют те, кто провозглашает два начала вещей; кто считает, будто Бог творит не по Своей воле, а по необходимости [Своей] природы; кто думает, будто вещи, все или некоторые, неподвластны Божьему провидению; и кто утверждает, будто Бог может действовать только так, как заведено, и никак иначе. Все разделяющие это заблуждение не отдают должного Божьему могуществу. Против них говорится в *Книге Иова*: «Они думали о Всемогущем, будто Он ничего не может сделать» (22:17) и в *Книге Премудрости*: «Силу Твою Ты показываешь не верующим всемогуществу Твоему» (12:17).

В-четвертых. Если человек, которого вера ведет к Богу как к его конечной цели, не знает природы вещей и тем самым неверно понимает свое положение во вселенском порядке, то он считает себя ниже некоторых творений, в то время как в действительности

он выше их. Наиболее наглядный пример – те, кто думает, будто воли людей подчинены звездам. Против них говорится у Иеремии: «Не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (10:2). А также те, кто считает ангелов создателями человеческих

душ, и кто полагает души людей смертными, и все прочие, кто подобным образом умаляет достоинство человека.

Итак, очевидна неправота тех, кто утверждал, будто о творениях всякий вправе думать что угодно: это будто бы неважно, ибо не имеет никакого отношения к истине веры. Важно-де только правильно мыслить о Боге. В этом духе рассуждает Августин в книге *О происхождении души*.³– Нет, неверное понимание творений, заставляя нас искать для них иные причины [вместо истинной – Бога], влечет за собой неверное мнение о Боге и уводит человеческие умы от Бога, к которому пытается направить их вера. Вот почему Писание угрожает заблуждающимся в отношении творений теми же карами, что и неверным: «За то, что они невнимательны к действиям Господа и к делу рук Его, Он разрушит их и не созиждет их» (77с., 27:5). «Так они умствовали и ошиблись, –

ибо, добавляет [Соломон], – не почитали достоинства святых душ» (Прем., 2:21–22).

Глава 4. О том, что философ и богослов рассматривают творения по-разному

Из вышесказанного ясно, что христианское вероучение не пренебрегает рассмотрением творений, поскольку в них обнаруживается некое подобие Богу и поскольку незнание их может ввести в заблуждение относительно вещей божественных. Таким образом, вероучение смотрит на творения иначе, нежели человеческая философия. Философия рассматривает их как таковые; поэтому разные части философии сложились сообразно разным родам вещей. А христианская вера рассматривает творения не как таковые: например, огонь – не поскольку он огонь, а поскольку он представляет высоту Божию и некоторым образом встроен в тот [мировой иерархический] порядок, вершиной которого является Бог. Об этом сказано в [Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова]:

«Славы Господней полно все дело Его. Разве не предоставил Господь святым провозвестить о всех чудесах Его?» (Сир., 42:16–17).

А потому философ и верующий, рассматривая творения, обращают внимание на разные вещи. Философ рассматривает свойства, присущие творениям в силу их собственной природы: например, огню свойственно двигаться вверх. Верный же рассматривает в творениях только то, что присуще им, поскольку они соотнесены с Богом: то, например, что они Богом созданы, Богу подчинены и т.п. Поэтому не следует ставить в вину вероучению, что оно упускает из виду многие свойства вещей, например, очертания небес или качество движения. Это не значит, что оно – наука несовершенная. Точно так же ведь и физик рассматривает не те свойства линии, которые изучает геометр, а лишь те, что делают линию границей природного тела и потому являются предметом его [исследования].

Впрочем, даже если философ и верующий рассматривают порой одно и то же в творениях, они учат об этом по-разному и объясняют из разных принципов. Ибо философ строит

доказательство, [исходя] из непосредственных причин вещей, а верный – из первопричины, например: это так, потому что так учит божественное Откровение; или потому что это подобает славе Божией; или потому что могущество Божие бесконечно. Поэтому [богословская наука] должна считаться величайшей мудростью: ведь она рассматривает наивысшую причину; о ней говорится во *Второзаконии*: «В этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов» (4:6). Поэтому человеческая философия служит ей как своей начальнице. Однако иногда и божественная мудрость [т.е. богословие] исходит из принципов человеческой философии. Ведь и среди самих философов случается подобное: первая философия пользуется данными всех наук, чтобы обосновать свой предмет.

Отсюда понятно, что и порядок [познания] в обеих науках разный. Философская наука, которая изучает творения сами по себе, а от них переходит к изучению Бога, начинает с рассмотрения творений и заканчивает рассмотрением Бога. Напротив, наука веры, которая изучает творения лишь постольку, поскольку они подчинены Богу и входят в тот же порядок, что и Он, начинает с рассмотрения Бога и лишь потом обращается к творениям. И такой [путь познания] совершеннее: ибо он больше похож на Божье познание. Бог ведь познает Сам Себя и лишь через это [самопознание] видит все прочие вещи.

Вот почему, в согласии с этим порядком, вслед за всем сказанным в первой книге о Боге в Себе, должно последовать рассуждение о тех вещах, которые [происходят] от Бога.

Глава 5 . Порядок изложения

Порядок изложения будет здесь таков: прежде всего речь пойдет о производстве вещей в бытие (II, 6–38); во-вторых, о различии вещей (II, 39–45); в-третьих, о природе этих произведенных и различных вещей, поскольку это относится к истине веры (II, 46–101).

Глава 6. О том, что Богу свойственно быть началом бытия для прочих

Исходя из того, что мы доказали в предшествующих разделах, докажем теперь, что Богу свойственно быть началом и причиной бытия для прочих [сущих].

Выше приводилось доказательство Аристотеля, которое показывает, что существует некая первая действующая причина, которую мы зовем Богом (1,13). Но действие действующей причины заключается в том, что она приводит в бытие. Следовательно, Бог есть причина бытия для других.

И еще. В первой книге было показано, посредством того же самого доказательства, что существует некий первый неподвижный двигатель, который мы зовем Богом (I, 13). Но в любом порядке движущихся первый двигатель есть причина всех движущихся, принадлежащих к данному порядку. Движения неба приводят в бытие множество [сущих]; Бог, как было показано, есть первый двигатель в этом порядке; следовательно, Бог должен быть причиной бытия для многих вещей.

Далее. Если нечто свойственно кому-то или чему-то само по себе,⁴ оно должно быть вообще ему присуще, внутренне, как человеку – разумность, а огню – движение вверх. Производить некое действие свойственно актуально сущему самому по себе, ибо всякое действующее действует в силу того, что существует в действительности. Следовательно, всякое актуально сущее по природе своей таково, чтобы производить нечто актуально существующее. Но Бог – актуально сущий, как было показано в первой книге (1,16). Следовательно, Ему свойственно создавать нечто актуально сущее, для которого Он является причиной бытия.

К тому же. Среди низших вещей⁵ признак совершенства – способность производить себе подобных; это объясняет Философ в четвертой книге *Метеорологии* (380 а 13). Но Бог – совершеннее всех, как было показано в первой книге (I, 28). Следовательно, Ему свойственно производить подобное Себе

актуально сущее, для которого Он, таким образом, является причиной бытия.

И еще. В первой книге было показано, что Бог хочет сообщить свое бытие другим через уподобление [их Себе] (I, 75). Но совершенство воли состоит, в частности, в том, чтобы быть началом действия и движения, как объясняется в третьей книге *О душе* (433 а 13). А так как Божья воля совершенна, у нее хватает силы [претворить желаемое в действительное и] сообщить Божье бытие [другой вещи] путем уподобления [ее Себе]. Таким образом, Бог будет для этой вещи причиной бытия.

К тому же. Чем совершеннее начало какого-либо действия, тем на большее число тем более отдаленных вещей это действие распространяется. Так слабый огонь нагревает лишь то, что поблизости, а сильный – даже отдаленные предметы. Но чистый акт, каким является Бог, совершеннее акта, смешанного с потенцией – именно такие акты, [смешанные с потенцией, имеют место] в нас [и во всех прочих тварных вещах]. А акт есть начало действия. Следовательно, если даже мы, благодаря акту, который в нас, способны не только к действиям внутренним, каковы мышление и воля, но и к действиям, направленным вовне, в которых мы производим или делаем нечто; то тем более Бог способен в силу Своего актуального существования не только мыслить и хотеть, но и производить. Таким образом, Он может быть причиной бытия для других.

Вот почему в *Книге Иова* говорится: «Который творит дела великие и неисследимые, чудные и без числа» (5:9).

Глава 7. О том, что в Боге есть активная потенция⁶

Из этого явствует, что Бог могуществен и что Ему по праву приписывается действенная мощь – активная потенция.

Активная потенция есть начало воздействия на другое, поскольку оно другое. Но Богу свойственно быть началом бытия для других. Следовательно, Ему свойственно быть могущественным.

Далее. Пассивная потенция всегда сопутствует существу потенциально, а активная потенция – существу актуально, ибо всякое сущее действует, исходя из того, что оно есть в действительности, а претерпевает воздействие, исходя из того, что оно есть в возможности. Но Бог существует актуально. Следовательно, Ему свойственна активная потенция.

К тому же. Божье совершенство включает в себя все совершенства, как показано в первой книге (I, 28). Но действующая сила принадлежит к совершенству вещи: чем что-либо совершеннее, тем оно оказывается сильнее. Следовательно, у Бога не может быть недостатка в действующей силе.

Кроме того. Все, что действует, способно действовать, ибо то, что не способно действовать, действовать не может. А что не может действовать, необходимо не действует. Но Бог действует и движет, как показано выше (I, 13). Следовательно, Он способен действовать, и Ему справедливо приписывается активная потенция, но не пассивная.

Вот почему в Псалме говорится: «Могуч Ты, Господи» (88:9). И в другом: «[Возвещу] могущество Твое и правду Твою. Великие дела соделал Ты до превыспренних» (71:18–19).

Глава 8. О том, что могущество Бога есть Его субстанция

Из этого можно, далее, заключить, что Божье могущество есть не что иное, как субстанция Бога.

В самом деле, могущество, или активная потенция, бывает свойственно чему-либо в силу того, что оно существует актуально. Но Бог есть акт как таковой: ибо Он не есть сущее, которое актуализировалось посредством некоего акта, не тождественного ему самому; ведь в Боге нет никакой потенциальности, как было показано в первой книге (I, 16). Следовательно, Божье могущество есть сам Бог.

К тому же. Всякое могущественное, не тождественное своему могуществу, могущественно благодаря причастности какому-либо могуществу. Но о Боге ни один предикат не может сказываться по причастности: ибо Он тождествен своему бытию, как было показано в первой книге (I, 22). Следовательно, Он сам есть свое могущество.

Далее. Активная потенция принадлежит к совершенству вещи, как явствует из вышеизложенного (II, 7). Но все Божье совершенство содержится в Его бытии, как показано в первой книге (I, 28). Следовательно, Божье могущество не есть нечто отличное от самого Его бытия. Но Бог тождествен своему бытию, как было показано в первой книге (I, 23). Следовательно, Бог тождествен своему могуществу.

И еще. В вещах, чье могущество не совпадает с их субстанциями, оно – акциденция. Поэтому естественные способности вещи обычно относят ко второму виду [категории] качества.⁷ Но в Боге не может быть никаких акциденций, как показано в первой книге (I, 23). Следовательно, Бог тождествен своему могуществу.

Кроме того. Все, что существует благодаря другому, возводится к тому, что существует само по себе как к своей первопричине. Но все, что действует, возводится к Богу как к первому действующему. Следовательно, Бог есть нечто само по себе действующее. Но то, что действует само по себе,

действует в силу своей сущности. А то, в силу чего что-либо действует, есть его активная потенция. Таким образом, сама сущность Бога есть Его активная потенция.

Глава 9. О том, что могущество Бога есть Его действие

Теперь можно доказать, что могущество Бога есть не что иное, как Его действие.

В самом деле, [вещи,] тождественные одному и том уже, тождественны друг другу. Но могущество Бога есть Его субстанция, как показано (II, 8). А действие Бога тоже есть Его субстанция, как было показано в первой книге применительно к Его мыслящей деятельности (I, 45), но точно так же обстоит дело и с любой другой [Его деятельностью]. Следовательно, в Боге могущество [т.е. способность к действию] и действие – одно и то же.

И еще. Действие какой-либо вещи есть своего рода реализация ее могущества: действие относится к могуществу как второй акт к первому. Но ничто, кроме самого Бога, не может быть реализацией Его могущества: ибо оно есть сама Божья сущность. Следовательно, в Боге могущество и действие – одно и то же.

Далее. Как действующим нечто бывает в силу активной потенции, так сущим оно бывает в силу своей сущности. Но потенция Бога есть не что иное, как Его сущность, как было показано (II, 8). Следовательно, действовать для Него – то же, что быть. Но бытие Бога есть Его субстанция. Следовательно, и действие Бога есть Его субстанция. Таким образом – далее, как в предыдущих аргументах.

К тому же. Действие, не являющееся субстанцией деятеля, находится в деятеле как акциденция в подлежащем; потому-то «действие» считается одной из девяти категорий, обозначающих акциденции. Но в Боге не может быть ничего акцидентального. Следовательно, в Боге Его действие есть не что иное, как Его субстанция и Его потенция.

Глава 10. Каким образом можно говорить о потенции в Боге

Поскольку ничто не бывает началом самого себя; и поскольку действие Бога – то же самое, что Его потенция (II, 9), – постольку очевидно, что потенцией в Боге называется не начало Его действия, но начало им сделанного. В самом деле, слово «потенция» указывает на отношение к другому; потенция есть начало такого отношения, как объясняет Философ в пятой книге *Метафизики*: активная потенция есть «начало воздействия на другое».⁸ [Здесь может возникнуть затруднение, связанное с модусом наших высказываний:] когда мы говорим о потенции в Боге относительно сделанного Им [вовне], наше высказывание истинно и отвечает тому, что есть на самом деле;⁹ когда же мы говорим о потенции в Боге применительно к Его действию, наше высказывание отвечает [не реальному положению вещей, а нашему] способу мышления. Ведь наш ум рассматривает божественную потенцию и божественное действие посредством разных понятий. Поэтому, если Богу свойственны некие действия, не переходящие во что-то сделанное, но остающиеся в деятеле, то применительно к этим действиям нельзя будет говорить о потенции в Боге – разве что по способу [нашего] мышления, а не по тому, как поистине обстоит дело в действительности. Действия такого рода – это мыслить и хотеть. К таким [внутренним] действиям Божья потенция в собственном смысле слова не может быть отнесена, но лишь к действиям, производимым [вовне]. Таким образом, мышление и воля в Боге существуют не как потенции, а только как действия.

Из вышеизложенного должно быть, кроме того, понятно, что различные действия, приписываемые нами Богу: мыслить, хотеть, производить вещи и проч., – в действительности не суть разные действия; каждое из них в Боге есть само Его бытие, а оно – одно и то же. Ведь многообразие значений не мешает вещи быть поистине единой; каким образом – это можно понять из показанного в первой книге (I, 31, 35).

Глава 11. О том, что некоторые предикаты сказываются о Боге относительно творений

Поскольку потенция свойственна Богу лишь относительно действий, производимых Им вовне; и поскольку «потенция» означает некое начало; а «начало» есть предикат относительный и соотносится с «начатым» [т.е. с тем, для чего оно служит началом], – постольку очевидно, что некоторые высказывания о Боге относительны [и соотносят Его] с Его действиями [вовне].

И еще. Немыслим такой относительный предикат, который не предполагает обоюдного соотнесения: если нечто сказывается относительно другого, то и другое, в свою очередь, должно сказываться относительно первого. Но высказывания обо всех прочих вещах соотнесены с Богом: ибо все вещи зависят от Бога в своем бытии, которое они от Него получают, как было показано (II, 6). Следовательно, и высказывания о Боге должны, в свою очередь, соотноситься с творениями.

К тому же. Подобие есть некое отношение. Но Бог, как и всякий деятель, [производит] в своей деятельности себе подобное.¹⁰ Следовательно, нечто сказывается о Боге относительно.

Далее. «Знание» сказывается относительно познанного. Но Бог обладает знанием не только Себя самого, но и других [вещей]. Следовательно, нечто сказывается о Боге относительно других [вещей].

К тому же. «Двигатель» говорится в соотнесении с «движимым», а «деятель» – со «сделанным». Но Бог есть деятель и неподвижный двигатель, как показано (1,13). Следовательно, о Нем высказываются относительные предикаты.

И еще. «Первое» указывает на некое отношение, равно как и «высшее». Но в первой книге было показано, что Бог есть первое сущее и высшее благо (I, 13, 41).

Таким образом, ясно, что многие предикаты высказываются о Боге относительно.

Глава 12. О том, что отношения к творениям не существуют в Боге реально

Однако подобные отношения к результатам [Божьей деятельности, которые вполне справедливо приписываются Богу в высказываниях о Нем], не могут существовать в Боге реально.

В самом деле: они не могут существовать в Нем как акциденции в подлежащем, ибо в Нем нет никаких акциденций – это было показано в первой книге (I, 23). Но они не могут быть и самой субстанцией Бога. Ибо соотнесенные [вещи], как объясняет Философ в *Категориях* (6 а 36; 6 б 6), это «такие, которые соотнесены с другим в самом своем бытии». Но если нечто соотнесено с другим в том самом, что оно есть, то оно некоторым образом зависит от этого другого, ибо без него не может ни быть, ни мыслиться. Выходит, Божья субстанция должна была бы зависеть от чего-то другого, внешнего. Но тогда Он не был бы сам по себе необходимым бытием, что противоречило бы доказанному в первой книге (1,15). Следовательно, в реальности подобных отношений в Боге нет.

И еще. В первой книге было показано, что Бог есть первая мера всех сущих (I, 13). Значит, Бог так относится ко всем прочим сущим, как познаваемое – к нашему познанию, ибо познаваемое – мера познания: «Мнение и речь бывают истинными или ложными в зависимости от того, что есть и чего нет на самом деле», как говорит Философ в *Категориях* (4 б 8). Так вот, хотя «познаваемое» говорится относительно познания, тем не менее в самом познаваемом нет реальной относительности, которая есть только в познании. Вот почему, по словам Философа в пятой книге *Метафизики*, «познаваемое есть относительный предикат» не потому, что оно само относительно, а «потому, что другое [т.е. познание] с ним соотносится».¹¹ Таким образом, вышеуказанные отношения не существуют в Боге реально.

К тому же. Подобного рода относительные [предикаты] сказываются о Боге не только в отношении актуально сущих

[творений], но и в отношении потенциально сущих: ибо Бог знает и их и в отношении них тоже называется первым сущим и высшим благом. Однако между актуально сущим и существующим не актуально, а лишь в потенции не может быть реальных отношений; в противном случае в одной и той же [вещи] оказалось бы актуально бесконечно много отношений – [например, в двойке]: ведь потенциально существует бесконечно много чисел больше двойки, и со всеми ними двойка [была бы соотнесена] как предшествующее [с последующими]. Но Бог соотносится и с актуально сущими, и с потенциально сущими одинаково: ибо Он не меняется оттого, что производит нечто. Значит, Бог не соотносится с другими посредством отношения, реально существующего в Нем самом.

Далее. Чему бывает присуще нечто новое, то необходимо должно меняться, либо само по себе, либо по акциденции. Но о Боге сказываются некоторые новые отношения: например, о Нем говорится, что Он Господь и Правитель какой-то новой вещи, которая впервые начала быть. Так вот, если бы какой-то относительный предикат подобного рода реально существовал в Боге, то выходило бы, что Богу бывает присуще нечто новое и что Он, тем самым, изменяется – либо сам по себе, либо по акциденции. Но это противоречит доказанному в первой книге (I, 13).

Главы 13 и 14. Каким образом сказываются о Боге вышеупомянутые относительные [предикаты]

Нельзя сказать о вышеупомянутых отношениях и того, что они реально – как некие вещи¹² – существуют вне Бога.

Бог – первое из сущих и наивысшее из благ (I, 13,41); если бы Его отношения были некими вещами, нам пришлось бы рассматривать Его отношения с этими Его вещественными отношениями. Но и эти отношения [второго порядка] тоже, наверное, пришлось бы рассматривать как реальные вещи, и тогда надо было бы вводить третьи отношения [а именно, отношения Бога к этим вторым как внешним для Бога вещам]. И так до бесконечности. Значит, отношения Бога к другим вещам не могут быть некими реальными вещами, существующими вне Бога.

И еще. Называться чем-либо можно двумя способами. Во-первых, нечто может получить имя от того, что вне его: например, мы говорим, что некто [находится] там-то; данному человеку предикат присваивается по месту; или говорим, что нечто было тогда-то, именуя его по времени. Во-вторых, нечто может называться по имени того, что находится внутри него: так, от белизны, находящейся в вещи, вещь называется белой. Но мы не найдем ничего, что получало бы имя от отношения как чего-то, существующего вовне, а не в самом именуемом: человек называется отцом по отцовству, которое присуще ему внутренне, а не по чему-либо внешнему. Следовательно, отношения, которыми Бог связан с творениями, не могут быть какими-то реальными вещами вне Его. А так как мы уже показали, что они не существуют реально и внутри Бога (II, 12); и так как они, тем не менее, сказываются о Боге [вполне правомерно] (II, 11), остается признать, что [предикаты отношения] приписываются Богу только в уме, на основании того, что все прочие вещи реально соотнесены с Богом. Дело в том, что когда наш ум понимает, что нечто относится к чему-то другому, он одновременно мыслит и отношение второго к

первому [так как для нашего ума соотношение двух вещей может быть только взаимным], хотя в реальности это не всегда так.

Таким образом, очевидно, что вышеупомянутые отношения сказываются о Боге иначе, чем другие предикаты. В самом деле, все прочие [предикаты], например, мудрость или воля, сказываются о Его сущности, а рассматриваемые нами отношения – нет; они [приписываются Богу] только в уме, [но не принадлежат к Его сущности]. Это вовсе не значит, что ум ошибается, принимая ложь [за истину]. Наш ум понимает, что все создания Божьи соотнесены с самим Богом; [констатируя это отношение тварей к Богу,] ум тем самым высказывает нечто относительное и о Боге. Также, например, мы составляем относительное понятие о познаваемом и обозначаем его через отношение, которым связано с ним познание.

[Глава 14]

Из этого очевидно, что высказывание о Боге множества относительных предикатов не противоречит Божьей простоте, ибо они не обозначают сущность Бога, а являются лишь [необходимым] следствием того способа, каким [наш] ум познает Бога. В самом деле, ничто не мешает нашему уму мыслить многое и соотносить [это многое] множеством отношений с тем, что само по себе просто, так что и само простое он рассматривает через многообразные отношения. И чем проще нечто, тем больше его сила и тем для большего множества вещей оно служит началом, а потому и мыслится как соотнесенное с большим числом вещей. Так, например, точка – начало большего числа вещей, чем линия, а линия – чем плоскость. Так что как раз то обстоятельство, что множество вещей сказывается о Боге относительно, свидетельствует о Его высшей простоте.

Глава 15. О том, что Бог – причина бытия для всех

Выше мы доказали, что Бог есть причина бытия для некоторых (II, 6). Далее нам следует доказать, что ничто не существует помимо Него и иначе, как через Него.

Все, что присуще чему-либо не самому по себе, [как, например, человеку – жизнь или разум], присуще ему по какой-то причине, как, например, человеку – белизна. А что не имеет причины, то есть первое и непосредственное, и потому необходимо должно существовать само по себе и в силу того, что оно таково, каково есть. Кроме того, невозможно, чтобы одно и то же было присуще двум [разным вещам], причем обоим – самим

по себе, [а не в силу внешней причины]. Так, иметь три угла, равные в сумме двум прямым, присуще только треугольнику и ничему больше. Так что если нечто присуще двум [вещам], оно не может быть присуще обоим самим по себе.

Итак, если некий предикат сказывается о двух вещах, то, по крайней мере, об одной из них он непременно должен сказываться [не сам по себе, а] по [какой-то] причине. Из двух вещей, [которым приписывается один сущностный предикат], либо одна должна быть причиной другой, как, например, огонь – причина тепла сложного тела,¹³ хотя оба – [и огонь, и тело] – называются «горячими»; либо нечто третье должно быть причиной обеих [вещей, обозначаемых одним предикатом], как огонь – причина того, что два разных светильника одинаково «светят». Но предикат «быть» сказывается обо всем, что есть. Как мы уже выяснили, невозможно, чтобы существовали две какие-либо вещи, ни одна из которых не имела бы причины бытия. Либо обе должны иметь бытие, приобретенное через какую-то причину, либо одна из них должна быть причиной бытия для второй. Выходит, что все, существующее каким-либо образом, должно происходить [в конечном счете] от того, у чего нет причины бытия. Но мы доказали выше, что Бог – это как раз

такое сущее, для которого ничто не служит причиной бытия. Следовательно, все, каким-либо образом существующее, – от Бога.

Если же нам возразят, что сущее – это не однозначный предикат, наше доказательство отнюдь не утратит силу. Ибо этот предикат сказывается о множестве сущих не омонимически, а по аналогии; а это значит, что он должен возводиться к одному.

Далее. Что присуще чему-либо по его природе, а не по иной причине, то не может в нем уменьшаться, и его не может быть недостаточно. В самом деле: если нечто существенное отнимется у данной природы или прибавится к ней, то это будет уже другая природа: так, например, если к числу прибавить или отнять от него единицу, то изменится вид¹⁴ числа.¹⁵ Если же природа, или чтойность вещи остается той же самой, без изменений, но в то же время что-то в ней убывает, то ясно, что это [убывающее] само по себе не зависит от природы данной вещи, а зависит от чего-то другого и убывает из-за удаления этого другого. Таким образом, если нечто присуще данной вещи в меньшей степени, чем другим, значит, оно присуще [данной вещи] не только по ее природе, но по другой причине. Следовательно, та вещь во всяком роде бывает причиной всех остальных, которой предикат данного рода присущ в наибольшей степени: так, мы видим, что самое теплое [т.е. огонь] является причиной теплоты всех теплых [вещей],¹⁶ а наиболее светлое [т.е. свет] – причиной светлости всех светлых [вещей]. Но Бог – в наибольшей степени сущее, как было показано в первой книге (1,13). Следовательно, Он – причина бытия всех [вещей], о которых сказывается предикат «сущее».

К тому же. Порядку следствий должен соответствовать порядок причин, потому что всякое следствие соответствует своей причине. Особенные следствия восходят к особенным причинам, а то, что есть общего в особенных следствиях, должно восходить к некой общей причине. Например, над отдельными причинами рождений тех или иных [существ] стоит солнце как общая причина всякого рождения; а царь есть общая причина

всякой власти в государстве, стоящая над государственными начальниками и правителями отдельных городов. Так вот, всем [вещам] обще бытие. Значит, надо всеми причинами должна быть одна, [самая общая], которая дает бытие. Но первая причина – Бог, как было доказано выше (1,13). Следовательно, все, что существует, должно [получать бытие] от Бога.

И еще. То, что называется чем-либо по сущности, есть причина всех [вещей], которые называются так по причастности. Например, огонь – причина всего огненного, поскольку оно огненное. Но Бог есть сущий по своей сущности, ибо Он есть само бытие как таковое. А всякое другое сущее существует по причастности; ибо такое сущее, которое было бы тождественно своему бытию, может быть только одно, как показано в первой книге (I, 42). Следовательно, Бог есть причина бытия для всех прочих [сущих].

Кроме того. Все, что может и быть, и не быть, имеет какую-то причину; ибо само по себе оно равно расположено и к тому, и к другому. Таким образом, должно существовать нечто другое, что определило бы его либо к бытию, либо к небытию. А так как [причинный ряд] не может быть бесконечным, то должно существовать нечто необходимое: оно-то и будет причиной [бытия] всех [вещей], способных и быть, и не быть. Однако бывает и такое необходимое, у которого есть причина его необходимости; здесь тоже нельзя идти до бесконечности; значит, [в указании все более необходимых причин] мы должны дойти, наконец, до чего-то такого, что само по себе необходимо существует. Но такая вещь может быть только одна, как показано в первой книге (I, 42). И это – Бог. Следовательно, все, что не Он, должно восходить к Нему как к причине своего бытия.

Далее. Бог способен создавать вещи постольку, поскольку существует актуально, как было показано выше (II, 7). Но Божья актуальность и совершенство объемлют совершенства всех вещей, как доказано в первой книге (I, 28); таким образом, Бог виртуально есть все.¹⁷ Следовательно, Бог – создатель всего. Но это было бы не так, если бы хоть что-то, кроме Бога, было

способно существовать по своей собственной природе, не будучи создано Богом. Ведь ничто не может по своей природе быть способно существовать и само от себя, и [получая бытие] от другого: потому что если его природа такова, что оно существует независимо ни от чего другого, значит, его бытие необходимо, и оно никогда не может происходить от чего-то другого. Следовательно, нет такой вещи, которая могла бы быть не от Бога.

И еще. Несовершенное берет начало от совершенного, как, например, семя – от живого существа. Бог – совершеннейшее сущее и высшее благо, как было показано в первой книге (I, 28, 41). Значит, Бог – причина бытия для всех; тем более, что подобное совершеннейшее сущее может быть только одно, как уже доказано (I, 42).

Это подтверждает и Божественный авторитет. Так, в Псалме говорится: «Сотворивший небо и землю, море и все, что в них» (Пс., 145:6). И у Иоанна: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин., 1:3). И в *Послании к Римлянам*: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Римл., 11:36).

Тем самым опровергается заблуждение древних физиков,¹⁸ которые полагали, будто некоторые тела существуют [сами по себе], без причины. А также заблуждение тех, кто утверждает, будто Бог – причина не субстанции неба, а только его движения.¹⁹

Глава 16 . О том, что Бог произвел вещи в бытие из ничего

Что Бог произвел вещи в бытие не из чего-то, существовавшего прежде, наподобие материи, явствует из следующего.

Если существует какое-нибудь создание Божье, то до него либо уже существовало что-то, либо нет. Если нет, то мы уже имеем то, что требовалось доказать, а именно: что Бог создал нечто из ничего. Если же что-то существовало раньше, то нам придется либо [в поисках причин] идти до бесконечности, что недопустимо в исследовании естественных причин, как доказывает Философ во второй книге *Метафизики* (994 а 1); либо дойти до чего-то первого, прежде чего ничего не было. Но таков только сам Бог. А мы доказали в первой книге (I, 17), что Он не служит материей ни для какой вещи. Кроме того, мы доказали (II, 15), что не может быть ничего, кроме Бога, для чего Бог не был бы причиной бытия. Итак, приходится признать, что Богу как причине для производства своих созданий не требуется подлежащая материя, из которой Он бы их создавал.

К тому же. Всякая материя ограничивается введенной свыше формой и становится каким-то [определенным] видом. Деятель, создающий определенный вид [вещей], имеет дело с подлежащей ему материей, в которую он тем или иным способом вводит форму. Но такой деятель – [не универсальный, а] частичный, [ограниченный: ведь он создает лишь тот или иной определенный вид, а] причина всегда соответствует причиненному. Значит, всякий деятель, для деятельности которого необходима подлежащая материя, из которой он создавал бы [вещи], есть деятель частичный. Но Бог как деятель есть универсальная причина бытия, как было показано выше (II, 15). Следовательно, Ему в Его действии не требуется подлежащая материя.

И еще. Чем универсальнее следствие какой-либо причины, тем, значит, выше его причина: ибо чем выше причина, тем на большее число [причиняемых вещей] распространяется ее сила.

Но бытие универсальнее, чем движение; ведь среди сущих бывают и неподвижные, как утверждают сами философы: например, камни и т.п. Значит, над той причиной, действие которой ограничивается приведением в движение и изменением, должна быть [более высокая] причина, которая служит первым началом бытия. Но это, как мы показали, Бог (II, 15). Значит, действия Бога не сводятся только к движению и изменению. Но все, что способно производить вещи в бытие из подлежащей материи, действует только посредством движения и изменения: ибо создать нечто из материи можно посредством определенного изменения или движения. Значит, не невозможно производить вещи в бытие без подлежащей материи. Следовательно, Бог производит вещи в бытие без подлежащей материи.

Кроме того. Универсальная причина бытия не может действовать только посредством движения и изменения. Ибо посредством движения и изменения получается не сущее как таковое из вообще не сущего, а данное сущее из данного не сущего. Но Бог – универсальное начало бытия, как было показано (II, 15). Следовательно, Ему не подобает действовать только посредством движения и изменения. Значит, Ему не подобает воздействовать на подлежащую материю, чтобы что-то создать.

Далее. Действие всякого деятеля так или иначе подобно самому деятелю. Но всякий деятель действует в силу того, что он существует в действительности. Значит, тот деятель, действие которого заключается в том, что он каким-то образом заставляет форму соединиться с материей и так производит [новые вещи], [и действует и] существует в действительности не всей своей субстанцией, а только благодаря своей форме, соединенной [с материей]. Вот почему Философ в седьмой книге *Метафизики* (1033 b 19) доказывает, что

материальные вещи, формы которых находятся в материях,²⁰ порождаются деятелями, формы которых тоже находятся в материи, а не формами, которые существуют сами по себе, [отдельно от материи]. Но Бог существует актуально не благодаря чему-то, присоединившемуся к Нему, а благодаря

всей Своей субстанции, как доказано выше (I, 22 ел.). Следовательно, Ему свойствен иной способ действия: Он производит целиком самостоятельно существующую вещь, а не только вещь, существующую в чем-то, например, форму в материи. Именно так действует всякий деятель, которому для действия не требуется материя. Значит, Богу в Его действии тоже не нужна подлежащая материя.

И еще. Материя по отношению к деятелю выступает как реципиент, восприимница его действия. Действие принадлежит действующему, поскольку исходит от него, и претерпевающему воздействие, поскольку остается в нем. Итак, всякому деятелю требуется материя, чтобы принимать его действие. А само действие деятеля, воспринятое претерпевающей воздействием [материей], есть акт [т.е. реализация в действительности] этой [материи] и ее форма, или, вернее, некий зачаток формы в ней. Но действие, каким действует Бог, не нуждается в том, чтобы его воспринимали: ибо Божье действие есть сама Божья субстанция, как было доказано выше (II, 8 ел.). Значит, чтобы произвести действие, Богу не требуется подлежащая материя.

Кроме того. Всякий деятель, для действия которого требуется материя, нуждается в материи, соразмерной его действию, чтобы все, что в силах деятеля, было в потенции данной материи. В противном случае он не смог бы актуализовать все, что есть в его действующей силе, и тогда эта сила пропадала бы понапрасну. Но Богу никакая материя не может быть соразмерна. Ибо в материи нет потенции к бесконечной величине, как показал Философ в третьей книге *Физики* (206 в 24), а божественная потенция абсолютно бесконечна, как показано в первой книге (I, 43). Значит, Бог не нуждается в подлежащей материи, без которой Он не мог бы действовать.

К тому же. У разных вещей разные материи. В самом деле, у духовных и телесных [существ] не одна и та же материя, и даже у разных тел она разная, например, у небесных тел и тленных.²¹ Собственное свойство материи – воспринимать форму; но само это восприятие в вышеупомянутых случаях различно. Применительно к духовным [существам] восприятие

формы материей] умопостигаемо: так, ум воспринимает виды вещей, которые ему нужно понять и помыслить, независимо от их материального бытия; небесные тела принимают новое положение, но не новое бытие²², в отличие от тел, расположенных ниже. Следовательно, нет одной материи, способной воспринять вселенское бытие.

Бог же своим действием создает все бытие вообще, во вселенском масштабе.²³ Но такой материи, которая была бы соразмерна Богу, нет. Следовательно, Бог [при творении] обходится без материи.

Далее. Если что-то в природе вещей соразмерно другому и составляет с ним некий порядок, то либо одно из них [происходит] от другого, либо оба они [происходят] от чего-то третьего. Ибо порядок устанавливается там, где одно соотнесено с другим. В противном случае порядок или соразмерность были бы случайны. Но допустить наличие случайности в первых началах вещей нельзя, ибо тогда пришлось бы признать, что все прочие вещи тем более случайны. Следовательно, даже если бы была некая материя, соразмерная действию Бога, то либо одно из них должно было бы зависеть от другого [т.е. или Бог от материи, или материя от Бога]; либо оба – от чего-то третьего. Но так как Бог есть первое сущее и первая причина, Он не может быть порождением материи и не может происходить от какой-либо третьей причины. Значит, остается признать, что если бы и обнаружилась некая материя, соразмерная Божьему действию, ее причиной был бы Бог.

К тому же. Первое среди сущих должно быть причиной всего, что есть. Ибо если бы сущие не имели причины, в них не было бы порядка, как было только что показано. Порядок же, применительно к акту и потенции, состоит в следующем: в вещи, существующей то потенциально, то актуально, потенция по времени может предшествовать акту. Однако по природе акт первее потенции и, строго говоря, всегда должен ей предшествовать. Это очевидно уже из того, что потенция не может быть актуализована иначе, как с помощью чего-то актуально сущего. Но материя – потенциально сущее.

Следовательно, Бог, который есть чистый акт, должен безусловно предшествовать материи, то есть быть ее причиной. Значит, Божье действие не предполагает с необходимостью предсуществование какого-либо материального субстрата.

И еще. Первая материя каким-то образом существует: ведь она есть сущее в потенции. А Бог есть причина всего, что существует, как было показано выше (II, 15). Значит, Бог – причина первой материи. А [первая материя потому и первая, что] ей никакая другая материя не предшествует. Следовательно, для Божьего действия не требуется предсуществования какой-либо природы.

Эту истину подтверждает божественное Писание, в котором сказано в *Книге Бытия*: «В начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт.*, 1:1). Ибо слово «творить» означает не что иное, как производить что-либо в бытие без всякой подлежащей материи.

Кроме того, Писание опровергает заблуждение древних философов, полагавших, будто у материи вообще нет причины. Наблюдая за действиями единичных деятелей, они видели, что всякому действию всегда нечто предлежит. Отсюда они сделали вывод, разделявшийся всеми [философами] без исключения, что из ничего ничего возникнуть не может.²⁴ Применительно к единичным деятелям это верно. Но они не достигли познания универсального деятеля, действие которого [создает] всю целокупность бытия. Его действие не нуждается ни в каком подлежащем [субстрате].

Глава 17 . О том, что творение не есть ни движение, ни изменение

После вышеизложенного доказательства нетрудно понять, что Божье действие, которое не нуждается в предлежащей материи и зовется творением, не есть ни движение, ни изменение в собственном смысле слова.

В самом деле, всякое движение или изменение есть «действительность существующего в возможности, поскольку оно возможно».²⁵ Но этому действию [Бога] не предшествует нечто, существующее в возможности, что принимало бы это действие, как было показано (II, 16). Следовательно, это действие – не движение и не изменение.

И еще. Крайние [моменты] движения и изменения принадлежат к одному порядку. Они либо подчинены одному роду как противоположности; это очевидно при движении роста, качественного изменения и пространственного перемещения. Либо же они сообщаются в одной и той же потенции материи, как форма и лишенность при возникновении и уничтожении. Но при творении нельзя говорить о чем-либо подобном: ибо там нет ни потенции, ни чего-либо иного в том же роде, что предшествовало бы творению и служило бы подлежащим, как было доказано. Следовательно, там нет ни движения, ни изменения.

Кроме того. При всяком движении и изменении должно быть нечто, чье состояние [изменилось и стало] теперь не такое, как прежде: именно это и означает слово «изменение». Но там, где вся субстанция вещи производится в бытие, не может быть чего-то одного в различных состояниях: в противном случае это одно было бы не созданием, а подлежащим созидания. Следовательно, творение не есть изменение.

К тому же. Движение или изменение должно иметь некоторую длительность и по времени предшествовать тому, что возникает в результате этого движения или изменения. Всякое изменение – это движение или конечная граница последовательного движения. Но то, что **становится** [в

процессе изменения], еще не **есть**; и пока движение длится, [его результат] становится, но не существует. Когда же движение завершается, на последней его границе, где начинается покой, нечто уже **не становится**, а стало и **есть**. Но в творении ничего подобного быть не может. Ибо если бы само творение предшествовало [своему результату], как движение или изменение, ему должно было бы быть предпослано некое подлежащее. А это противоречит понятию творения. Следовательно, творение не есть ни движение, ни изменение.

Глава 18 . Опровержение доводов, приводимых против творения

Теперь ясно, сколь тщетны попытки противников творения опровергнуть его с помощью доводов, почерпнутых из природы движения и изменения: будто бы творение, как все прочие виды движений и изменений, непременно должно осуществляться в каком-то подлежащем; и что будто бы при допущении творения нам придется допустить превращение небытия в бытие – такое же, как превращение огня в воздух.

[О материи, или подлежащем творения.]

Творение – не изменение, а прямая зависимость тварного бытия от творящего его начала. Таким образом, творение принадлежит к категории отношения. Поэтому ничто не мешает творению находиться в сотворенном как в своем подлежащем.

[О творении как движении.]

Можно рассматривать творение и как разновидность изменения – но только по способу, каким мы его мыслим: лишь постольку, поскольку наш ум воспринимает одну и ту же вещь как прежде не существовавшую, а теперь существующую.

[Затруднения, связанные с пониманием творения как отношения.]

Но если творение есть некое отношение, то оно, очевидно, есть некая вещь. И эта вещь, несомненно, тоже тварна. И сотворена она не посредством другого отношения [ибо так мы уйдем в бесконечность: чтобы сотворить само творение, нужно еще одно творение, а чтобы сотворить это последнее, требуется еще одно и т.д.]. Но поскольку результат творения зависит от Творца реально,²⁶ их отношение должно быть некой вещью. А всякая вещь производится в бытие Богом. Следовательно, и [такая вещь, как отношение твари к Творцу, т.е. творение] произведена в бытие Богом. Однако она сотворена не особым [актом] творения, а тем же самым творением, что и первая тварь, о которой мы говорим, что она сотворена этим творением. В самом деле: акциденции и формы не существуют сами по себе, а значит и не творятся отдельно [от вещей,

формами которых служат]; ведь творение – это производство сущего. [Формы же и акциденции] существуют в других, в других и творятся.

Кроме того. Отношение относительно не в силу другого отношения, в противном случае пришлось бы [предполагать новые отношения] до бесконечности. Оно относительно само по себе, ибо является отношением по своей сущности. Следовательно, не требуется никакого другого творения, которым творилось бы само творение и приходилось бы искать [его причины] до бесконечности.

Глава 19 . О том, что в творении нет последовательности

Из вышесказанного понятно, что ни в каком творении нет последовательности.

Ибо последовательность свойственна движению. А творение – не движение и не последняя граница движения, как [мгновенное] изменение. Следовательно, в нем нет последовательности.

И еще. Во всяком последовательном движении между его крайними [моментами – началом и концом –] есть нечто среднее. Ибо движение непрерывно, и поэтому, [как бы оно ни было мало], прежде чем достичь последнего [пункта], оно должно пройти еще какой-то; это и есть среднее. Но между бытием и небытием – а это как бы крайние [моменты] творения, не может быть среднего. Следовательно, в творении нет последовательности.

К тому же. Во всяком последовательном делании становление предшествует ставшему, как доказывается в шестой книге *Физики* (237 в 9). Но в творении такого быть не может, ибо становление, которое предшествовало бы [завершенному существованию] твари, требовало бы какого-то подлежащего. Таким подлежащим не могла бы быть сама тварь, о творении которой идет речь, ибо ее до завершения творения еще нет. Не мог бы быть им и Творец, ибо двигаться – действие не движущего, а движимого.²⁷ Выходит, что подлежащим становления должна была бы быть некая материя, существующая прежде творения. Но это противоречит понятию творения. Следовательно, в творении не может быть последовательности.

Далее. Всякое последовательное делание должно происходить во времени: ибо «прежде» и «после» [-конститутивные моменты] движения – исчисляются временем.²⁸ Время, движение и то, на что переходит движение, – делимы и одинаково делятся. Это легко наблюдать при перемещении: за половину времени движения равномерно движущееся [тело]

проходит половину пути. [В случае качественного изменения] формы делятся соответственно делению времени; их деление достигается усилением или ослаблением [данного качества]: так, если [тело] за данное время нагревается до данной [температуры], то за меньшее время оно нагреется меньше. Последовательность в движении или в каком-либо делании возможна потому, что то, относительно чего происходит движение, делимо: делимо либо по количеству, как при перемещении и росте либо по усилению и ослаблению, как при качественном изменении. Эта вторая делимость бывает двух видов. Во-первых, сама форма, которая является пределом движения, может быть делима с точки зрения усиления или ослабления. Во-вторых, делима может быть не сама форма, а то, что предрасположено к принятию данной формы; так, например, когда нечто становится огнем, это становление происходит последовательно, так как ему предшествует ряд последовательных изменений того, что предрасположено принять форму огня, [которая сама по себе неделима]. – Так вот, само субстанциальное бытие твари неделимо: ибо субстанция «не приемлет [определений степени] «больше» и «меньше».²⁹ А так как до творения не существует материи, то нет и предшествующих творению предрасположений, [которые могли бы быть делимы]: ибо предрасположение [к принятию той или иной формы] принадлежит материи. Выходит, что в творении не может быть никакой последовательности.

Кроме того. Последовательность в создании вещей происходит от недостатка материи, которая не бывает с самого начала [готова и] расположена к принятию формы. Поэтому когда материя окажется уже вполне расположена для принятия формы, она принимает ее мгновенно. Вот почему свет, например, распространяется мгновенно: дело в том, что вполне прозрачная [среда] уже совершенно расположена к принятию света, так что при возникновении источника света освещается мгновенно. Здесь актуальному существованию света не предшествует никакого движения в освещаемом, но только перемещение освещающего, благодаря которому оно появляется [в данной среде]. Но для творения не требуется

никакого предварительного наличия материи; и нет ничего, чего недоставало бы Творцу для действия и что нужно было бы восполнять предварительным движением или изменением деятеля, ибо Творец неподвижен, как было показано в первой книге этого труда (I, 13). Следовательно, творение мгновенно. Когда нечто творится, оно одновременно уже сотворено, подобно тому как освещаемое уже освещено.

Поэтому и божественное Писание провозглашает, что творение вещей совершилось в неделимый [момент времени]. В самом деле, сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт.* 1:1), а Василий разъясняет, что «начало» здесь – это «начало времени».³⁰ Начало же времени должно быть неделимо, как доказывается в шестой книге *Физики* (233 b 33).

Глава 20 . О том, что ни одно тело не может творить

Из этого с очевидностью следует, что ни одно тело не может производить что-либо путем творения.

В самом деле, всякое тело может действовать только двигаясь. Ведь действующее и претерпевающее [воздействие], или делающее и делаемое должны быть вместе. «А вместе пребывают те [тела], которые находятся в одном и том же месте», как показано в пятой книге *Физики* (226 b 21). Оказаться же в каком-то месте тело может только посредством движения. Двигается же всякое тело только во времени. Следовательно, все, что возникает благодаря действию тела, возникает последовательно. А творение, как мы доказали, не имеет последовательности (II, 19). Следовательно, никакое тело не может ничего произвести путем творения.

Кроме того. Всякий деятель, действующий постольку, поскольку движется, необходимо приводит в движение то, на что воздействует. Ведь всякий деятель производит действие, подобное ему самому;³¹ а сделанное и претерпевающее [воздействие] воспроизводят расположение делающего и действующего. Но деятель не находится в одном и том же расположении, ибо действует он лишь постольку, поскольку движется, т.е. изменяется. Значит, в претерпевающем и делаемом должно происходить некое обновление расположений, а оно не может происходить без движения. Но всякое тело движет, только двигаясь само, как было доказано. Следовательно, действие тела создает что-то только посредством движения или изменения создаваемого. А творение – не движение и не изменение, как показано (II, 17). Следовательно, ни одно тело не может быть причиной чего-либо через творение.

И еще. Поскольку деятель и сделанное должны быть подобны друг другу, постольку деятель, действующий не всей своей субстанцией, не может произвести целиком всю субстанцию сделанного. Философ доказывает это в седьмой

книге *Метафизики* (1033 б 20) применительно к противоположному случаю: форма без материи, которая действует всею собой, не может быть ближайшей причиной возникновения [материальных вещей], потому что для такого возникновения чистая форма должна актуализоваться [в материи]. Но никакое тело не действует всей своей субстанцией, даже если действует все тело целиком: ибо всякий деятель действует посредством той формы, в силу которой он существует актуально, а значит, всей своей субстанцией может действовать только тот, у кого вся субстанция – форма. А таким ни одно тело быть не может, потому что всякое тело изменчиво, а значит, содержит материю. Следовательно, ни одно тело ничего не может произвести всею своей субстанцией. А именно это нужно для творения.

Далее. Творить может только бесконечная потенция. В самом деле, потенция деятеля тем больше, чем дальше отстоит от акта та потенция, которую он может актуализовать. Например, деятель, способный превратить в огонь воду, сильнее того, который может сделать огнем воздух. Но там, где не было прежде вообще никакой потенции, [то, чему предстоит возникнуть] отстоит [от того, что было,] бесконечно далеко. Поэтому потенция деятеля, который создает что-либо там, где прежде не существовало никакой потенции, должна превосходить всякую определенную меру; между ней и потенцией любого деятеля, создающего нечто из материи, не может быть конечного соотношения. Но ни у одного тела нет бесконечной потенции, как доказывает Философ в восьмой книге *Физики* (266 а 24). Значит, ни одно тело не может ничего сотворить, то есть создать нечто из ничего.

К тому же. Движущее и движимое, создающее и создаваемое должны быть вместе, как доказывается в седьмой книге *Физики* (243 а 3). Но тело может совместиться со своим производением только путем контакта, при котором вместе будут только границы соприкасающихся [тел].³² Значит, тело может действовать только при прикосновении. А прикосновение предполагает что-то другое, к чему можно прикоснуться. Значит, там, где прежде не существовало ничего, кроме деятеля, как

это имеет место при творении, прикосновения быть не может. Следовательно, ни одно тело не может действовать творчески.

Следовательно, заблуждаются те, кто полагает, будто субстанция небесных тел есть причина материи элементов. В самом деле, причиной материи может быть только деятель, действующий творя: [материю нельзя создать движением и изменением, как действуют тела], потому что материя сама есть первое движение и подлежащее изменения.

Глава 21 . О том, что творить свойственно одному Богу

На основании вышесказанного можно, далее, показать, что творение – собственное свойство Бога и что творить может только Он.

Поскольку порядок действий отвечает порядку деятелей, так что чем благороднее деятель, тем благороднее его действие, постольку первое действие должно исходить от первого деятеля. Творение – это первое действие, потому что оно не предполагает никакого другого, а все другие действия, напротив, предполагают его. Следовательно, творение – действие, свойственное одному лишь Богу, ибо Он – первый деятель.

И еще. Что Бог – Творец вещей, мы доказали на основании того, что, кроме Него самого, не может быть ничего, чему Он не был бы причиной. Но такое свойство не может принадлежать ничему другому, ибо Бог – универсальная причина бытия. Значит, творить подобает только Богу, и это – свойственное Ему действие.

К тому же. Следствия пропорционально отвечают своим причинам: так, актуальные следствия мы приписываем актуальным причинам, потенциальные – потенциальным, частные следствия – частным причинам, а универсальные – универсальным, как учит Философ во второй книге *Физики* (195 b 25). Так вот: бытие – первое причиненное; это ясно из того, насколько оно общее. Следовательно, причина бытия – первый и универсальный деятель, то есть Бог. Все прочие деятели не могут быть причиной бытия как такового, а только причиной бытия тем-то и тем-то, например, человеком или белым. Но бытие как таковое причиняется посредством творения из ничего: в самом деле, то, что могло бы предсуществовать сотворению бытия как такового, должно было бы лежать за пределами бытия вообще. Все прочие действия создают то или иное сущее: из предсуществующего сущего возникает то или иное сущее. Творение же есть действие, принадлежащее только Богу.

Далее. Все, что возникло в соответствии с какой-либо природой, не может быть первой причиной этой природы, но только второй и инструментальной причиной. Сократ, например, по природе человек; тому, что он – человек, несомненно, есть причина; однако сам он не может быть первой причиной человечности, ибо в таком случае он был бы причиной самого себя: ведь он есть то, что он есть, благодаря человечности. [Сократа создал – родил – другой человек, но и он не был первой причиной человечности, т.е. вида «человек»]; родитель – лишь инструментальный деятель, одноименный первой причине всего вида, [которая действует посредством него как своего орудия]. Таким образом, все низшие действующие причины следует возводить к высшим первичным причинам и рассматривать как их инструменты.

Но всякая субстанция, кроме Бога, обладает бытием, причина которого – [не она сама, а] другое, как было доказано выше (II, 15). Следовательно, ни одна субстанция, кроме Бога, не может быть первой причиной бытия [создаваемой ею вещи], но только причиной инструментальной, которая действует силой другого. Инструмент же применяется только там, где нужно создать что-то путем движения: ибо инструмент по определению есть то, что приводит в движение, двигаясь. Но творение – не движение, как доказано (II, 17). Следовательно, ни одна субстанция, кроме Бога, не может что-либо сотворить.

И еще. Применяемый инструмент должен соответствовать тому, что создается. Он должен выступать посредником между первой причиной и причиненным, то есть соприкасаться и с той, и с другим. Воздействие первой причины доходит до причиняемого через инструмент. Значит, в том, что создается с помощью инструмента, должно быть нечто, способное принять воздействие первой причины. Но это противоречит смыслу творения: ибо оно не предполагает [предсуществования] чего бы то ни было. Выходит, ничто, кроме Бога, не может творить – ни как первая причина, ни как инструментальная.

Кроме того. Всякий инструментальный деятель выполняет задачу, поставленную главным деятелем, с помощью действия, свойственного его собственной природе. Например,

естественное тепло служит наращиванию плоти, растворяя и переваривая [поступающую в организм пищу]; а пила, распиливая дерево, служит изготовлению скамейки. Значит, если какая-то тварь служит первому Творцу инструментом в деле творения, она должна действовать так, как это подобает и свойственно ее собственной природе. Но в процессе порождения [нового создания] результат, отвечающий собственному действию инструмента, возникает раньше, чем результат, отвечающий главному деятелю: таким образом, самому первому деятелю соответствует самый конец, завершающий работу. Так, вначале распиливается [бревно], а потом уже возникает форма скамьи; переваривание пищи предшествует наращиванию плоти. Следовательно, [если бы Бог в творении пользовался инструментом], результат собственной деятельности инструмента должен был бы в процессе созидания возникнуть прежде бытия, ибо именно бытие – результат, ради которого действует первый Творец. Но это невозможно, ибо в процессе возникновения раньше всегда возникает более общее: например, в процессе становления человека «живое существо» предшествует «человеку», как объясняет Философ в книге *О рождении животных* (736 b 2). Поэтому невозможно, чтобы какая-либо тварь творила, будь то в качестве главного деятеля, или инструментального.

И еще. Созданное в соответствии с какой-то природой не может быть причиной этой природы как таковой – в противном случае оно было бы причиной самого себя. Но оно может быть причиной этой природы в данном [существе]: так, например, Платон – причина человеческой природы в Сократе,³³ но не причина человеческой природы как таковой, потому что он сам создан в [рамках] человеческой природы. Но то, что служит причиной чего-либо в данной [вещи], сообщает общую природу чему-то, чем эта природа специфицируется или индивидуируется.³⁴ Но это не может иметь места при творении, ибо творение не предполагает [материи], которой действие Творца сообщало бы нечто. Значит, никакое тварное сущее не может быть причиной другого сущего путем творения.

Далее. Поскольку всякий деятель действует сообразно тому, что он есть в действительности, степень действия должна соответствовать степени актуализации [деятеля]: например, чем выше актуальная температура [действующего теплого], тем сильнее оно нагревает. Действие любого деятеля определено по роду, виду и акциденции, а значит, и сила его должна быть определена, т.е. ограничена: он может создавать только вещи, подобные ему самому по роду, виду или акциденции, потому что всякий деятель создает подобное себе (см. I, 8). Но все, что обладает определенным [т.е. ограниченным] бытием, может быть подобно другой вещи того же рода или вида только по роду или виду: ибо в том, что она есть «вот это-вот», всякая вещь отделена от [любой] другой. Следовательно, любая [вещь], чье бытие ограничено, может создать своим действием другую [вещь] лишь постольку, поскольку эта другая принадлежит к тому же роду или виду, но не постольку, поскольку она обладает самостоятельным существованием отдельно от прочих. Значит, для действия всякого конечного деятеля требуется наличие того, благодаря чему результат его действия будет обладать самостоятельным индивидуальным существованием [т.е. материя]. А значит, он не творит; творить же способен лишь тот деятель, чье бытие бесконечно и объемлет подобие всякого сущего, как было показано выше (I, 49 слл.).

К тому же. Все, что становится, становится для того, чтобы быть. Значит, если о чем-то, что уже было прежде, говорят, что оно становится, то оно становится не само по себе, а акцидентально, по совпадению. Само по себе же становится то, чего прежде не было. Так, если белое становится черным, то возникает и черное, и окрашенное. Но черное становится само по себе, ибо черного прежде не было, а окрашенное возникает по совпадению, ибо уже было раньше, только окрашенное в другой цвет. Точно так же, если возникает некое сущее, например, человек или камень, то человек возникает сам по себе, потому что возникает он из того, что прежде не было человеком; а сущее возникает по совпадению, ибо оно возникает не из не сущего вообще, а из того, что не было

данным сущим, как объясняет Философ в первой книге *Физики* (191 b 13). Поэтому о становлении сущего самого по себе можно говорить тогда, когда нечто возникает из не сущего вообще. Но причиной такого становления может быть лишь то, что само по себе есть причина бытия: ибо следствия пропорциональны своим причинам. Только первое сущее может быть причиной сущего как такового. Все прочие [сущие] могут быть причинами бытия по совпадению, сами по себе они – причины вот этого, данного бытия [т.е. бытия человеком, бытия белым или теплым]. Но творить – значит производить сущее не из сущего, бывшего прежде, [а из ничего]. Поэтому способность творения должна быть присуща одному лишь Богу.

О том же свидетельствует истина Священного Писания. Оно утверждает, что Бог сотворил все: «В начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт.* 1:1). – А Дамаскин во второй части своей книги пишет: «Те же, которые говорят, что ангелы – творцы какой бы то ни было сущности, эти суть уста отца их – диавола. Ибо, будучи творениями, ангелы не суть творцы.»³⁵

Тем самым опровергается заблуждение некоторых философов, утверждавших, будто Бог сотворил лишь первую отделенную субстанцию, а она сотворила вторую, и так по порядку вплоть до последней.³⁶

Глава 22 . О том, что Бог все может

Из этого с очевидностью следует, что сила Божья не ограничена каким-то одним действием и не предопределена к чему-то одному.³⁷

В самом деле: если творить может только Бог, то все [вещи], которые могут произойти от своей причины только по способу творения, должны быть произведены непосредственно Богом. А таковы все отделенные [т.е. чисто духовные] субстанции, не состоящие из материи и формы – пока просто предположим, что такие субстанции существуют; [доказано это будет ниже, II, 46]; а также вся телесная материя. Итак, столь различные существа являются непосредственными произведениями Божьей силы. Но сила, непосредственно производящая множество разных созданий не из материи, не может быть предопределена к какому-то одному действию. Я говорю «непосредственно», ибо если бы она действовала через посредников, то различие произведений могло бы быть обусловлено различием опосредующих причин. Я говорю «не из материи», ибо один и тот же деятель одним и тем же действием может производить разные результаты применительно к разным материям: так, жар огня глину делает твердой, а воск мягким. – Итак, Божья сила не предопределена к одному действию.

И еще. Всякая совершенная сила распространяется на все, на что может распространяться свойственное ей самой по себе действие. К примеру, сила строительного искусства, если она будет совершенна, будет распространяться на все, что по своему смыслу может быть названо «домом». Но Божья сила сама по себе есть причина бытия; бытие – свойственное ей действие, как объяснялось выше (II, 21). Следовательно, она распространяется на все, что не противоречит смыслу «сущего». Если бы Его сила могла производить лишь некое определенное действие, она не была бы сама по себе причиной бытия как такового – она могла бы быть причиной лишь [определенного бытия,] бытия тем-то [или тем-то]. Так вот, смыслу «сущего» противоречит то, что противоположно сущему,

то есть не сущее. Итак, Бог может сделать все, что не является несуществующим по определению. А таковы вещи, понятие которых содержит противоречие. Выходит, Бог может сделать все, что не содержит в себе противоречия.

К тому же. Всякий деятель действует, поскольку существует в действительности. Значит, всякий деятель в своей деятельности обладает силой, соответствующей тому, как и в какой степени он сам существует в действительности [т.е. какая форма и в какой степени в нем актуализована]. Так, человек рождает человека, а огонь рождает огонь.³⁸ Но Бог – совершенный акт; Он содержит в Себе все совершенства, как было показано выше (I, 28). Значит, и Его деятельная сила совершенна и распространяется на все, что не противоречит понятию актуального бытия. А противоречит ему только то, что включает в себя противоречие. Следовательно, Бог может все, что не содержит противоречия.

Далее. Всякой пассивной потенции соответствует активная потенция. Ибо потенция существует ради акта, как материя ради формы. Но ни одно сущее в потенции не может само достичь актуального существования; актуализовать его может только нечто актуально существующее. Значит, потенция была бы напрасной, если бы не существовало деятеля, чья действующая сила могла бы ее актуализовать. Однако в природе вещей ничто не существует напрасно.³⁹ Мы знаем, что все возможности материи [здешних вещей], подлежащих возникновению и уничтожению, могут быть актуализованы действующей силой небесного тела;⁴⁰ ведь оно – первый деятель в природе. Так вот, как небесное тело есть первый деятель применительно к низшим телам, так Бог есть первый деятель применительно ко всему тварному сущему. Следовательно, действующая сила Бога способна сделать все, что есть в потенции тварного сущего. А в потенции тварного сущего есть все, что не противоречит тварному сущему, так же как в потенции человека есть все, что совместимо с человеческой природой. Следовательно, Бог может все.

Кроме того. Если потенция данного деятеля не может произвести чего-то, это бывает по трем причинам. Во-первых,

если данное произведение не имеет никакого сходства или родства с данным деятелем: ибо всякий деятель производит лишь подобное себе в каком-либо отношении.⁴¹ К примеру, сила, заключенная в человеческом семени, не может произвести зверя или растение, а человека – может, хотя человек превосходит и зверя, и растение. Во-вторых, если данное произведение несоразмерно данной действующей силе и превосходит ее возможности. К примеру, телесная действующая сила не может произвести отделенную [т.е. духовную] субстанцию. В-третьих, если для данного произведения требуется определенная материя, на которую данный деятель не способен воздействовать. Например, плотник не может сделать пилу, потому что его искусство не умеет обращаться с железом, из которого изготавливается пила.

Но к Божьей силе ни одна из этих причин неприменима. Для Бога не может быть невозможного в силу несходства произведения [и деятеля]: ибо всякое сущее подобно Ему, поскольку существует, как было показано выше (II, 6; 15). Не может быть для Него невозможного и в силу превосходства [произведения]: ибо Бог сам превосходит все сущее благодатью и совершенством. Наконец, нет для Него невозможного и по причине несоответствия материи [его способностям], ибо Он сам – причина материи, которую Он сотворил. К тому же, Ему для творения и не нужна материя: ведь Он производит вещи в бытие из ничего и не нуждается в предсуществовании материи. Так что отсутствие подходящей материи никак не может помешать Ему действовать и производить свои создания.

Итак, остается признать, что сила Божья не предопределена к какому-то одному действию, но может абсолютно все. А значит, Бог всемогущ.

Именно в это и предлагает нам уверовать Божественное Писание. В *Книге Бытия* сказано устами Господа: «Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь совершен» (17:1). И в *Книге Иова*: «Знаю, что Ты все можешь» (42:2). И в *Евангелии от Луки* устами ангела: «У Бога не останется бессильным никакое слово» (1:37).

Тем самым обнаруживается неправота тех философов, которые ошибочно утверждали, будто Бог непосредственно производит только нечто одно; будто сила Его predetermined действовать только так и никак иначе; что Бог не может действовать иначе, как в соответствии с природой вещей.⁴² Это о них сказано в *Книге Иова*: «Они думали, будто Вседержитель ничего не может» (22:17).

Глава 23 . О том, что Бог не действует по естественной необходимости

На основании этого можно доказать, что Бог действует в тварном [мире] не по естественной необходимости, а по волевому решению.

В самом деле, сила всякого деятеля, действующего по естественной необходимости, предопределена к произведению одного действия. Поэтому все, что происходит естественно, происходит всегда одинаково, если ничто не мешает; произвольные же [действия не предопределены необходимым образом]. Но божественная сила не предназначена для произведения только одного действия, как было доказано выше (I, 22). Следовательно, Бог действует не по естественной необходимости, а по воле.

К тому же. Бог может сделать все, что не содержит противоречия, как было показано выше (II, 22). Однако среди сотворенных вещей нет многого, что могло бы быть без всякого противоречия. Это легко заметить, к примеру, наблюдая звезды и другие тела: их число, размеры и расстояния между ними могли бы быть другими при другом порядке вещей, не содержа никакого противоречия. Значит, Божья сила способна создать многое, чего нет в природе вещей. Но всякий, кто из того, что он способен сделать, что-то делает, а что-то нет, действует по выбору воли, а не по природной необходимости. Следовательно, Бог действует не по природной необходимости, а произвольно.

И еще. Всякий деятель создает подобное себе. И всякий деятель действует таким образом, каким в нем находится прообраз его созданий. Но все, находящееся в чем-либо, находится в нем таким образом, каким существует то, в чем [оно находится]. Так вот, поскольку Бог по сущности своей есть ум,⁴³ как было показано выше (I, 45), постольку прообраз его созданий находится в Нем умопостигаемым образом. Следовательно, Бог действует умом. Но ум не производит никаких действий иначе, как посредством воли. Предмет же

воли – постигнутое умом благо, которое приводит в движение ум и побуждает его действовать, как его цель.

Значит, Бог действует по воле, а не по природной необходимости.

Далее. Согласно Философу, действия бывают двух видов⁴⁴: одни остаются в деятеле и составляют его совершенство, например, [когда человек что-то] видит. Другие переходят на внешний [объект действия] и составляют совершенство делаемого: например, когда огонь сжигает [то, на что воздействует]. Но Божье действие не может быть вроде тех действий, которые не остаются в деятеле, ибо Его действие есть Его субстанция, как было показано (II, 9). Следовательно, Его действие должно быть из тех, что остаются в деятеле и составляют как бы его совершенство. Но таковы бывают только действия познающего [нечто] или стремящегося [к некой цели]. Значит, Бог действует путем познания и воления. Выходит, Он действует не в силу природной необходимости, а по решению воли.

К тому же. Что Бог действует целесообразно, можно усмотреть из того, что вселенная не случайна, а упорядочена сообразно некому благу, как доказывает Философ в одиннадцатой книге *Метафизики* (1075 а 11). В самом деле: первый деятель должен действовать целесообразно, руководствуясь умом и волей; ибо действия деятелей, лишенных ума, должны быть направляемы к цели чем-то другим. Это нетрудно увидеть на примере вещей искусственных: так, стрела движется к определенной цели, будучи направлена стрелком. Но то же самое должно быть и в вещах естественных. Для того, чтобы нечто направилось к должной цели, требуется знание самой цели, знание того, что служит достижению этой цели и знание должного соотношения между тем и другим. А знать это может лишь умное [существо]. Следовательно, Бог действует не по естественной необходимости, а руководствуясь умом и волей.

Кроме того. То, что действует само собой, первее того, что действует благодаря другому. Ибо все, сущее благодаря другому, возводится к сущему самому по себе – в противном

случае, [первопричина] отодвигалась бы до бесконечности [и ничего бы не было]. Но само по себе действует только то, что является господином своего действия; все остальное действует как бы не само, а через него действует нечто другое. Значит, первый деятель должен действовать так, чтобы быть господином своего действия. А быть господином своего действия можно только действуя произвольно. Следовательно, Бог – первый деятель – должен действовать произвольно, а не по естественной необходимости.

К тому же. Первому деятелю подобает [производить] первое действие, как первому двигателю – первое движение. Но действие воли по природе первее действия природы. В самом деле: по природе первее то, что совершеннее, пусть даже по времени оно иногда может появляться позднее. А действие действующего произвольно совершеннее. Так, у нас обычно считается совершеннее то, что действует по своей воле, а не по естественной необходимости. Значит, Богу, как первому деятелю, подобает произвольное действие.

Далее. О том же свидетельствует и вот что: когда объединяются оба вида действий, сила, действующая произвольно, всегда оказывается выше и главнее; она пользуется силой, действующей по природе, как своим орудием. Так, в человеке ум, действующий произвольно, выше растительной души, которая действует по природной необходимости. Но Божья сила – выше всех сил, какие есть в сущих. Значит, она действует во всем произвольно, а не по естественной необходимости.

И еще. Предмет воли – благо как таковое. Природа же не способна постичь благо как таковое; но лишь то благо, которое является совершенством данной природы. А так как всякий деятель действует, поскольку устремлен ко благу, ибо деятеля движет цель, то произвольный деятель должен соотноситься с деятелем, действующим в силу природной необходимости, как универсальный деятель с частным. Частный же деятель относится к универсальному как вторичный и как служащий ему инструмент. Следовательно, первый деятель должен действовать произвольно, а не по природной необходимости.

Этой истине учит нас и Божественное Писание. Так, в Псалме говорится: «Господь творит все, что хочет» (134:6). И в *Послании к Эфесеянам*: «Совершающий все по изволению воли своей» (1:11).

А у Илария в книге *О синодах* сказано так: «Воля Божья сообщила субстанцию всем тварям». И ниже: «Все вещи сотворены такими, какими пожелал их создать Бог.»⁴⁵

Тем самым отклоняется заблуждение тех философов, которые говорили, что Бог действует по природной необходимости.

Глава 24 . О том, что Бог действует мудро

Теперь нетрудно сделать вывод, что Бог производит свои создания, руководствуясь своей мудростью.

Воля побуждается к действию каким-либо восприятием, ибо предмет воли – воспринятое благо. Бог действует по воле, как было показано (II, 23). А так как воспринимать Бог может только умом; и так как мыслить Бог может только мысля Самого Себя; а мыслить Бога значит быть мудрым, то Бог в Своей деятельности руководствуется Своей мудростью.

И еще. Всякий деятель производит действие, подобное себе. Значит, действие всякого деятеля должно определяться тем, в чем деятель схож со своим произведением. Так, огонь нагревает, поскольку сам горяч. Но во всяком деятеле, действующем произвольно, прообразом его произведения служит [не только его собственная природа, а и та цель,] которую он воспринимает умом. Ведь если бы то, что делает произвольный деятель, было подобно только его природному расположению, он мог бы производить только одно какое-то действие, потому что природа⁴⁶ у каждой [вещи] одна. Значит, всякий, действующий произвольно, производит нечто в соответствии с понятием своего ума. Но Бог действует произвольно, как было доказано (II, 23). Следовательно, он производит вещи в бытие посредством мудрости своего ума.

Далее. Согласно Философу, «дело мудреца – упорядочивать».⁴⁷ Но упорядочить какие-либо [элементы] невозможно, если не знать их свойств и соотношений друг с другом и с тем [принципом], который выше их и служит целью данного порядка; ибо порядок любых [элементов] по отношению друг к другу определяется их порядком по отношению к цели. Так вот, знать свойства каких-либо вещей и их соотношения между собой может только тот, кто обладает умом. А судить о вещах, соотнося их с наивысшей причиной, может только мудрец. Таким образом, всякое упорядочение есть дело мудрости кого-то, наделенного умом. Например, в механических искусствах те, кто определяет порядок возведения постройки,

так и зовутся «мудрецами».⁴⁸— Так вот, вещи, произведенные Богом, упорядочены относительно друг друга, и этот порядок не случаен, ибо он обнаруживается либо всегда, либо в большинстве случаев. Значит, Бог произвел все вещи в бытие, упорядочивая их. Следовательно, Бог создал вещи, руководствуясь своей мудростью.

К тому же. Произвольная [деятельность] может [производить] или собственно действия, которые остаются в самом деятеле – такова, например, актуализация добродетели; или, переходя на внешнюю материю, создавать [вещи], которые зовутся изделиями. Очевидно, что сотворенные вещи – как бы изделия Бога. Но «знание изделий есть искусство», по определению Философа.⁴⁹ Значит, все тварные вещи относятся к Богу, как произведения искусства к мастеру. А мастер производит создания своего искусства в бытие в том порядке, какой указывают ему его мудрость и ум. Следовательно, Бог создал все твари, руководствуясь умом.

Это подтверждает и божественный авторитет. В Псалме говорится так: «Все соделал Ты премудро» (103:24). И в *Книге Притчей*: «Господь премудростью основал землю» (3:19).

Тем самым опровергается заблуждение тех, кто утверждал, будто все зависит от простой Божьей воли, без всякого разумного основания.⁵⁰

Глава 25. В каком смысле о всемогущем [Боге] говорится, что Он чего-то не может

Вышеизложенное позволяет заключить, что, хотя Бог и всемогущ, можно сказать, что кое-чего Он все-таки не может.

Выше было доказано, что в Боге есть активная потенция (II, 7). А еще выше, в первом томе, было доказано, что в Боге нет пассивной потенции (I, 16). Мы говорим, что кто-то что-то «может» применительно к обеим потенциям. Значит, обо всем, что свойственно пассивной потенции, нам придется сказать, что Бог этого не может. Что же это такое? Нужно разобраться.

Итак, прежде всего, активная потенция – это [способность] действовать, а пассивная – это [способность] быть [чем-то]. Способность быть чем-то имеется только у тех вещей, в которых есть материя – подлежащее противоположностей. Так вот, поскольку в Боге нет пассивной потенции, Он не может [изменить] ничего, что относится к Его собственному бытию. То есть Бог не может быть телом или чем-то еще в том же роде, [чем Он не является].

К тому же. Актуализация пассивной потенции – это движение. Следовательно, Бог, в котором нет пассивной потенции, не может изменяться. А раз Он не может изменяться вообще, то не может быть подвержен и отдельным видам изменения, например, не может увеличиться или уменьшиться, стать другим, родиться или погибнуть.

Далее. Обладать каким-либо недостатком значит быть подверженным порче и тлению. Следовательно, у Бога не может быть недостатка в чем-либо.

Кроме того. Всякий недостаток есть проявление лишения чего-то. Но у лишения всегда есть подлежащее – потенция материи. Значит, у Бога не может быть никакого недостатка.

К тому же. Усталость есть недостаток силы; забвение – недостаток знания. Очевидно, что Бог не может ни уставать, ни забывать.

Далее. Бог не может претерпевать насилие или быть побежден. На это способно только то, что по своей природе подвижно [т.е. изменчиво].

Точно так же Бог не может раскаиваться, гневаться или огорчаться: ибо все эти [состояния] родственны страсти [т.е. пассивной потенции] и недостатку.

Затем. Предмет и результат действия активной потенции – созданное [ею] сущее. Но ни одна потенция не может действовать там, где нет ее предмета; так, зрение ничего не видит там, где нет актуально видимого. Поэтому о Боге надлежит говорить, что Он не может сделать ничего, что противоречило бы понятию сущего как сущего и созданного сущего как созданного. Что это такое, следует разобрать подробнее.

Во-первых, понятию сущего как сущего противоречит то, что упраздняет это понятие. А упраздняет его то, что ему противоположно. Так, например, понятие человека упраздняет то, что противоположно ему [т.е. не человек] или его частям [т.е. бестелесное, неживое или неразумное]. Но сущему противоположно не сущее. Следовательно, Бог не может [сделать того, чего нет]: Он не может сделать так, чтобы одно и то же одновременно существовало и не существовало, ибо это противоречие.

К тому же. Противоречие содержится в контрарных и привативно противоположных [определениях]. Если, например, нечто черное и белое, то оно должно быть белым и не белым; а если нечто зрячее и слепое, то оно должно быть зрячим и незрячим. [А так как Бог не может сделать того, в чем есть противоречие, то] Он не может сделать так, чтобы противоположные [определения] были присущи одному и тому же одновременно и в одном и том же отношении.

Далее. Если уничтожить сущностный принцип какой-либо вещи, то уничтожится сама вещь. А так как Бог не может сделать так, чтобы вещь одновременно существовала и не существовала, то он не может сделать так, чтобы вещь продолжала существовать при отсутствии одного из ее

сущностных принципов, например, сделать так, чтобы у человека не было души.

Кроме того. Принципы некоторых наук, например, логики, геометрии и арифметики, берутся только из формальных принципов реальных вещей,⁵¹ тех принципов, от которых зависит сущность вещи. Следовательно, Бог не может сделать того, что противоречило бы этим принципам: например, сделать так, чтобы род не сказывался о виде; или чтобы линии, проведенные от центра к окружности, были не равны; или чтобы сумма трех углов прямолинейного треугольника не равнялась двум прямым.

Из этого следует с очевидностью также и то, что Бог не может сделать бывшее небывшим. Ибо это тоже предполагало бы противоречие. Пока нечто есть, оно есть; и также необходимо, чтобы, когда нечто было, оно было.⁵²

Не может Бог совершать и таких действий, которые противоречили бы понятию созданного сущего как созданного. Ибо все, что Бог создает, должно быть создано.

Из этого ясно, что Бог не может создать Бога. Ибо понятие созданного сущего предполагает, что его бытие зависит от другого. Но то, что мы зовем Богом, противоречит этому понятию, как явствует из вышеизложенного (I, 13).

По той же причине Бог не может создать ничего равного Себе. Ибо то, чье бытие независимо от другого, стоит и в бытии своем, и в других достоинствах выше того, что зависит от другого. А зависимость от другого входит в понятие созданного сущего.

Равным образом Бог не может сделать так, чтобы что-то сохраняло бытие без Него. Ибо сохранение чего-либо зависит от его причины. Поэтому при упразднении причины уничтожится и то, для чего она была причиной. Следовательно, если бы существовала такая вещь, которая сохранялась бы в бытии без Бога, то причиной такой вещи был бы не Бог.

Затем. Поскольку Бог действует по своей воле, Он не может делать того, чего не может хотеть. А чего Он не может хотеть, мы поймем, если вспомним, каким образом в Божьей воле может присутствовать необходимость. Так вот, что необходимо

существует, то не может не существовать, а что не может существовать, необходимо не существует.

Из этого ясно, что Бог не может сделать так, чтобы Его не было, или чтобы Он не был благ или блажен, как показано в первой книге (I, 80).

И еще мы доказали выше (I, 95), что Бог не может хотеть зла. Следовательно, Бог не может грешить.

Также мы доказали выше, что Божья воля не может меняться (I, 82). Значит, Бог не может сделать так, чтобы не исполнилось то, чего он хотел.

Здесь, однако, следует заметить, что слово «не может» означает не то, что во всех предыдущих рассуждениях. Все, о чем мы говорили прежде, Бог, безусловно, не может ни хотеть, ни делать. А это последнее Бог вообще-то может и хотеть, и делать, если иметь в виду Его волю и потенцию абсолютно. Однако в данном случае [речь идет не о воле Божьей как таковой, в безусловном смысле, а о воле, обусловленной обстоятельствами, а именно:] ей предшествует противоположная воля. Вообще в Божьей воле, обращенной на твари, может присутствовать только обусловленная, [а не безусловная] необходимость, как было показано в первой книге (I, 81 ел.). Вот почему все высказывания вроде: «Бог не может делать противоположное тому, что Он наметил сделать» и т.п. – надлежит понимать только во взаимосвязи, [т.е. как условный период «Если Бог хочет того-то, то Он не может хотеть противоположного»]: тогда в них будет предпослано условие – противоположная Божья воля. Но если понимать их [части] по отдельности, эти высказывания ложны: ибо тогда они относятся к Божьей потенции и воле в безусловном смысле.

Бог действует по воле; но точно так же он действует по уму и знанию, как было доказано (II, 24). И теми же доводами, какими мы доказали, что Бог не может делать то, чего не хочет, или не делать то, что хочет, доказываем, что Бог не может делать то, о чем не знал заранее, что Он это сделает, или не делать того, о чем заранее знал, что Он это сделает. В обоих случаях мы говорим «Бог не может» не в безусловном смысле, а обусловленно, т.е. при некоем данном условии.

Глава 26 . О том, что Божий ум не ограничен определенными действиями

Мы доказали, что могущество Божие не ограничено определенными действиями и что, следовательно, Бог действует не по природной необходимости, а разумно и произвольно. Но кому-то может показаться, что ум Божий, или знание может распространяться лишь на определенные действия и что Бог, таким образом, действует по необходимости, хоть и не природной, а научной. Поэтому нужно доказать, что Его знание, или ум не ограничены в своих действиях никакими пределами.

Выше было доказано, что Бог знает все вещи, которые могут от Него произойти, мысля свою собственную сущность (I, 49 ел.): ведь все, что может произвести данная причина, должно виртуально существовать в этой причине в силу некоего сходства с ней. А так как могущество Божие не ограничено произведением только определенных действий, как было показано (II, 22), то и мысль его должна быть неограничена.

К тому же. Выше мы показали бесконечность Божьей сущности. Но бесконечное всегда будет превосходить конечное; сколько бы конечных мы ни прибавляли друг к другу, мы не сравняем их с бесконечным, даже если бы их существовало бесконечно много по числу. Известно, что кроме Бога нет ничего, бесконечного по своей сущности. Ибо все прочие вещи по определению своей сущности заключены в [рамках] определенных родов и видов. Значит, сколько бы мы ни сложили вместе созданий Божьих и как бы они ни были велики, Божья сущность всегда будет больше их и, следовательно, в ней всегда будет [виртуально существовать] больше созданий, [чем уже есть]. Но Божий ум в совершенстве знает Божью сущность, как было показано выше (I, 47); следовательно, он превосходит любое конечное [число] созданий. Значит, ум Божий не ограничен необходимым [познанием] тех или иных созданий.

И еще. Выше было показано, что Божий ум знает бесконечно много [сущностей] (I, 69). Но Бог производит вещи в бытие, руководствуясь своим умом и знанием. Следовательно, причинность Божьего ума не ограничивается конечным числом созданий.

Далее. Если бы причинность Божьего ума ограничивалась некоторыми действиями, так, словно бы Он действовал по необходимости, то она касалась бы лишь тех вещей, которые Бог производит в бытие. Но это невозможно: выше мы доказали, что Бог знает даже те вещи, которых нет, не было и не будет. Следовательно, Бог действует не по необходимости своего ума, или знания.

Кроме того. Божье знание относится к созданным Богом вещам, как знание мастера к произведениям его искусства. Но любое искусство распространяется на весь род вещей, подлежащих данному искусству: так, искусство домостроения распространяется на все дома. Род, подлежащий Божьему искусству, – это «сущее». Ибо Бог, через свой ум, есть всеобщее начало бытия, как было доказано (II, 15). Значит, Божий ум распространяет свою причинность на все, что не противоречит понятию «сущего», то есть по природе своей расположено существовать и принадлежит к роду сущего. Следовательно, Божий ум не ограничен некоторыми определенными действиями.

Вот почему говорится в Псалме: «Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим» (146:5).

Тем самым опровергается мнение некоторых философов, утверждающих, что поскольку-де Бог мыслит самого себя, от Него необходимо проистекает именно такое расположение вещей. Как будто не по собственному усмотрению Он разграничивает единичные вещи и располагает их во вселенском целом, как учит католическая вера.

Впрочем, следует помнить, что, хотя Божий ум не ограничен определенными действиями, Бог Сам определил действия и предписал себе порядок, в котором надлежит Его мудрости их производить, как об этом сказано в *Книге премудрости*

Соломона: «Ты все расположил мерою, числом и весом»,
Господи (11:21).

Глава 27 . О том, что воля Божья не ограничена определенными действиями

Из этого можно вывести заключение, что и воля, на основании которой Бог действует, не ограничена какими-то определенными необходимыми действиями.

В самом деле, воля должна быть соразмерна своему предмету. Предмет воли – понятое умом благо, как было показано выше (I, 74; II, 24). Значит, воля по природе своей должна устремляться ко всему, что ум предложит ей как благо. А так как Божий ум не ограничен какими-то определенными действиями, как было показано (II, 26), придется признать, что и воля Божья не действует в силу необходимости и только определенным образом.

Кроме того. Ни один произвольный деятель не действует, когда не хочет. Но выше мы показали, что Бог применительно к другим вещам ничего не хочет с абсолютной необходимостью. Следовательно, те действия Божьи, которые совершаются, совершаются не по необходимости Божьей воли, а по свободному решению Бога.

Главы 28 и 29 . Каким образом в творении присутствует должное

Теперь нужно доказать, на основании уже изложенного, что Бог творит не по необходимости в том смысле, [как полагают некоторые], будто бы Он произвел вещи в бытие по требованию справедливости.⁵³

Справедливость, согласно Философу, «существует в отношении к другому»,⁵⁴ т.е. тому, кому воздается должное. Но прежде создания всех вещей не существовало ничего, чему [Бог] был бы что-то должен. Следовательно, творение вселенной не могло произойти по требованию справедливости.

И еще. Действие справедливости – воздать каждому свое.⁵⁵ Поэтому действию справедливости должно предшествовать действие, которым создается нечто свое у данной вещи, как мы наблюдаем это в человеческих делах. Например, кто-то трудом зарабатывает свое [достояние], которое потом судья⁵⁶ возвращает ему актом справедливости. Так вот, то действие, которым впервые создается нечто свое у данной вещи, не может быть актом справедливости. Но благодаря акту творения сотворенная вещь впервые начинает иметь что-то свое. Следовательно, творение не происходит по требованию справедливости.

Кроме того. Если кто-то должен что-то другому, то он либо каким-то образом от этого другого зависит, либо что-то получает от него или от третьего, кто мог передать право требовать назад долг. Так, сын – должник отца, ибо получает от отца бытие. Господин – должник слуги, ибо получает от него услуги, в которых нуждается. Всякий человек – должник своего ближнего, поскольку должник Бога, от которого мы получаем все блага. Но Бог ни от чего не зависит и не нуждается ни в чем, что мог бы взять от другого, как было ясно показано выше (1,13; 28; 40; 102). Следовательно, Бог произвел вещи в бытие не во исполнение какого-то долга и не по требованию справедливости.

Далее. В любом роде вещей существующее ради себя первее существующего ради другого. Следовательно, абсолютно первая среди всех причин существует только ради себя самой. Но тот, кто действует во исполнение долга и справедливости, действует не только ради самого себя: он действует ради того, кому должен. Поэтому Бог, будучи первой причиной и первым деятелем, произвел вещи в бытие не по требованию справедливости.

Вот почему в *Послании к Римлянам* сказано: «Кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему» (11:35– 36). И в *Книге Иова*: «Кто прежде дал Мне, чтобы Мне воздавать ему? Под всем небом все Мое» (41:3).

Тем самым опровергается заблуждение тех, кто силится доказать, что Бог может делать лишь то, что делает, поскольку может делать лишь то, что должен. Ибо мы доказали, что Бог действует не по долгу справедливости.

Пусть так, [- могут нам возразить, -] прежде создания всех вещей нет ничего тварного, в отношении чего мог бы существовать долг. Но ведь творению предшествует что-то нетварное, служащее началом творения. Начало творения можно рассматривать двояко. Сама благодать Божья предшествует творению как цель и первое побуждение к творению; Августин говорит об этом: «Мы существуем, потому что Бог благ».⁵⁷ С другой стороны, знание Божье и воля предшествуют творению [как его действующие причины -] как то, чем вещи производятся в бытие.

Так вот, если мы рассмотрим Божью благодать в безусловном смысле, мы не обнаружим никакого долга, требующего сотворения вещей. – [Говоря о долге, мы обычно имеем в виду два рода обязательств.] В первом значении мы говорим, что что-то кому-то должны, указывая на порядок отношений другого к нам: это значит, что мы должны вернуть ему то, что от него получили. Например, если нас благодетельствовали, наш долг – поблагодарить благодетеля. Но подобного рода долгу нет места при творении: ведь прежде творения не существует ничего, чему Бог мог быть обязан или чем Он был бы благодетельствован. – Во втором смысле мы

говорим о долге не перед другим, а перед самим собой. Так, неперенным долгом каждого является то, что требуется для его совершенства. Человек, например, должен обладать руками или добродетелью, поскольку без них он не может быть совершенен как человек. Однако Божья благодать не нуждается ни в чем внешнем для своего совершенствования. Следовательно, создание творений не является для нее неперенным долгом.

К тому же. Бог по своей воле производит вещи в бытие, как было показано выше (II, 23). Если Бог хочет быть благим, следует ли из этого с необходимостью, что Он хочет творить? – Нет. Первая посылка данного условного периода необходима, вторая – нет. В Первой книге было доказано, что Бог необходимо желает быть благим, а относительно всего прочего тоже желает, чтобы оно было, однако без необходимости (I, 80 слл.). Следовательно, благодать Божья не требует с необходимостью творения [мира].

Далее. Доказано, что Бог создает вещи не потому, что этого с необходимостью требует [Его] природа, разум, воля или справедливость (II, 23; 26; 27). Значит, нет никакого рода необходимости, которая принуждала бы Божью благодать производить в бытие вещи.

Однако можно еще говорить о долге перед самим собой, в смысле, [что каждому надлежит делать то], что ему подобает. Справедливость в собственном смысле слова с необходимостью требует исполнения долга. То, что воздается кому-то по справедливости, есть необходимый и правый долг. Значит, в случае творения нельзя говорить о справедливом долге, как если бы Бог был должником твари; нельзя говорить и о долге Бога перед Его собственной благодатью, если мы имеем в виду справедливость в собственном смысле слова. Но если понимать справедливость широко, то можно сказать, что в творении вещей есть справедливость, поскольку творение подобает Божьей благодати.

Если же мы будем исходить из того, что Бог в уме Своем и воле принял решение произвести вещи в бытие, тогда творение надо рассматривать как необходимо истекающее из Божьего

решения. Ибо не может быть такого, чтобы Бог решил что-то сделать, а потом не сделал; в таком случае Его решение было бы изменчивым или нетвердым. Таким образом, Божье решение с необходимостью требует исполнения. Однако это долженствование не удовлетворяет понятию справедливости в собственном смысле слова, ибо в творении дело идет лишь о действии творящего Бога. А в отношении [субъекта] к самому себе нет собственно справедливости, как объясняет Философ в пятой книге *Этики* (1138 b 5). Следовательно, в собственном смысле нельзя сказать, что Бог произвел вещи в бытие по долгу справедливости, на том основании, что он в уме своем и воле принял решение их произвести.

[Глава 29]

Если же рассматривать [не творение вообще, а] создание отдельной твари, там можно обнаружить справедливый долг в отношении последующей твари к предшествующей. Предшествующей, я имею в виду, не только по времени, а по природе.

Итак, что касается первых созданий Божиих, никакой долг не требовал их сотворения. Что же до последующих, то они должны были быть созданы, причем долженствование это – разного порядка.

Если вещи, первые по природе, являются также первыми по бытию, то последующие получают обязательный [статус] от первых: ведь если даны причины, они обязательно должны произвести свойственные им действия.

Если же вещи, первые по природе, по бытию – последующие, тогда наоборот – первые [по времени] получают обязательный [статус] от последующих: так, лечение должно предшествовать, чтобы за ним могло последовать здоровье. В обоих случаях обязательность, или необходимость исходит от того, что первее по природе, и распространяется на то, что по природе вторично.

Необходимость, источником которой служит вторичное по бытию, даже если оно первично по природе, есть не абсолютная необходимость, а обусловленная: если это должно произойти [или возникнуть], необходимо, чтобы вначале было то-то и то-то. В творении имеют место три вида долженствования с подобной обусловленной необходимостью.

Во-первых, вся совокупность тварных вещей обуславливает долженствование применительно к любой части, которая требуется для совершенства вселенной. Ибо если Бог захотел, чтобы возникла именно такая вселенная, [как наша], Он должен был создать Солнце и Луну и все прочее, без чего вселенная не может быть [тем, что она есть].

Во-вторых, одна тварь обуславливает обязательность другой. Так, если Бог захотел, чтобы были животные и растения,

Он должен был создать небесные тела, обеспечивающие их жизнь. И если Бог хотел, чтобы был человек, Он должен был создать растения, животных и все прочее, что требуется человеку для его совершенства. Впрочем, и то и другое Бог создал исключительно по собственной воле.

В-третьих, каждая тварь обуславливает обязательность своих частей, свойств и акциденций, от которых зависит ее бытие или какое-то из ее совершенств. Например, предположим, что Бог захотел создать человека; если это предположение верно, то Бог обязательно должен соединить в человеке душу и тело, и наделить его чувствами и всеми прочими вспомогательными [органами и способностями], как внешними, так и внутренними.

Во всех этих случаях мы не можем назвать Бога должником твари; не погрешая против истины, мы можем назвать Его разве что обязанным исполнить свое собственное решение.

Однако в природе вещей обнаруживается еще один вид необходимости – не обусловленной, а абсолютной. Источником такой необходимости являются причины, первые по бытию: таковы сущностные начала [т.е. формальные и материальные причины вещи], а также действующие и движущие причины.

Такого рода необходимость не может иметь места в первом творении вещей, в том, что касается действующих причин. Ибо там лишь одна действующая причина – Бог. Только Бог способен творить, как было показано (II, 21). Бог же действует в творении не по природной необходимости, а по воле, как было показано выше (II, 23). А то, что происходит по воле, происходит не по необходимости; необходимость здесь может задавать только цель: если задана цель, то ради нее должны существовать и средства к ее достижению.

Однако в том, что касается причин формальных и материальных, в первом творении вполне можно обнаружить абсолютную необходимость. В самом деле, поскольку некоторые тела были составлены из элементов, постольку абсолютно необходимо, чтобы они были теплыми или холодными. А поскольку некоторые поверхности были созданы треугольными по форме, постольку было необходимо, чтобы

сумма их углов равнялась двум прямым. Но эта необходимость касается порядка отношений между тварной материальной или формальной причиной и ее действием. Поэтому и здесь никак нельзя сказать, что Бог что-то должен; скорее, необходимое долженствование относится тут к твари.

[Позднее, уже не при творении, а] при дальнейшем распространении вещей, когда сама тварь создает нечто, может иметь место абсолютная необходимость применительно к тварной действующей причине. Так, движение Солнца с необходимостью заставляет меняться тела, находящиеся ниже.

Итак, мы рассмотрели основания долженствования и нашли, что как в творении, так и в дальнейшем распространении вещей наличествует естественная справедливость. Вот почему правильно говорится, что Бог создал все и правит всем справедливо и разумно.

Таким образом опровергаются сразу два заблуждения: тех, кто ограничивает Божье могущество и утверждает, что Бог может делать только то, что делает, ибо должен это делать; и тех, кто говорят, что причина всего – чистая воля и что никакого иного основания не следует ни искать в вещах, ни приписывать им.

Глава 30. Каким образом в сотворенных вещах может быть абсолютная необходимость

Все вещи зависят от Божьей воли как от первой причины, действующей не по необходимости. Единственная необходимость, [присутствующая в произвольной деятельности Бога,] обусловлена Его собственным решением. Однако это не означает, что в вещах вовсе отсутствует абсолютная необходимость и мы вынуждены признать, что все на свете случайно. А ведь именно такой вывод может сделать кто-нибудь из того, что все сущее проистекло из своей причины не по абсолютной необходимости. И в самом деле: большинство сотворенных вещей случайно [т.е. может быть, а может не быть], ибо происходит от своей причины не по необходимости. Однако и среди сотворенных вещей есть такие, бытие которых безусловно и необходимо.

Безусловно, и абсолютно не могут не существовать такие вещи, в которых нет способности не быть. Дело в том, что некоторые вещи созданы Богом так, что в их природе заложена возможность небытия. Происходит это оттого, что материя в них способна принять другую форму. Те же вещи, в которых либо нет материи, либо есть, но такая, которая неспособна принять другую форму, неспособны к небытию. Вот они-то существуют с безусловной и абсолютной необходимостью.

Нам могут возразить, что все, произошедшее из ничего, как таковое всегда тяготеет [к тому, из чего произошло, т.е.] к ничему, и потому всем тварям присуща способность небытия. — Очевидно, что это не так. Нам говорят, что тварные вещи всегда тяготеют к небытию, потому что из него они произошли. Но [они не сами произошли, в силу некой родственности изначального «ничто» возникающим из него вещам;] их произвела активная потенция [Творца]. Следовательно, в самих тварях нет способности к небытию — это у Творца есть способность либо дать им бытие, либо перестать вливать в них бытие. Ибо Он

действует, создавая вещи, не по природной необходимости, а по воле, как было показано (II, 23).

И еще. Так как тварные вещи происходят в бытие из Божьей воли, они должны быть такими, какими Бог захотел, чтобы они были. Однако наше утверждение, что Бог сотворил вещи по воле, а не по необходимости, не исключает того, что Бог мог захотеть, чтобы одни вещи существовали необходимо, а другие случайно, – так, чтобы в вещах было различие по порядку. Поэтому ничто не мешает некоторым вещам, созданным Божьей волей, быть необходимыми.

К тому же. Божье совершенство предполагает, что Бог сообщает тварным вещам сходство с Собой, за исключением тех [божественных свойств], которые несовместимы с тварным бытием. Ибо совершенный деятель производит действия, как можно более подобные ему самому.⁵⁸ Так вот, безусловно, необходимое бытие не противоречит понятию тварного бытия: ничто не препятствует тому, чтобы какая-то вещь существовала необходимо, и в то же время у этой необходимости была бы причина; таковы, например, выводы из доказательств. А значит, ничто не препятствует тому, чтобы какие-то вещи были созданы Богом так, что их бытие, безусловно, необходимо. Более того, именно это свидетельствует о Божьем совершенстве.

Далее. Чем дальше что-либо отстоит от самого по себе сущего, то есть от Бога, тем оно ближе к небытию. Значит, чем ближе что-либо к Богу, тем дальше оно от небытия. Так вот, [вещи, находящиеся] в самом низу [бытийной иерархии], близки к небытию, поскольку способны [и быть, и] не быть. Значит, [вещи,] которые ближе всего к Богу и потому дальше всего от небытия, – а такие вещи нужны, чтобы порядок вещей был полон, – должны быть неспособны к небытию. А таковы [вещи] абсолютно необходимые. Следовательно, некоторые твари наделены абсолютно необходимым бытием.

Итак, вот что следует знать: если рассматривать всю совокупность тварных вещей, поскольку они происходят от первого начала, то оказывается, что они зависят от воли этого начала, а не от необходимости, – разве что от необходимости, обусловленной предпосылкой, [т.е. уже принятым решением

Бога], как было сказано (I, 83; II, 23). Но если рассматривать [тварные вещи] в отношении к их ближайшим причинам, то оказывается, что они абсолютно необходимы. Это значит, что какие-то начала вполне могут быть созданы без всякой необходимости, но когда они уже даны, из них с необходимостью возникают именно такие, а не иные следствия. Например, смерть данного живого существа абсолютно необходима, потому что оно уже составлено из противоположных [элементов]; хотя само то обстоятельство, что оно составлено из противоположных [элементов], вполне могло не быть абсолютно необходимо. Точно так же то, что Бог создал все вещи в природе именно такими, было делом произвольным; но когда они уже устроены именно таким образом, нечто происходит или существует [в природе] с абсолютной необходимостью.

Нужно, однако, заметить, что о необходимости применительно к тварным вещам мы говорим в разных смыслах, ибо она проистекает из разных причин, [а именно: [1] из причин бытия вещей, т.е. материи и формы, [2] из причин действующих и [3] причин целевых]. [1] Поскольку вещь не может существовать без своих сущностных начал, то есть материи и формы, постольку абсолютно необходимо наличие во всех [вещах] того, что входит в определение их сущностных начал. Эта абсолютная необходимость сообщается вещам из их начал, поскольку они начала бытия, тремя способами.

Во-первых, [материя и форма – источники необходимости] применительно к бытию той [вещи, бытийными началами] которой они [являются]. – Поскольку материя как таковая есть сущее в возможности; а то, что может быть, может также и не быть; постольку некоторые вещи, за счет материи, не могут не быть тленными. Таковы, например, живые существа, ибо они составлены из противоположных [элементов]; или огонь, ибо его материя способна принимать противоположности. – Форма же по определению есть акт. Поэтому за счет формы вещи существуют актуально. Некоторым вещам форма сообщает необходимое бытие. Это происходит в двух случаях: либо когда вещи являются формами без материи; тогда в них нет

способности к небытию, и благодаря своей форме они всегда обладают силой бытия; таковы, например, отделенные субстанции. Либо когда формы вещей столь совершенны, что уравнивают всю потенцию их материи, так что у нее не остается способности принять другую форму и тем самым перестать быть [тем, чем вещь была]; так происходит, например, с небесными телами. Что же касается вещей, в которых форма не насыщает всю потенцию материи, там у материи остается способность принимать другую форму. Поэтому бытие таких вещей не необходимо. Силы бытия в них [достаточно лишь для временной] победы формы над материей – это можно наблюдать на примере элементов и [всех вещей, составленных] из элементов. В самом деле, форма элемента не охватывает всех возможностей материи: ибо материя становится восприимчива к форме какого-то одного элемента только тогда, когда способна воспринимать противоположный ему [элемент]. А форма того, что смешано [из элементов], охватывает материю постольку, поскольку она расположена к принятию именно такого типа смешения. Ведь у каждой пары противоположностей, а также у всех средних степеней, образуемых смешением крайних противоположностей, должно быть одно и то же подлежащее. Поэтому все, чему что-либо противоположно, и все, в состав чего входят противоположности, преходяще. А что непричастно противоположностям, существует всегда; если же погибает, то только по совпадению, как это происходит с самими формами, [которые погибают с гибелью вещей, формами которых они были]: ведь формы не существуют самостоятельно; их бытие заключается в том, что они находятся в материи.

Во-вторых, от бытийных принципов происходит в вещах абсолютная необходимость применительно к частям материи или формы, если эти начала в каких-то вещах не простые. Так, например, материя, свойственная человеку – это смешанное составное органическое тело; поэтому абсолютно необходимо, чтобы в человеке наличествовали определенные главные элементы, жидкости и органы. Также, поскольку человек есть разумное смертное животное – а именно в этом заключается

природа, или форма человека, – постольку, чтобы быть человеком, необходимо быть живым существом и быть разумным.

В-третьих, абсолютная необходимость присутствует в вещах в силу того, что их бытийные принципы предполагают некие свойства, связанные с данной материей или формой. Так, например, поскольку пила из железа, она не может не быть твердой; а человек не может не быть восприимчив к обучению, [поскольку он разумен].

[2] [Источником необходимости в вещах могут быть не только бытийные, т.е. материальная и формальная причины, но и] действующая причина. В этом случае необходимым может быть как само действие, так и то, что в результате этого действия происходит.

Прежде всего, такого рода необходимость удобно рассмотреть по аналогии с необходимостью акциденций по отношению к сущностным началам. Подобно тому как все прочие акциденции с необходимостью проистекают из сущностных начал [т.е. если дана материя и форма вещи, то к ним не могут не присоединиться и все прочие, совместимые с ними, акциденции], так и действие необходимо обусловлено формой, в силу которой деятель существует в действительности: ибо он действует так, как существует в действительности. Однако эта необходимость проявляется по-разному в действиях, остающихся в самом деятеле, когда он, например, мыслит или хочет, и в действиях, переходящих на другое, когда, например, нечто нагревает. В первом случае необходимость действия вытекает из формы, в силу которой деятель существует актуально: ибо здесь для реализации действия не требуется чего-то внешнего, в чем действие нашло бы свое завершение. Если чувственно воспринимаемая форма актуализует ощущение, то оно не сможет не ощущать; так же как ум, актуализованный умопостигаемым видом, [не может не мыслить]. Во втором же случае необходимость действия проистекает из формы [деятеля] лишь постольку, поскольку речь идет о способности действовать: так, если огонь горяч, он необходимо должен быть способен нагревать, но не

обязательно нагревает: в этом ему может помешать что-то извне. При этом неважно, позволяет ли данному деятелю его форма справиться с данным действием в одиночку, или нужно собраться множеству деятелей для совершения одного действия, как собираются люди, чтобы перенести корабль: в данном случае все они – один деятель, возникающий благодаря объединению многих для совершения одного действия.

Необходимость, проистекающая от действующей, или движущей причины в том, на что воздействует или что движет [эта причина], зависит не только от действующей причины, но и от состояния того, что приводится в движение или воспринимает воздействие данного деятеля. Оно может быть либо вообще не способно к восприятию данного действия, как шерсть неспособна сделаться пилой; либо реализации его способности к восприятию данного действия может что-то препятствовать, а именно: или противоположное воздействие, или противоположная направленность его внутренних предрасположений или форм. При этом препятствующее может оказаться сильнее, чем данный деятель: так, например, железо не расплавится при слабом нагревании. Итак, для того, чтобы действие возымело результат, в объекте воздействия должна быть способность к восприятию [данного воздействия], а в деятеле должно [быть достаточно силы, чтобы] одержать победу над тем, на что он воздействует, чтобы изменить его состояние на противоположное, [если это нужно]. Если действие, производящее перемену в объекте воздействия и являющееся результатом победы деятеля над ним, противоположно естественному расположению объекта, тогда необходимо совершится насилие, например, если камень бросят вверх. Если же действие не противоположно естественному расположению объекта, тогда это будет необходимость не насильственная, а свойственная естественному порядку вещей: так, небо приводится в движение внешним деятелем, но это движение не противоречит природе движимого и потому есть движение не насильственное, а естественное. Точно так же изменяются низшие тела под воздействием тел небесных: в низших телах есть естественная

склонность воспринимать воздействие вышних тел. Так же обстоит дело и с возникновением элементов: при этом в материю должна войти форма, которая не противоположна первой материи – подлежащему возникновению, хотя и противоположна другой форме, которую ей предстоит вытеснить. Но подлежащее [элементарного] возникновения – не материя, оформленная противоположной формой, [а неоформленная материя].

Из вышеизложенного ясно, что необходимость, обусловленная действующей причиной, в некоторых вещах зависит только от расположения деятеля; а в других – от расположения как деятеля, так и претерпевающего [воздействие объекта]. Поэтому, если такое расположение, которое необходимо для совершения действия, будет абсолютно необходимо и в деятеле, и в претерпевающем, тогда действующая причина будет действовать с абсолютной необходимостью. Таковы все [вещи], действующие необходимо и всегда. А если [соответствующее расположение] будет не абсолютно необходимо, а способно исчезнуть или измениться, действующая причина будет действовать лишь при условии наличия нужного расположения у обеих сторон. Таковы те деятели, деятельность которых иногда прерывается, будь то от недостатка силы, или от насильственного вмешательства противоположной силы. Такие деятели действуют не необходимо, а лишь в большинстве случаев.

[3] Целевая причина производит в вещах необходимость двояким образом. Во-первых, постольку, поскольку цель заключена в интенции деятеля. С этой точки зрения как источник необходимости можно рассматривать и цель, и деятеля: ибо деятель действует лишь постольку, поскольку направлен к достижению некой цели, неважно, действует ли он естественно или произвольно. Естественному деятелю цель задается его формой; сама форма сообщает ему соответствующую цель. Так что всякая естественная вещь в силу формы направлена к [определенной] цели. Например, тяжелое в меру своей тяжести направляется к центру. Действующего же произвольно его воля склоняет действовать

целесообразно – постольку, поскольку она направлена к цели. Однако воля не всегда склоняет деятеля к совершению того или иного [конкретного] действия ради достижения цели с той же силой, с какой она устремлена к самой цели: ибо цели можно достичь посредством не только этих действий, но и многих других. Во-вторых, цель является источником необходимости для того, что вторично по бытию. Но это не абсолютная необходимость, а обусловленная. Так, например, пила необходимо должна быть железной, при условии, что она должна пилить.

Глава 31 . О том, что нет необходимости, чтобы твари были всегда

Исходя из вышеизложенного, нужно еще показать, что нет необходимости, чтобы тварные вещи существовали от века.

В самом деле, если тварная вселенная или одна какая-нибудь тварь не может не быть, т.е. существует с необходимостью, то источником этой необходимости может быть либо она сама, либо нечто другое.

Сама она не может быть источником [необходимости своего бытия]. Ибо выше мы доказали, что всякое сущее должно происходить от первого сущего (II, 15). А то, что имеет бытие не от себя, не может иметь и необходимость бытия от себя. Ибо необходимо сущее не может не быть. Таким образом, то, что само себе обеспечивает необходимость быть, само себе обеспечивает невозможность быть не сущим; следовательно, оно не бывает не сущим; а значит, оно необходимо всегда существует.

Но если тварь необходимо существует в силу чего-то другого, то она должна происходить от какой-то внешней причины. Ибо все, что мы примем как внутреннее [свойство] твари, имеет свое бытие от другого. Внешняя же причина может быть либо действующей, либо целевой. – Действующая причина производит необходимое действие в том случае, когда деятель необходимо должен действовать: ибо следствие действующей причины возникает благодаря действию деятеля. Следовательно, если деятелю нет необходимости действовать, то существование того, что производится этим действием, не будет абсолютно необходимым. Но Бог, производя твари, действует не по абсолютной необходимости, как было доказано выше (II, 23). Значит, с точки зрения действующей причины, тварям нет абсолютной необходимости быть. – То же самое и с точки зрения целевой причины. Цель сообщает необходимость не всем [вещам, направленным] к ней, а лишь тем, без которых данная цель либо не может осуществиться, как поддержание жизни без пищи, либо не может осуществиться как следует, как

путешествие без лошади. Но цель Божьей воли, создавшей вещи, не может быть ничем иным, как Божьей благодатью, что было доказано в Первой книге (1,75 слл.). Эта цель никак не зависит от тварей: ни в своем бытии, ибо она сама по себе необходимо существует; ни в полноте своего бытия, ибо она сама по себе абсолютно совершенна; все это было доказано выше (I, 13; 28). Следовательно, в существовании тварей нет абсолютной необходимости. А значит, нет необходимости и в предположении, что твари существовали всегда.

К тому же. Созданное по воле не бывает абсолютно необходимым, разве что окажется, что воля не может не хотеть этого. Бог производит Свои творения в бытие не по природной необходимости, а по воле, как было показано (II, 23); кроме того, никакая необходимость не вынуждает Его хотеть, чтобы Его творения существовали, как было показано в Первой книге (I, 81). Следовательно, нет необходимости, чтобы твари существовали всегда.

Далее. Выше было показано, что Бог действует не тем действием, которое существует вне Его, как бы исходя из Него и заканчиваясь в твари, как действует, например, огонь: нагревание исходит из него и заканчивается в дровах. Для Бога действовать – значит хотеть. Вещи существуют в силу того, что Бог хочет, чтобы они были (II, 9; 23). Однако Богу нет необходимости хотеть, чтобы тварь была всегда: ведь Ему нет необходимости хотеть даже того, чтобы тварь вообще была, как показано в Первой книге (I, 81). Следовательно, тварь могла и не быть всегда.

И еще. Действующий по воле производит нечто с необходимостью лишь тогда, когда исполняет какой-либо долг. Но Бог творит не во исполнение долга, если рассматривать творение в его абсолютной универсальности, как мы показали выше (II, 28). Следовательно, Бог творит не по необходимости. А значит, хоть Бог и существует всегда, нет необходимости, чтобы и творение было от века.

Кроме того. Выше мы показали, что абсолютная необходимость в творениях имеет место не по отношению к первому началу, которое само по себе необходимо существует,

а лишь по отношению к другим причинам, которые сами по себе существуют не необходимо. Но необходимость относительно того, что само не существует необходимо, не означает, что нечто непременно всегда существовало. Так, если кто-то бежит, он непременно движется; однако это не означает, что он всегда двигался, ибо его бег не есть нечто само по себе необходимое. Следовательно, творения не обязательно должны были быть всегда.

Глава 32 . Доказательства вечности мира, основанные на [понятии] Бога

Однако многие отстаивали мнение, что мир существовал всегда и не мог не существовать. Они пытались это доказать, и нам нужно изложить их доводы, чтобы показать, что их вывод о вечности мира не следует с необходимостью [из рассматриваемых ими посылок].

Вначале мы изложим доводы, аргументирующие от Бога; затем аргументы от тварей; в-третьих же доказательства от способа создания вещей, то есть исходящие из того, что вещи начали быть, прежде не бывши.

Так вот, из [понятия] Бога исходят следующие аргументы в доказательствах вечности мира.

[1.1] Всякий деятель, действующий не всегда, движется⁵⁹ либо сам по себе, либо по совпадению. Сам по себе, как, например, огонь, который сжигал не всегда, а начинает сжигать либо потому, что загорелся, либо потому, что переместился ближе к горючему [материалу]. По совпадению, как, например, двигатель живого существа⁶⁰ начинает двигать животное каким-либо новым движением, вместе с которым [по совпадению начинает двигаться и] сам; побуждение к этому новому движению может идти как изнутри: например, животное поднимается, закончив переваривать пищу; так и извне, когда какое-либо внешнее действие побудит его начать действовать. Но Бог не движется ни сам по себе, ни по совпадению, как было доказано в Первой книге (I, 13). Следовательно, Бог действует всегда одинаково. Но именно Божьим действием состоят в бытии тварные вещи. Следовательно, они были всегда.

[1.2] К тому же. Действующая причина производит своим действием результат. Но Божье действие вечно: в противном случае [пришлось бы признать, что] Бог становится из потенциально действующего актуально действующим. Тем самым пришлось бы признать, что Его актуализует некий деятель, который первее Его, что невозможно. Следовательно, вещи от века были творимы Богом.

[1.3] Далее. Если дана достаточная причина, то необходимо должен быть дан и ее результат. В самом деле, предположим, что причина дана, а результат не дан с необходимостью, то есть он может быть, а может и не быть. Это будет значить, что следование результата за причиной только возможно; но все возможное нуждается в чем-то другом, что актуализовало бы его. Значит, должна быть дана какая-то другая причина, благодаря которой актуализовался бы результат первой причины; следовательно, первая причина будет недостаточной. Но Бог – достаточная причина творения; в противном случае Он не был бы причиной, а относился бы к причине как потенция к акту, то есть становился бы причиной, когда к Нему нечто прибавится, что невозможно. Итак, очевидно, что если Бог существовал от века, то и тварь необходимо существовала от века.

[1.4] И еще. Действующий по воле не откладывает исполнение своего намерения – разве что он ожидает в будущем чего-то, чего еще нет. Иногда это бывает нечто в самом деятеле: например, он ожидает, когда станет вполне в силах осуществить желаемое действие, или когда исчезнет нечто, мешающее его осуществлению. Иногда же это бывает нечто вне деятеля, и он дожидается появления чего-то, на что будет обращено его действие, или просто удобного времени, которое еще не наступило. Итак, если воля полна, то способность деятеля сразу же осуществляет желаемое, если в ней нет недостатка. Так движение руки или ноги сразу следует за распоряжением воли, если нет какого-то недостатка в двигательной способности, которая исполняет волю. Таким образом, ясно, что если кто-то хочет что-то сделать и это не делается тотчас, то либо способность деятеля не в порядке, и он ждет устранения недостатка; либо его воля сделать данное дело не полна. Полнотой воли я называю такую волю, которая хочет сделать именно это во что бы то ни стало и любым способом. Неполная же воля – это когда некто хочет сделать данное дело, однако не безусловно, а при определенном условии, которого может в данный момент и не быть; или после устранения препятствия, которое сейчас есть. Однако о Боге

нам известно, что все, чего Он хочет сейчас, Он хотел от века, ибо Его воля неизменна. Способности же Его и могущество не знают препятствий и лишены недостатков. Извне Ему также нечего дожидаться, прежде чем приступить к творению, ибо нетварен только Он один, а больше ничего нет, как было показано выше (II, 15). Итак, очевидно, что Бог не мог не произвести тварь в бытие от века.

[1.5] Кроме того. Тот, кто действует разумно, должен выбирать. Выбрать и предпочесть что-то одно он может лишь на основании преимущества этого одного перед другим. Но где нет различия, там нет и преимущества. Значит, где нет различия, там нет и выбора и предпочтения одного другому. Но если деятелю будет все равно, что одно, что другое, он не будет действовать, как не может действовать материя: ибо способность деятеля к деятельности будет в этом случае подобна потенции [неопределенной и неоформленной] материи. Так вот: между одним не сущим и другим не сущим не может быть разницы. Следовательно, нельзя предпочесть одно не сущее другому. Но, помимо всей совокупности тварей, существует только Божья вечность, и больше ничего. [Какой же момент должен был предпочесть и выбрать Бог для творения вселенной, если были только вечность и ничто?] В «ничто» нельзя различить моменты так, чтобы предпочесть один другому и решить, что действовать нужно именно в данный момент. Точно так же нельзя различить отдельные моменты и в вечности, ибо она неделима, единообразна и проста, как было показано в Первой книге (I, 15). Выходит, что воле Божьей должно быть безразлично, когда творить мир, на протяжении целой вечности. – Это значит, что Божья воля может выбирать из двух [решений]: чтобы под Божьей вечностью либо никогда не было твари, либо она была всегда.⁶¹ Понятно, что не было Божьей воли на то, чтобы тварь не существовала никогда: ведь мы видим, что тварь волею Божьей создана. Следовательно, необходимо признать, что тварь была всегда.

[1.6] К тому же. Необходимость целенаправленных [действий] определяется целью; в особенности если это произвольные действия. Следовательно, пока цель остается той

же самой, направленные к цели [действия] и производимые [ими результаты] остаются теми же самыми, если не изменится их отношение к цели. Цель творений, происходящих по Божьей воле, – Божья благодать: ведь только она может быть целью для Божьей воли. А так как Божья благодать во всей вечности остается одна и та же, как сама в себе, так и в отношении к Божьей воле, очевидно, что и творения производятся Божьей волей в бытие одинаково во всей вечности. Ибо нельзя сказать, что творения приобретают новое отношение к цели, а именно это мы предполагали бы, если бы допустили, что их не было до какого-то определенного времени, с которого они начались.

[1.7] К тому же. Божья благодать – самая совершенная. Поэтому когда мы говорим, что все вещи произошли потому, что Бог благ, надо понимать, что [Бог сотворил мир] не для того, чтобы получить какую-то выгоду от их возникновения, а для того, чтобы сообщить Себя, насколько это возможно, ибо именно в этом проявляется подлинная благодать. А так как все вещи причастны Божьей благодати постольку, поскольку обладают бытием,⁶² то чем более долговечна вещь, тем она, значит, более причастна благодати Божьей; поэтому, в частности, нескончаемое бытие вида [Аристотель] называет божественным бытием.⁶³ Но Божья благодать бесконечна. Следовательно, ей должно быть свойственно сообщать себя без конца, а не только в какое-то определенное время. Таким образом, очевидно, что сам характер Божьей благодати требует, чтобы какие-то творения существовали от века.

Итак, вот доводы, по-видимому, доказывающие, исходя из [понятия] Бога, что творения были всегда.

Глава 33 . Доказательства вечности мира, основанные на [понятии] твари

Есть и другие аргументы, которые, по-видимому, доказывают то же самое, основываясь на [понятии] твари.

[2.1] Все, что не обладает потенцией небытия, не может не быть. Но среди творений есть не обладающие потенцией небытия. Ибо потенцией небытия могут обладать лишь те вещи, в которых есть материя – подлежащее противоположностей: ведь способность как быть, так и не быть есть способность принимать форму и лишенность. Их принимает их подлежащее – материя. Лишенность всегда связана с противоположной ей формой, так как материя не может существовать вообще без всякой формы. Так вот, есть творения, в которых нет материи, подлежащей противоположностям: в некоторых нет материи вообще, как в умопостигаемых формах, о чем будет сказано ниже (II, 50); в других нет противоположности [т.е. их материя не приемлет лишенности], как в небесных телах, ибо их движение показывает, что в них нет противоположного [форме]. Итак, есть творения, которые не могут не быть. Следовательно, необходимо, чтобы они были всегда.

[2.2] И еще. Всякая вещь длится в бытии столько, сколько позволяет ее бытийная сила, если случайно она не будет уничтожена насильственно. Так вот, есть такие творения, в которых сила бытия достаточна для того, чтобы быть всегда, а не только в течение определенного времени; например, небесные тела и мыслящие субстанции: они нетленны, потому что в них нет противоположного. Следовательно, они должны существовать всегда. Но то, что однажды начало быть, существует не всегда. Значит, они не могли однажды начать быть.

[2.3] К тому же. Всякий раз когда что-то начинает двигаться, должно измениться состояние либо движущего, либо движимого, либо их обоих: теперь, когда есть движение, состояние должно быть иным, чем прежде, когда движения не было. Это состояние есть некое отношение движущего к

движимому, в силу которого движущее есть актуально движущее. Когда начинается новое движение, это отношение должно измениться, что невозможно без изменения обоих или, по меньшей мере, одного из крайних [терминов, т.е. двигателя и движимого]. Но то, чье состояние теперь иное, чем было прежде, движется.⁶⁴ Следовательно, всякому движению, которое начинается сизнова, должно предшествовать другое движение в движимом или движущем. Следовательно, всякое движение либо должно быть вечным, либо ему должно предшествовать другое движение. Значит, движение было всегда. Следовательно, и движущиеся [вещи] были всегда. То есть твари были всегда. Ведь Бог вообще неподвижен, как доказано в Первой книге (I, 13).

[2.4] Кроме того. Всякий деятель, порождая себе подобное, стремится сохранить вид, который не может сохраняться непрерывно в одном индивидууме. Такое стремление природы не может быть напрасным.⁶⁵ Следовательно, виды вещей, подлежащих возникновению, должны существовать всегда.

[2.5] К тому же. Если время длится всегда, то и движение должно длиться всегда: ибо время есть «число движения».⁶⁶ Следовательно, и движущиеся [вещи] существуют всегда: ибо движение есть «акт движущегося».⁶⁷ Но время должно длиться всегда. В самом деле: нельзя мыслить время без [момента] «теперь», как нельзя мыслить линию без точки. Но «теперь» – это всегда конец прошедшего и начало будущего [времени]: именно таково его определение.⁶⁸ Таким образом, всякое данное «теперь» предполагает [некое время] прежде его и после. Значит, никакое «теперь» не может быть ни первым, ни последним. Так что приходится признать, что движущиеся [вещи], то есть тварные субстанции, существуют от века.

[2.6] И еще. [Всякое суждение] должно быть либо утверждением, либо отрицанием. Если из отрицания чего-либо следует утверждение того же самого, значит, этот предмет существует всегда. Именно таково время. Предположим, что время было не всегда. Тогда мы должны принять, что прежде, чем оно было, его не было. И точно так же, если оно не всегда будет, то после того, как оно будет, его не будет. Однако

«прежде» и «после» означают длительность; они невозможны, если не существует времени, ибо «время есть число предшествующего и последующего».⁶⁹ То есть нам придется признать, что было время, когда время еще не началось, и будет время, когда время закончится. Таким образом, приходится согласиться, что время вечно. Но время – акциденция, оно не может существовать без подлежащего. Подлежащее же его – не Бог, ибо Бог выше времени: он вообще неподвижен, как было показано в Первой книге (I, 13). Итак, остается признать, что какая-то тварная субстанция существует вечно.

[2.7] Далее. Есть такие положения, что отрицающий их вынужден тем самым их утверждать. Например, отрицающий существование истины утверждает истину: ведь он, высказывая свое отрицательное суждение, полагает, что оно истинно. То же самое с отрицанием принципа непротиворечия: тот, кто его отрицает, высказывает отрицательное суждение, полагая, что оно истинно, а противоположное – утвердительное – суждение ложно; тем самым он полагает, что два противоречащие друг другу суждения не могут быть истинны одновременно, [т.е. утверждает тот принцип, который отрицал]. Так вот, мы доказали, что то, отрицание чего влечет за собой утверждение его же, должно существовать всегда. Следовательно, такие положения, и все, что из них следует, существуют всегда. Но такие положения – не Бог. Значит, нечто кроме Бога должно существовать вечно.

Итак, вот эти и им подобные аргументы могут быть приведены в доказательство вечности творений, исходя из [понятия] творений.

Глава 34 . Доказательства вечности мира, основанные на [факте] творения

Можно привести и другие доводы в доказательство [вечности мира], исходя из того, что [мир] был создан.

[3.1] То, что признают все, не может быть совершенно ложным. Ибо ложное мнение есть некая слабость ума, как ложное суждение о чувственно воспринимаемом происходит от слабости [органов] чувств. Такая слабость, как и всякий недостаток, случайна: она не входит в намерение природы. А случайное не бывает всегда и во всех: так суждение о вкусе, разделяемое всеми, не может быть ложным. Значит, и суждение, которое все признают истинным, не может быть ложным. Но «по общему мнению философов ничто не возникает из ничего».⁷⁰ Такое всеобщее суждение должно быть истинно. Следовательно, если нечто было создано и возникло, оно должно было возникнуть из чего-то. Если это «что-то» тоже возникло, оно тоже должно было возникнуть из чего-то другого. Но нельзя [отодвигать начало] до бесконечности, ибо бесконечное невозможно исчерпать и, значит, возникновение никогда не начнется. Значит, мы должны дойти до чего-то первого, которое не создано и не возникло. Но всякое сущее, которое было не всегда, возникло. Следовательно, то первое, из чего возникло все остальное, должно быть всегда. Оно – не Бог, ибо Бог не может быть материей чего бы то ни было, как было доказано в Первой книге (1,17). Таким образом, нам остается только признать, что есть нечто вечное помимо Бога – первая материя.

[3.2] Далее. Если нечто пребывает не в одинаковом состоянии теперь и прежде, значит, оно как-то изменилось: ибо быть не в одинаковом состоянии теперь и прежде означает двигаться. Но все, что заново начинает быть, находится теперь не в том же состоянии, что прежде. Следовательно, при этом происходит некое движение, или изменение. Однако всякое движение или изменение происходит в некоем подлежащем, ибо движение есть «акт движущегося».⁷¹ А поскольку движение

предшествует тому, что возникает благодаря этому движению, ведь [возникающее] – это конец движения, постольку любому возникновению должно предшествовать подлежащее, которому [предстоит] двигаться. А так как нельзя отодвигать [первый субстрат возникновения] до бесконечности, нам придется дойти до некоего первого подлежащего, которое не начинается сизнова, а существует всегда.

[3.3] К тому же. Все, что начинает быть сизнова, прежде чем быть, должно быть способным к бытию, [т.е. существовать в потенции]. В противном случае оно не могло бы быть вовсе, т.е. было бы необходимо не сущим. Но тогда оно не существовало бы никогда и никогда не могло бы начать быть. Так вот, способное к бытию есть потенциально сущее подлежащее. Значит, прежде, чем что-либо начнет существовать сизнова, должно уже быть потенциально сущее подлежащее. А так как [начало не может быть удалено от результата] бесконечно, должно быть первое подлежащее, которое не начинало быть сизнова.

[3.4] И еще. Ни одна субстанция при своем возникновении не существует: ведь она возникает, чтобы быть; значит, если бы она уже была, она бы не возникала. Но при ее возникновении должно быть нечто, что служило бы подлежащим возникновения: ведь возникновение – акциденция и не может существовать без подлежащего. Следовательно, у всего возникающего есть какое-то подлежащее, существовавшее прежде него. А так как это не может идти до бесконечности, придется признать, что первое подлежащее не было создано и не возникло, но существует всегда. Из этого же, далее, следует, что есть нечто вечное помимо Бога: ибо сам Бог не может быть подлежащим возникновения или движения. Итак, вот доводы, признаваемые некоторыми за доказательства того, что тварные вещи существовали всегда. В этом они противоречат католической вере, которая полагает, что, кроме Бога, ничто не существовало всегда и что один Бог вечен, а все остальное начало быть.

Глава 35 . Опровержение доказательств, исходящих из [понятия] Бога

Нам надлежит показать, что вышеприведенные доводы не представляют собой необходимых заключений. Разберем, прежде всего, те, что аргументируют от действующей причины.

[1.1] Если создания Божьи начинают быть сызнова, это не обязательно означает, что Бог должен двигаться, [т.е. меняться] сам по себе или по совпадению, – а именно из этого исходил первый довод. Действительно, создание чего-то нового может указывать на изменение в деятеле, если новое создано новым для деятеля действием, что может быть лишь при изменении деятеля или, по меньшей мере, при переходе деятеля от покоя к действию. Но создание нового Богом никак не может быть проявлением новизны в Божьем действии: ибо Его действие есть Его сущность, как было показано выше (II, 9). Поэтому создание Богом нового не может свидетельствовать об изменении Бога как деятеля.

[1.2] Второй аргумент заключал, что если действие первого деятеля вечно, то и результат этого действия непременно должен быть вечен. Это неверно.

Выше было показано, что Бог, производя вещи, действует произвольно (II, 23). [Для осуществления своей воли] Богу, в отличие от нас, не приходится предпринимать никаких опосредующих действий: у нас между актом воли и его результатом должно осуществиться действие нашей двигательной силы – своего рода посредника; для Бога же мыслить и хотеть означает делать, как было показано выше (II, 9). Результат действия ума и воли таков, каким ему определил быть ум и повелела воля. Ум определяет все условия, [каким должна отвечать] создаваемая вещь, и в числе прочих условий предписывает ей также и время. В самом деле, искусство определяет не только то, каким должно быть [его произведение], но и когда оно должно быть: например, врач предписывает давать питье тогда-то. Предположим, что одной воли [врача] было бы достаточно для произведения действия: в

таком случае результат действия [- например, введение лекарства больному -] осуществлялся бы каждый раз заново старой волей [т.е. согласно однажды принятому решению], и никакого нового действия [ума и воли в деятеле] не происходило бы. Таким образом, ничто не мешает нам утверждать, что действие Божье было от века, а результат этого действия – не от века, а тогда, когда Бог решил ему быть, при том, что само это решение было от века.

[1.3] Третий довод из предпосылок, что Бог – достаточная причина для произведения вещей в бытие и что Бог вечен, заключал, что творение надо непременно считать вечным. Это не так. В самом деле: если дана достаточная причина, то должен быть дан и ее результат, но не результат, чуждый данной причине – это свидетельствовало бы, напротив, о недостаточности причины, например, если бы горячее не нагревало. Если причина – воля, то сообразный ей результат – то, чего хочет воля. Если же происходит не то, чего хочет воля, то это – не ее собственное действие, а чуждое ей. Но воля, как мы уже говорили, хочет чего-то определенного, и в числе прочих определений – чтобы желаемое действие совершилось в определенный момент. Поэтому для того, чтобы признать волю достаточной причиной [какого-то действия], не нужно, чтобы это действие совершилось одновременно с [актом] воли – [оно должно произойти] тогда, когда воля назначила ему произойти. В этом отличие произвольных действий от естественных. Природа действует сообразно своему бытию. Поэтому если есть естественная причина, само ее бытие производит соответствующее следствие. Но воля действует не сообразно своему бытию, а сообразно своему намерению. Подобно тому, как в природе результат действия естественного деятеля сообразен бытию деятеля, так результат действия произвольного деятеля сообразен его намерению.

[1.4] Четвертый довод предполагал, что если Божья воля существует всегда, а ее результат – не всегда, то, значит, исполнение воли откладывается. Ниже будет показано, что это не так. В самом деле, Божья воля определяет не только осуществление действия, но и момент, когда оно должно

осуществиться. Следовательно, исполнение Божьей воли, состоящей в том, чтобы тварь была тогда-то, не откладывается: тварь начала быть именно тогда, когда Бог от века предназначил ей быть.

[1.5] В пятом аргументе предполагалось, что до начала творения вселенной была некая длительность, части которой не отличались друг от друга: [творение, дескать, могло бы иметь начало, только если бы эти части различались]. Здесь неверно само исходное предположение. Ибо ничто [- ведь Бог сотворил мир из ничего -] не имеет ни меры, ни длительности. А длительность Бога, то есть вечность, не имеет частей: она абсолютно проста и в ней нет ни «прежде», ни «после», так как Бог неизменен, что было доказано в Первой книге (I, 13. 15). Таким образом, начало всего творения нельзя соотносить с какими-то различными точками, будто бы отмеченными в какой-то до творения существовавшей мере, – точками, с которыми начало творения могло бы совпадать или не совпадать, так что деятелю приходилось бы давать отчет, почему он выбрал для произведения всех вещей в бытие именно эту точку длительности, а не другую, предшествующую или последующую. Такой выбор требовался бы лишь в том случае, если бы до творения существовала бы некая длительность, делимая на части. Такой выбор, действительно, может стоять перед частным деятелем, производящим действие во времени, но не [перед деятелем], производящим само время. А Бог произвел вместе и тварь, и время. Следовательно, в отношении творения нельзя ставить вопрос: почему оно совершилось теперь, а не раньше. Можно только ставить вопрос: почему оно происходит не всегда?

Подобное рассуждение относится и к пространству. В самом деле, отдельные тела возникают как в определенном времени, так и в определенном месте. А так как само время и пространство, в котором они находятся, существует вне их, то должно быть какое-то основание, почему они происходят именно в данное время и в данном месте, а не в другом. Однако относительно всего неба, вне которого нет пространства, ибо вселенское пространство, или место всех

вещей, создается вместе с небом, нельзя ставить вопрос: почему оно создано именно здесь, а не там. Те, кто считали возможным ставить такой вопрос, впадали в заблуждение: они приходили к выводу, что в телах есть бесконечность.⁷² То же самое относится и к [моменту] создания всей твари: вне ее нет времени; время создается вместе с ней. Поэтому нельзя искать оснований, почему тварь создана теперь, а не прежде: ища ответа на этот вопрос, мы придем к выводу о бесконечности времени, [а этот вывод ложен]. Можно задаваться только вопросом: почему [тварь создается] не всегда? Или, что то же самое: почему [творению] предшествует небытие? Или: почему у творения есть начало?

[1.6] Именно этот вопрос ставится в шестом аргументе, который рассматривает цель [творения]: ведь только цель может придать необходимый характер действиям воли. Итак, целью Божьей воли может быть только Божья благодать. В самом деле, Бог действует ради своей цели не так, как действует ремесленник, чтобы создать произведение своего искусства: Богу не нужно приводить свою цель в бытие, [реализовать ее], ведь благодать Божья вечна и неизменна, она не может возрасти. Поэтому нельзя сказать, что Бог действует ради того, чтобы Его благодать стала еще лучше. Бог действует также и не с той целью, чтобы приобрести себе что-либо, как, например, царь, который сражается, чтобы завоевать царство: ибо Бог Сам есть Божья благодать. Остается только признать, что Бог действует ради своей цели так, чтобы результат Его действия стал причастен Его цели. Так вот: если вещи производятся ради цели именно таким образом, то не следует рассматривать в качестве основания творения отношение цели к деятелю [и делать вывод, что, раз это отношение неизменно, то творение есть всегда и не имеет начала]. Рассматривать следует отношение цели к результату действия, совершаемого ради этой цели, а именно: действие совершается так, чтобы его результат наилучшим образом соответствовал достижению цели. Поэтому из того, что цель [т.е. Божья благодать] всегда одинаково соотносится с деятелем [т.е. Богом], еще нельзя вывести заключения, что творение происходит всегда.

[1.7] Седьмой аргумент, по-видимому, доказывал, что Божье создание должно было быть всегда, ибо таким образом оно наилучшим образом соответствовало бы цели, [ради которой было создано]. Это заключение не необходимо. Напротив: творение лучше отвечает своему назначению, если оно было не всегда.

В самом деле, всякий деятель, создающий нечто, чтобы оно было причастно его форме, стремится уподобить свое создание себе. Так, Божьей воле подобало создать тварь, причастную Божьей благодати, чтобы она представляла эту благодать через свое ей подобие. Но такой представитель не бывает равен тому, что он представляет; следствие не должно быть тождественно причине, чтобы представлять ее; поэтому бесконечная благодать не должна была производить непременно вечные создания. Напротив: превосходящее бывает представлено тем, что уступает ему. Так вот, превосходство Божьей благодати над тварью наилучшим образом проявляется в том, что тварь была не всегда. Это наилучшим образом свидетельствует о том, что все, кроме Бога, обязано своим бытием другому; а также о том, что сила Божия не обязана создавать что бы то ни было, в отличие от природы, производящей свои создания [по необходимости]; и что, следовательно, Бог действует, руководствуясь своей волей и разумом. Те же, кто полагает творение вечным, должны исходить из противоположных посылок.

Итак, рассматривая действующую причину, мы не нашли ни одного довода, который принуждал бы нас признать вечность творений.

Глава 36 . Опровержение доводов, основанных на [понятии] твари

Точно так же и [понятие] твари не позволяет привести какой-либо довод, который действительно вынудил бы нас признать творение вечным.

[2.1] Первый довод [в пользу вечности мира] основывался на том, что некоторые творения существуют необходимым образом. Но, как мы показали выше (II, 30), это – необходимость порядка, [т.е. обусловленная, а не безусловная необходимость]. А необходимость порядка не предполагает, что то, чьему бытию она присуща, непременно должно быть всегда, как показано выше (II, 31). Возьмем, например, субстанцию неба: поскольку небо не обладает потенцией к небытию, оно существует необходимо; однако эта необходимость вторична по отношению к самой его субстанции. То есть, когда небо уже существует, необходимость его бытия делает его неспособным не быть. Однако [пока неба не было, никакая] необходимость не делала невозможным, чтобы неба вообще никогда не было. То есть создание самой субстанции неба не было вынуждено какой-либо необходимостью.

[2.2] То же относится и к бытийной силе, о которой говорил второй довод. Чтобы обладать силой быть всегда, субстанция должна быть уже создана. Поэтому когда речь идет о создании субстанции неба, подобная неиссякающая сила бытия не может быть достаточным аргументом.

[2.3] Довод от движения также не вынуждает нас признать, что движение было всегда. В самом деле, мы уже знаем, что Бог, Сам не меняясь, может сделать нечто новое, что было не всегда (II, 35). Этим новым, очевидно, может быть и движение. Новизна движения будет в таком случае исполнением вечной воли, решившей, что движению следует быть не всегда.

[2.4] Четвертый довод исходил из того, что природа в своем действии стремится к постоянному сохранению вида. Но это предполагает, что природные деятели уже созданы. Так что этот довод имеет силу только применительно к уже созданным

природным вещам, а не к созданию [самой природы] вещей. А будет ли рождение [вещей] впредь длиться вечно, это мы рассмотрим в последующих главах (IV, 97).

[2.5] Пятый довод, от времени, скорее предполагает, нежели доказывает вечность движения. В самом деле, согласно учению Аристотеля, время следует за движением: временные «прежде» и «после» и непрерывность времени – это следствия «прежде» и «после» [т.е. предшествующих и последующих моментов движения] и [находящейся между ними] непрерывности движения.⁷³ Очевидно поэтому, что один и тот же момент времени служит началом будущего и концом прошедшего в силу того, что любая данная точка, отмеченная в движении, служит началом и концом разных частей движения. Следовательно, лишь в том случае всякий момент должен будет обладать этим свойством, если всякая временная точка будет серединой между предыдущей и последующей частями движения; но тогда мы должны будем полагать движение вечным. Если же мы полагаем, что движение было не всегда, мы вправе сказать, что первый момент времени [был] началом будущего, но не [был] концом какого-либо прошлого. Это отнюдь не противоречит непрерывной последовательности времени: мы можем предположить во времени некое «теперь», являющееся только началом, но не концом: ведь на линии, например, мы можем взять некую точку в качестве начала [луча], но не конца; [нам могут возразить, что] линия неподвижна, а время течет. [Хорошо:] движение, как и время, не стоит, а течет, и в движении – [не вселенском, а] каком-либо единичном – мы можем обозначить некий определенный момент, который является только началом движения, но не концом. Ведь в противном случае всякое движение было бы вечным, а это невозможно.

[2.6] В шестом аргументе из положения, что время имело начало и бытию времени предшествовало его небытие, делался вывод: в таком случае мы вынуждены признать, что, полагая небытие времени, мы тем самым полагает его бытие. [Этот вывод неверен.] Ибо когда мы говорим о предшествовании, о том, что «прежде» чем время началось, его не было, это «прежде» не предполагает существования времени в

реальности, но только в воображении. В самом деле: когда мы говорим, что время обладает бытием после небытия, мы подразумеваем, что некому данному моменту «теперь» не предшествовало никакой части времени. Так, когда мы говорим, что над небом ничего нет, мы не имеем в виду, что за пределами неба, т.е. выше его, есть некое место, [в котором ничего нет]; мы хотим сказать, что нет никакого места выше, чем небо. Однако наше воображение к любой существующей вещи может прибавить еще какую-то меру. Аристотель в *Физике* (206 b 24) объясняет, почему эта способность воображения не может служить основанием для того, чтобы допустить существование бесконечной телесной величины; то же самое относится и к вечному времени.

[2.7] Что же касается тех положений, истинность которых вынужден признавать даже тот, кто ее отрицает, и которые поэтому, как заключал седьмой аргумент, [существуют необходимо], – то их необходимость обусловлена отношением предиката к субъекту. А такая необходимость не предполагает, что вещь должна непременно существовать всегда: необходимым бытием обладает только Божий ум, в котором корень всякой истины, как было показано в первой книге (I, 62). Итак, все приведенные аргументы от тварей не вынуждают нас полагать мир вечным.

Глава 37 . Опровержение доводов, исходящих из того, что вещи возникли

Нам осталось показать, что ни один из доводов, основывающихся на том, что вещи были созданы, также не принуждает нас признать вечность мира.

[3.1] Первый аргумент исходил из общей установки философов, полагающих, что «ничто не возникает из ничего».⁷⁴ Это верно, но только применительно к тому возникновению, которое рассматривали эти философы. В самом деле: наше познание начинается с ощущения, а ощущение воспринимает единичные [вещи]; от этих частных наблюдений человеческая мысль переходит к рассмотрению общего. – Первые [натурфилософы] в поисках начала вещей рассматривали только частные [случаи] возникновения, исследуя, как возникает данный огонь или данный камень. Они рассматривали возникновение вещей более внешним образом, чем следовало, и потому пришли к выводу, что возникновение есть всего лишь определенное расположение акцидентальных [свойств], таких как «разреженное», «густое» и т.п., то есть не что иное как [качественное] изменение. Все возникающее, в их понимании, возникает из актуально сущего. – Следующие [за ними поколения философов] рассматривали происхождение вещей более внутренним образом. Они дошли до исследования субстанциального возникновения и признали, что из актуально сущего вещь может возникать лишь по совпадению; сама же по себе она возникает из сущего потенциально. Однако это возникновение, т.е. возникновение сущего из какого-то другого сущего, [будь то актуального или потенциального], есть возникновение частного сущего: оно возникает постольку, поскольку оно есть данное сущее – человек или огонь, но не поскольку оно вообще есть; ведь сущее уже было прежде, чем превратилось в данное сущее. – Те же, кто вникли в начало вещей глубже других, рассматривали происхождение всей совокупности тварного сущего от одной первой причины, как было показано выше (II, 16). В этом происхождении всего

сущего от Бога нечто не может возникнуть из чего-то другого, предлежащего ему, ибо в таком случае нельзя было бы говорить о возникновении всей совокупности тварного сущего.

Такого понимания возникновения первые физики не достигли, и именно поэтому их общее мнение было: «Ничто не возникает из ничего». Те же, кто достиг самого глубокого понимания, полагали, что имя «возникновение», строго говоря, неприложимо [к происхождению всего сущего], ибо это имя обозначает изменение или движение; а происхождение всего сущего от одного первого сущего не может пониматься как изменение и превращение одного сущего в другое, как было показано (II, 17). Именно поэтому исследованием начала всех вещей надлежит заниматься не натурфилософу, а первому философу,⁷⁵ который рассматривает сущее вообще и то, что отделено от движения.⁷⁶ – [Недоразумения же случаются оттого, что] в силу некоторого сходства мы переносим имя «возникновение» также и на то первое начало [всего сущего] и называем «возникшим» все, чья сущность, или природа берет свое начало от чего-то другого.

[3.2] Из этого очевидно, что и второй аргумент – от движения – предлагает нам вовсе не необходимый вывод. Ибо творение может быть названо изменением лишь метафорически, поскольку сотворенное рассматривается как то, что сначала не обладало бытием, а теперь обладает. То есть о вещах, которые не могут превращаться друг в друга путем изменения [- небытие и бытие -], говорится так, будто одна произошла из другой, на том основании, что одна предшествовала другой, как ночь – дню. – Кроме того, само понятие движения неприложимо к данному случаю, ибо то, что никоим образом не существует, не может находиться в каком бы то ни было состоянии. Так что нельзя заключить, что [вещь], «начиная быть, находится теперь не в том же состоянии, что прежде» (II, 34).

[3.3] Из этого очевидно, что и вывод, сделанный в третьем аргументе, не обязателен, а именно: будто бы бытию всего тварного сущего непременно должна предшествовать некая пассивная потенция. В самом деле, это необходимо для тех

вещей, которые начинают быть путем движения, ибо движение есть «действительность существующего в возможности», [т.е. актуализация потенции].⁷⁷ Но тварное сущее обладало возможностью быть до того, как оно было, [не в силу пассивной потенции своей материи, а] в силу [активной] потенции, [т.е. могущества] своего Создателя, благодаря Которому оно начало быть, а также в силу непротиворечивости [своего устройства];⁷⁸ но такая возможность не предполагает никакой потенции, как объясняет Аристотель в пятой книге *Метафизики*.⁷⁹ В самом деле: предикат «быть» не противоречит такому субъекту, как «мир» или «человек» так, как «соизмеримость» противоречит «диагонали». Следовательно, [бытие мира или человека] не невозможно; значит, оно возможно [и было возможно] до того, как [мир или человек стал] быть, хотя бы никакой потенции и не было. В тех же вещах, которые возникают путем движения, должно прежде существовать то, что может стать ими, т.е. пассивная потенция. И философ приводит этот аргумент [см. аргумент 3.3 сторонников вечности мира] именно применительно к возникновению таких вещей.⁸⁰

[3.4] Из этого очевидно, что и четвертый их довод не доказывает того, что они пытаются доказать. Ибо возникновение вещи предшествует ее бытию только в тех вещах, которые возникают путем движения: в их возникновении наблюдается последовательность. Но в тех, которые возникают не путем движения, возникновение не предшествует бытию: они одновременны.

Итак, совершенно очевидно, что ничто не мешает нам считать, что мир был не всегда. Это же утверждает и католическая вера: «В начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт.*, 1:1). А в *Книге Притчей Соломона* сказано о Боге: «Прежде, чем создал что-то от начала».

Глава 38 . Аргументы, с помощью которых некоторые пытаются доказать, что мир не вечен

Есть и другие доводы, приводившиеся [в разное время] разными [людьми] в доказательство того, что мир не вечен.

[1] Что Бог – причина всех вещей, доказано (II, 15). Но причина должна по длительности предшествовать тому, что возникает благодаря действию этой причины.

[2] И еще. Поскольку все сущее сотворено Богом, нельзя сказать, что оно возникло из какого-то сущего; поэтому остается только признать, что оно возникло из ничего. Следовательно, оно обладает бытием после небытия.

[3] К тому же. Бесконечное нельзя измерить. Но если бы мир был всегда, то бесконечное прошлое должно было бы уже быть пройдено, т.е. измерено: ибо если мир был всегда, то прошло уже бесконечно много дней, или обращений солнца.

[4] Кроме того. К бесконечному что-то прибавлялось бы: ибо к прошедшим дням, или кругообращениям солнца, ежедневно прибавлялся бы еще один новый.

[5] Далее. Если рождение было всегда, – а утверждение, что мир существует всегда, требует признать и это, – то действующих причин было бы бесконечно много: так, причина сына – отец, отца – его отец, и так до бесконечности.

[6] Затем. [Если мир вечен], то существует [актуально] бесконечное множество, например, бессмертные души бесконечно многих живших прежде людей.

Эти аргументы не вполне доказательны, хотя и правдоподобны. Поэтому стоит вкратце их разобрать, чтобы не складывалось впечатление, будто католическая вера утверждается на шатких основаниях, а не на надежнейшем учении Божьем. Вот почему нам показалось нелишним изложить возражения против этих аргументов, приводимые сторонниками вечности мира.

[1] Итак, во-первых, утверждалось, что действующая причина необходимо должна предшествовать производимому

ею действию. Это верно относительно деятелей, производящих нечто посредством движения: в самом деле, результат действия возникает только в конце движения, а деятель непременно должен существовать уже тогда, когда движение начинается. Но для [причин], действующих мгновенно, это не обязательно: например, солнце, оказавшись в точке восхода, мгновенно освещает нашу полусферу.

[2] Не может считаться действенным и второй аргумент. [Высказыванию] «возникать из чего-то» будет противоположно [высказывание] «не возникать из чего-то», а не «возникать из ничего» – разве что понимать под ним то же, что и под предыдущим. [Поэтому если утверждение «мир возник из чего-то прежде существовавшего» ложно,] из этого нельзя заключить, что [мир] возник после того, как его не было.

[3] Третье заключение также не носит необходимого [характера]. Дело в том, что бесконечное, хотя и не может существовать актуально и все сразу, может существовать в последовательности; причем любой данный [член] бесконечной [последовательности] будет конечен.

[4] Четвертый довод несостоятелен. Ибо ничто не мешает, чтобы к бесконечному прибавлялось нечто с той стороны, где оно конечно. Если допустить, что время вечно, то оно бесконечно со стороны прошедшего, но конечно со стороны будущего: ведь настоящее – граница прошедшего.

[5] Пятое заключение также не обязательно. Действительно, философы утверждают, что [цепь] действующих причин не может быть бесконечна, но это касается только одновременно действующих причин:⁸¹ибо тогда результат должен зависеть от бесконечного числа одновременно существующих действий. Такие причины будут бесконечны сами по себе: ибо именно их бесконечность требуется для создания результата. Но если действующие причины действуют не вместе, их может быть сколь угодно много, как доказывают те, кто полагает, будто рождение было всегда. Если их бесконечно много, то эта бесконечность присуща им, как причинам, по совпадению: то, что отец Сократа был сын кого-то другого или не сын – обстоятельство привходящее. Совсем иначе в том случае, когда

палка приводит в движение камень: то, что сама палка приводится в движение рукой, отнюдь не акциденция, ибо без этого она не могла бы быть действующей причиной, ведь она движет камень лишь постольку, поскольку ее сама движет рука.

[6] Шестой аргумент – о душах – труднее предыдущих. Главный его недостаток в том, что он практически бесполезен: он требует допущения слишком многих предпосылок. [Ведь надо сначала доказать бессмертие душ и их индивидуальное существование по отделении от тел]. В самом деле, из тех, кто полагает мир вечным, одни считали, что человеческие души не переживают тело. Другие полагали, что после смерти от всех душ остается только отделенный ум, а некоторые – что только деятельный ум; были и такие, кто допускал сохранение по смерти [не только отделенного и действующего, но] и «пассивного» ума (см. II, 80–83). Некоторые же признавали круговращение душ: дескать, те же самые души через несколько поколений вновь возвращаются в тела (II, 83). Есть и такие, кто готов допустить существование актуально бесконечного множества в тех [вещах], в которых нет порядка.⁸²

Есть гораздо более действенный подход: доказывать, что мир не вечен, аргументируя от цели Божьей воли. Выше мы вкратце упомянули об этом (II, 35). Цель Божьей воли в творении есть Божья благодать, поскольку она проявляется в сотворенных вещах. Но лучше всего Божья сила и благодать проявляются в том, что все вещи, кроме Бога, были не всегда. Ибо это ясно показывает, что все вещи, кроме Бога, имеют свое бытие от Бога, раз они не всегда были. Кроме того, это показывает, что Бог действует не в силу природной необходимости и что могущество Его бесконечно и неисчерпаемо в действии. Следовательно, Божьей благодати более всего подобает даровать сотворенным вещам начало длительности.

А изложенные выше доводы помогут нам избежать различных заблуждений, в которые впадали языческие философы. Одни из них полагали, что мир вечен. Другие – что вечна материя мира, из которой мир с какого-то времени стал зарождаться, благодаря то ли случаю, то ли какому-то уму, то

ли любви и вражде. Так или иначе, все они полагают, что наряду с Богом существует что-то вечное. Но это противоречит католической вере.

Глава 39 . О том, что различие вещей не случайно

Мы выяснили то, что относится к производству вещей. Теперь нам осталось рассмотреть проблемы, связанные с различием между вещами. Первая среди них: обязаны ли вещи своими различиями случаю или нет?

Случайности бывают с теми [вещами], которые могут менять свое состояние. То же, что существует необходимо и всегда, нельзя назвать случайным. Но выше мы показали, что некоторые тварные вещи по природе лишены способности не быть: таковы субстанции нематериальные и [материальные, но] не допускающие противоположности. Следовательно, эти субстанции не могут быть случайными. Но они отличаются друг от друга субстанциально. Значит, их различие не случайно.

Далее. Поскольку случай имеет место лишь в тех [вещах], которые способны менять свое состояние; и поскольку начало этой способности – материя, а не форма, которая скорее определяет способность материи [быть тем или другим] к [чему-то] одному; постольку [вещи], различающиеся формой, различаются не случайно; случайно же могут различаться лишь [вещи], отличающиеся друг от друга материей. Видовое различие – от формы; различие единичных [вещей] одного вида – от материи. Следовательно, различие вещей по виду не может быть случайным; только некоторые индивиды могут различаться по случаю.

К тому же. Поскольку материя – начало и причина случайных вещей, как показано, постольку случай может иметь место в возникновении лишь тех вещей, которые рождаются из материи. Но выше было доказано, что первое произведение вещей в бытие совершается не из материи (II, 16). Следовательно, там не может иметь место случай. Но первые созданные вещи должны были быть различны: ибо среди творений много таких, которые не могли возникнуть ни друг из друга, ни из одного общего [источника], ибо они не из материи. Следовательно, различие вещей не может быть случайным.

И еще. Причина сама по себе первее причины по совпадению. Поэтому если последующее определено причиной самой по себе, едва ли вероятно, чтобы предшествующее было неопределенно и обязано своим бытием причине по совпадению. По природе различие вещей предшествует движениям и способам деятельности этих вещей. Ибо определенные движения и виды деятельности принадлежат определенным и различным вещам. Но движение и деятельность вещей проистекают из причин как таковых и вполне определенных: ибо мы видим, что они всегда или большей частью происходят одним и тем же образом из своих причин. Следовательно, и различие вещей происходит от причины как таковой, и причины определенной, а не от случая, который есть не что иное, как неопределенная причина по совпадению.⁸³

Далее. Что бы ни создавал деятель, действующий разумно и по своей воле, он намерен придать своему созданию определенную форму. Создатель вселенской совокупности тварей – Бог, действующий по Своей воле и уму, как явствует из вышеизложенного (II, 43). Кроме того, сила Его не имеет недостатков, так, чтобы Ему не хватило силы [вполне реализовать] Свое намерение: ибо сила Его бесконечна, как показано выше (II, 22). Следовательно, форма вселенной отвечает намерению и воле Бога. Значит, она не случайна: ибо случайным мы называем то, что не входило в намерения деятеля. Но форма вселенной состоит в различии и порядке ее частей. Следовательно, различие вещей не случайно.

К тому же. Цель всякого созидания – создать [вещь] хорошей и наилучшей. Для вселенной быть хорошей и наилучшей означает, что все ее части взаимно упорядочены. Благодаря этому порядку вселенная существует в своей цельности и всеохватности; это и есть ее оптимум. Но порядок невозможен без различия. Значит, порядок частей вселенной и их различие – это цель, ради которой создана вселенная. Следовательно, различие вещей не случайно.

Эту истину проповедует и Священное Писание. В *Книге Бытия*, где сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю»

(Быт. , 1:1), далее говорится: «И отделил Бог свет от тьмы» (1:4), и о прочих сказано так же. Таким образом, показано, что не только творение вещей, но и различие вещей – от Бога, а не от случая, ибо оно – благо и наилучшее для вселенной. Поэтому и добавлено в конце: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31).

Тем самым опровергается мнение древних [философов] природы, которые полагали, что есть одна лишь единая материальная причина, из которой все возникло путем разрежения и сгущения.⁸⁴ Ведь из этого нельзя не сделать вывод, что различия вещей, которые мы видим во вселенной, произошли не из чьего-то упорядочивающего намерения, а из случайного движения материи.

Точно так же опровергается мнение Демокрита и Левкиппа, которые полагали бесконечное множество материальных начал, то есть неделимых тел одной и той же природы, но различных по очертаниям, по порядку и по положению. Из столкновения этих тел – которое должно было быть случайным, так как действующую причину они не признавали, – по их мнению, происходили все различия в вещах, обусловленные тремя вышеуказанными различиями атомов: по форме, порядку и положению. Таким образом, различие вещей должно было быть случайным. Но мы установили, что это неверно.

Глава 40 . О том, что материя не является первой причиной различия вещей

Из всего этого далее следует, что первая причина различия вещей – не разнообразие материи.

В самом деле. Из материи может произойти нечто определенное только случайно: потому что материя способна ко многому. Если из многих возможностей реализуется только одна, ясно, что это не может происходить в большинстве случаев; такое происходит лишь изредка, то есть случайно; и здесь, безусловно, нет никакого намерения деятеля. Однако выше мы показали, что различие вещей не случайно. Следовательно, приходится признать, что, во всяком случае, первая причина их различия – не материя с ее многообразием [возможностей].

К тому же. Материя не является первой причиной того, что создано преднамеренным действием. Ибо действующая причина первее материальной: ведь материя актуально становится причиной лишь благодаря тому, что деятель привел ее в движение. Поэтому если некий результат происходит из того или иного расположения материи и из намерения деятеля, его первая причина – не материя. Мы видим, что [вещи], восходящие к материи как к своей первопричине, не входят в намерение деятеля: таковы уроды и другие ошибки природы. Дело в том, что всякий деятель делает подобное себе по форме; если иногда это не получается, то случайно, и причина этого – материя. Таким образом, формы не следуют расположению материи как своей первопричине; скорее, наоборот: материи располагаются так, чтобы могли [воплотиться] именно такие формы. Но различие вещей по виду есть формальное различие. Следовательно, первая причина различия вещей – не разнообразие материи.

Далее. Если бы различие вещей происходило из материи, то [это касалось бы] только тех вещей, которые возникают из предсуществующей материи. Но есть много отличных друг от друга вещей, которые не могут возникать из предсуществующей

материи: таковы, например, небесные тела, в которых нет [способности к] противоположности, как показывает их движение. Следовательно, первой причиной различия вещей не может быть разнообразие материи.

И еще. Все различные [вещи], имеющие причину своего бытия, имеют также причину своего различия: ибо всякая [вещь] становится сущим постольку, поскольку становится [чем-то] единым, неразделенным в себе и отличным от прочих. Так вот, если материя, в силу своего разнообразия, есть причина различия вещей, то должны существовать многие материи, которые различаются сами по себе. Однако установлено, что любая материя имеет свое бытие от другого, ибо выше мы доказали, что все, каким-либо образом существующее, имеет свое бытие от Бога (II, 15). Значит, и причиной различия в материи должно быть другое. Следовательно, разнообразие материи не может быть первой причиной различия вещей.

К тому же. Всякий ум действует ради блага; поэтому он создает не лучшее ради худшего, а наоборот; и точно так же действует природа. Но Бог создал все вещи, действуя умом, как было показано выше (II, 24). Следовательно, худшие вещи созданы Богом ради лучших, а не наоборот. Форма благороднее материи: ибо она есть совершенство и акт материи. Значит, Бог не создал именно такие формы ради того, чтобы существовали именно такие материи, а, скорее, наоборот: Он создал именно такие материи ради таких форм. Следовательно, видовое различие в вещах, которое есть различие по форме, существует не ради материи, а наоборот: материи были сотворены разными, чтобы соответствовать разным формам.

Тем самым опровергается мнение Анаксагора, который полагал бесконечное множество материальных начал, изначально смешанных в единую смесь. Впоследствии будто бы Ум, разделяя их, создал различные вещи.⁸⁵ Опровергаются и мнения всех прочих, кто полагал, будто различные материальные начала являются причиной различия вещей.

Глава 41. О том, что вещи различны не из-за противоположных действующих причин

Сказанное выше позволяет теперь доказать, что причина различия вещей – не различие, или противоположность деятелей.

В самом деле: если различные деятели, обуславливающие различие вещей, взаимно упорядочены, то у этого порядка должна быть какая-то одна причина, ибо лишь нечто одно может объединить многих. В таком случае, именно это упорядочивающее начало будет первой и единственной причиной различия вещей. Если же различные деятели не упорядочены относительно друг друга, то их взаимодействие в создании различия вещей будет случайным. А значит, случайным будет и различие вещей. Но выше было показано, что это не так (II, 39).

И еще. От различных неупорядоченных причин не произойдут упорядоченные следствия, разве что случайно: ибо различные как таковые не составляют одного, [в том числе одного порядка]. Но мы видим, что разные вещи взаимно упорядочены, причем не случайно: в большинстве случаев одно служит другому. Невозможно, чтобы различие вещей, упорядоченных таким образом, было следствием действия неупорядоченных причин.

Далее. [Вещи], имеющие причину своего отличия [друг от друга], не могут быть первой причиной различия вещей. Если мы допускаем, что есть множество различных и равных, [т.е. независимых друг от друга] деятелей, то они непременно должны иметь причину своего различия [друг от друга]: ибо они имеют причину своего бытия – ведь все сущие [происходят] от первого сущего, как было показано выше (II, 15). А причина бытия для всякой вещи – то же самое, что причина ее отличия от прочих, как было показано (II, 11). Значит, различие деятелей не может быть первой причиной различия вещей.

И еще. Предположим, что различие вещей проистекает из различия, или противоположности разных деятелей. Тогда

главной причиной различия представляется – и именно так полагает большинство [философов] – противоположность блага и зла, то есть все хорошее происходит от доброго начала, а все плохое – от злого. Ведь благо и зло есть во всех родах [сущего]. Однако у всех [видов] зол не может быть одного первого начала. В самом деле, существующее благодаря другому [или в другом] производно от того, что существует само по себе. Значит, первая действующая [причина, от которой происходят все виды и частные случаи] зол, должна будет быть сама по себе зло. Но мы говорим, что нечто есть то-то или то-то само по себе тогда, когда оно есть то-то по своей сущности. Следовательно, сущность [первого зла] не будет благой. Но это невозможно. Ибо все, что есть, поскольку оно есть сущее, необходимо должно быть благом: ведь всякое сущее любит свое бытие и стремится его сохранить. Свидетельство тому – что всякое сущее сопротивляется своему уничтожению. А «благо есть то, к чему все стремятся».⁸⁶ Следовательно, различие в вещах не может происходить от двух противоположных начал, из которых одно – благо, а другое – зло.

К тому же. Всякий деятель действует, поскольку существует в действительности. Но все действительное, поскольку оно действительно, совершенно. А все совершенное, поскольку оно совершенно, мы называем хорошим. Следовательно, всякий деятель, поскольку он действует, хорош. Значит, если нечто само по себе дурно, оно не может действовать. Но если существует первоначало зол, оно должно быть дурно само по себе, как показано. Следовательно, различие в вещах не может происходить от двух начал, благого и злого.

Далее. Если всякое сущее, поскольку оно сущее, благо, то зло, поскольку оно зло, не сущее. Но для не сущего, поскольку оно не существует, не следует полагать действующую причину: ведь всякий деятель действует, поскольку существует в действительности; а производит он действия только подобные себе. Следовательно, у зла, поскольку оно зло, не может быть сама по себе действующая причина. Значит, не следует

возводить все [виды и проявления] зла к одной первопричине, которая сама по себе была бы причиной всех зол.

К тому же. Все, что происходит помимо намерения деятеля, само по себе не имеет причины, а получается случайно: например, когда кто-нибудь, копая землю под посадки, находит клад. Зло может получиться в результате действия только непреднамеренно, ибо намерение всякого деятеля благо: ведь «благо есть то, к чему все стремятся». Значит, зло не имеет причины само по себе; оно получается случайно, примешиваясь к результатам действия причин. Следовательно, нельзя полагать единое первоначало всех зол.

Кроме того. У противоположных деятелей противоположные действия. Значит, то, что создается одним и тем же действием, не может иметь противоположных начал. Но благо и зло создаются одним и тем же действием: так, одно и то же действие уничтожает воду и рождает пар. Поэтому из того, что мы наблюдаем в вещах различие блага и зла, не следует заключать, что существуют противоположные начала.

Далее. То, чего вообще нет, ни хорошо, ни дурно. То, что есть, поскольку есть, хорошо, как показано. Значит, дурно нечто постольку, поскольку его нет. Но такое сущее, [у которого чего-то нет], лишено [чего-то]. Значит, дурное, поскольку оно дурно, есть лишенное [чего-то] сущее, а само зло есть сама лишенность. Но сама по себе лишенность не имеет действующей причины: ибо всякий деятель действует постольку, поскольку имеет форму. Таким образом, результат его действия тоже должен иметь форму, так как деятель делает себе подобное; [лишенным формы] он может оказаться лишь случайно. Значит, надо признать, что зло не имеет самой по себе действующей причины, но лишь случайно привходит к результату действия причин.

Итак, нет единого первоначала зол, злого самого по себе. Первое начало всех вещей есть единое первое благо; а к последствиям его действий случайно присоединяется зло.

Вот почему сказано у Исаии: «Я Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (45:6–7). И в *Книге Иисуса, сына*

Сирахова: «Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство – от Господа» (11:14); и еще там же: «Напротив зла – добро, и напротив смерти – жизнь, так напротив благочестивого – грешник. Так смотри и на все дела Всевышнего: их по два, одно против другого» (33:14).

О Боге говорится что он «производит бедствия» и «творит зло», поскольку Он создает [существа] сами по себе хорошие, но вредные для других [существ]. Таков, например, волк: для природы существование этого вида – благо, а для овцы – зло; или огонь: для воды он – зло, потому что уничтожает ее. Подобным образом для людей Бог выступает причиной тех зол, которые зовутся наказаниями. Вот почему сказано у *Амоса*: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?» (3:6). И то же самое говорит *Григорий*: даже «зло, которое не имеет никакого самостоятельного существования по своей природе, тоже творится Господом; но зло Он создает [иначе, чем благие вещи, а именно]: вещи», сами по себе сотворенные благими, «Он обращает в бич для нас, когда мы действуем дурно».⁸⁷ Тем самым опровергается заблуждение тех, кто полагает первыми началами противоположности. Это заблуждение впервые началось с *Эмпедокла*. Он провозгласил, что есть два действующих первоначала, Дружба и Вражда; Дружба – причина рождения, а Вражда – причина уничтожения. Как говорит *Аристотель* в первой книге *Метафизики*, именно *Эмпедокл* первым предположил существование двух противоположных начал, добра и зла (985 а 7).

Пифагор также полагал два начала: добро и зло. Но у него они выступали не как действующие причины, а как формальные. Ибо он полагал, что это два рода, которыми объемлется все прочее, как объясняет *Философ* в первой книге *Метафизики* (986 а 16).

Эти заблуждения древнейших философов были уже прежде достаточно убедительно опровергнуты философами позднейшими. Однако нашлись люди извращенного ума, которые попытались соединить их с христианским учением. Первым из них был *Маркион*, по имени которого зовутся маркиане. Он, называя себя христианином, создал еретическую

секту, и полагал, что есть два противоположных начала. За ним последовали кердониане, а потом маркианисты. Последними были манихеи, благодаря которым это заблуждение чрезвычайно широко распространилось.⁸⁸

Глава 42. О том, что первопричина различия вещей – это не порядок вторичных действующих причин

Те же самые доводы позволяют доказать, что причиной различия вещей не является порядок вторичных действующих причин. Дело в том, что некоторые⁸⁹ решили, будто Бог, будучи единым и простым, производит только нечто одно, одну первичную субстанцию. Она по своей простоте не может сравняться с первопричиной, ибо не есть чистый акт, но содержит примесь потенции; она содержит некоторую множественность, так что из нее уже может произойти множество. Точно так же результат деятельности каждой причины всегда уступает своей причине в простоте. По мере того, как таких результатов производится множество, устанавливается различие вещей, из которых состоит вселенная.

Так вот, эта точка зрения предлагает не одну причину для всего разнообразия вещей, но свою причину для каждого определенного результата. Значит, все разнообразие вещей должно происходить из взаимодействия всех причин. Но то, что происходит в результате взаимодействия разных причин, а не от одной определенной причины, мы называем случайным. Следовательно, с этой точки зрения различие вещей и порядок вселенной будет случайным.

Далее. Лучшая из причиненных вещей должна восходить как к своей первой причине к наилучшей из причин: ибо результаты пропорциональны причинам. Но лучшее из всех причиненных сущих – порядок вселенной, в котором состоит благо вселенной; ведь точно так же и в человеческих делах благо народа божественнее, чем благо одного [человека].⁹⁰ Значит, порядок вселенной должен восходить как к своей собственной причине к Богу: ведь именно Бог, как мы выше доказали (I, 41), есть высшее благо. Следовательно, различие вещей, составляющее порядок вселенной, создано не вторичными причинами, а намерением первой причины.

К тому же. Очевидно абсурдно возводить лучшее, что есть в вещах, к недостатку, наличествующему в этих вещах. Мы показали, что лучшее, что есть в причиненных вещах, – это их различие и порядок (II, 39). Поэтому нелепо утверждать, будто причина этого различия – недостаток простоты во вторичных причинах по сравнению с первой причиной.

И еще. В любом порядке причин, где действие совершается ради цели, цели вторичных причин должны быть подчинены цели первой причины; так цели воина, всадника и изготовителя конской упряжи подчинены цели государства.⁹¹ Все сущие происходят от первого сущего в результате целенаправленного действия, ибо [первое сущее] действует разумно, как было показано (II, 24), а всякий ум действует целесообразно. Значит, если в создании вещей участвуют какие-то вторичные причины, то их цели и действия подчинены цели первой причины, ибо именно она есть последняя цель для причиненных вещей. Но эта цель и есть различие и порядок частей вселенной, как бы последняя форма вселенной. Следовательно, различие и порядок в вещах существуют не благодаря действиям вторичных причин; скорее напротив, вторичные причины действуют потому, что в вещах должен быть установлен порядок и различие.

К тому же. Если различие частей вселенной и их порядок созданы первой причиной и являются как бы последней формой вселенной и лучшим, что в ней есть, то различие и порядок вещей должны существовать в уме первой причины. В самом деле: там, где действует ум, форма, создаваемая в производимых этим действием вещах, происходит от подобной формы, существующей в уме; так дом в материи происходит от дома в уме. Но форма различия и порядка не может существовать в уме, если там нет форм различающихся и упорядоченных [вещей]. Значит, в Божьем уме существуют формы разных вещей, различающихся и упорядоченных; и это не противоречит простоте Бога, как было показано (I, 51 слл.). Итак, если из содержащихся в уме форм происходят вещи, существующие вне души, то первопричина может стать непосредственной причиной многих и разных [вещей], и этому

ничуть не препятствует ее простота, из-за которой некоторые не соглашались признать это положение.

И еще. Действие действующего разумно определяется формой, которую он мыслит, а не какой-либо иной формой: в противном случае он действовал бы случайно и по совпадению. Но Бог действует разумно, как было доказано (II, 25), и Его действие не может быть случайным, ибо в Его действии нет недостатков. Значит, Он создает именно то, что мыслит и намеревается создать. Но точно так же, как Он мыслит одно создание, Он может мыслить и множество отличных от Себя созданий. Следовательно, Бог может быть причиной многих [вещей] без посредников и одновременно.

Далее. Как было показано выше, сила Божия не ограничена одним созданием, и это не противоречит Божьей простоте (II, 22). Ибо чем более едина какая-либо сила, тем более она бесконечна и тем на большее количество [вещей] она способна распространяться. А что из одного может возникнуть только одно, это обязательно лишь для таких деятелей, чье действие ограничено и может создавать только что-то одно. Поэтому не обязательно делать вывод, что, раз Бог един и всецело прост, от Него не может происходить множество без неких посредников, уступающих Ему в простоте.

Кроме того. Выше было доказано, что один лишь Бог может творить (II, 21). Но есть много вещей, которые не могут произойти в бытие иначе, как через творение; таковы, например, все [сущности], не составленные из формы и материи, способной принимать противоположности. Такого рода вещи должны быть нерожденными, потому что всякое рождение бывает из противоположного и из материи.⁹² К ним относятся все мыслящие субстанции, все небесные тела и даже сама первая материя. Следовательно, нужно признать, что все вещи подобного рода берут начало своего бытия непосредственно от Бога.

Вот почему в *Книге Бытия* сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (1:1). И в *Книге Иова*: «Ты ли создал небеса, нерушимо прочные, словно окованные медью?» (37:18).⁹³

Приведенные доводы опровергают мнение Авиценны,⁹⁴ который говорит, что Бог, мысля самого Себя, произвел первую умопостигаемую сущность, первую интеллигенцию, в которой есть уже потенция и акт. Она, мысля Бога, производит вторую интеллигенцию; а мысля саму себя, существующую актуально, производит душу [вселенской] сферы; мысля же саму себя, существующую потенциально, она производит субстанцию первой сферы. Исходя из этого, он доказывает, что именно вторичные причины послужили причиной различия вещей.

Они же опровергают мнение некоторых древних еретиков, утверждавших, будто Бог сотворил не мир, а ангелов.⁹⁵ Говорят, что первым изобрел это заблуждение Симон Маг.

Глава 43. О том, что различие вещей не создано одной из вторичных действующих причин, которая вводит в материю разные формы

Однако есть среди современных еретиков такие, кто утверждает, будто Бог сотворил материю всех видимых [вещей], а некий ангел внес в нее различие с помощью разных форм. Ложность этого мнения совершенно очевидна. В самом деле: небесные тела, в которых нет противоположности, не могут быть сформированы из какой-либо материи, ибо все возникающее из предсуществующей материи должно возникать из противоположности. Поэтому не может быть, чтобы какой-то ангел сформировал небесные тела из какой-либо материи, заранее сотворенной Богом.

Далее. У небесных тел либо нет вовсе никакой общей материи с низшими телами, либо у них общая только первая материя. Ибо небо не составлено из элементов, и природа у него не элементарная, о чем свидетельствует движение неба, отличное от движений всех элементов. Но первая материя сама по себе не может существовать прежде оформленных тел: ведь она – всего лишь потенция, а всякое актуальное бытие происходит от какой-либо формы. Значит, никакой ангел не мог сформировать все видимые тела из материи, заранее созданной Богом.

К тому же. Все, что возникает, возникает, чтобы быть: ибо становление – путь в бытие. Всякой вещи, имеющей причину, подобает возникать, поскольку ей подобает быть. Но ни форма сама по себе, ни материя не могут быть: бытие подобает только сложному [из формы и материи]. Ведь материя может быть только в потенции, а форма есть то, благодаря чему существует нечто [определенное], ибо она есть акт. Значит, в собственном смысле слова есть только сложное. Следовательно, только ему и подобает возникать, а материя без формы возникнуть не

может. Значит, не может быть такого, чтобы один деятель сотворил отдельно материю, а другой ввел в нее форму.

И еще. Первое введение форм в материю не может быть осуществлено деятелем, который действует только посредством движения: ибо всякое оформляющее движение происходит из определенной формы в определенную форму. Ведь материя не может существовать без всякой формы вообще, и поэтому в материи всегда предполагается какая-то определенная форма. Но всякий деятель, воздействующий только на материальную форму, действует посредством движения: ибо материальные формы не существуют самостоятельно, сами по себе; их бытие – быть в материи; поэтому, чтобы произвести их в бытие, нужно либо сотворить целиком сложное [из материи и формы существа], либо изменить материю, заменив в ней одну форму на другую. Значит, невозможно, чтобы кто-то впервые ввел формы в материю, сотворив только форму. Это мог сделать лишь тот, кто сотворил целиком все сложное [из материи и формы существа].

К тому же. Движение к форме по природе вторично в сравнении с пространственным движением: ведь оно есть акт более несовершенного, как доказывает Философ.⁹⁶ Но согласно естественному порядку первичные среди сущих служат причинами вторичных. Значит, причина движения к форме – перемещение. Первое перемещение – это движение небесной сферы. Следовательно, всякое движение к форме опосредуется небесным движением. Следовательно, [существа], которые не могут возникнуть при посредстве небесного движения, не могут быть созданы деятелем, который способен действовать только вводя формы в материю, как было показано. А непосредственно от небесного движения не могут произойти многие чувственные формы, чье возникновение предполагает посредство определенных начал: например, некоторые живые существа рождаются только от семени. Значит, те формы, для производства которых недостаточно небесного движения, а требуется, чтобы уже существовали подобные формы того же вида, должны были быть впервые учреждены самим Творцом.

И еще. Часть и целое движутся одним и тем же пространственным движением, например, вся земля и одна глыба земли; точно так же и [другие виды движения -] изменение и рождение – одни и те же у целого и у его части. У [сущест^в], подвластных рождению и гибели, части формируются формами, существующими в материи, а не формами, существующими вне материи, потому что подобное рождается от подобного, как доказывает Философ в седьмой книге *Метафизики* (1033 b 26). Значит, и в целом все формы, какие существуют в материи, не могли быть приобретены [сущест^вами] путем движения, исходящего от какой-либо отделенной субстанции, вроде ангела. Это должно было произойти либо при посредстве какого-либо телесного деятеля, либо быть делом творца, который действует не путем движения.

К тому же. Бытие – первое из созданий; оно соответствует первой причине как ее собственное, свойственное ей действие. Но бытие есть благодаря форме, а не благодаря материи. Следовательно, первую причинность форм следует приписывать именно первой причине.

Далее. Поскольку всякий деятель производит действие, подобное себе, произведение получает форму от того, чему оно, приобретя эту форму, уподобляется. Так, материальный дом получает свою форму от искусства, которое есть вид дома в душе. Но все [сущест^ва], поскольку они обладают формами, через которые они становятся актуально сущими, уподобляются Богу, который есть чистый акт; а поскольку они стремятся к формам, о них говорится, что они стремятся уподобиться Богу.⁹⁷ Поэтому нелепо говорить, что формирование вещей принадлежит кому-то иному, а не Богу – Творцу всяческих.

Именно для того, чтобы исключить подобное заблуждение, Моисей, сказав, что Бог сотворил в начале небо и землю, далее описал в первой главе Книги Бытия, каким образом Бог сделал свои создания разными, оформив каждое сообразно его собственному виду. И Апостол в первой главе Послания к Колоссянам говорит, что во Христе создана вселенная, «создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол., 1:16).

Глава 44. О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг или прегрешений

Теперь осталось показать, что различие вещей не произошло от различных движений свободной воли разумных тварей, как полагал Ориген в книге О началах.⁹⁸ Ориген хотел опровергнуть возражения и заблуждения древних еретиков,⁹⁹ пытавшихся доказать, что природа блага и зла существует в вещах от разных действующих причин. Они исходили из того, что как в природе, так и среди людей обнаруживаются большие различия, которым, по-видимому, не предшествуют никакие заслуги: например, одни тела светлые, другие – темные; одни люди рождаются среди варваров, другие среди христиан. И Ориген, чтобы отстоять [как единство Бога, так и] Божью справедливость, вынужден был доказывать, что все наблюдаемые в вещах различия произошли от различия заслуг. Он говорит, что Бог произвел все твари из одной лишь Своей благодати, и создал их все вначале равными, духовными и разумными. Движимые свободным произволением по-разному, одни из них потянулись к Богу – кто больше, кто меньше; другие отошли от Бога – кто больше, кто меньше. И в соответствии с этим среди духовных субстанций установились – по Божьей справедливости – разные ступени, так что одни [духовные сущности] стали ангелами разных чинов, другие – человеческими душами, и тоже разных рангов, а некоторые даже демонами, также в разных рангах. Из-за различия разумных тварей, говорил Ориген, Бог установил различие также и между телесными тварями: более благородные тела присоединились к более благородным духовным субстанциям. Именно из-за различия разумных тварей Бог, по его словам, учредил и различие тварей телесных, так чтобы более благородные духовные субстанции соединились с более благородными телами и чтобы телесная тварь на самые разные лады послужила разнообразию духовных субстанций.

Однако это мнение ложно, в чем можно убедиться с очевидностью. В самом деле, чем лучше какой-либо результат действия, тем первее он в намерении деятеля. Но лучшая из сотворенных вещей – совершенство мироздания, которое заключается в порядке различных вещей: ибо во всем совершенство целого превосходит совершенство отдельных частей и предшествует ему. Следовательно, различие вещей происходит из первоначального намерения первого деятеля, а не из различия заслуг.

К тому же. Если все разумные твари были изначально сотворены равными, следует признать, что в своей деятельности они были независимы друг от друга. Но то, что происходит от взаимодействия различных независимых друг от друга причин, случайно. Следовательно, такое различие и порядок вещей, [какое существует ныне], случайны. Но это невозможно, как было доказано (II, 39).

Далее. Никто и ничто не может стяжать по своей воле того, что для него естественно. Ибо движение воли, или свободного решения предполагает существование желającego, для которого требуется все, что присуще ему по природе. Значит, если разные разумные твари стяжали себе свое положение на различных ступенях движением свободного решения, то для каждой разумной твари ее ранг будет не естественным, а акцидентальным. Но это невозможно. Ведь видообразующий отличительный признак для каждого естественен; поэтому из этого допущения следовало бы, что все разумные субстанции сотворены одного вида: и ангелы, и демоны, и человеческие души, и души светил (Ориген считал небесные тела одушевленными). Но это не так, о чем свидетельствует различие естественных действий: ибо человеческий ум по природе своей мыслит иначе, чем ум ангела или душа Солнца; наш ум нуждается в ощущении и фантазии, а их – нет, разве что мы вообразим, будто ангелы и небесные тела обладают плотью, костями и прочими частями тела, позволяющими им иметь органы чувств, что было бы нелепо. Итак, остается признать, что различие мыслящих субстанций не является следствием

различия их заслуг и не определяется движением свободного решения.

К тому же. Если ничто естественное не приобретается движением свободного решения; и если соединение разумной души именно с таким телом достается ей вследствие предшествующей заслуги или прегрешения, обусловленного ее свободным решением, то соединение данной души с данным телом не будет естественным. Следовательно, и составленное из них существо не будет естественным. Но и человек, и Солнце, и звезды составлены, по Оригену, из разумных субстанций и тел определенного свойства. Значит, все вещи подобного рода – благороднейшие среди телесных субстанций – будут, по Оригену, неестественными.

И еще. Если данной разумной субстанции свойственно соединяться с данным телом не потому, что она именно такая субстанция, а потому, что она заслужила такое тело, то соединяться с данным телом будет свойственно ей не самой по себе, а по совпадению. Но соединение по совпадению не создает нового вида, ибо при этом не возникает нечто само по себе единое: так, белый человек или одетый человек – это не вид. В таком случае придется признать, что и человек – не вид, и Солнце, и Луна и прочее подобное.

Далее. Приобретенное заслугами может меняться к лучшему или к худшему: ибо заслуги и провинности могут увеличиваться или уменьшаться; тем более, что Ориген утверждает, что свободное произволение любой твари всегда способно склониться в ту или иную сторону. Значит, если разумной душе досталось то или иное тело за ее прежние заслуги или прегрешения, то впоследствии она может соединиться с другим телом; так что человеческая душа может получить не только другое человеческое тело, но и тело небесного светила, «как говорится в пифагорейских мифах, словно любая душа может проникать в любое тело».¹⁰⁰ Но это очевидно неверно даже с чисто философской точки зрения: философия доказывает, что определенным формам и двигателям предназначены определенные материи и движимые. А с точки зрения веры это ересь, ибо вера возвещает, что душа

по воскресении облечется вновь в то же тело, которое сложила [с себя со смертью].

Кроме того. Множества не может быть без различия. Поэтому, если разумные твари изначально были созданы в каком-либо множестве, между ними должно было быть какое-то различие. Значит, одна из них должна была обладать чем-то, чего не было у другой. А так как это не зависит от различия их заслуг, то и различие по чину¹⁰¹ не обязательно должно было произойти от различия заслуг.

И еще. Всякое различие связано с разделением – либо количественным, которое возможно только в телах, и потому, согласно Оригену, не могло иметь места в первых сотворенных субстанциях, либо формальным. Но формального разделения не может быть без различия чинов, ибо такое деление восходит к форме и лишенности: то есть одна из отделяемых друг от друга форм должна быть лучше, а другая хуже. Вот почему Философ говорит, что виды вещей подобны числам: одно что-то прибавляет к другому или отнимает от него.¹⁰² Таким образом, если от начала было сотворено много разумных субстанций, то в них должно было быть различие по степени.

И еще. Если разумные твари могут существовать самостоятельно без тел, то не было необходимости ради различных заслуг разумных тварей учреждать различия в телесной природе: и без различия тел разумные субстанции могли бы различаться по чину. Если же разумные твари не могут существовать самостоятельно без тел, то тело было сотворено изначально, вместе с разумной тварью. Но телесная тварь отстоит от духовной гораздо дальше, чем духовные твари друг от друга. И если Бог с самого начала учредил среди своих творений столь большое различие без каких-либо их предшествующих заслуг, то и для того, чтобы установить различные градации разумных тварей, не требовалось их прежних различных заслуг.

К тому же. Если различия телесной твари соответствуют различиям твари разумной, то аналогичным образом и одинаковым разумным тварям должна бы отвечать одинаковость телесной природы. Значит, телесная природа все

равно была бы сотворена, даже если бы этому не предшествовали различные заслуги разумных тварей, и все они были бы одинаковы. А значит, была бы сотворена и первая материя, общая для всех тел, но предназначена она была бы лишь для одной формы. Однако в первой материи потенциально заключены многие формы. Следовательно, если бы только одна ее форма была актуализована, первая материя осталась бы несовершенной. Но такое несовершенство не соответствует благодати Божией.

И еще. Если разнообразие телесной твари есть следствие различных движений свободного произволения тварей разумных, то мы должны были бы сказать: причина того, что в мире есть только одно Солнце, в том, что только одна разумная тварь приняла такое свободное решение, что заслужила соединения именно с таким телом. Но то, что только одна тварь согрешила именно так, было бы делом случая. Значит, то, что в мире лишь одно Солнце, было бы случайностью, а не необходимостью телесной природы.

Кроме того. Падение духовной твари могло быть заслужено только грехом. Падение с высоты, где она была невидима, проявляется в том, что она соединяется с видимыми телами. Из этого с очевидностью следует, что видимые тела присоединены к ней из-за ее греха. Но это очень близко к заблуждению манихеев, полагавших, что весь этот зримый мир произошел от злого начала.

Кроме того, подобному мнению прямо противоречит авторитет Священного Писания. Рассказывая о каждом из дел творения видимых тварей, Моисей выражается так: «Увидел Бог, что это хорошо»; а в конце подытоживает обо всех вместе: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (*Быт.* 1:31). Этим нам ясно дается понять, что твари телесные и видимые созданы потому, что хорошо, чтобы они были – и это вполне согласно с благодатью Божьей; а не ради каких-то заслуг или прегрешений разумных тварей.

А Ориген, по-видимому, не принял в расчет того, что когда мы даем нечто не потому, что должны, а добровольно из щедрости, не будет несправедливым дать не поровну, не

взвесив предварительно различие заслуг. Воздавать по заслугам – это долг; Бог же, как было показано выше, произвел вещи в бытие не во исполнение долга, а исключительно из свободной щедрости. Поэтому различие тварей не предполагает различия заслуг.

И еще: поскольку благо целого лучше блага отдельных частей, постольку наилучший создатель не станет уменьшать благо целого, чтобы увеличить благодать некоторых частей. Так строитель делает фундамент добротнее крыши, чтобы весь дом не рухнул. Поэтому если бы Творец всяческих, Бог, сделал все части вселенной равными, он не смог бы сделать вселенную наилучшей в своем роде: ведь тогда во вселенной недоставало бы многих ступеней благодати, так что она была бы несовершенна.

Глава 45 . Какова истинная первопричина различия вещей

На основании вышесказанного можно показать, какова на самом деле первая причина различия вещей.

Всякий деятель стремится сделать свое произведение похожим на себя настолько, насколько оно способно воспринять такое сходство; и делает он это тем совершеннее, чем сам он более совершенен как деятель. Ясно, что чем нечто горячее, тем сильнее оно нагревает; и чем искуснее мастер, тем совершеннее он воплощает в материи форму своего искусства. Но Бог – наисовершеннейший деятель. Следовательно, Богу подобало воплотить в сотворенных вещах Свое подобие наисовершеннейшим образом, насколько это позволяла тварная природа. Но тварные вещи не могут осуществить совершенное подобие Божье в одном-единственном виде твари: поскольку причина превосходит свое создание, постольку то, что в причине едино и просто, в создании оказывается сложным и множественным – в противном случае создание будет того же вида, что и причина, что в данном случае невозможно, ибо тварь не может сравняться с Богом. Следовательно, в сотворенных вещах должна была быть множественность и разнообразие, чтобы они на свой лад могли стать совершенным подобием Божиим.

Далее. Все, что возникает из материи, существует в пассивной потенции материи; точно так же все, что возникает от действующей причины, должно существовать в активной потенции деятеля. Но если бы из материи возникало только нечто одно из тех, что существуют в ее потенции, то пассивная потенция материи актуализовалась бы несовершенно. Соответственно, и если некий деятель, способный произвести множество действий, произвел бы только одно из них, то его потенция актуализовалась бы не так полно, как если бы он сделал то многое, [на что способен]. Актуализация же активной потенции состоит в том, что создание уподобляется деятелю. Следовательно, подобие Божье во вселенной было бы

несовершенно, если бы все сущие были одного чина. Значит, различие в тварных вещах существует потому, что множество их совершеннее достигает уподобления Богу, чем одна.

К тому же. [Нечто может быть подобно Богу в чем-то одном или в нескольких отношениях]. Чем больше таких [параметров], по которым нечто подобно Богу, тем совершеннее его с Богом сходство. Но Бог благ и изливает Свою благодать на других. Следовательно, тварная вещь совершеннее уподобится Богу, если будет не только сама по себе хороша, но и сможет действовать ради блага других: так, то, что светится и освещает будет больше похоже на Солнце, чем то, что только светится. Но тварь не могла бы действовать во благо другой твари, если бы в тварных вещах не было множества и неравенства: ибо деятель есть, во-первых, нечто иное, чем то, на что он воздействует, и во-вторых, он благороднее.¹⁰³ Следовательно, чтобы в тварях было совершенное подражание Богу, в них должны быть различные градации.

И еще. Множество благ лучше одного конечного блага: в них будет и данное благо и еще какое-нибудь сверх того. Но благодать всякой твари конечна: ибо она не равняется бесконечной благодати Божьей. Поэтому тварная вселенная совершеннее, когда в ней много тварей, чем если бы в ней были лишь вещи одного ранга. Но высшему благу пристало создавать лучшее. Следовательно, ему подобало создать множество разных уровней тварей.

К тому же. Вид лучше индивидуума, так же как формальное лучше материального. Следовательно, множество видов делает вселенную лучше, чем множество индивидуумов одного вида. Следовательно, для совершенства вселенной требуется не только множество индивидуумов, но и разные виды вещей; а это значит – вещи разных рангов.

И еще. Все, что действует умом, представляет вид своего ума в создаваемой вещи: так мастер, действующий посредством искусства, создает свое подобие.¹⁰⁴ Но Бог создал тварь, действуя умом, а не по природной необходимости, как было показано выше (II, 23). Следовательно, в созданной Богом твари представлен вид Его ума. Однако ум, мыслящий многое,

не будет представлен достаточно в чем-то одном. А Божий ум мыслит многое, как было доказано в первой книге (I, 49 слл.). Значит, Он представит Себя совершеннее, если создаст много тварей всех ступеней [бытия], чем если бы создал лишь нечто одно.

Далее. Произведению, созданному наилучшим мастером, не должно недоставать высшего совершенства. Но благо [целого] порядка различных [вещей] лучше блага любой из составляющих этого порядка, взятой в отдельности. Ибо оно служит формой в отношении единичных [благ], как совершенство целого в отношении частей. Значит, Божьему произведению не должно было недоставать блага [целого] порядка. Но это благо возможно лишь при условии различия и неравенства тварей.

Следовательно, различие и неравенство в тварных вещах не случайно; [оно произошло] не от различия материи; не из-за опосредования [творения] некими [вторичными] причинами или заслугами; но из собственного намерения Бога, который пожелал дать твари такое совершенство, какое она в состоянии была вместить.

Вот почему говорится в *Книге Бытия*: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (*Быт.* 1:31). В самом деле, об отдельных творениях было сказано просто «хорошо». Отдельные твари действительно хороши – каждая в своей природе; но все вместе они «хороши весьма» – из-за порядка вселенной, который есть последнее и благороднейшее совершенство в вещах.

Глава 46. О том, что для совершенства вселенной некоторые твари должны были быть мыслящими

Итак, причина различия в вещах именно такова; теперь нам остается исследовать различные вещи, насколько это касается истин веры: ведь в этом заключалась наша третья задача. И прежде всего мы покажем, что по Божьему распоряжению, которое сообщает всякой вещи наилучшее совершенство сообразно ее мере, некоторые твари должны были возникнуть мыслящими, и именно они занимают наивысшее положение на вершине [иерархической лестницы сущих] вещей.

В самом деле: произведение совершеннее всего тогда, когда возвращается к своему началу, [т.е. к тому, что его произвело]. Вот почему круг совершеннее всех фигур, а круговое движение совершеннее всех движений: в них есть возврат к началу. Следовательно, чтобы тварная вселенная достигла последнего совершенства, твари должны возвратиться к своему началу, [т.е. к Богу]. Но каждая тварь и все вместе возвращаются к своему началу постольку, поскольку подобны ему в своем бытии и своей природе, в которых у каждой вещи есть некое совершенство. Так, любой результат действия наиболее совершенен тогда, когда более всего уподобляется действующей причине, например, дом – искусству, а огонь – тому, что его порождает. А так как начало создания тварей [и их действующая причина] – ум Божий, как было показано выше (II, 21 слл.), то для совершенства тварей необходимо было, чтобы некоторые твари были мыслящими.

Далее. В вещах есть второе совершенство, которое нечто прибавляет к первому. Так, бытие и природу вещи можно рассматривать как первое совершенство, а деятельность – как второе. Для полного совершенства мироздания в нем должны были быть такие творения, в которых возврат к Богу осуществлялся бы не только за счет подобия природы, но и по сходству деятельности. Но такая деятельность должна быть исключительно деятельностью разума и воли, ибо сам Бог

действует только так. Следовательно, для наилучшего совершенства мироздания надо было, чтобы некоторые твари были мыслящими.

К тому же. Чтобы благодать Божья в совершенстве была представлена тварями, нужно было не только, чтобы возникающие вещи были благими, как было показано выше (II, 45), но и чтобы они действовали во благо других. Но одна вещь совершенно уподобляется другой по деятельности не тогда, когда ее деятельность лишь того же вида, а когда у нее и способ действия такой же. Следовательно, для того, чтобы вещи [достигли] наивысшего совершенства, должны были быть некие твари, действующие тем же способом, что и Бог. Но выше было показано (II, 23 ел.), что Бог действует умом и волей. Значит, некоторые твари должны были быть наделены умом и волей.

Далее. Всякий деятель, действуя, делает подобное себе, т.е. той форме, в силу которой он действует. Поэтому сделанное подобно действующей причине: сделанное получает форму, которая уже прежде существовала в деятеле. Но форма деятеля воспроизводится в сделанном по-разному: иногда она сохраняет тот же способ бытия, каким она существует в деятеле, а иногда нет. Так, например, когда огонь что-то воспламеняет, способ бытия формы у порожденного огня тот же самый, что и у порождающего. Напротив, [когда, например, архитектор строит дом], форма дома, существующая в душе мастера умопостигаемо, воспроизводится в доме, [построенном этим мастером] за пределами души, материально. Ясно, что первый тип сходства совершеннее второго. – [Мы уже говорили, что] совершенство тварной вселенной заключается в ее сходстве с Богом, как и совершенство любого создания заключается в его сходстве с действующей причиной. Значит, высшее совершенство вселенной требует не только вторичного уподобления твари Богу, но и первичного, насколько это возможно. Но форма, посредством которой Бог творит, существует в Боге умопостигаемо: ибо Бог действует посредством ума, как было показано выше (II, 23 ел.). Следовательно, для высшего совершенства вселенной должны существовать некоторые твари, в которых выражалась бы

форма Божьего ума, чей способ бытия был бы умопостигаемым. Т.е. твари, мыслящие по своей природе.

И еще. К творению Бога не побуждает ничто, кроме Его благодати, которую Он захотел сообщить другим вещам, уподобив их Себе, как явствует из сказанного (I, 74 слл.). Но быть подобным чему-либо можно двумя способами. Во-первых, бывает подобие по бытию природы: например, подобие теплоты огня в нагретой этим огнем вещи. Во-вторых, бывает подобие по познанию: например, подобие огня в зрительном или осязательном ощущении. Значит, для того, чтобы вещи уподобились Богу совершенно и всеми возможными способами, благодать Божья должна была сообщаться вещам не только в бытии, но и в познании. А познать Божью благодать может только ум. Следовательно, должны были быть мыслящие твари.

К тому же. Во всех должным образом упорядоченных [системах] отношение вторых [элементов системы] к последним подобно отношению первого ко всем вторым и последним, хотя подобие это не всегда совершенно. – Так вот, выше было показано, что Бог постигает все твари в Себе самом (I, 51 слл.). И такое же [отношение] предстает [наблюдателю] в телесных тварях: всегда есть тело более высокого порядка, которое объемлет и содержит в себе тела низшего порядка. Однако тело объемлет другие тела за счет большей протяженности и величины; Бог же объемлет все твари просто [т.е. по бытию], а не за счет протяженности и величины. – Чтобы подобие тварей Богу было полным также и в способе, каким высшее объемлет и содержит низшее, были созданы мыслящие твари, которые объемлют и постигают телесных тварей не протяженностью и величиной, а просто [и абсолютно], с помощью ума: ибо мыслимое содержится в мыслящем и охватывается умственной деятельностью мыслящего.

Глава 47 . О том, что мыслящие субстанции наделены волей

Эти мыслящие субстанции непременно должны обладать волей. В самом деле, во всех [вещах] есть стремление ко благу: ибо «благо есть то, к чему все стремятся.»¹⁰⁵ В вещах, неспособных к познанию, оно называется «естественным стремлением»: так, например, мы говорим, что камень «стремится» быть внизу. В вещах, обладающих чувственным познанием, оно называется «животным стремлением» и подразделяется на способность вождения и способность гнева.¹⁰⁶ Наконец, в вещах мыслящих оно называется «разумным стремлением», а это и есть воля. Следовательно, мыслящие тварные субстанции наделены волей.

К тому же. Существующее благодаря другому восходит к тому, что существует само по себе, как вторичное к первому. Точно так же и все, движимое другим, восходит, согласно Философу, к первому, которое движет само себя.¹⁰⁷ Так же обстоит дело и с умозаклучениями: выводы, познаваемые из других [положений], восходят к первым началам, которые познаваемы сами по себе. – Так вот, среди тварных субстанций есть такие, которые не сами побуждают себя к деятельности: на них воздействует сила природы. Таковы неодушевленные предметы, растения и бессловесные животные. Все они неспособны самостоятельно решать, действовать им или не действовать. Значит, они должны восходить к неким первичным тварям, которые сами себя побуждают к деятельности. Но первые среди тварных вещей – мыслящие субстанции, как было показано выше (II, 46). Следовательно, эти субстанции сами себя приводят в действие. Но это – [особенное] свойство воли; именно обладание волей делает любую субстанцию госпожой своего действия, т.е. от нее самой зависит, действовать ей или не действовать. Значит, мыслящие тварные субстанции обладают волей.

Далее. Начало всякой деятельности есть форма, в силу которой данная вещь существует актуально: ибо всякий деятель

действует постольку, поскольку существует актуально. Следовательно, способ действия, которое является следствием формы, должен соответствовать способу [бытия] формы. Это значит, что если нечто действует в силу своей формы, но причиной этой формы является не оно само, [а нечто другое], то и над деятельностью своей оно не властно.¹⁰⁸ Но если бы была форма, [происходящая] от того самого деятеля, который действует сообразно ей, то деятель был бы господином своей деятельности, являющейся следствием данной формы.— Так вот, естественные формы, из которых следуют естественные движения и действия, [происходят] не от тех [вещей], чьими формами они являются, но целиком и полностью от внешних деятелей: ведь благодаря естественной форме всякая вещь имеет бытие в своей природе, а ничто не может быть причиной бытия самого себя. Поэтому [вещи], движущиеся естественным движением, не движут себя сами: так, тяжелое движет вниз не оно само, а причина, породившая его и давшая ему именно такую форму.¹⁰⁹— Что касается бессловесных животных, то движущие их формы, [а именно, представления], полученные в результате ощущения или воображения, не созданы самими бессловесными животными, а восприняты ими от внешних ощущаемых предметов, воздействующих на чувство и оцененных естественной способностью суждения. Иногда, правда, и этих животных называют самодвижущимися, поскольку одна часть их движет, а другая приводится в движение, однако само движение у них не от себя, а отчасти от внешних [предметов], воспринятых чувством, отчасти от природы. Поскольку у них их собственное стремление приводит в движение члены, о них говорят, что они движутся сами собой, в отличие от неодушевленных вещей и растений; поскольку же само стремление в них является необходимым следствием форм, воспринятых чувством и суждением естественной оценочной способности, постольку они не являются причиной движения для самих себя. Поэтому они не властны над своим действием. — Но умопостигаемая форма, которой руководствуется в своих действиях мыслящая субстанция, [происходит] от самого ума: она есть то понятие, которое ум

постиг и некоторым образом выдумал. Хорошим примером может служить форма искусства: мастер постигает ее, выдумывает и действует сообразно ей. Следовательно, мыслящие субстанции сами себя побуждают к деятельности и являются полновластными хозяевами своих действий. Значит, они обладают волей.

И еще. Действующее должно быть соразмерно претерпевающему, и движущее – движимому. У способных к познанию [существ] сила восприятия относится к силе стремления как движущее к движимому: в самом деле, именно воспринятое чувством, воображением или умом возбуждает стремление в уме или в душе. Но восприятие ума не ограничено [каким-то определенным классом предметов]; ум способен воспринимать все. Поэтому и Философ говорит о потенциальном уме в третьей книге *О душе*, что «ему [по природе] свойственно становиться всем».¹¹⁰ Следовательно, стремление мыслящей субстанции может распространяться на все. Но относиться ко всему есть собственное свойство воли, почему Философ и говорит о ней в третьей книге *Этики*, что она распространяется «и на возможное, и на невозможное».¹¹¹ Значит, мыслящие субстанции обладают волей.

Глава 48. О том, что мыслящие субстанции действуют на основании свободного решения

Теперь мы приведем доводы, с очевидностью показывающие, что мыслящие субстанции в своей деятельности руководствуются свободным решением. Что они действуют на основании решения, очевидно: с помощью познания и мышления они составляют суждение о том, что им предстоит сделать. А что решение их не может не быть свободным, ясно из того, что они – хозяева своих действий, как уже было показано (II, 47). Следовательно, мыслящие субстанции обладают свободой решения в своих действиях. И еще. Свободно то, что само себе причина.¹¹² Значит, то, что не является причиной своих действий, не свободно в своем действии. Но все [вещи], которые движутся или действуют, только будучи приведены в движение другими, не являются причиной своих действий. Итак, только то, что движет само себя, имеет свободу действия. И только такие [вещи] действуют, руководствуясь собственным суждением. – В самом деле, движущее само себя разделяется на движущее и движимое; причем движущее в нем – это стремление, возбужденное умом, фантазией или чувством, дело которых – выносить суждение. Следовательно, из тех [сущих, что движут сами себя], свободно судят только те, которые движут сами себя в суждении. Но из [трех] способностей суждения лишь та сама себя побуждает к суждению, которая рефлектирует о своем действии: ибо если она сама воздействует на себя, побуждая себя к суждению, она должна свое суждение знать [и понимать]. А это свойственно одному лишь уму. – Итак, бессловесные животные до некоторой степени свободны в своем движении или действии, но не свободны в суждении. Неодушевленные вещи, приводимые в движение только другими, несвободны даже в движении и действии. Мыслящие же свободны не только в действии, но и в суждении, а это и означает иметь свободу решения.

К тому же. Воспринятая форма есть движущее начало, если она воспринимается как некое благо или нечто подобающее. Внешнее воздействие в вещах, которые движут себя сами, происходит из суждения, которое судит, что нечто является благом или чем-то подобающим в силу вышеупомянутой формы. Значит, если судящее само подвигает себя к суждению, то оно должно делать это посредством какой-то более высокой формы. А такой формой может быть лишь само понятие блага или подобающего как такового: с помощью этого понятия и будет всякий раз выноситься суждение о каждом данном [предмете], что оно есть благо или нечто подобающее. Значит, сами подвигать себя к суждению могут лишь те, кто способен воспринимать общее понятие блага или подобающего. А таковы только мыслящие [существа]. Значит, только мыслящие [существа] сами побуждают себя не только к действию, но и к суждению. Следовательно, только они свободны в суждении, а это и означает иметь свободу решения.

Далее. Общее понятие не может побудить ни к движению, ни к действию: для этого нужно опосредующее частное восприятие, так как и движение, и действие [всегда бывает] направлено на частное. Ум по своей природе восприимчив к общим понятиям. Следовательно, для того, чтобы из восприятия ума последовало движение или какое-либо действие, нужно, чтобы общее понятие ума было применено к частным [случаям или вещам]. Но общее содержит в потенции множество частных. Значит, одно и то же понятие ума может быть применено ко множеству различных [вещей]. Следовательно, суждение ума о том, что можно сделать, не предопределено к чему-то одному. Следовательно, все мыслящие [субстанции] имеют свободу решения.

Кроме того. Некоторые [сущие] бывают лишены свободы суждения либо оттого, что у них нет суждения вообще, как у камней, растений и прочих, вовсе лишенных способности познания; либо оттого, что суждение, которым они обладают, определено природой к чему-то одному, как у неразумных животных: так, например, овце сама природа внушает суждение, что волк для нее опасен, и, руководствуясь этим

суждением, она бежит от волка, и т.п. Значит, все [существа], имеющие суждение о том, что надо делать, не определенное от природы к чему-то одному, должны обладать свободой решения. Но именно таковы все мыслящие [существа]. Ибо ум воспринимает не только то или иное благо, но и само общее понятие блага. А так как волю приводит в движение ум, воспринявший эту [универсальную, а не конкретную] форму; и так как движущее и движимое всегда и везде должны быть соразмерны друг другу; то воля мыслящей субстанции будет определена от природы только ко благу вообще, [а не к какому-то определенному благу]. Следовательно, воля может склониться ко всему, что представляется ей благом, и никакое естественное стремление не сможет принудить ее к противоположному. – Итак, все мыслящие [твари] обладают свободной волей, чей источник – суждение ума. А это и означает иметь свободу решения, которое определяется как свободное разумное суждение.

Глава 49 . О том, что мыслящая субстанция – не тело

На основании вышеизложенного можно показать, что ни одна мыслящая субстанция не есть тело.

В самом деле, всякое тело содержит что-либо соразмерно своей величине: если целое тело содержит нечто целое, то своей частью оно объемлет часть [этого целого], – причем всегда в большем содержится большее, а в меньшем меньшее. Но ум охватывает мыслимую им вещь и содержит ее безотносительно к ее величине. Весь ум как целое вмещает одинаково как целое, так и часть чего-либо, как большее по величине, так и меньшее. Следовательно, мыслящая субстанция не есть тело.

Далее. Ни одно тело не может воспринять субстанциальную форму другого тела; разве что оно будет разрушено и утратит собственную форму. Однако ум воспринимает субстанциальные формы всех тел и от этого не только не разрушается, а даже совершенствуется. Ведь чем больше он мыслит, тем совершеннее становится, а мыслить – значит охватывать и содержать в себе формы мыслимых [предметов]. Следовательно, ни одна мыслящая субстанция не есть тело.

К тому же. Индивидуумы в пределах одного вида различаются благодаря количественному делению материи. Так, например, вот этот огонь отличается от вон того огня не формой, а лишь тем, что они находятся в разных частях, на которые делится материя. Причем делится она только количественным делением, [т.е. по величине], ведь всяким иным способом субстанция неделима. – Но все, что воспринимается телом, воспринимается согласно количественному делению [т.е. большее вмещает меньшее]. Следовательно, форма воспринимается телом, только если она индивидуирована. Значит, если бы ум был телом, то он не воспринимал бы умопостигаемые формы вещей иначе, как индивидуированными. Ведь ум мыслит вещи благодаря тем их формам, которые он содержит в себе. Но тогда ум не мог бы

мыслить общее, а мыслил бы только частное. Что противоречит очевидности. Следовательно, никакой ум не есть тело.

И еще. Действовать можно только сообразно своему виду, потому что начало деятельности во всякой вещи – ее форма. Значит, если бы ум был телом, его действия не выходили бы за рамки телесного порядка. То есть он мыслил бы только тела. Но это очевидно неверно: ведь мы мыслим многое такое, что телом не является.

К тому же. Если мыслящая субстанция – тело, то она либо конечна, либо бесконечна. Но тело не может быть актуально бесконечным, как доказывается в *Физике*.¹¹³ Значит, если мы предположим, что она – тело, то она – тело конечное. Однако это невозможно. Ибо ни в одном конечном теле не может быть бесконечной потенции, как было доказано выше (I, 20). А мыслительная потенция ума в некотором смысле бесконечна: ведь ум способен, например, мыслить бесконечно много видов чисел, прибавляя [к любому данному числу единицу, т.е. продолжать натуральный ряд чисел до бесконечности]; он способен мыслить бесконечно много видов фигур и пропорций. Кроме того, ум познает всеобщее, то есть виртуально бесконечное по объему: ведь всякое общее понятие содержит потенциально бесконечное множество индивидуумов. Следовательно, ум не есть тело.

Далее. Два тела не могут взаимно содержать друг друга, ибо содержащее должно быть больше содержимого. А два ума содержат и понимают друг друга, когда каждый из них мыслит другого. Следовательно, ум – не тело.

И еще. Нет такого тела, деятельность которого обращалась бы на самого деятеля. В *Физике* доказано, что ни одно тело не движет само себя иначе, как частично: т.е. одна часть движет, а другая приводится в движение.¹¹⁴ Но ум, действуя, обращается на самого себя: ибо он мыслит самого себя не частично, а целиком. Следовательно, он – не тело.

К тому же. Когда действует тело, его действие не замыкается на себе, так же как и движение, как доказано в *Физике*.¹¹⁵ А действие мыслящей субстанции может замыкаться на себе самой: точно так же, как ум мыслит предмет, он может

мыслить, что он мыслит, [и мыслить, что он мыслит, что он мыслит,] и так до бесконечности. Следовательно, мыслящая субстанция не есть тело.

Священное Писание именует мыслящие субстанции «духами» и, желая подчеркнуть, что Бог бестелесен, оно обычно называет Его «духом»; например, у Иоанна: «Бог есть дух» (*Ин.*, 4:24). А в *Книге Премудрости* сказано: «Она, – т.е. Премудрость Божия, – есть дух разумный, ...проникающий все умные... духи» (*Прем.*, 7:22–23).

Тем самым опровергается заблуждение древних физиков, которые думали, что субстанции бывают только телесные. Из-за этого они и душу считали телом: огнем, воздухом, водой или еще чем-нибудь в том же роде.¹¹⁶

Это мнение некоторые пытались внедрить и в христианское вероучение, утверждая, будто душа – это тело и она имеет зримый облик, подобный очертаниям нашего тела.¹¹⁷

Глава 50 . О том, что мыслящие субстанции нематериальны

О том, что мыслящие субстанции нематериальны, свидетельствуют следующие [аргументы].

[Во-первых], все, что состоит из материи и формы, есть тело. В самом деле, материя может принимать различные формы только различными своими частями. Но различные части могут существовать в материи только за счет существующих в ней измерений: благодаря им одна общая материя делится на множество [частей], а если упразднить величину, субстанция будет неделима.¹¹⁸ Но мы показали, что мыслящая субстанция не есть тело. Значит, остается признать, что она не состоит из формы и материи.

Далее. Подобно тому, как не бывает «человека [вообще]» без «этого-вот человека», так нет и «материи [вообще]» без «этой-вот материи». А значит, любая самостоятельно существующая вещь, состоящая из материи и формы, состоит из индивидуальной материи и формы. Но ум не может состоять из индивидуальной материи и формы. Ибо виды умопостигаемых вещей становятся актуально мыслимыми благодаря отвлечению от индивидуальной материи. Но, становясь актуально мыслимыми, они становятся одно с умом. Поэтому и ум должен быть без индивидуальной материи. Следовательно, мыслящая субстанция не состоит из материи и формы.

К тому же. Действие любого [сущего], состоящего из материи и формы, есть действие не только формы, и не только материи, но всего составного [сущего]: ибо действует то, что есть; а есть составное, обладающее бытием благодаря форме, и поэтому всякое составное действует сообразно своей форме. Значит, если бы мыслящая субстанция состояла из материи и формы, то мыслило бы составное [сущее] в целом. Однако действие может осуществлять лишь нечто подобное деятелю; поэтому составное не может породить [чистую] форму, но только нечто составное же. Значит, если бы мышление было

действием составного [сущего], то нельзя было бы мыслить ни форму, ни материю, а только составное. Но это очевидно не так. Следовательно, мыслящая субстанция не состоит из материи и формы.

И еще. Формы чувственно воспринимаемых вещей обладают в уме более совершенным бытием, чем в самих чувственных вещах, ибо в уме они проще и способны распространяться на большее число [индивидуумов]: так, например, через одну умопостигаемую форму человека ум познает всех людей. При этом форма, существующая в материи совершенным образом, заставляет составное [сущее] быть актуально таким [т.е. определенного качества],¹¹⁹ например, огненным, или данного определенного цвета. Если же форма не заставляет [данную вещь] быть именно такой, [т.е. соответствующей данной форме], то она существует в этой вещи несовершенным образом: как, например, форма цвета в воздухе как в среде, служащей проводником любого цвета, или как сила первого деятеля в орудии. Значит, если бы ум состоял из формы и материи, то формы помысленных вещей заставляли бы ум становится актуально такой природы, какова помысленная им вещь. Таким образом, мы последовали бы заблуждению Эмпедокла, который говорил, что мы познаем огонь огнем, а землю землей и т.п.¹²⁰ Но это очевидно нелепо. Следовательно, мыслящая субстанция не состоит из материи и формы. Кроме того. Все, что находится в чем-либо, находится в нем как в своем восприимлющем, [или подлежащем, т.е. как в своей материи].¹²¹ Значит, если бы ум состоял из материи и формы, то формы вещей находились бы в уме материально, т.е. так же, как они существуют и вне души. А так как вне души они не являются актуально умопостигаемыми, то и существуя в уме [они не были бы актуально умопостигаемыми, или мыслимыми]. И еще. Формы противоположных качеств, существуя в материи, противоположны и несовместимы друг с другом. Но, существуя в уме, они не противоположны, более того: одна из них служит условием мыслимости второй, так как одна из них познается через другую. Значит, в уме их бытие нематериально. Следовательно, ум не состоит из материи и формы.

К тому же. Материя способна воспринять новую форму только посредством движения и изменения. Но ум, воспринимая формы, не движется; наоборот: чем он спокойнее [и неподвижнее], тем совершеннее его мышление; движение только мешает ему мыслить. Значит, ум воспринимает формы не так, как материя или материальная вещь. Ясно поэтому, что мыслящие субстанции бестелесны и нематериальны.

Вот почему и Дионисий говорит: «Благодаря лучам Божьей благодати обрели бытие все умные сущности», которые «мыслятся как бестелесные и нематериальные».¹²²

Глава 51 . О том, что мыслящая субстанция – не материальная форма

Те же доводы позволяют показать, что мыслящие природы суть формы, существующие самостоятельно, а не [обретающие] существование лишь в материи, словно от материи зависит само их бытие.

В самом деле, формы, чье бытие зависит от материи, сами, строго говоря, бытием не обладают: бытием обладает составное из них [и материи]. Значит, если бы мыслящие природы были такого рода формами, бытие их было бы материально, так же, как если бы они состояли из материи и формы.

К тому же. Формы, не существующие самостоятельно, не могут самостоятельно действовать: действуют [вещи], состоящие из них [и материи]. В таком случае, мыслящее состояло бы из материи и формы. Но мы уже показали, что это невозможно (II, 50).

Далее. Если бы ум был формой, существующей не самостоятельно, а в материи, то воспринимаемое умом воспринималось бы материей: ибо формы, обязанные своим существованием материи, не воспринимают ничего без того, чтобы это не воспринималось также и материей. А так как восприятие форм умом – это не восприятие форм материей, то, следовательно, ум не может быть материальной формой.

Кроме того. Говорить, что ум – форма не самостоятельно существующая, а погруженная в материю, по сути дела все равно, что говорить, будто ум состоит из материи и формы. Разница лишь в названии: в одном случае мы называем умом форму составного, в другом – само составное. Значит, если ложно предположение, будто ум состоит из материи и формы, то ложно будет и утверждение, будто ум – форма не самостоятельно существующая, а материальная.

Глава 52. О том, что в тварных мыслящих субстанциях бытие и сущность¹²³ различаются

Не следует думать, что мыслящие субстанции, – хотя они и бестелесны, и не состоят из формы и материи, и не существуют в материи, подобно материальным формам, – что они из-за этого просты, как Божество. Нет, и в них имеет место некая сложность – за счет того, что в них не тождественны бытие и сущность. В самом деле, если бытие существует самостоятельно, то к нему не прибавляется ничего, кроме самого бытия. А в тех [вещах], чье бытие не существует самостоятельно, то, что есть в существующем помимо его бытия, с одной стороны, соединено с существующим, но, с другой стороны, не едино с его бытием – разве что только по совпадению, поскольку один и тот же субъект обладает и бытием, и тем, что он есть помимо бытия. Так, например, в Сократе, помимо его субстанциального бытия, очевидно есть также и белое, отличное от его субстанциального бытия: ибо не одно и то же быть Сократом и быть белым; [это одно и то же] только по совпадению. Следовательно, если бытие не будет в каком-либо [отличном от него] субъекте, то не останется никакого способа, каким к нему могло бы присоединиться то, что есть помимо бытия. Но бытие как таковое не может быть разным; разнообразным его может сделать лишь то, что есть помимо бытия; так, например, бытие камнем отличается от бытия человеком.¹²⁴ Значит, самостоятельно существующее бытие может быть только одно. Выше было показано, что Бог есть не что иное, как самостоятельно существующее Божье бытие (I, 22). Значит, Его бытие не может быть ничем иным, кроме себя самого. Следовательно, во всякой субстанции, кроме Бога, сама субстанция должна быть чем-то иным, нежели ее бытие.

Далее. Если мыслить общую природу¹²⁵ отдельно [от материи], то она может быть только одна, хотя [вещей], обладающих этой природой, может быть много. В самом деле,

если бы природа, например, животного существовала самостоятельно, сама по себе, отдельно [от материи], то она не имела бы [свойств] человека или быка: в противном случае это было бы уже не просто животное, а человек или бык. По упразднении отличительных признаков, конституирующих вид, остается неразделенная природа рода: ведь одни и те же отличительные признаки создают вид и разделяют род. Таким образом, если то, что значит «быть» [для всех сущих, т.е. бытие в чистом виде] есть нечто общее, как род, то отделенное [от материи] самостоятельно существующее бытие как таковое может быть только одно. Если же оно разделяется не отличительными признаками, как род, но тем, что составляет [особенное] бытие того или иного [сущего], – как оно и есть на самом деле, – то тем более очевидно, что само по себе бытие может существовать только одно. Итак, остается признать, что Бог – [единственное] самостоятельно существующее бытие и ничто, кроме Бога, не тождественно своему бытию.

К тому же. Всецело бесконечных бытии не может быть два: ибо всецело бесконечное бытие включает в себя все совершенство бытия. Таким образом, если бы подобная бесконечность была присуща двум [бытиям], то одно ничем не отличалось бы от другого. Но самостоятельно существующее бытие должно быть бесконечно, так как его не ограничивает ничто воспринимающее.¹²⁶ Следовательно, не может быть самостоятельно существующего бытия, кроме первого. И еще. Если есть некое самостоятельно, само по себе существующее бытие, то ему может быть присуще лишь то, что свойственно сущему как таковому.¹²⁷ В самом деле: то, что сказывается о чем-либо не как о таковом, присуще ему лишь по совпадению, из-за [общности] подлежащего; так что если рассматривать [данную вещь] отдельно от подлежащего, [это свойство будет] не присуще ей вовсе. Так вот, сущему как таковому не свойственно иметь свою причину в чем-то другом: в противном случае всякое сущее имело бы свою причину в другом и причинный ряд продолжался бы до бесконечности, что невозможно, как было показано выше (I, 13). Следовательно, бытие, существующее самостоятельно, не должно иметь

причины. Следовательно, никакое сущее, имеющее причину, не тождественно своему бытию.

Далее. Субстанция всякой вещи присуща ей самой по себе, а не от [чего-то] другого. Так, например, быть актуально светлым – это не субстанциальное свойство воздуха, потому что светел он не сам по себе, светлым его делает другое [– свет]. Но бытие у всякой тварной вещи – от другого; в противном случае она не была бы [тварной, т.е.] имеющей причину. Следовательно, ни у одной тварной субстанции ее бытие не тождественно ее субстанции.

И еще. Всякий деятель действует постольку, поскольку существует в действительности. Поэтому первый деятель, как наисовершеннейший, должен и существовать в действительности наиболее совершенным образом. Но актуальное бытие тем совершеннее, чем оно позже в порядке возникновения: ибо акт по времени всегда позднее потенции в одном и том же сущем, переходящем от потенции к акту.¹²⁸ Кроме того, совершеннее актуальность того [сущего], которое само есть акт, нежели того, которое лишь обладает актом: ибо второе актуально существует благодаря первому. А из вышеизложенного мы знаем, что первый деятель – это только единый Бог (I, 13). Значит, один лишь Бог актуально существует наиболее совершенным способом. Т.е. Он Сам есть совершеннейший акт. Но такой акт есть бытие, которое служит пределом [и целью] всякого возникновения и всякого движения: ибо всякая форма и всякий акт существует в потенции, прежде чем приобретет бытие. Итак, один лишь Бог есть само бытие, ибо один лишь Бог является первым деятелем.

Далее. Само бытие присуще первому деятелю в силу его собственной природы: ибо бытие Бога есть Его субстанция, как было показано выше (I, 22). Но то, что присуще чему-либо в силу его собственной природы, может быть присуще другим только благодаря причастности: так тепло бывает присуще другим телам благодаря огню. Значит, само бытие присуще всем прочим [вещам], помимо первого деятеля, в силу некой причастности [к Нему]. Но то, что присуще чему-либо в силу причастности, – не субстанция. Следовательно, само бытие не

может быть субстанцией чего бы то ни было, за исключением первого деятеля. Вот почему в книге Исход первым именем Бога полагается имя «Сущий» (Исх., 3:14): ибо субстанция Бога есть не что иное, как Его бытие, и это свойственно одному лишь Богу.

Глава 53. О том, что в тварных мыслящих субстанциях есть акт и потенция

Что в мыслящих тварных субстанциях есть акт и потенция, станет вполне понятно из следующих соображений.

В чем бы ни находились две [составляющих], из которых одна служит завершением другой, они соотносятся как потенция и акт: ибо завершением всякой [вещи] служит ее акт. Но в тварных мыслящих субстанциях имеются две [составляющих], а именно: сама субстанция и ее бытие, которое не есть сама субстанция, как уже было показано (II, 52). Само бытие – это завершенная полнота¹²⁹ существующей субстанции: ибо всякая вещь актуально существует благодаря тому, что обладает бытием. Следовательно, в любой из вышеупомянутых субстанций две [составляющие]: акт и потенция.

Далее. Что в [данной вещи] от деятеля, то должно быть актуальным, ибо дело деятеля – актуализовать. Но выше мы показали, что все прочие субстанции получают бытие от первого деятеля: именно потому, что получают свое бытие от другого, они и называются причиненными, [или тварными] субстанциями (1,15). Значит, само бытие причиненных субстанций присуще им как своего рода акт самих этих субстанций. А то, чему присущ этот акт, есть потенция, ибо акт как таковой соотносится с потенцией. Следовательно, в любой тварной субстанции есть потенция и акт.

И еще. Все, причастное чему-либо, соотносится с тем, чему оно причастно, как потенция с актом: ибо причастное актуально становится таким, [какое оно есть,] благодаря тому, чему оно причастно. Но выше было показано, что один лишь Бог есть сущностно сущий, а все остальное лишь причастно бытию (II, 15). Следовательно, всякая тварная субстанция соотносится со своим бытием как потенция с актом.

Кроме того. Уподобление [вещи] ее действующей причине происходит посредством акта: ибо деятель делает себе подобное, поскольку существует в действительности. Но всякая тварная субстанция уподобляется Богу через само бытие, как

было показано выше (II, 6). Следовательно, само бытие относится ко всем тварным субстанциям как их акт. Значит, приходится признать, что любая тварная субстанция сложна и состоит из акта и потенции.

Глава 54. О том, что состоять из субстанции и бытия и состоять из формы и материи – не одно и то же

Состоять из материи и формы означает совсем не то, что состоять из субстанции и бытия, хотя в обоих случаях речь идет о [сочетании] потенции и акта.

Во-первых, потому что материя – это не сама субстанция вещи; в противном случае все формы должны были бы быть акциденциями, как, впрочем, и полагали древние физики.¹³⁰ Нет, материя есть часть субстанции.

Во-вторых, потому что само бытие есть акт не собственно материи, а субстанции в целом. Ибо бытие есть акт того, о чем мы можем сказать, что «оно есть». Но «есть» мы говорим не о материи, а о целом, [составленном из материи и формы]. Поэтому о материи нельзя сказать, что она «есть»; то, что есть, – это сама субстанция.

В-третьих, форма – это тоже не само бытие. Форма и само бытие соотносятся как «свет» и «светиться», «белизна» и «быть белым». В-четвертых, само бытие соотносится с формой как ее акт. Вот почему в составных из материи и формы именно форма называется началом бытия: она завершает [т.е. актуализует] субстанцию, а акт субстанции – само бытие. Так, прозрачность называют «началом свечения» для воздуха: ибо именно прозрачность делает воздух [самым подходящим носителем и проводником] света – его собственным подлежащим.

Поэтому в [вещах], состоящих из формы и материи, ни форма, ни материя не могут быть отождествлены ни с тем, что есть, [т.е. с субстанцией], ни с самим бытием. Форму можно назвать «тем, в силу чего есть», поскольку она – начало бытия; сама же субстанция в целом есть само «то, что есть»; само же бытие – это то, в силу чего субстанция называется «сущим».

Но мыслящие субстанции не состоят из материи и формы, как было показано (II, 49. 50); поэтому в них сама форма есть самостоятельно существующая субстанция; в них форма есть «то, что есть», а само бытие есть акт и «то, в силу чего есть».

Вот почему [бестелесные мыслящие субстанции, в отличие от всех прочих, в состав которых входит материя,] содержат лишь одну [пару составляющих], относящихся друг к другу как акт и потенция, а именно: они состоят из субстанции и бытия, или, как выражаются некоторые,¹³¹ из «того, что есть» и бытия, или из «того, что есть» и «того, в силу чего есть».

А в субстанциях, состоящих из материи и формы, соотношение акта и потенции двойное: одно в составе самой субстанции, сложной из материи и формы; второе – между этой составной субстанцией, с одной стороны, и бытием, с другой; здесь тоже мы видим сложный состав из «того, что есть» и бытия, или «того, что есть» и «того, в силу чего есть».

Итак, очевидно, что из акта и потенции состоит больше [вещей], чем из формы и материи. Ибо на материю и форму делится естественная субстанция,¹³² а на потенцию и акт делится сущее вообще. Поэтому все, что связано с потенцией и актом как таковыми, обще для всех тварных субстанций, материальных и нематериальных, как, например, воспринимать и восприниматься, завершать и завершаться. А все, что свойственно материи и форме как таковым, например, возникать и уничтожаться и прочее в том же роде, – это свойственно субстанциям материальным и никоим образом не присуще нематериальным тварным субстанциям.

Глава 55 . О том, что мыслящие субстанции нетленны

Из этого нетрудно понять, что всякая мыслящая субстанция нетленна. В самом деле, всякое разрушение и уничтожение – это отделение формы от материи. Полное уничтожение – это отделение субстанциальной формы; уничтожение в каком-либо одном отношении – это отделение акцидентальной формы. Пока форма остается [в материи], вещь должна быть: ибо благодаря форме субстанция становится восприимчивой к бытию. Но там, где нет состава из формы и материи, там не может быть и отделения формы от материи, а следовательно, и уничтожения. А мы показали выше, что ни одна мыслящая субстанция не состоит из формы и материи (II, 50). Значит, ни одна мыслящая субстанция не уничтожима.

Далее. То, что присуще чему-либо само по себе, присуще ему необходимо, всегда и неотъемлемо. Так, округлость сама по себе присуща кругу, а по совпадению – меди, [если из нее сделан круглый щит]; поэтому медь может быть и не круглой, а круг не может. Но бытие само по себе связано с формой; «само по себе» значит постольку, «поскольку оно бытие»,¹³³ ибо всякая [вещь] имеет бытие постольку, поскольку имеет форму. Значит, субстанции, которые суть не сами формы, могут лишиться бытия, если утратят форму; так, медь может перестать быть круглой, утратив форму круга. Но субстанции, которые суть сами формы, никогда не могут лишиться бытия: так, если бы какая-то субстанция была кругом, она никогда не могла бы перестать быть круглой. Но выше было доказано, что мыслящие субстанции суть самостоятельно существующие формы (II, 51). Значит, они не могут перестать быть. Следовательно, они нетленны.

К тому же. Всякое уничтожение заключается в том, что прекращается акт и остается потенция: ибо ничто не уничтожается в не сущее вообще, так же как ничто не возникает из вообще не сущего. Но в мыслящих субстанциях, как было показано, акт есть само бытие (I, 53), а сама субстанция

выступает по отношению к нему как потенция. Значит, если мыслящая субстанция погибнет, она будет продолжать существовать после своей гибели. Что совершенно невозможно. Следовательно, всякая мыслящая субстанция нетленна.

И еще. Во всем, что тленно, должна быть потенция к небытию. Значит, если в чем-то нет потенции к небытию, оно не может быть тленно. Но в мыслящей субстанции нет потенции к небытию. В самом деле, из предыдущего изложения ясно, что завершенная субстанция¹³⁴ есть собственная восприимчива бытия (II, 54). Но то, что специально приспособлено для восприятия какого-либо акта, относится к этому акту как его потенция и никоим образом не может служить потенцией для противоположного [акта]. Так, например, огонь, [специально приспособленный к восприятию акта тепла,] относится к теплу как потенция к акту, но никогда не может относиться как потенция к холоду. Таким образом, даже в тленных субстанциях нет потенции к небытию в самой завершенной субстанции – она есть только в материи. Но в мыслящих субстанциях нет материи; они – простые завершенные субстанции. Следовательно, в них нет потенции к небытию. Следовательно, они нетленны.

Кроме того. Во всем, что составлено из потенции и акта, то, что выступает в качестве первой потенции, или первого подлежащего, неуничтожимо: даже в тленных субстанциях первая материя нетленна. Но в мыслящих субстанциях в качестве первой материи и первого подлежащего выступает сама их завершенная субстанция. Следовательно, [у них] сама субстанция неуничтожима. Но уничтожимым нечто бывает оттого, что уничтожается именно его субстанция. Следовательно, все мыслящие субстанции неуничтожимы.

Далее. Все, что уничтожается, уничтожается либо само по себе, либо по совпадению. – Сами по себе мыслящие субстанции не могут быть уничтожены. Ибо всякое уничтожение от противоположного. В самом деле: всякий деятель действует сообразно тому, чем он сам в действительности является; его действие всегда ведет к некоему актуальному бытию. Если в результате актуализации этого бытия нечто [другое]

уничтожается и перестает быть актуально, то такое случается из-за взаимной противоположности этих [двух актов – деятеля и того, что разрушается от его действия]: ибо противоположности вытесняют друг друга.¹³⁵ Вот почему все, что подвержено уничтожению само по себе, должно либо иметь противоположность, либо состоять из противоположностей. Но мыслящим субстанциям не свойственно ни то, ни другое. Свидетельство тому: в уме даже [вещи], противоположные по своей природе, перестают быть противоположными. Так, белое и черное в уме не противоположны: они не вытесняют друг друга, наоборот – они друг друга предполагают, ибо, помыслив одно из них, мы тем самым мыслим и другое. Следовательно, мыслящие субстанции неуничтожимы сами по себе. – Точно так же неуничтожимы они и по совпадению. В самом деле, по совпадению могут быть уничтожены акциденции и формы, не обладающие самостоятельным существованием. Но выше было показано, что мыслящие субстанции обладают самостоятельным существованием (II, 51). Следовательно, они ни в каком отношении не уничтожимы.

К тому же. Уничтожение есть некое изменение. Оно должно быть пределом движения, как доказано в *Физике*.¹³⁶ Поэтому все тленное движется. Но все, что движется, есть тело, как показано в Лекциях о природе.¹³⁷ Следовательно, все само по себе тленное должно быть телом; а тленное по совпадению должно быть какой-то формой тела или силой, зависящей от тела. Но мыслящие субстанции – не тела и не формы или свойства, зависящие от тел. Следовательно, они не уничтожимы ни сами по себе, ни по совпадению. Значит, они совершенно нетленны.

И еще. Все уничтожаемое уничтожается оттого, что претерпевает нечто: ведь и само уничтожение есть разновидность претерпевания. Но ни одна мыслящая субстанция не способна к такому претерпеванию, которое ведет к гибели. В самом деле, претерпевать значит воспринимать нечто. Но если мыслящая субстанция воспринимает нечто, то только свойственным ей способом, т.е. в умопостигаемом виде. Но все, воспринимаемое мыслящей субстанцией в таком виде,

не разрушает ее, а совершенствует, ибо мыслимое есть совершенство мыслящего.¹³⁸ Следовательно, мыслящая субстанция неуничтожима.

Кроме того. Как ощущаемое – предмет ощущения, так умопостигаемое – предмет ума. Ощущение уничтожается свойственным ему уничтожением только тогда, когда его предмет превосходит его [способность к восприятию]: так, мы теряем зрение от чересчур яркого света, слух – от слишком громкого звука и т.п. Я говорю здесь о «свойственном ему уничтожению» потому, что ощущение может уничтожиться и по совпадению – вследствие порчи [или гибели] подлежащего – [ощущающего субъекта]. Что же касается ума, то по совпадению он не может уничтожиться, ибо он не есть акт какого-либо тела и не зависит от тела,¹³⁹ как было показано выше (II, 51). Не может его разрушить и превосходство его предмета, ибо если кто-то будет мыслить нечто в наивысшей степени умопостигаемое, тот потом будет способен мыслить нечто менее умопостигаемое не в меньшей степени, а в большей, [т.е. чем выше степень умопостигаемое™ предмета мысли, тем совершеннее и крепче становится ум, помыслив его – он не разрушается, а развивается оттого, что пытается воспринять предмет, превосходящий его мыслительные возможности]. Следовательно, ум никак не уничтожим.

Далее. Умопостигаемое – это собственное совершенство ума: актуальный ум и актуальное умопостигаемое суть одно.¹⁴⁰ Значит, то, что свойственно умопостигаемому как таковому, должно быть свойственно и уму как таковому: поскольку совершенство и совершенствуемое [всегда] принадлежат к одному роду. Но умопостигаемое как таковое необходимо и нетленно: ибо все необходимое постигается умом в совершенстве; напротив, контингентное как таковое не может быть постигнуто умом вполне, так что о нем не бывает знания, а только мнение. Вот почему о вещах тленных ум имеет знание лишь постольку, поскольку они нетленны, т.е. поскольку они общи. Следовательно, ум должен быть нетленен.

К тому же. Всякая вещь совершенствуется сообразно типу своей субстанции. Значит, из того, каким образом

совершенствуется та или иная вещь, можно понять, что у нее за субстанция. Так вот, ум совершенствуется не движением, а тем, что существует помимо движения. Мы – если иметь в виду мыслящую часть нашей души – совершенствуемся с помощью знания и мудрости, после укрощения телесных возбуждений и усмирения душевных страстей, [т.е. после остановки всякого движения внутри нас], как объясняет Философ в седьмой книге *Физики*.¹⁴¹ Значит, способ существования мыслящей субстанции таков, что ее бытие выше движения и, следовательно, выше времени. Но бытие всякой тленной вещи подчинено движению и времени. Следовательно, мыслящая субстанция не может быть тленной.

Кроме того. Естественное желание не может быть неисполнимым, ибо «природа ничего не делает напрасно».¹⁴² Но всякий, кто мыслит, естественно желает быть всегда, причем быть всегда не только как вид, но и как индивидуум. Объяснить это можно так: естественное стремление в некоторых [вещах возникает] из восприятия; так, например, волк естественно желает убийства животных, которыми он питается, а человек естественно желает счастья. В некоторых же [вещах оно возникает] без восприятия, из одной лишь склонности природных начал, которая называется «естественным стремлением»: так, например, тяжелое [естественно] стремится быть внизу. Так вот, естественное желание быть присуще вещам обоими способами: свидетельство тому то, что даже вещи, лишенные [способности] познания, сопротивляются разрушению и гибели в силу своих естественных начал; а [вещи,] способные к познанию, сопротивляются уничтожению в меру своего знания. – Лишенные знания [вещи стремятся к самосохранению двояким образом]: те из них, в началах которых заложена сила, направленная на сохранение их бытия навсегда так, чтобы их оставалось всегда столько же по числу, естественно стремятся быть всегда, причем в том же числе [т.е. индивидуальное самосохранение]. А те, чьи начала не заключают такой силы, но лишь силу, стремящуюся навсегда сохранить бытие данного вида, естественно стремятся всегда существовать хотя бы так, [т.е. стремятся к вечному сохранению своего вида]. – Такое же

различие должно обнаруживаться и среди тех [сущих], которым присуще сознательное желание бытия. Те из них, что знают бытие только как настоящий момент, желают быть теперь, в настоящем, а не всегда, так как всегдашнего бытия они не воспринимают. Тем не менее, они желают, чтобы их вид был всегда, хотя это желание у них не сознательно, потому что служащая исполнению этого желания сила [воспроизводства] рода предшествует знанию, но не является его подлежащим [т.е. не дает основания к появлению знания]. Наконец, [существа], способные воспринимать и познавать, что такое всегдашнее непрекращающееся бытие, желают его естественным желанием. Но такая способность присуща всем мыслящим субстанциям. Следовательно, все мыслящие субстанции в силу естественного желания стремятся быть всегда. Значит, они не могут перестать быть.

К тому же. Со всеми вещами, которые начинают и перестают быть, то и другое происходит в силу одной и той же потенции: ибо способность быть и способность не быть – это одна и та же способность. Но мыслящие субстанции могли начать быть лишь в силу потенции первого деятеля: ведь в их состав не входит материя, которая могла бы предшествовать их возникновению, как было показано (II, 49 слл.). Следовательно, какая-либо возможность того, чтобы их не было, может быть только в первом деятеле: в самом деле, Он мог бы и не сообщить им бытия. Однако на основании одной лишь этой возможности нельзя назвать что-либо тленным. Во-первых, потому что вещи называются необходимыми или случайными в силу потенции, которая есть в них, а не в [создавшем их] Боге, как было показано выше (II, 30). Во-вторых, потому что Бог, устроитель природы, не отнимает у вещей того, что свойственно их природе; а мы показали, что мыслящим природам свойственно быть всегда; так что Бог у них этого не отнимет. Следовательно, мыслящие субстанции во всех отношениях неуничтожимы.

Вот почему в псалме «Хвалите Господа с небес» после перечисления ангелов и небесных тел добавляется: «Поставил их на веки и веки» (Пс, 148:6), что указывает на бесконечную

продолжительность жизни перечисленных [в этом псалме мыслящих существ].

И Дионисий в четвертом разделе книги *О божественных именах* говорит, что «благодаря лучам Божьей благодати существуют умопостигаемые и умопостигающие субстанции»; «существуют, и живут, и обладают жизнью полной, не знающей умаления и недостатка. Они существуют, чистые от вселенского тления, не ведая рождения и смерти, выше непостоянной и текущей изменчивости».¹⁴³

Глава 56. Каким образом мыслящая субстанция может соединяться с телом

Выше было показано, что мыслящая субстанция – не тело и не какая-то сила, зависящая от тела (II, 49 слл.). Осталось исследовать, может ли какая-нибудь мыслящая субстанция соединяться с телом.

Итак, прежде всего очевидно, что мыслящая субстанция не может соединяться с телом путем смешения.

В самом деле: [вещи,] которые смешиваются, должны изменяться, [приспосабливаясь] друг к другу. Но такое может случиться лишь с теми [вещами], у которых общая материя и которые могут воздействовать друг на друга и претерпевать взаимное воздействие.¹⁴⁴ Но у мыслящих субстанций нет общей материи с телесными субстанциями, ибо они нематериальны, как было показано выше (II, 50). Следовательно, они не способны смешиваться с телами.

К тому же. После того, как смешение совершилось, смешанные в нем [вещи] более не существуют актуально, но только виртуально; если бы они продолжали существовать актуально, это было бы не смешение, а взвесь; поэтому тело, смешанное из элементов, не является ни одним из них. Но с мыслящими субстанциями такого произойти не может, так как они неуничтожимы, как было показано выше (II, 55).

Итак, мыслящая субстанция не может соединяться с телом путем смешения.

Но точно так же очевидно, что мыслящая субстанция не может соединяться с телом и путем соприкосновения в собственном смысле слова. Строго говоря соприкасаться могут только тела; соприкасающимися называются такие тела, «чьи крайние [границы] совпадают»;¹⁴⁵ такими крайними [границами] тел бывают точки, линии и плоскости. Следовательно, мыслящая субстанция не может соединяться с телом посредством соприкосновения.

Но тогда придется признать, что ни совмещение, ни сложение, ни прикрепление, ни связывание не могут создать

нечто одно из мыслящей субстанции и тела, потому что все [эти способы соединения] предполагают соприкосновение.¹⁴⁶

Есть, однако, одна разновидность соприкосновения, возможная между мыслящей субстанцией и телом.

Природные тела, соприкасаясь, изменяют друг друга и, таким образом, соединяются не только краями по величине, но и уподоблением по качеству, или форме: изменяющее сообщает свою форму изменяемому. При этом если рассматривать только [пространственное соприкосновение], т.е. совпадение крайних границ, то соприкосновение любых [тел] всегда должно быть взаимным; однако если принять во внимание также действие и страдание, то одни [тела] окажутся только прикасающимися, а другие – только испытывающими прикосновение. Так, например, небесные тела прикасаются к элементарным телам, поскольку изменяют их; но сами при этом не испытывают прикосновения элементарных тел, ибо не претерпевают никакого воздействия от них. Значит, если есть деятели, воздействующие на что-то, но не соприкасающиеся с ним краями в пространственном [смысле], мы все равно говорим, что они прикасаются, поскольку они воздействуют; именно в этом смысле мы говорим, что «что-то сочувствие нас трогает».¹⁴⁷ Именно такого рода соприкосновение может соединять мыслящую субстанцию и тело. Ибо мыслящие субстанции воздействуют на тела и приводят их в движение, сами будучи нематериальны и существуя преимущественно актуально.

Это – прикосновение не величиной, а силой. Оно отличается от обычного соприкосновения тел в трех отношениях. – [1] Во-первых, при таком касании неделимое может касаться делимого. При телесном касании это невозможно: испытать прикосновение точки может только нечто неделимое. Но мыслящая субстанция, хоть и неделимая, может коснуться делимой величины, воздействуя на нее. Дело в том, что точка неделима иначе, чем мыслящая субстанция: точка неделима как граница величины, и потому она занимает определенное положение в континууме, за пределы которого не может выйти; а мыслящая субстанция неделима как существующая вне пределов рода количества. Поэтому она

может касаться не только чего-то неделимого по величине. – [2] Во-вторых, в пространственном касании участвуют только края, а в касании по силе то, чего касаются, участвует целиком. Именно так испытывает прикосновение то, что претерпевает воздействие и приводится в движение. То, к чему прикасаются в этом смысле, находится в потенции. Но быть в потенции может только целое, а не края целого. Поэтому прикосновение испытывает целое. – [3] Отсюда понятно и третье различие. В касании по величине соприкасаются края; поэтому касающееся должно быть снаружи того, к чему оно прикасается, и не может проникнуть внутрь его, так как оно оказывает сопротивление. А в касании по силе, свойственном мыслящим субстанциям, поскольку [в нем участвуют не края, а] самая середина, касающаяся субстанция находится внутри того, чего она касается, и проникает в него без сопротивления. Таким образом, мыслящая субстанция может соединяться с телом, прикасаясь к нему силой. Но вещи, соединенные путем такого соприкосновения, не составляют простого¹⁴⁸ единства. Они действуют и претерпевают как нечто единое – но это еще не значит быть единым абсолютно. В самом деле: предикат «единое» сказывается так же, как «сущее»; но «быть действующим» не означает просто «быть», [т.е. быть во всех отношениях]. Точно так же и выступать как нечто единое в действии не значит быть одним во всех отношениях. Просто единым в называются три [вида единства]: неделимое; непрерывное; и единое по понятию. Но мыслящая субстанция и тело не могут составлять неделимого единства: [их объединение] должно быть составлено из двух. Не могут они объединиться и в нечто непрерывное, ибо части непрерывного имеют величину.

Остается выяснить, может ли из мыслящей субстанции и тела получиться нечто единое по понятию. Если две [составные части] остаются [самими собой, т.е. не изменяют своей природы], то нечто единое по понятию может получиться из них только как из субстанциальной формы и материи. Ибо из подлежащего и акциденции не получается единое по понятию: так, у «человека» и у «белого» разные определения. Значит,

остается исследовать, может ли мыслящая субстанция быть субстанциальной формой какого-либо тела.

Внимательно рассмотрев этот вопрос, мы видим, что это невозможно.

В самом деле: [1] из двух актуально существующих субстанций не может получиться нечто одно; ибо акт любой вещи есть то, чем она отличается от любой другой вещи. Но мыслящая субстанция есть актуально существующая субстанция, как явствует из вышеизложенного (II, 51). Точно так же и тело. Следовательно, очевидно, что из мыслящей субстанции и тела не может получиться что-то одно.

[2] К тому же. Форма и материя заключаются в пределах одного и того же рода: ибо всякий род делится по [принципу] акта и потенции.¹⁴⁹ Но мыслящая субстанция и тело – разные роды. Следовательно, одно из них не может быть формой другого.

[3] Далее. Все, чье бытие в материи, должно быть материальным. Но если мыслящая субстанция – форма тела, то ее бытие должно быть в телесной материи: ибо бытие формы неотделимо от бытия материи. В таком случае мыслящая субстанция не будет нематериальной – а мы выше доказали обратное (II, 50).

[4] И еще. То, чье бытие в теле, не может быть отделено от тела. Но философы доказывают, что ум отделен от тела и что он не есть ни тело, ни телесная сила или способность. Следовательно, мыслящая субстанция – не форма тела: в противном случае ее бытие было бы в теле.

[5] К тому же. У чего общее с телом бытие, у того и деятельность должна быть общая с телом: ибо всякое [сущее] действует сообразно своему бытию. Деятельная сила вещи не может быть выше ее сущности, так как сила проистекает из начал сущности. – Итак, если бы мыслящая субстанция была формой тела, то ее бытие должно было бы быть общим для нее и для тела: ведь из формы и материи возникает одно в абсолютном смысле, нечто единое по бытию. В таком случае и деятельность мыслящей субстанции была бы общей для нее и для тела, и сила ее была бы силой телесной. Но это

невозможно, о чем ясно свидетельствует предыдущее изложение (II, 49 слл.).

Глава 57 . Точка зрения Платона на соединение мыслящей души с телом

Основываясь именно на таких или сходных рассуждениях, некоторые утверждали, что никакая мыслящая субстанция не может быть формой тела. Однако такая точка зрения явно противоречит самой природе человека: ведь очевидно, что человек состоит из мыслящей души и тела. Поэтому [сторонники подобного мнения] придумали несколько [обходных] путей, позволявших спасти человеческую природу.¹⁵⁰

Платон и вслед за ним его последователи утверждали, что разумная душа соединяется с телом не как форма с материей, а лишь как двигатель с движимым. Платон говорил, что душа в теле «словно моряк на корабле».¹⁵¹ Таким образом, единство души и тела, [согласно Платону], осуществляется лишь через прикосновение силы, о чем шла речь выше (II, 56). Однако это противоречит очевидности. В самом деле, в результате такого соприкосновения не получается нечто во всех отношениях единое, как было показано выше (II, 56). А из соединения души и тела получается человек. Значит, [если следовать Платону], получится, что человек не есть нечто просто¹⁵² единое, и что он, следовательно, не есть нечто просто сущее, но всего лишь сущее по совпадению. Чтобы избежать [подобного вывода], Платон провозгласил, что человек не есть нечто составное из души и тела; но что человек – это душа, [временно] пользующаяся телом,¹⁵³ подобно тому, как Петр не есть нечто состоящее из человека и одежды, но человек, пользующийся одеждой.

Однако это невозможно, как [мы сейчас постараемся] показать.

Живое существо [вообще] и человек [в частности] суть природные чувственно-воспринимаемые [предметы]. Но это было бы не так, если бы тело и его части не принадлежали к сущности человека и живого существа, а всю их сущность целиком составляла бы душа, как это полагает [Платон]: ведь душа не материальна и не воспринимается чувствами. Значит,

невозможно, чтобы человек и живое существо [вообще] были душой, которая пользуется телом, а не [существом], состоящим из души и тела. И еще. У [вещей], разнородных по бытию, не может быть одна деятельность. Я имею в виду единство деятельности не в том, на что направлено действие, но в том, что исходит от деятеля. Так, например, множество людей, тянущих судно, делают одно дело с точки зрения объекта действия, который один; но с точки зрения тянущих, т.е. деятелей, здесь совершается множество действий, ибо тянут они в силу различных побуждений. А так как действие есть следствие формы и силы, то у [вещей], наделенных разными формами и силами, должны быть разные действия. Так вот, хотя у души и есть [особая, только ей] свойственная деятельность, в которой тело вместе с ней не участвует, например, мышление; однако есть и виды деятельности, общие для души и тела, например: страх, гнев, ощущение и т.п. Все они сопровождаются некоторым изменением определенных частей тела, из чего явствует, что это – действия и души, и тела одновременно. Значит, душа и тело должны составлять нечто одно так, чтобы не различаться по бытию. На этот довод, однако, имеется возражение с платоновской позиции. [Вот это возражение]. – Нет ничего несообразного в том, что у движущего и движимого одно действие, хотя по бытию они различны. Это одно действие – движение, которое исходит от движущего и совершается в движимом. Именно так Платон объяснял существование видов деятельности, общих для души и тела: они являются действиями души как двигателя и тела как движимого.¹⁵⁴ Но этого не может быть. [Вот опровержение возражения платоников]. – Во второй книге *О душе* Философ доказывает, что «ощущение является разновидностью движения», возбуждаемого внешними чувственно-воспринимаемыми [предметами].¹⁵⁵ Поэтому человек не может ощущать, если вне его нет ничего осязаемого, точно так же, как ничто не может двигаться без движущего. Значит, орган чувства при ощущении приводится в движение и испытывает воздействие, но [не изнутри, от души, а] извне, от внешнего осязаемого. Ощущение – это способность испытывать

воздействие; это ясно из того, что лишенные ощущения [вещи] не испытывают подобного воздействия от чувственно-воспринимаемых [предметов]. Значит, ощущение есть пассивная сила органа чувства. Значит, чувственная душа при чувственном восприятии выступает не как двигатель и деятель, а как то, благодаря чему претерпевающее [т.е. орган] может претерпевать, [т.е. чувствовать]. Но это было бы невозможно, если бы она отличалась по бытию от претерпевающего. Следовательно, чувственная душа не отличается по бытию от одушевленного тела. Кроме того. Допустим, что движение – это общее действие движущего и движимого. Однако производить движение и воспринимать движение – разные виды деятельности; не даром [Аристотель] полагает две разные категории: действие и претерпевание.¹⁵⁶ Значит, если при чувственном восприятии чувственная душа выступает как деятель, а тело – как претерпевающее, то деятельность души и тела при этом будет разная. Значит, чувственная душа будет обладать неким особым, [только ей свойственным родом] деятельности. Следовательно, у нее будет и своя особая субсистенция, [т.е. она будет отдельно и самостоятельно существовать]. Следовательно, по разрушении тела она не прекратит своего существования. Значит, чувственные души, т.е. души неразумных животных, будут бессмертны. – Это представляется маловероятным, однако Платон думает именно так.¹⁵⁷ Впрочем, этот вопрос мы исследуем в своем месте (II, 82). Далее. Вид, к которому принадлежит движущееся, не зависит от его двигателя; [вид всякой вещи определяется причиной ее бытия, а не причиной ее движения]. Значит, если душа связана с телом всего лишь как двигатель с движимым, то принадлежность тела и его частей к определенному виду не зависит от души. Значит, после того, как душа покинет тело, оно и его части по-прежнему будут принадлежать к тому же виду. – Но это явно не так. В самом деле: плоть, кость, рука и прочие подобные части тела если и продолжают называться прежними именами по уходе из них души, то лишь омонимически; ибо ни одна из них уже не исполняет свойственной ей деятельности, которая определяется видом. – Следовательно, душа

соединяется с телом не просто как двигатель с движимым или как человек с его одеждой.

К тому же. Движимое получает от своего двигателя не бытие, а только движение. Значит, если бы душа соединялась с телом лишь как его двигатель, то тело двигалось бы благодаря душе, но существовало бы независимо от нее. Однако жизнь – это своего рода бытие живущего.¹⁵⁸ Выходит, тело будет живым и без души.

И еще. Движимое не рождается оттого, что на него начинает воздействовать двигатель, и не погибает, когда двигатель перестает действовать: ибо движимое зависит от двигателя не в своем бытии, а только в своем движении. Значит, если душа соединяется с телом только как двигатель, то при соединении души с телом не будет рождения, а при отделении [души от тела] не будет гибели. Тогда смерть, которая состоит в отделении души от тела, не будет гибелью живого существа. – Но это очевидно ложно.

Кроме того. Все, что движет само себя, может двигаться и не двигаться, двигать или не двигать – это зависит от него самого. Душа, движущая тело, по Платону, движет сама себя.¹⁵⁹ Значит, во власти души двигать тело или не двигать. Следовательно, если душа соединена с телом лишь как двигатель с движимым, во власти души будет отделиться от тела, когда ей захочется, а потом снова соединиться с ним, когда она пожелает. – Но это явная ложь.

Душа соединяется с телом как его собственная, [только ему свойственная особая] форма. Доказывается это так. То, благодаря чему нечто становится из потенциально сущего актуально сущим, есть его форма и акт. Но именно благодаря душе тело становится актуально сущим из существовавшего в потенции: ведь жизнь – это бытие живущего.¹⁶⁰ А семя до своего одушевления живет лишь потенциально; только благодаря душе оно становится актуально живым. Следовательно, душа есть форма одушевленного тела.

Далее. Поскольку как бытие, так и деятельность принадлежат не форме и не материи по отдельности, но составленному из них обеих [сущему], постольку бытие и

действие приписываются двум [составляющим], из которых одна относится к другой как форма к материи. Когда мы говорим, что человек здоров, речь идет о теле и о здоровье; когда мы говорим, что человек учен, речь идет о его душе и о науке; в этих случаях наука есть форма ученой души, а здоровье – форма здорового тела. Но [предикаты] «жить» и «чувствовать» приписываются душе и телу вместе: мы говорим «живет» и «чувствует» [о целом человеке, который живет и чувствует] душой и телом вместе. Однако начало жизни и чувства – душа, [а не тело]. Поэтому душа – форма тела.

К тому же. Отношение чувственной души в целом к телу в целом подобно отношению части к части. Так, одна часть [вещи] может относиться к другой части как ее форма и акт, например, зрение – это форма и акт глаза. Следовательно, душа есть форма и акт тела.

Глава 58. О том, что питающее, чувствующее и мыслящее [начала] в человеке – не три души

Выше мы привели некоторые аргументы в пользу платоновского [учения о душе и наши опровержения]. В рамках нынешней нашей задачи [Платону] можно возразить еще и таким образом.

Платон полагает, что мыслящая, питающая и чувственная душа в нас – не одно и то же.¹⁶¹ Поэтому пусть мы даже докажем, что чувствующая душа – форма тела; из этого отнюдь не будет следовать, что какая-либо мыслящая субстанция может быть формой тела. – [Вот тут платоники не правы], и показать это можно так.

То, что приписывается какому-либо одному [субъекту] в силу разных форм, сказывается друг о друге по совпадению: так, белое по совпадению музыкально, потому что Сократу по совпадению присущи и белизна, и музыкальность. Значит, если мыслящая, чувствующая и питающая душа в нас – это различные силы, или формы, то свойства, присущие нам благодаря этим формам, будут сказываться друг о друге по совпадению. Но по нашей мыслящей душе мы называемся «люди», по чувственной – «животные», по питающей – «живые». Значит, высказывания «человек есть животное» или «животное живое» будут предикацией акцидентальной, по совпадению. Однако [это не так: здесь предикат связан с субъектом не случайно, а] сам по себе; ибо человек именно как человек есть животное; и животное живое именно постольку, поскольку оно животное. Следовательно, данное [существо] будет человеком, животным и живым в силу одного и того же начала.

Впрочем, на этот наш довод [сторонники Платона] могут возразить таким образом: даже если три вышеупомянутые души различны, из этого вовсе не следует, что три соответствующие предиката будут сказываться [друг о друге] акцидентально, потому что эти три души подчинены друг другу и составляют [определенный] порядок.

Однако их возражение мы можем отклонить следующим образом.

По-видимому, порядок, в котором чувственная [душа подчиняется] мыслящей, а питающая – чувственной, есть разновидность порядка [отношений] потенции к акту. В самом деле, при рождении, [например, человека] мыслящее начало возникает позже чувственного, а чувственное – позже питающего: в порядке рождения «животное» возникает раньше «человека».¹⁶² Если именно такой порядок обеспечивает сказывание соответствующих предикатов [не по совпадению, а] самих по себе, [т.е. сущностным образом], то это будет тип сущностного высказывания не сообразно форме, а сообразно материи и подлежащему, как, например, высказывание «Поверхность окрашена».¹⁶³ – Но это невозможно. В самом деле: [правильное сущностное высказывание должно строиться не так]; когда мы говорим, например, «Поверхность белая» или «Число четное», формальный признак сказывается о подлежащем сам по себе, [т.е. не акцидентально, а по сущности], но подлежащее в данном типе высказывания заключено в определении сказуемого: например, «число» в определении «четного». А там получается наоборот. Ибо не «человек» сам по себе сказывается о «животном», а наоборот; и не подлежащее полагается в определении сказуемого, а наоборот. Следовательно, вышеупомянутые предикаты сказываются [друг о друге] отнюдь не в таком порядке.

Кроме того. Бытие и единство [всякая вещь] получает от одного и того же [источника]: ибо «одно» всегда сопутствует «сущему». Значит, поскольку всякая вещь имеет бытие от формы, постольку и единство [она получает] тоже от формы. Следовательно, если предположить [наличие] в человеке нескольких душ как нескольких форм, то человек будет не одним сущим, а несколькими. – Для того, чтобы [сохранить] единство человека, недостаточно будет предположить, что его формы [подчинены друг другу в определенном] порядке. Ибо быть чем-то одним по порядку не значит быть одним в собственном смысле: единство порядка есть наименьшее из единств.

И еще. Вернемся еще раз к вышеупомянутой несообразности, а именно: будто бы мыслящая душа и тело составляют нечто одно не в собственном смысле, а лишь по совпадению. – Все, что прибавляется к чему-то уже вполне сущему, присоединяется к нему по совпадению, ибо оно – вне его сущности. Любая субстанциальная форма создает законченное сущее в роде субстанции: ибо она создает актуально сущее и вот это-вот сущее¹⁶⁴. А все, что присоединяется к вещи после субстанциальной формы, присуще ей по совпадению. Так вот: питающая душа в таком случае будет субстанциальной формой «человека» и «животного»: ведь «живое» для них – субстанциальный предикат. Следовательно, чувственная душа будет для них лишь акциденцией, а мыслящая и подавно. Таким образом, ни «животное», ни «человек» не будут обозначать нечто единое в собственном смысле, [а значит, не будут и чем-то сущим] и не будут составлять какой-либо род или вид в категории субстанции. Далее. Если человек, с точки зрения Платона, не есть нечто состоящее из души и тела, но есть душа, пользующаяся телом, то имеется ли в виду только мыслящая душа, или все три души, если их три, или две души из трех? – Если три или две, то человек не един, но [в каждом человеке] два или три [существа] – две или три души. Если же имеется в виду, [что человек – это] лишь мыслящая душа, то, надо полагать, чувственная душа [считается у платоников] формой тела, а мыслящая душа, использующая это уже одушевленное и чувствующее тело, и есть сам человек. Однако такое предположение тоже ведет к несообразностям: получается, что человек – не живое существо, а только пользуется живым существом, ибо именно чувственная душа делает нечто живым существом, животным. Получается также, что человек сам не ощущает, а только пользуется ощущающей вещью. Это совершенно ни с чем не сообразно, и потому не может быть, чтобы в нас были три различных по субстанции души: мыслящее, чувствующее и питающее [начала].

К тому же. Чтобы из двух или больше [сущих] получилось одно, нужно либо нечто объединяющее, либо чтобы одно из

этих [двух или многих] относилось к другому как акт к потенции. Именно таким образом получается одно из материи и формы, причем никакая внешняя связь не соединяет их и не скрепляет. – Однако если в человеке много душ, то они не будут соотноситься как материя и форма: предполагается, что все они будут некими актами и началами деятельности, [т.е. формами]. Значит, если все эти души образуют нечто одно, допустим, человека или животное, то должно быть нечто их соединяющее. Это не может быть тело, ибо скорее, наоборот, душа собирает тело воедино. Свидетельство тому: когда душа его покидает, тело разлагается. Остается признать, что требуется нечто еще более формальное, [чем эти три души], чтобы сделать из этих трех одно. Этот [объединяющий принцип] должен быть в большей степени душой, чем те несколько душ, которые он объединяет. А если и он, в свою очередь, тоже состоит из разных частей и не един в собственном смысле слова, то и для него требуется нечто соединяющее. А так как до бесконечности продолжать [поиск объединяющих причин] нельзя, то следует предположить нечто единое само по себе. Такое само по себе единое и будет душой в наибольшей степени. – Следовательно, в одном человеке или животном должна быть только одна душа.

И еще. Если душевное в человеке состоит из многих частей, то, как вся совокупность душевных [свойств] относится к телу в целом, так отдельные [части души] должны относиться к отдельным частям тела. И действительно, Платон именно так и думал: что разумная душа находится в головном мозге, питающая – в печени, а вожделеющая – в сердце.¹⁶⁵ – Но это неверно по двум причинам. Во-первых, потому что есть одна часть души, которую нельзя соотнести с какой-либо частью тела, а именно, ум; выше было показано, что он не является актом какой-либо части тела (II, 51. 56). Во-вторых, в одной и той же части тела проявляется деятельность разных частей души; это можно наблюдать на примере тех животных, которые не умирают, будучи разрезаны: отрезанная часть остается живой, так как сохраняет и движение, и ощущение, и стремление, побуждающее ее двигаться. Точно так же отрезанная часть растения продолжает питаться, расти и давать

побеги. Это ясно свидетельствует о том, что разные части души присутствуют в одной части тела. – Следовательно, в нас нет разных душ, соотнесенных с разными частями тела.

Далее. Разные силы, не коренящиеся в одном начале, мешают друг другу действовать только в том случае, если их действия противоположны; в нашем случае этого нет. И, тем не менее, мы видим, что разные действия души мешают друг другу: при напряжении одной [душевной способности деятельности] других ослабевает. Значит, все душевные действия и душевные силы, которые служат непосредственными источниками действий, восходят к одному началу. Этим началом не может быть тело. Во-первых, потому что есть одно действие, в котором тело не участвует, а именно, мышление. Во-вторых, потому что если бы началом всех этих сил и действий было тело как таковое, то они обнаруживались бы во всех телах, а это не так. Остается признать, что этим началом является некая единая форма, в силу которой данное тело есть именно такое тело. Эта форма – душа. Значит, приходится признать, что все душевные действия, какие есть в нас, происходят от одной души. Таким образом, в нас нет многих душ.

Это подтверждают и слова из книги *О церковных догматах*, глава 15: Мы веруем, – сказано там, – что «в одном человеке нет двух душ, вопреки тому, что пишут Иаков и другие сирийцы: одна, дескать, животная, которая одушевляет тело и смешана с кровью, а другая духовная, которая служит разуму. Мы же утверждаем, что в человеке одна и та же единая душа, которая своим присутствием и тело оживляет, и саму себя своим разумом руководствует».¹⁶⁶

Глава 59. О том, что потенциальный ум человека – не отделенная субстанция

[Помимо Платона,] были и другие, кто придерживался мнения, будто мыслящая субстанция не может соединяться с телом как его форма. В подтверждение своей правоты они изобрели иной [путь аргументации].¹⁶⁷ А именно: они утверждают, что ум, в том числе тот, который Аристотель зовет «возможным», [или «потенциальным»],¹⁶⁸ есть некая отделенная субстанция, не связанная с нами как наша форма.

[1] Пытаясь обосновать свою точку зрения, они ссылаются,¹⁶⁹ во-первых, на слова [Аристотеля] об «отделенном уме», «не смешанном с телом», «простом» и «не восприимчивом к воздействию».¹⁷⁰ дескать, если бы ум был формой тела, о нем нельзя было бы сказать всего этого.

[2] Во-вторых, они ссылаются на доказательство того же [Аристотеля], согласно которому потенциальный ум воспринимает все виды чувственных вещей, сам существуя по отношению к ним в потенции; и потому он должен быть лишен всякого [собственного содержания и видовой определенности].¹⁷¹ Как зрачок, воспринимающий все цвета, сам ни в какой цвет не окрашен, ибо, если бы он имел свой собственный цвет, тот мешал бы ему неискаженно видеть остальные цвета, и в лучшем случае он воспринимал бы все прочие цвета в смеси с этим своим цветом, – точно так же и потенциальный ум: он не должен иметь никакой собственной формы или природы из [числа форм] чувственно-воспринимаемых вещей. Но это было бы неизбежно, если бы он был смешан с каким-либо телом. А также если бы он был формой какого-либо тела: ибо когда из формы и материи возникает нечто одно, форма не может быть непричастна чему-либо из природы того, для чего она служит формой. Следовательно, потенциальный ум не может быть смешан с телом и не может быть формой, или актом какого-либо тела.

[3] К тому же. Если бы [потенциальный ум] был формой какого-либо материального тела, то восприятие этого ума было

бы восприятием того же рода, что и [восприятие форм] первой материей.¹⁷² В самом деле: то, что служит формой какого-либо тела, ничего не воспринимает без своей материи. А первая материя воспринимает формы только индивидуальные: они и становятся индивидуальными оттого, что восприняты материей. Значит, и потенциальный ум, [если бы был формой тела], воспринимал бы формы, как они существуют индивидуально. Таким образом, он не познавал бы общего. Но это очевидно не так.

[4] Кроме того. Первая материя не способна познавать формы, которые она воспринимает. Значит, если бы восприятие потенциального ума и первой материи было одинаково, то и потенциальный ум не познавал бы воспринятые им формы.¹⁷³ Но это не так.

[5] Далее. В теле не может быть бесконечная сила;¹⁷⁴ это доказывает Аристотель в восьмой книге *Физики*.¹⁷⁵ Но сила потенциального ума некоторым образом бесконечна: ведь с его помощью мы судим о вещах, бесконечных по числу, поскольку мы познаем общие понятия, каждое из которых содержит в потенции бесконечно много индивидуумов. Следовательно, потенциальный ум не есть телесная сила.

Основываясь на этих доводах, Аверроэс,¹⁷⁶ а также, по его словам, некоторые древние до него,¹⁷⁷ пришли к убеждению, что потенциальный ум, которым душа мыслит, сам по себе отделен от тела и не является формой тела.

Однако в таком случае потенциальный ум никак не был бы с нами связан, не имел бы к нам никакого касательства, и мы не могли бы мыслить с его помощью. Поэтому [Аверроэс] изыскивает способ связать [отделенный потенциальный ум] с нами.¹⁷⁸ Он говорит, что актуально помысленный вид есть форма потенциального ума, подобно тому как актуально видимое есть форма зрительной способности.¹⁷⁹ Таким образом, из потенциального ума и актуально мыслимой формы получается одно. Значит, с чем будет связана данная мыслимая форма, с тем будет связан и потенциальный ум. Так вот, [умопостигаемая форма] связывается с нами при посредстве воображения, или представления,¹⁸⁰ которое выступает своего

рода подлежащим этой умопостигаемой формы. Таким образом, [через представление воображения и помысленную форму] потенциальный ум оказывается соединен с нами.

Нетрудно заметить, что эти рассуждения несостоятельны и неверны. – Мыслит тот, кто обладает умом. А предметом мышления служит то, чей умопостигаемый вид соединяется с умом. Так вот, оттого, что умопостигаемый вид, соединенный с умом, будет каким-то образом присутствовать в человеке, человек не станет мыслящим [существом], а станет лишь [предметом], который мыслится отделенным умом.

Кроме того. Актуально мыслимый вид есть форма потенциального ума, так же как актуально видимый вид есть форма зрительной потенции, или самого глаза. К воображению же [нашему и представлению] мыслимый вид относится так, как актуально видимый вид относится к окрашенному, находящемуся вне души: к этому сравнению прибегают и сам Аверроэс,¹⁸¹ и Аристотель.¹⁸² Выходит, связывать потенциальный ум посредством мыслимой формы с представлением, находящимся в нас, все равно что связывать зрительную способность с цветом, находящимся в камне, [на который мы смотрим]. [Связь здесь действительно есть, но] благодаря этой связи доказывается не то, что камень видит, а то, что камень видим. Точно так же и [устанавливаемая Аверроэсом] связь потенциального ума с нами: благодаря этой связи мы не мыслим, а только можем быть предметом мысли. – Однако человека, несомненно, не зря называют мыслящим: мыслить – именно его отличительное свойство. Если бы мы не мыслили, мы не могли бы, в частности, исследовать природу ума. [Но именно этим и мы, и Аверроэс занимаемся]. Просто вышеупомянутый тип связи недостаточен [для объяснения разумности человека].

К тому же. Всякое познающее посредством познавательной силы связывается с предметом [познания], а не наоборот: точно так же и всякое действующее посредством деятельной силы связывается с делаемым, а не наоборот. Человек мыслит посредством ума – это его познавательная сила. Следовательно, не человек связывается с умом посредством

умопостигаемой формы, а наоборот: [человек] связывается с умопостигаемым [предметом] посредством ума.

Далее. Источник деятельности [всякой вещи] должен быть ее формой. Ибо всякая [вещь] действует сообразно тому, чем она является в действительности, а в действительности всякая вещь существует только благодаря своей форме. Вот почему Аристотель в доказательство того, что душа есть форма, приводит то обстоятельство, что животное именно благодаря душе живет и ощущает.¹⁸³ А человек мыслит; и мыслит он, конечно же, умом: тот же Аристотель, взявшись исследовать начало, которым мы мыслим, в результате сообщает нам о природе потенциального ума.¹⁸⁴ Значит, потенциальный ум должен составлять с нами одно не только по своему предмету, но и формально.

Кроме того. Актуальный ум и актуальное умопостигаемое – одно,¹⁸⁵ так же как актуальное ощущение и актуальное ощущаемое.¹⁸⁶ Но ум в потенции не [тождествен] умопостигаемому в потенции, так же как ощущение в потенции не [тождественно] ощущаемому в потенции. Значит, вид вещи, посредством которого вещь находится в представлении [нашего] воображения, актуально не мыслим: [он превратится в умопостигаемый вид] лишь после того, как будет отвлечен от воображаемых представлений, [а до тех пор является лишь потенциально мыслимым]. [До этого] он не един с актуализованным умом, так же, как, например, вид цвета актуально ощущается не тогда, когда он есть в камне, а тогда, когда он есть в зрачке. – Согласно обсуждаемой нами точке зрения, умопостигаемый вид соединяется с нами только потому, что он находится в представлении нашего воображения, а не потому, что он един с потенциальным умом как его форма. Но в таком случае он не может выступать в качестве посредника, связывая потенциальный ум с нами: потому что если он связан с потенциальным умом, то никак не связан с нами, и наоборот.

По-видимому, тот, кто первым высказал это положение, был введен в заблуждение двусмысленностью слов.¹⁸⁷ Дело вот в чем: цвета, существующие вне души, при свете становятся актуально видимы, так что могут возбуждать зрение; однако

[пока на них не обратился чей-то глаз], они не являются актуально [увиденными], воспринятыми чувством, а значит, не составляют одно с актуализованным чувством. Точно так же представления воображения при свете действующего ума становятся актуально мыслимыми, так что могут возбуждать потенциальный ум; однако от этого они еще не являются актуально помысленными, так чтобы составлять одно [целое] с актуализованным потенциальным умом.

И еще. Где имеет место более высокий [тип] деятельности живого [существа], там имеет место более высокий вид жизни, соответствующий этой деятельности. Так, в растениях имеется только один [тип] деятельности, связанный с питанием, [ростом и размножением]. В животных обнаруживается более высокая деятельность, а именно: ощущение и перемещение, так что животное живет жизнью более высокого вида.

А в человеке обнаруживается еще более высокая жизнедеятельность, чем в животном, а именно мышление. Следовательно, человек должен обладать жизнью более высокого вида. Но жизнь обеспечивает душа. Значит, душа, которой жив человек, должна быть выше чувственной души, [которая животворит бессловесных животных]. Но наивысшая душа – это ум. Следовательно, человеческая душа – ум. Значит, ум – форма человека.

К тому же. Деятельность какой-либо вещи и последствия этой деятельности не сообщают деятелю его вид: ибо деятельность – вторичный акт; первичный же акт – форма, которая и сообщает вид [всякому существу]. Согласно изложенному выше учению [Аверроэса],¹⁸⁸ единство потенциального ума и человека есть следствие человеческой деятельности: оно достигается при посредстве «фантазии», [т.е. воображения] которая, в свою очередь, есть, по определению Аристотеля, «движение, произведенное актуализованным чувством».¹⁸⁹ Значит, это единство не может определять вид человека. Значит, человек не отличается по виду от бессловесных животных из-за того, что наделен умом.

Далее. Если человеческий вид определяется тем, что человек разумен и обладает умом, то всякий, принадлежащий к

виду «человек», разумен и обладает умом. Ребенок, еще не вышедший из материнского чрева, принадлежит к виду «человек»; однако у него еще нет ни одного актуально мыслимого представления воображения. Значит, человек наделен умом не потому, что ум соединяется с человеком посредством умопостигаемого вида, подлежащим которого служит представление воображения.

Глава 60. О том, что человек получает свое вид [свое определение] не по пассивному уму, а по уму потенциальному

На эти наши доводы, однако, сторонники разбиравшегося выше положения возражают так. Аверроэс утверждает,¹⁹⁰ что человек отличается по виду от бессловесных благодаря тому уму, который Аристотель зовет «пассивным».¹⁹¹ Это свойственная человеку рассудочная способность, вместо которой у других животных – некая естественная способность оценки. Дело этой рассудочной способности – различать индивидуальные интенции¹⁹² и сравнивать их между собой; точно так же «отделенный и несмешанный ум»¹⁹³ различает и сравнивает между собой общие интенции. Именно эта рассудочная способность, вместе со способностями воображения и памяти, prepares представления-фантазмы, задача которых – воспринимать действия деятельного ума; ум делает их актуально умопостигаемыми. [То, чем занимается рассудочная способность человека,] подобно некоторым искусствам, назначение которых – «приготавливать материал для мастера» главного [искусства].¹⁹⁴ Именно эту способность мы зовем «умом» или «разумом».¹⁹⁵ Медики говорят, что она помещается в центральной части головного мозга.¹⁹⁶ По тому, в какой степени человек распоряжается этой своей способностью, люди отличаются друг от друга [врожденным] умом, сообразительностью и прочими качествами, связанными с мышлением.¹⁹⁷ «Пользуясь» этой способностью и «упражняя ее», человек приобретает навык учености.¹⁹⁸ Поэтому всякая ученость коренится именно в этом пассивном уме как в своем подлежащем. У ребенка этот пассивный ум есть с самого начала; поэтому [младенец] причисляется к виду «человек» прежде, чем начнет действительно мыслить.

Все это рассуждение ложно и никуда не годится, это совершенно ясно. – В самом деле, различные [формы] жизнедеятельности относятся к душе как вторичные акты к первичному, как объясняет Аристотель во второй книге О

душе.¹⁹⁹ Но первый акт в одном и том же [сущем] предшествует по времени второму акту: так, знание [должно быть в субъекте] раньше, чем его применение. Значит, если мы наблюдаем в каком-либо [сущем] какую-либо жизнедеятельность, мы должны предположить в нем наличие соответствующей части души, с которой эта жизнедеятельность соотносится как второй акт с первым. Так вот, у человека есть особая деятельность, поднимающая его над всеми животными: он мыслит и рассуждает, и именно в этом заключается деятельность человека, поскольку он человек, как говорит Аристотель в первой книге *Этики*.²⁰⁰ Значит, следует предположить наличие в человеке некоего начала, которое дает человеку его собственный вид и которое относится к мышлению как первый акт ко второму. Но [этим началом] не может быть пассивный ум, о котором говорил [Аверроэс]; потому что начало такой деятельности, [т.е. мышления и рассуждения] должно быть «нестрадательным» и «не смешанным с телом», как доказывает Философ,²⁰¹ а с пассивным умом дело обстоит, по всей видимости, как раз наоборот. Итак, человеческий вид не может определяться так называемым пассивным умом, или рассудочной способностью, которой человек, якобы, отличается от прочих животных.

К тому же. Ни одна способность чувственной части [души] не может поднять [своего обладателя] на уровень жизни более высокий, нежели жизнь чувственная. Точно так же, как ни одна способность питающей части [души] не может поднять [своего обладателя] на уровень жизни высший, нежели жизнь растительная. Общеизвестно, что воображение и прочие связанные с ним способности того же рода, как память и другие ей подобные, суть способности чувственной части [души]; это доказывает Философ в книге *О памяти*.²⁰² Следовательно, ни одна из этих способностей, ни все они вместе не могут поместить какое-либо животное в более высокий род жизни, нежели жизнь чувственная. Но человек принадлежит к жизни более высокого рода, как поясняет Философ во второй книге *О душе*: там он различает разные роды жизни и, сверх жизни чувственной, которую он приписывает всем животным вообще,

выделяет жизнь умственную, свойственную одному человеку.²⁰³ Значит, человек живет свойственной ему жизнью не за счет вышеупомянутой рассудочной способности.

Далее. Все движущее само себя состоит из движущего и движимого, как доказывает Философ в восьмой книге *Физики*.²⁰⁴ Но человек, как и все животные, движет самого себя. Значит, человек делится на движущую и движимую части. Первый двигатель в человеке – ум: ибо ум своим умопостигаемым приводит в движение волю. Причем в качестве двигателя выступает отнюдь не только пассивный ум: ведь пассивный ум [воспринимает] только единичные [вещи]. А в возбуждении [воли и] приведении [человека] в движение участвует как частное мнение, которое может принадлежать и пассивному уму, так и общее, которое принадлежит уму потенциальному, как объясняет Аристотель в третьей книге *О душе* и в седьмой книге *Этики*.²⁰⁵ Следовательно, потенциальный ум – часть человека. Более того, он – достойнейшая и наиформальнейшая его часть. И значит, именно по нему человек получает свое видовое [определение], а не по пассивному уму.

К тому же. Доказано, что потенциальный ум не является актом какого-либо тела, потому что он познает все чувственные формы в универсальном [виде]. Значит, ни одна способность, деятельность которой может распространяться на универсальные [принципы] всех чувственных форм, не может быть актом какого-либо тела. К таким способностям относится и воля: мы можем хотеть все, что мы мыслим, по крайней мере, хотеть узнать. Акт воли проявляется в универсальном: так, по словам Аристотеля в *Риторике*,²⁰⁶ мы ненавидим весь род разбойников вообще, а гневаемся мы только на конкретных единичных разбойников.²⁰⁷ Значит, воля не может быть актом какой-либо части тела или быть связанной с какой-то способностью, которая является актом тела. Однако все части души, кроме ума в собственном смысле слова, являются актами тела. Следовательно, воля находится в мыслящей части души; так утверждает и Аристотель в третьей книге *О душе*: «Воля находится в разуме, а страсти гнева и вожделения – в

чувственной части [души]». ²⁰⁸ Поэтому акты гнева и вожделения соединены со страстью; а акт воли – [нет; он связан не со страстью, а] с выбором [и решением]. Однако человеческая воля не есть нечто внешнее по отношению к человеку, как если бы она коренилась в некой отделенной субстанции; она – в самом человеке. В противном случае человек не был бы хозяином своих действий, а действовал бы по воле какой-то отделенной субстанции; в нем же самом были бы только способности стремления, действующие со страстью [и страданием], как гнев и вожделение, которые коренятся в чувственной части души и есть у всех животных: а ведь животные, строго говоря, не столько действуют, сколько подвергаются воздействию. – Но это невозможно; это разрушило бы [основания] всякой моральной философии и гражданского общения. Значит, в нас должен быть потенциальный ум, которым мы отличаемся от бессловесных, а не только пассивный ум.

И еще. Ничто не может действовать, если в нем не существует активная потенция – [способность к действию]. Точно также ничто не может воспринимать воздействие, если в нем нет пассивной потенции – [способности к претерпеванию и восприятию воздействия]. Горючее способно сгорать не только потому, что есть нечто, способное его сжечь, но также потому, что оно само заключает в себе способность к сгоранию. Но мышление тоже есть своего рода претерпевание, как объясняется в третьей книге *О душе*. ²⁰⁹ Ребенок есть мыслящее [существо] в потенции, хотя он еще не мыслит актуально; это значит, что в нем должна быть некая потенция, в силу которой он способен мыслить. Эта потенция и есть потенциальный ум. Значит, у ребенка должен быть потенциальный ум еще до того, как он начнет мыслить. Значит, потенциальный ум не присоединяется к человеку через форму, помысленную актуально; нет, потенциальный ум существует в человеке изначально, как нечто ему принадлежащее.

Однако на этот наш довод имеется возражение вышепоименованного Аверроэса. ²¹⁰ Он говорит: «Ребенка можно назвать потенциально мыслящим в двояком смысле. Во-

первых, потому, что представления, которые у него есть, потенциально мыслимы. Во-вторых же, потому, что потенциальный ум [в принципе] может к нему присоединиться; но вовсе не потому, что [потенциальный] ум изначально с ним соединен».

Нам нужно показать, что оба [толкования, предлагаемые Аверроэсом,] неудовлетворительны.

Итак, [во-первых], способность деятеля действовать и способность претерпевающего претерпевать – это разные потенции, и даже более того – противоположные. Если чему-то присуща способность действовать, это не значит, что оно будет способно и претерпевать [воздействие]. Способность мыслить – это способность претерпевать, согласно Философу.²¹¹ Следовательно, ребенок называется способным мыслить не потому, что имеющиеся в нем представления могут быть актуально помыслены: это относится к способности действовать, ибо представления приводят в движение потенциальный ум, [т.е. воздействуют на него].

К тому же. Способность, вытекающая из принадлежности [вещи] к определенному виду, не может быть присуща [данной вещи] благодаря чему-то, что не определяет ее принадлежность к данному виду. Способность мыслить вытекает из принадлежности к человеческому виду: мышление – это деятельность человека, поскольку он человек. А представления не являются причиной принадлежности к человеческому виду; скорее они суть следствия человеческой деятельности. Следовательно, ребенка нельзя назвать потенциально мыслящим из-за того, что у него есть представления.

[Во-вторых], ребенка нельзя назвать потенциально мыслящим оттого, что потенциальный ум когда-нибудь может к нему присоединиться. Как мы называем кого-то белым по белизне, так мы называем кого-то способным что-то делать или что-то претерпевать по активной или пассивной потенции. Мы не называем [человека] белым, пока белизна к нему не присоединилась. Точно так же мы не называем кого-то способным сделать или испытать нечто, пока в нем не присутствует соответствующая активная или пассивная

потенция. Следовательно, ребенка нельзя назвать способным мыслить, пока к нему не присоединился потенциальный ум, то есть способность мыслить.

Кроме того. Мы говорим, что некто способен к какой-либо деятельности, в двух разных значениях: [во-первых, когда некто] еще не обладает природой, которой свойственна данная деятельность, [но может эту природу приобрести]; [во-вторых, когда некто] уже обладает такой природой, но что-то случайно мешает ей действовать. Так, о некоем теле мы говорим, что оно способно двигаться вверх, либо до того, как оно станет легким, – в первом смысле, либо после того, как оно стало легким, но что-то мешает ему подняться вверх, – во втором значении. Так вот, ребенок называется способным мыслить не в первом смысле, не так, словно он еще не обладает мыслящей природой, но во втором: как тот, кому что-то мешает мыслить. И действительно: ему мешает мыслить множество неупорядоченных движений, существующих в нем, как сказано в седьмой книге *Физики*.²¹² Итак: ребенок называется способным мыслить не потому, что потенциальный ум, являющийся началом мышления, может к нему присоединиться, но потому, что этот ум уже с ним соединен, только свойственная ему деятельность встречает препятствие; как только препятствие будет устранено, ребенок тотчас начинает мыслить. И еще. Навыком называется то, что позволяет [деятелю] действовать, когда ему захочется.²¹³ Значит, навык и деятельность, соответствующая этому навыку, должны принадлежать одному и тому же [субъекту]. Навыку «знание» соответствует действие «мысленного созерцания»; но оно не может быть действием пассивного ума; его производит сам потенциальный ум; ибо для того, чтобы какая-то потенция мыслила, она не должна быть актом какого-либо тела. А значит, и навык знания находится не в пассивном уме, а в уме потенциальном. Но знание, несомненно, находится в нас: не даром мы, [когда обладаем им], называемся «учеными». Следовательно, и потенциальный ум находится в нас, а не отделен от нас по бытию. К тому же. Знание уподобляет знающего познанной вещи. Но знающий уподобляется познанной вещи именно постольку, поскольку она

познанная, то есть только через универсальные виды: ведь знание [является знанием именно общих] видов. А общие виды не могут находиться в пассивном уме, ибо он есть способность, пользующаяся органом, [т.е. воспринимает только индивидуальное, а не общее; они могут находиться] лишь в потенциальном уме. Следовательно, знание не находится в пассивном уме, но только в уме потенциальном. Далее. Хабитуальный ум, как признает наш противник,²¹⁴ есть результат действия деятельного ума. Но результатом деятельности деятельного ума являются актуально умопостигаемые [вещи]; а собственный восприимчивый актуально умопостигаемых – потенциальный ум, к которому деятельный ум относится «как искусство к своей материи», по словам Аристотеля.²¹⁵ Значит, хабитуальный ум – а он и есть навык знания – должен находиться в потенциальном уме, а не в пассивном. Кроме того. Совершенство высшей субстанции не может зависеть от низшей. Но совершенство потенциального ума зависит от деятельности человека: ведь оно зависит от представлений, которые приводят потенциальный ум в движение. Следовательно, потенциальный ум не является какой-то более высокой субстанцией, чем человек. Значит, он должен принадлежать человеку, будучи чем-то вроде его акта или формы.

К тому же. Всякая [вещь], отделенная [от материи] по бытию, обладает отделенной деятельностью; ибо вещи существуют ради своих деятельностей, подобно тому как первый акт существует ради второго. Поэтому-то Аристотель в первой книге *О душе* говорит, что, если какая-то из душевных деятельностей может существовать без тела, то и «душа может отделяться [от тела]».²¹⁶ Но деятельность потенциального ума нуждается в теле: в третьей книге *О душе* Философ говорит, что ум может действовать, то есть мыслить, сам по себе, [без всякого тела], но лишь после того, как он будет приведен в актуальное [состояние] видом, который он абстрагирует из представлений; а представлений не бывает без тела.²¹⁷ Следовательно, потенциальный ум не совсем отделен от тела.

Далее. Всякую вещь, которой по ее природе свойственна какая-либо деятельность, природа снабжает всем, без чего эту деятельность нельзя осуществить. Так, Аристотель доказывает во второй книге *О небе*, что, если бы звездам по природе было свойственно передвигаться шагами, природа непременно снабдила бы их [ногами], органами шагания.²¹⁸ А потенциальный ум исполняет свою деятельность с помощью телесных органов, ибо представления бывают только в них. Значит, природа должна была соединить потенциальный ум с телесными органами. Следовательно, потенциальный ум по бытию не отделен от тела.

И еще. Если бы потенциальный ум был отделен от тела, он лучше понимал бы отделенные от материи субстанции, чем чувственные формы: потому что [отделенные субстанции и сами по себе] более умопостигаемы, и ему были бы более сообразны. Однако на деле он не может мыслить субстанции, совсем отделенные от тела, потому что таким субстанциям не соответствуют никакие представления. А этот ум «ничего не может мыслить без представлений», как говорит Аристотель в третьей книге *О душе*.²¹⁹ Ибо для него «представления – то же, что чувственновоспринимаемые» [вещи] для чувства: без них чувство ничего не ощущает. Следовательно, [потенциальный ум] не является субстанцией, отделенной от тела по бытию.

К тому же. Во всяком роде [вещей] пассивная потенция простирается ровно настолько же, насколько активная потенция того же рода: поэтому в природе нет такой пассивной потенции, которой не соответствовала бы естественная активная потенция. Но деятельный ум делает умопостигаемыми только представления. Следовательно, и потенциальный ум приводится в действие только такими умопостигаемыми [сущностями], которые абстрагированы от представлений. Значит, потенциальный ум не способен мыслить отделенные субстанции.

Далее. В отделенных субстанциях виды чувственных вещей находятся умопостигаемым образом; через эти [умопостигаемые виды отделенные субстанции] имеют знание о чувственных вещах [сразу все, непосредственно и интуитивно].

Значит, если бы потенциальный ум мог мыслить отделенные субстанции, он усвоил бы в них [сразу все] знание чувственных вещей. Но тогда он не стал бы получать это знание [постепенно и опосредованно] через представления: ибо природа не делает ничего излишнего.²²⁰

Если же нам возразят на это, что отделенные субстанции вовсе не познают чувственных [вещей, нашему оппоненту] придется, по крайней мере, признать, что они обладают неким более высоким знанием. В таком случае, потенциальный ум тоже будет обладать этим [более высоким знанием], раз он мыслит отделенные субстанции. Выходит, он будет обладать двояким знанием: одним, каким обладают отделенные субстанции, а другим – почерпнутым из чувств. Но из этих двух [родов] знаний одно все равно было бы лишним.

Кроме того. Потенциальный ум есть «то, чем мыслит душа», как сказано в третьей книге *О душе*.²²¹ Значит, если бы потенциальный ум мыслил отделенные субстанции, то и мы бы их мыслили. Но это очевидно не так: ибо мы [различаем] их так же, как «глаз ночной совы – солнце», по выражению Аристотеля.²²²

На это сторонники вышеизложенной точки зрения [т.е. аверроисты] отвечают так. Поскольку потенциальный ум существует самостоятельно, сам по себе, постольку он мыслит отделенные субстанции и находится в потенции к ним, как прозрачное – к свету.²²³ Поскольку же он соединен с нами, постольку он изначально находится в потенции к формам, абстрагированным от представлений. Поэтому мы сначала не можем мыслить с его помощью отделенные субстанции.

Однако этот [довод] не выдерживает [критики]. По их рассуждению выходит, что потенциальный ум присоединяется к нам оттого, что актуализуется с помощью умопостигаемых видов, отвлеченных от представлений. То есть сначала он находится в потенции к подобным видам и лишь потом присоединяется к нам. А вовсе не потому он способен воспринимать эти виды, что соединен с нами.

Кроме того. Если следовать их точке зрения, то способность воспринимать абстрагированные виды свойственна

потенциальному уму не самому по себе, а из-за [чего-то] другого. Но то, что не свойственно [вещи] самой по себе, не входит в ее определение. Значит, понятие потенциального ума состоит не в том, что он способен [воспринимать] отвлеченные виды, – а ведь так определяет его сам Аристотель в третьей книге *О душе*.²²⁴

К тому же. Потенциальный ум может мыслить одновременно многое лишь в одном случае: если он мыслит одно через другое. Потому что одна потенция не может актуализоваться одновременно многими актами, за исключением одного случая: если эти акты [подчинены друг другу и составляют один] порядок. Значит, если потенциальный ум мыслит и отделенные субстанции, и виды, отделенные от представлений, то он должен мыслить [одно через другое]: либо отделенные субстанции через абстрагированные виды, либо наоборот. Какой бы из [вариантов] мы ни приняли, получится, что и мы мыслим отделенные субстанции. В самом деле: если мы мыслим природы чувственных вещей благодаря тому, что их мыслит потенциальный ум; а потенциальный ум мыслит их благодаря тому, что он мыслит отделенные субстанции; то мы мыслим их так же, как и он. Тот же вывод получится, если мы примем обратную посылку. Но вывод этот очевидно ложен. Значит, потенциальный ум не мыслит отделенных субстанций. А значит, и сам он не является отделенной субстанцией.

Глава 61. О том, что рассмотренное выше положение [Аверроэса] противоречит учению Аристотеля

Однако Аверроэс пытается подкрепить это свое положение ссылкой на авторитет и утверждает, что именно таково было учение Аристотеля.²²⁵ Поэтому нам нужно показать, что мнение [Аверроэса] противоречит учению Аристотеля.

Во-первых, Аристотель во второй книге *О душе* дает такое определение души: «[Душа есть] первый акт природного органического тела, обладающего в потенции жизнью»; и прибавляет затем, что это определение «относится ко всякой душе вообще».²²⁶ Он вовсе не [дает понять читателю,] как выдумывает вышеупомянутый Аверроэс, будто предлагает ему определение сомнительное [и еще не доказанное]: об этом свидетельствуют греческие рукописи и перевод Боэция.

Правда, чуть дальше в той же главе Аристотель добавляет, что «некоторые части души отделимы» [от тела и материи].²²⁷ Разумеется, это могут быть только мыслящие [части]. Значит, приходится признать, что и эти части [души] являются актами тела [по Аристотелю].

Этому [выводу] вовсе не противоречит то, что Аристотель говорит дальше: «Относительно ума и способности к умозрению еще нет очевидности; но, по всей видимости, это иной род души».²²⁸ Этими словами [Аристотель], конечно же, не хочет сказать, будто ум вовсе не подпадает под общее определение души; [он предлагает отличать его от] других частей души, каждая из которых имеет особенную природу. Так, если бы кто-нибудь сказал, что летающие животные составляют особый род по сравнению с животными, передвигающимися [по земле], он вовсе не намеревался бы тем самым выводить всех летающих животных из-под родового определения «животного». Чтобы уточнить, в каком именно смысле он упомянул о «другом роде», [Аристотель] добавляет: «Только [этому роду души] случается отделяться [от тела] как неуничтожимому от тленного». — Упомянутый Комментатор выдумывает, будто слова Аристотеля

«еще нет очевидности» относятся к [родовой принадлежности] ума: мол, не установлено, является ли ум душой, в отличие от других ее частей.²²⁹ – Ничего подобного. В подлинном [аристотелевском] тексте стоит не «ничего не сказано» или «ничего не заявлено», а «еще нет очевидности». Это нужно понимать так: еще не выяснены точно собственные [свойства и признаки ума], а не общее его определение. – А если бы, как утверждает Аверроэс,²³⁰ [слово] «душа» сказывалось об уме, [с одной стороны,] и прочих [частях души, с другой,] омонимически, [т.е. в разных смыслах], то [Аристотель, конечно же,] первым делом выделил бы [разные значения и разъяснил] омонимию, и лишь после этого принялся бы за определения, – ведь именно так он поступает обычно. В противном случае его рассуждение строилось бы на двусмысленности, что недопустимо в доказательных науках.

И еще. Во второй книге *О душе* [Аристотель] упоминает ум в числе способностей души. И там же называет его «способностью к умозрению».²³¹ Следовательно, ум, [согласно Аристотелю], существует не вне души, но есть некая ее способность.

И еще. В третьей книге *О душе*, в самом начале рассуждения о потенциальном уме, [Аристотель] называет его частью души: «Та часть души, которою душа познает и бывает мудрой».²³² Тем самым он совершенно определенно дает понять, что потенциальный ум принадлежит к душе.

Еще определеннее он утверждает то же самое чуть дальше, там, где объясняет природу потенциального ума: «Умом я называю то, чем душа думает и мыслит».²³³ Здесь ясно и точно показано, что ум есть нечто, принадлежащее к человеческой душе, то, чем человеческая душа мыслит.

Итак, приведенное выше положение [Аверроэса] противоречит как учению Аристотеля, так и истине. А потому оно должно быть отвергнуто как вымысел.

Глава 62 . Против мнения Александра²³⁴ о потенциальном уме

Приняв в соображение именно эти рассуждения Аристотеля, [которые проигнорировал Аверроэс, а именно, что потенциальный ум есть принадлежность человека и его души], Александр решил, что потенциальный ум есть некая сила в нас;²³⁵ он хотел истолковать понятие потенциального ума так, чтобы к нему подходило общее определение души, данное Аристотелем во второй книге *О душе*.²³⁶ А так как он не мог понять, каким образом какая-либо мыслящая субстанция может быть формой тела, он решил, что эта сила не укоренена в какой-либо мыслящей субстанции, а есть следствие «смешения элементов» в человеческом теле. Определенный тип смешения, свойственный человеческому телу, делает человека способным воспринимать влияние деятельного ума, который всегда актуален и сам по себе есть некая отделенная субстанция; под влиянием [деятельного ума] человек становится актуально мыслящим. А потенциальный ум – это то в человеке, что делает его способным мыслить. Так, по видимости последовательно [и обоснованно, Александр выводил, что] потенциальный ум в нас происходит от определенного смешения [элементов].

Однако с первого взгляда видно, что это положение противоречит как словам, так и сути доказательства Аристотеля. В самом деле, в третьей книге *О душе* Аристотель, как мы уже упоминали, показывает, что потенциальный ум не смешан с телом.²³⁷ Но этого нельзя было бы сказать ни о какой силе, возникшей в результате смешения элементов: такого рода сила должна корениться в самом смешении элементов, как вкус, запах и тому подобные свойства. Значит, положение Александра явно не совместимо с изложением и доказательством Аристотеля.

На это, правда, [у Александра можно найти разъяснение, которое, по видимости, разбивает наше опровержение]. Александр говорит, что потенциальный ум – это [особое устройство] человеческой природы, ее «приуготовление»²³⁸ к

восприятию влияния деятельного ума. А «приуготовление» – это не какая-то определенная чувственная природа и с телом оно не смешано. Оно есть некое отношение, некий порядок [подчинения] одного [элемента] другому.

Однако это очевидно не согласуется с намерением Аристотеля. Аристотель доказывает, что потенциальный ум не имеет никакой определенной природы чувственных [вещей],²³⁹ и вследствие этого не смешан с телом, потому что он предназначен для восприятия и познания всех чувственных форм [а значит, не должен сам совпадать ни с одной из них].²⁴⁰ Понимать в этом смысле «приуготовление» никак невозможно: ибо его предназначение – не воспринимать, а «приготавливать». Следовательно, аристотелевское доказательство относится не к «приготовлению», а к какому-то уже подготовленному восприемнику [форм].

Далее. Если то, что Аристотель говорит о потенциальном уме, относится к нему как к «приготовлению», [т.е. некоему соотношению и порядку элементов в человеческом организме], а не как к «приготовленному», т.е. субъекту, [обладающему собственной] природой, тогда все это должно будет подходить и любому другому «приготовлению». Так, в ощущении имеет место своего рода приуготовление к актуальному восприятию чувственных [предметов]. Значит, все, что мы говорим о потенциальном уме, должно быть приложимо также и к ощущению. Но сам Аристотель доказывает, что это не так; он показывает различие между чувством и умом в самом способе восприятия: ощущение [притупляется или вовсе уничтожается], когда его объект слишком [сильно воздействует на орган восприятия], а ум – наоборот.²⁴¹

И еще. По Аристотелю, потенциальный ум претерпевает воздействие умопостигаемого; воспринимает умопостигаемые виды; находится в потенции к этим видам.²⁴² Он сравнивает его с «табличкой, на которой ничего не написано».²⁴³ Такие выражения неуместны в отношении «приуготовления», но только в отношении уже приготовленного субъекта. Следовательно, Аристотель отнюдь не имел в виду, что потенциальный ум есть некое приготовление.

К тому же. «Деятель благороднее претерпевающего»,²⁴⁴ и делающий благороднее сделанного, как акт благороднее потенции. Но чем нечто нематериальнее, тем оно благороднее. Следовательно, создание не может быть нематериальнее своей причины. Но всякая познавательная способность как таковая нематериальна. Это относится и к самой низшей в порядке познавательных способностей – к ощущению, о котором Аристотель говорит во второй книге *О душе*, что оно «воспринимает виды чувственных вещей без материи».²⁴⁵ Значит, смешение элементов не может быть причиной какой-либо познавательной способности. А потенциальный ум – это высшая из наших познавательных способностей; Аристотель в третьей книге *О душе* говорит, что потенциальный ум – это «то, чем душа мыслит и познает».²⁴⁶ Следовательно, смешение элементов не может быть причиной потенциального ума.

Далее. Если начало какой-либо деятельности само происходит из каких-то причин, то эта деятельность не может выходить за пределы этих причин: вторичная причина всегда действует силой первопричины. Однако деятельность даже [самой низшей], питающей души выходит за пределы сил и свойств элементов. Аристотель доказывает во второй книге *О душе*, что огонь не является собственной причиной роста, но только сопутствующей причиной, а первопричиной роста является душа; тепло же относится к душе, как орудие к мастеру.²⁴⁷ Следовательно, растительная душа не может происходить из смешения элементов. Тем более не могут чувство и потенциальный ум.

И еще. Мышление – это такая деятельность, в которой не может принимать участие никакой телесный орган. Однако мы приписываем эту деятельность душе, и даже всему человеку; мы ведь говорим: «Душа мыслит», или: «Человек мыслит с помощью души». Значит, в человеке должно быть какое-то начало, не зависящее от тела, которое могло бы служить началом подобной деятельности. Но «приуготовление», происходящее из смешения элементов, несомненно зависит от тела. Значит, «приуготовление» не является таким началом. Это

начало – потенциальный ум: ибо Аристотель говорит в третьей книге *О душе*, что потенциальный ум – это «то, чем душа думает и мыслит».²⁴⁸ Следовательно, потенциальный ум не является «приуготовлением».

Нам, правда, могут сказать, что начало [мыслительной] деятельности в нас – это умопостигаемый вид, актуализованный деятельным умом. Однако такая точка зрения не вполне удовлетворительна. В самом деле: когда человек становится из потенциально мыслящего актуально мыслящим, он должен мыслить не только с помощью умопостигаемого вида, который делает его актуально мыслящим, но и с помощью некой мыслительной способности, которая служит началом мыслительной деятельности: ведь точно также [работает] ощущение. Вот эту-то способность Аристотель и предположил [в человеке и назвал] потенциальным умом. Таким образом, потенциальный ум независим от тела.

Кроме того. Вид не является актуально умопостигаемым до тех пор, пока он не очищен от всего материального. Но вид не смог бы очиститься от материи, находясь в какой-то материальной способности, т.е. такой, которая либо происходит из материальных причин, либо является актом материального органа. Значит, приходится предположить существование в нас какой-то нематериальной мыслительной способности. Это и есть потенциальный ум.

К тому же. Аристотель называет потенциальный ум «частью души».²⁴⁹ Но душа – не приготовление [к чему-то], а акт. Приготовление же – это порядок [отношения] потенции к акту. Конечно, какое-то приготовление может быть и после акта: приготовление к следующему акту. Так, вслед за актом прозрачности по порядку следует [приготовление] к акту света. Однако потенциальный ум – не приготовление, а акт.

Далее. Человек обретает свой вид и свою природу благодаря принадлежащей ему особой части души; эта часть и есть потенциальный ум. Но ничто не получает своего вида и своей природы, поскольку существует потенциально; а только поскольку существует актуально. Однако приготовление – это всего лишь порядок отношения потенции к акту, [т.е. нечто,

существующее только потенциально]. Значит, потенциальный ум никак не может быть всего лишь неким приготовлением, существующим в человеческой природе.

Глава 63 . О том, что душа – это не смешение соков, как думал Гален

Очень близко к мнению Александра о потенциальном умении врача Галена о душе. Он утверждает, что душа – это смешение жидкостей [в организме].²⁵⁰ К этому выводу его побудило наблюдение: различные смешения жидкостей оказываются причиной различных страстей, которые принято приписывать душе. Люди, обладающие одним смешением, например, холерическим, легко [раздражаются и] гnevаются; меланхолики легко впадают в [уныние и] печаль. – Опровергается точка зрения Галена теми же доводами, что и мнение Александра; но есть несколько доводов особых.

Выше было показано, что и деятельность растительной души, и чувственное познание, не говоря уже о деятельности ума, превосходят силу активных и пассивных [телесных] качеств. Но причиной смешения жидкостей являются как раз активные и пассивные качества. Значит, смешение жидкостей не может быть началом деятельностей души. А значит, никакая душа не есть смешение жидкостей.

К тому же. Смешение жидкостей, будучи составленным из противоположных друг другу качеств и являясь как бы чем-то средним между ними, не может быть субстанциальной формой. Ибо «субстанции ничто не противоположно», и субстанция «не приемлет [определений] «больше» и «меньше».²⁵¹ Но душа – субстанциальная форма, а не акцидентальная; в противном случае ни одно [сущее] не получало бы родовую и видовую принадлежность по душе. Следовательно, душа – это не смешение соков.

К тому же. Смешение жидкостей не приводит тело в движение, по крайней мере, относительно места: в противном случае тело следовало бы [естественному] движению господствующего [в смешении элемента, т.е. жидкости] и двигалось бы всегда вниз. А душа движет животное во все стороны. Следовательно, душа – это не смешение соков.

Далее. Душа правит телом и вступает в борьбу со страстями, которые происходят из смешения соков. В зависимости от доставшегося им смешения некоторые люди более других склонны ко гневу, а другие легче поддаются вожделению. Однако нередко именно эти люди бывают воздержнее других; воздерживаться же их побуждает некое обуздывающее начало, которое можно наблюдать у людей сдержанных. Этим началом не может быть смешение соков. Следовательно, душа – не смешение соков.

По всей видимости, Гален заблуждался оттого, что не учел, что страсти обусловлены как смешением соков, так и душой, но обусловлены поразному. Смешение соков служит своего рода условием возникновения того, что есть в страстях материального, например, горячности крови и т.п. А душа – первопричина возникновения страстей и того, что есть в них формального, как, например, в гневе – стремление к возмездии.

Глава 64 . О том, что душа – не гармония

Схожую позицию занимают те, кто утверждает, что душа – это гармония. Разумеется, они при этом имеют в виду гармонию не звуков, а противоположностей, из которых, как им кажется, состоят одушевленные тела. [Аристотель] в книге *О душе*, очевидно, приписывает подобное мнение Эмпедоклу.²⁵² А Григорий Нисский приписывает его Дикеарху.²⁵³ Опровергается это положение так же, как и предыдущее; и помимо того несколькими особыми доводами.

Итак: всякое смешанное [из разных элементов] тело обладает гармонией и смешением [соков]. Гармония не может ни двигать тело, ни управлять им, ни сопротивляться страстям; точно так же, как и смешение [соков]. Гармония усиливается и ослабевает [т.е. допускает разные степени], так же, как и смешение [соков]. Все эти доводы показывают, что душа – не гармония, точно так же, как и не смешение [соков].

К тому же. Понятие гармонии больше подходит качествам тела, а не души. В самом деле: здоровье, несомненно, есть некая гармония жидкостей; сила – гармония жил и костей; красота – гармония членов и красок. Но гармонией каких качеств будет чувство или ум? – Это едва ли можно указать. Следовательно, душа – не гармония.

Далее. Слово «гармония» употребляется в двух значениях. Во-первых, оно означает состав, во-вторых, [определенное] соотношение [всякого] состава.²⁵⁴ Но душа – не состав. В противном случае пришлось бы признать, что каждая часть души составлена из некоторых частей тела; но это не так. Точно так же она не является соотношением состава. Ведь разные части тела составлены [из элементов] в разных соотношениях, или пропорциях; [если бы душа была такой пропорцией,] то каждая часть тела обладала бы своей душой: кость – одной, плоть – другой, жилы и нервы – своими душами; ведь их составы определяются разными пропорциями. Но это очевидно неверно. Значит, душа – не гармония.

Глава 65 . О том, что душа – не тело

Были и такие, кто заблуждался еще сильнее и полагал, что душа – это тело. Они высказывали разные соображения и расходились между собою во мнениях, [но сходились в главном: душа телесна].²⁵⁵ Поэтому достаточно будет опровергнуть одно это положение, общее для них всех.

Живые существа, будучи природными вещами, состоят из материи и формы. Но они, несомненно, состоят также из тела и души, которая [оживляет тело и] делает их актуально живыми существами. Следовательно, одно из этих двух должно быть материей, а другое формой. Но тело не может быть формой: потому что тело не находится в другом как в своей материи и подлежащем. Значит, форма – душа. Следовательно, душа – не тело, ибо ни одно тело не может быть формой.

К тому же. Два тела не могут быть вместе [т.е. в одно время в одном месте]. Но, пока [существо] живет, душа находится вместе с телом. Следовательно, душа – не тело.

Далее. Всякое тело делимо. Но все делимое нуждается в чем-то связующем и соединяющем его части. В самом деле: мы видим, что когда душа покидает тело, оно разлагается. Значит, если бы душа была телом, нечто иное обеспечивало бы ее единство, и это иное было бы душой в большей степени. Если бы это иное, в свою очередь, было делимо, то нам пришлось бы либо предположить в конечном счете нечто неделимое и бестелесное, – оно-то и было бы душой; либо идти [в поисках связующих начал] до бесконечности, что невозможно. Следовательно, душа – не тело.

И еще. Как было доказано выше (1,13) и как доказывается в восьмой книге *Физики*,²⁵⁶ все, что движет само себя, состоит из двух [частей]: одна движет и сама не движется, а вторая движется. Живое существо движет само себя: движущее в нем – душа, движимое – тело. Значит, душа движет и сама не движется. Но ни одно тело не может двигать, если само не движется, как было доказано выше (1,20). Следовательно, душа – не тело.

Кроме того. Выше было показано, что мышление не может быть действием какого-либо тела (II, 62). Но оно есть акт души. Следовательно, душа, по крайней мере, мыслящая, – не тело.

Отдельные аргументы, с помощью которых обычно пытаются доказать, что душа есть тело, тоже нетрудно опровергнуть. Распространен такой довод: сын бывает похож на отца [не только телесными, но] и душевными свойствами. Но сын рождается от отца путем отделения телесной [частицы]. И такой довод: душа страдает вместе с телом. И еще: душа отделяется от тела, а отделяться друг от друга могут лишь соприкасающиеся тела.

В опровержение этого повторим то, что говорилось выше: смешение соков тела является [материальной] причиной душевных страстей – условием их возникновения. [Так что тот или иной телесный склад обуславливает предрасположение к определенному душевному складу]. [Вовторых,] душа страдает вместе с телом только по совпадению: будучи формой тела, она по совпадению тоже движется, когда движется тело.²⁵⁷ [В-третьих,] душа отделяется от тела не как касающееся от того, чего оно касалось, но как форма от материи. Хотя возможно и своего рода прикосновение бестелесного к телу, как было показано выше (II, 56).

Принять подобную точку зрения многих побуждала уверенность, что существуют лишь тела, а что не тело – того нет. Они оказались неспособны подняться выше воображения, которое [функционирует] только в пределах телесного.

Их убеждение излагается во второй главе Премудрости от лица неразумных, которые говорят о душе так: «Она – всего лишь дым, и дыхание в ноздрях наших, и речь ее – искры, чтобы возбуждать сердце» (Прем., 2:2).

Глава 66 . Против тех, кто отождествляет ум и чувство

Ближних к ним взглядов придерживались те из древних философов, кто полагал, будто ум не отличается от чувства.²⁵⁸ Но это невозможно.

В самом деле: чувство есть у всех животных. Но ума нет ни у одного животного, кроме человека. Видно это из того, что они не действуют по-разному и зачастую противоположным образом, как наделенные умом [люди]; ими движет природа, и потому виды деятельности у них строго определенные, единообразные внутри каждого вида: например, все ласточки строят гнезда одинаково. Следовательно, ум и чувство – не одно и то же.

К тому же. Чувство познает только единичные [вещи]. Всякая чувственная способность познает посредством индивидуальных видов, ибо воспринимает виды вещей в телесных органах. А ум познает общее, как известно из опыта. Следовательно, ум отличается от чувства.

Далее. Чувственное познание распространяется только на телесное. Это очевидно: ведь собственные предметы чувств – чувственные качества, а они есть только в телесном. Без них же чувство не познает ничего. А ум познает бестелесное: например, мудрость, истину и отношения вещей. Следовательно, ум и чувство – не одно и то же.

И еще. Ни одно чувство не познает само себя и свою деятельность: зрение, например, не видит себя и не видит, что оно видит; такое свойственно лишь более высокой способности, как доказывается в книге *О душе*.²⁵⁹ А ум познает самого себя и знает, что он мыслит. Следовательно, ум и чувство – не одно и то же.

Кроме того. Чувство разрушается от чрезмерности ощущаемого. А ум нет: чем более умопостигаемый предмет кто-то помыслит, тем лучше он будет потом понимать предметы менее [высокие и отвлеченные]. Следовательно, чувственная и мыслительная способность – разные вещи.

Глава 67. Против тех, кто полагает, будто потенциальный ум – это воображение

Сродни этому мнение тех, кто утверждал, будто потенциальный ум есть не что иное, как воображение.²⁶⁰ Это мнение очевидно ложно.

В самом деле: воображением обладают и другие животные. Признак этого: когда чувственные [объекты] удаляются [и перестают непосредственно восприниматься чувствами], животные продолжают их преследовать или убегать от них; это было бы невозможно, если бы у них не оставалось воображаемое восприятие чувственного [объекта]. Но ума в них нет: во всяком случае, ум у них никак не проявляется. Следовательно, воображение и ум – не одно и то же.

К тому же. Воображение имеет дело только с телесными и единичными [вещами], ибо фантазия есть «движение, возникающее от движения в действии», как сказано в книге *О душе*.²⁶¹ А ум имеет дело со всеобщими и бестелесными [вещами]. Следовательно, потенциальный ум – это не воображение.

Далее. Одно и то же не может быть и движущим, и движимым. Но представления воображения возбуждают (приводят в движение) потенциальный ум, как чувственные предметы [возбуждают] чувство, о чем говорится у Аристотеля в третьей книге *О душе*.²⁶² Следовательно, потенциальный ум не может быть тождествен воображению.

Кроме того. В третьей книге *О душе* доказано, что ум не является актом какой-либо части тела.²⁶³ А воображение имеет свой определенный телесный орган. Следовательно, воображение и потенциальный ум – не одно и то же.

Вот почему в *Книге Иова* сказано: «Который научает нас более, нежели скотов земных, и вразумляет нас более, нежели птиц небесных» (Иов, 35:11). Этим нам дается понять, что человек наделен некой познавательной способностью сверх чувства и воображения, которые есть и у других животных.

Глава 68 . Как мыслящая субстанция может быть формой тела

На основании изложенных выше доводов (II, 57–67) мы можем заключить, что мыслящая субстанция может быть соединена с телом как его форма.

В самом деле: если мыслящая субстанция не соединяется с телом только как двигатель, как полагал Платон; и не связывается с ним только через представления, как утверждал Аверроэс, но связана с телом как форма; если ум, которым мыслит человек, не является неким приготовлением человеческой природы, как говорил Александр; ни смешением соков, как думал Гален; ни гармонией, как считал Эмпедокл; ни телом, ни чувством, ни воображением, как утверждали древние, – тогда остается только признать, что человеческая душа есть мыслящая субстанция, соединенная с телом как его форма. А доказать это можно так.

Для того, чтобы нечто было субстанциальной формой другого, требуется [исполнение] двух [условий]. Первое: форма должна быть субстанциально началом бытия для того, чего она форма. Под началом я подразумеваю не действующее [начало], а формальное: то, в силу чего нечто есть и называется сущим. Отсюда вытекает второе [условие], а именно: форма и материя должны составлять одно бытие, чего не бывает у действующего начала с тем, чему оно сообщает бытие. И это одно бытие – то самое, которым самостоятельно существует составная субстанция, единая по бытию, состоящая из материи и формы. – То обстоятельство, что мыслящая субстанция существует самостоятельно, не препятствует ей быть формальным началом бытия для материи, как бы сообщая материи свое бытие, – это уже было доказано (I, 51). Бытие, которым самостоятельно существует составное [из формы и материи], вполне может быть тождественно форме: ибо составное существует только благодаря форме, и каждое из них не существует по отдельности.

Нам могут возразить, что мыслящая субстанция не может сообщить свое бытие телесной материи так, чтобы у мыслящей субстанции и у телесной материи было одно бытие. Ибо у разных родов разная степень бытия, и у более благородной субстанции более благородное бытие.

Данное возражение было бы уместно в том случае, если бы [мы утверждали, что] это бытие присуще материи в той же степени, что и мыслящей субстанции. Но это не так. Оно присуще телесной материи как восприимнице и подлежащему чего-то высшего, чем она сама – материя поднята до этого бытия. А мыслящей субстанции оно присуще как началу в силу соответствия ее собственной природе. – Итак, ничто не мешает мыслящей субстанции быть формой человеческого тела; это и есть человеческая душа.

Нынешнее рассуждение позволяет нам увидеть удивительную взаимосвязь вещей. Если присмотреться, оказывается, что низшее в любом более высоком роде всегда соприкасается с высшим в нижестоящем роде. Жизнь низших животных мало чем превосходит растительную: так, устрицы, например, неподвижны, из всех чувств наделены лишь осязанием и прикреплены к земле, как растения. О том же говорит и блаженный Дионисий в седьмой главе *О божественных именах*: божественная мудрость «соединяет концы высших с началами низших».²⁶⁴ Поэтому [вполне естественно] предположить, что нечто наивысшее в роде тел – а человеческое тело, пропорционально и равномерно смешанное [из всех жизненных соков], именно таково – соприкасается с низшим в более высоком роде, а именно с человеческой душой; о том, что она занимает последнюю ступень в роде мыслящих субстанций, свидетельствует ее способ мышления. Вот почему мыслящую душу сравнивают иногда с горизонтом: [как горизонт – граница, соединяющая небо и землю, так] душа – граница между телесным и бестелесным;²⁶⁵ ведь она – бестелесная субстанция и в то же время форма тела.

То, что состоит из мыслящей субстанции и телесной материи, не менее едино, чем, например, огонь, состоящий из формы огня и его материи; не только не менее, а, напротив,

гораздо более едино. Ибо чем форма выше рангом и чем полнее поэтому ее победа над материей, тем более единое [сущее] получается из нее и материи.

Однако, хотя бытие формы и материи едино, материя не обязательно должна всегда достигать уровня бытия формы. Наоборот, чем благороднее форма, тем больше она в своем бытии превосходит материю. Это станет ясно всякому, кто присмотрится к деятельности форм: ибо только так мы можем узнать природу каждой из них, ведь всякое [сущее] действует в силу своего бытия. Так вот, форма, деятельность которой выходит за пределы материи, и сама по достоинству своего бытия превосходит материю.

Мы видим, что есть формы низшие, чья деятельность ограничивается качествами, составляющими первичные характеристики материи: как горячее, холодное, влажное и сухое, разреженное, густое, тяжелое и легкое, и т.п. Это формы элементов. Они всецело материальны и целиком погружены в материю.

Над ними находятся формы смешанных тел. Их деятельность также не выходит за пределы вышеупомянутых [материальных] качеств; но иногда они действуют и более высокой силой, которую получают от небесных тел в соответствии со своим видом: так, например, адамант (магнит) притягивает железо.

Над ними, в свою очередь, стоят формы, чьи действия выходят за пределы [первичных материальных] качеств, хотя эти качества служат деятельности данных форм органически [т.е. как орудия, инструментально]. Таковы души растений, чьи силы подобны не только силам небесных тел, выходя, как и они, за пределы активных и пассивных качеств, но самим двигателям небесных тел, поскольку они – начало движения для живых вещей, движущих сами себя.

Выше этих форм стоят формы, подобные высшим субстанциям не только тем, что они – двигатели, но и способностью к познанию. Таким образом, они оказываются способны к таким видам деятельности, для которых [первичные материальные] качества вовсе не нужны и не служат даже

органически. Впрочем, и эти виды деятельности совершаются только при посредстве телесного органа. Таковы души бессловесных животных. В самом деле, ощущение и воображение не осуществляются путем нагревания или охлаждения, хотя и то и другое необходимо для должного функционирования органов [чувств].

Выше всех этих форм находится форма, подобная высшим субстанциям даже и по роду познания – она мыслит. Таким образом, она способна к деятельности, которая осуществляется безо всякого телесного органа вообще. Это мыслящая душа. Мышление же не совершается посредством какого-либо телесного органа. Поэтому начало, которым человек мыслит, т.е. мыслящая душа, должно выходить за пределы условий телесной материи; оно не может быть целиком охвачено материей или погружено в нее, как другие материальные формы. Об этом свидетельствует ее мыслительная деятельность, в которой она не сообщается с телесной материей. – Однако само мышление человеческой души нуждается в способностях, которые обеспечиваются деятельностью соответствующих телесных органов, – в ощущении и воображении. Одно это уже показывает, что душа естественно соединена с телом и лишь вместе они составляют полноценный вид – «человек».

Глава 69. Опровержение доводов, с помощью которых доказывалось, что мыслящая субстанция не может соединяться с телом как форма

Теперь, когда мы рассмотрели все эти вопросы, нам нетрудно будет ответить на приведенные выше доводы наших оппонентов против единства [души и тела как формы и материи] (II, 56).

[К 1.] Первый довод исходил из ложной предпосылки. Дело в том, что тело и душа – это не две актуально существующие субстанции; из них обоих составлена одна актуально существующая субстанция. Ибо человеческое тело в присутствии души и в ее отсутствие не представляет собой актуально одно и то же; лишь душа делает его актуально тем, что оно есть [т.е. живым органическим телом, а не разлагающейся смесью веществ].

[К 2.] Вторым довод утверждал, что форма и материя заключаются в пределах одного рода. Это верно, но не в том смысле, что та и другая являются видами одного рода, а в том, что обе служат началами одного вида. Таким образом, мыслящая субстанция и тело, которые, существуя по отдельности, были бы видами разных родов, соединившись, оказываются в пределах одного рода как начала [вида «человек»].

[К3.] Мыслящая субстанция, даже если ее бытие в материи, не обязательно должна быть материальной формой, вопреки тому, что утверждалось в третьем доводе. Ибо она существует в материи, но не поглощена ею целиком и не погружена в материю, но [сосуществует с ней] иначе, как говорилось выше (II, 68).

[К 4.] То, что мыслящая субстанция соединяется с телом как форма, не противоречит утверждению философов, что ум отделен от тела. При рассмотрении души не следует отождествлять ее сущность и ее потенцию. По своей сущности

она сообщает бытие телу и делает его именно таким, какое оно есть; по своей потенции она осуществляет все [виды] свойственной ей деятельности. Так вот, если какой-то вид деятельности души осуществляется через телесный орган, то потенция души, служащая началом этой деятельности, будет актом той части тела, через которую осуществляется данная деятельность: так, зрение есть акт глаза. Но если деятельность души осуществляется без посредства телесного органа, то соответствующая душевная потенция не будет актом какого-либо тела. Вот почему ум называется отделенным; это отнюдь не мешает душевной субстанции, т.е. самой мыслящей душе, чьей потенцией является ум, быть актом тела в качестве формы, сообщающей бытие именно такому телу.

[К 5.] Согласно пятому доводу, если душа по своей субстанции есть форма тела, то всякая ее деятельность осуществлялась бы через тело и всякая ее сила и способность должна была бы быть актом тела. Но это не так. Мы уже показали, что человеческая душа – не такая форма, которая без остатка погружена в материю; что из всех форм она более всего возвышается над материей (II, 68). Поэтому она может осуществлять и такую деятельность, в которой тело не участвует, т.е. она может выступать как независимая от тела в своей деятельности; тем более что она и в бытии от тела не зависит. –

И те доводы, с помощью которых Аверроэс пытался обосновать свое мнение и доказать, что мыслящая субстанция не соединяется с телом в качестве его формы (II, 59), тоже не выдерживают [критики].

[К 1.] Слова Аристотеля о потенциальном уме, что он «невосприимчив к воздействию», «не смешан [с телом]» и «отделен»,²⁶⁶ не мешают нам признавать, что мыслящая субстанция соединена с телом как форма, дающая бытие. Наше положение не утратит истинности и тогда, когда нам скажут, что мыслящая способность, которую Аристотель зовет «умозрительной способностью» (ср. II, 61), не является актом какого-либо органа, через который она осуществляла бы свою деятельность, [согласно Аристотелю]. [В нашу пользу]

свидетельствует] и сам ход доказательства, [избираемого Аристотелем, чтобы] показать, что [потенциальный ум] несмешан, или отделен: [Аристотель] исходит из мыслительной деятельности, посредством которой ум все мыслит; деятельность же восходит как к своему началу к потенции, [а не к сущности: по потенции разумная душа отделена от тела, а по сущности является его формой].

[К 2.] Не принуждает нас сделать вывод, будто мыслящая субстанция не может соединяться с телом как форма, и другое доказательство [Аристотеля], на которое ссылается второй довод, а именно, доказательство, согласно которому потенциальный ум воспринимает все виды чувственных вещей, сам существуя по отношению к ним в потенции; и потому он должен быть лишен всякого собственного содержания и видовой определенности, собственной природы (II, 59)]. В самом деле, если мы допускаем, что субстанция души соединена с телом по бытию как его форма, а ум не является актом никакого органа, то из этого вовсе не должно следовать, что ум обладает какой-то собственной природой, я имею в виду такую природу, какой наделены чувственные вещи: ведь он не гармония и не акт какого-то органа, в отличие, скажем, от ощущения, которое Аристотель называет «смыслом органа».²⁶⁷ Ведь у ума нет никакой общей деятельности ни с одним органом. Из-за этого Аристотель и называет ум «несмешанным» и «отделенным»; однако он вовсе не намерен тем самым изъять его из числа частей или потенций души, которая служит формой всего тела. Об этом свидетельствует его выступление в конце первой книги *О душе* против тех, кто утверждает, что различные части души соответствуют разным частям тела: «Если вся душа содержит [и скрепляет воедино] все тело, то было бы естественно предположить, что каждая часть души содержит соответствующую часть тела. Однако это невозможно. Ибо трудно вообразить, какую часть тела и каким образом мог бы содержать ум».²⁶⁸

[К 3. и 4.] Очевидно также, что поскольку ум не является актом никакой части тела, постольку [из того, что душа – форма тела] не следует, что восприятие [вещей] умом тождественно их

восприятию первой материей. Его восприятие и деятельность осуществляются вообще без какого-либо телесного органа.

[К 5.] [Оттого что мы признаем душу формой тела], бесконечная сила ума не уничтожится: ведь эту силу мы предполагаем укорененной не в величине, а в мыслящей субстанции, как было сказано выше (II, 59).

Глава 70. О том, что, согласно Аристотелю, ум соединен с телом как форма

Поскольку Аверроэс прилагает все усилия к тому, чтобы обосновать свою точку зрения с помощью аристотелевских высказываний и доказательств,²⁶⁹ нам нужно показать, что мнение на этот счет Аристотеля было вполне однозначно: ум по своей субстанции соединяется с определенным телом как форма.

В восьмой книге *Физики* Аристотель доказывает, что в [исследовании] движущих и движимых нельзя идти до бесконечности, [т.е. отодвигать первопричину движения бесконечно далеко].²⁷⁰ Отсюда он делает вывод, что необходимо прийти до некоего первого движущегося, которое либо приводится в движение неподвижным двигателем, либо движет себя само. Из этих двух [вариантов] он выбирает второй, т.е. что первое движущееся движет себя само, исходя из того, что «все, что [совершается] само по себе, первее того, что [совершается] через другое».²⁷¹ Далее он показывает, что всякое движущееся само себя должно состоять из двух частей, одна из которых движет, а другая движется. Значит, первое движущееся себя должно состоять из двух частей, одна из которых движет, а другая движется. Но все, устроенное подобным образом, одушевлено. Первое движущееся, т.е. небо, одушевлено, согласно мнению Аристотеля. Во второй книге *О небе* он определенно высказывается о том, что небо одушевлено и что поэтому нужно допускать различие его положений не только относительно нас, но и относительно его самого.²⁷²

Какою же душой, по мнению Аристотеля, одушевлено небо?

В одиннадцатой книге *Метафизики* Аристотель доказывает, что в движении неба следует различать то, что движет, оставаясь совершенно неподвижным, и то, что движет, само двигаясь.²⁷³ То, что движет, оставаясь совершенно неподвижным, движет как желанное – желанное, разумеется, для того, что приводится им в движение. Причем [Аристотель]

доказывает, что здесь дело идет не о желанном для вожделеющего желания, каково всегда желание чувственное, а о желанном для желания умственного; поэтому первый неподвижный двигатель [у Аристотеля] называется «умопостигаемым предметом желания».²⁷⁴ Значит, то, что приводится в движение этим двигателем, т.е. небо, желает и мыслит более благородным образом, чем мы, как доказывается далее. Следовательно, небо, по Аристотелю, состоит из мыслящей души и тела. На это указывается во второй книге *О душе*, где сказано, что «некоторым присуще мыслящее начало и ум, например, людям и другим [существам] того же рода, если они есть, и существам более достойным [и высшим]», т.е. небу.²⁷⁵

Аристотель, несомненно, полагает, что у неба нет чувственной души: в противном случае у него были бы различные органы, что противоречит его простоте. Это ясно из того, что он добавляет здесь же: «У всех [сущих] из числа тленных, у которых есть ум, есть также и все прочие способности [души]».²⁷⁶ Этим он хочет дать понять, что у некоторых нетленных [сущих], а именно, у небесных тел, прочих способностей души нет, а ум есть.

Значит, о небесных телах никак нельзя сказать, что ум присоединяется к ним через представления [воображения]. Наоборот: придется признать, что ум по своей субстанции соединяется с небесным телом как форма.

А значит, по мысли Аристотеля, и к человеческому телу – самому благородному из низших тел и по уравновешенности своего смешения наиболее похожему на небо, в котором нет никаких противоположностей [с их борьбой] – мыслящая субстанция присоединяется как его собственная форма, а не посредством каких-то воображаемых представлений.

То, что мы сказали об одушевленности неба, не было догматическим утверждением согласно учению веры: для вероучения безразлично, одушевлены [звезды] или нет. Об этом пишет Августин в *Энхиридионе*: «Не знаю наверное, принадлежат ли к тому же сонму, – т.е. сонму ангелов, –

Солнце, Луна и прочие светила. Хотя некоторым кажется, что они – просто светящиеся тела, без чувства и ума». ²⁷⁷

Глава 71 . О том, что душа соединяется с телом непосредственно

Из вышеизложенного можно заключить, что душа соединяется с телом непосредственно и что нет нужды предполагать существование какого-то посредника, обеспечивающего соединение души с телом: будь то представления, как утверждает Аверроэс; или способности души, как говорят некоторые;²⁷⁸ или «телесный дух», как заявляли иные.²⁷⁹

Мы показали, что душа соединяется с телом как его форма. Но форма соединяется с материей без всякого посредника: форме самой по себе, а не при посредстве чего-то иного, присуще быть актом именно такого тела. Делает из материи и формы одно только деятель, который актуализует потенцию, как доказывает Аристотель в *Метафизике*.²⁸⁰ ибо материя и форма соотносятся как потенция и акт.

Тем не менее в определенном смысле можно говорить о существовании посредника между душой и телом – только не в бытии, а в движении и в процессе рождения. – В движении, которым душа движет тело, есть некий порядок двигателей и движимых. Душа осуществляет все свои действия через свои способности, так что можно сказать, что она движет тело через посредство своих способностей. Далее, члены приводятся в движение посредством духа.²⁸¹ Наконец, один орган приводится в движение при посредстве другого органа. – А в процессе рождения [определенное] расположение к [той или иной] форме оказывается в материи [по времени] прежде формы, хотя по бытию прежде существует форма. Поэтому определенные телесные расположения, в силу которых тело предрасположено к тому, чтобы усовершенствоваться именно такой формой, могут в известном смысле быть названы посредниками между душой и телом.

Глава 72. О том, что душа присутствует целиком как во всем теле, так и в каждой его части

Те же соображения позволяют показать, что душа присутствует целиком во всем теле и целиком в каждой отдельной его части.

Всякому способному к совершенствованию [т.е. потенциальному] должен соответствовать свой особенный акт. Но душа есть акт органического тела,²⁸² а не одного органа. Следовательно, она есть во всем теле, а не только в какой-то его части, согласно своей сущности, по которой она – форма тела.

Однако душа является формой целого тела таким образом, что она служит также формой отдельных частей тела. Ибо если бы она была формой целого, но не частей, она не была бы субстанциальной формой именно такого тела: как форма дома, которая является формой целого, но не его отдельных частей, есть форма акцидентальная. А вот субстанциальная форма целого и частей, несомненно, есть то самое, по чему и целое и часть получают свой вид, [т.е. принадлежность к определенному виду сущего]. Именно поэтому, когда такая форма покидает [свою материю], ни целое, ни части не сохраняют принадлежности к тому же виду: ведь глаз мертвеца и его плоть называются так лишь омонимически. Значит, если душа есть акт каждой отдельной части [тела], а акт находится в том, чего он акт, то приходится признать, что душа по своей сущности находится в любой части тела.

Что она [находится в любой части тела] целиком, и так понятно. Вообще-то слово «целое» относительно: оно соотнесено с понятием «части». Поэтому у него должно быть столько же значений, сколько у слова «часть». А у слова «часть» два основных значения: первое – когда нечто делится по количеству, например, отрезок длиной в два локтя – часть отрезка в три локтя. Второе – когда нечто делится по сущности, например, форма и материя называются частями составного

[сущего]. Соответственно, и «целое» говорится и в смысле количества, и в смысле совершенства сущности. В количественном смысле слова «целое» и «часть» могут быть отнесены к формам только по совпадению: поскольку при делении имеющего величину подлежащего вместе с ним по акциденции делятся и его формы. А «целое» и «часть» по совершенству сущности бывают в формах сами по себе. Так вот, когда мы имеем в виду эту целостность, которая присуща формам сама по себе, нам становится ясно, что любая форма целиком находится в целом [подлежащем] и целиком же в любой его части. Так, белизна целиком, во всей полноте понятия белизны, находится и в целом [белом] теле, и в любой его части. Иное дело – целостность, которая приписывается формам по совпадению: тут уже мы не можем сказать, что вся белизна целиком находится в какой-то части. Значит, если дана такая форма, которая не делится по совпадению вместе со своим подлежащим – а таковы души высших животных – то не надо и производить различения, потому что у этих форм будет только одна целостность: в любом смысле о них придется сказать, что они целиком находятся в любой части тела. – Это совсем легко будет понять тому, кто понимает, что душа неделима не так, как точка; и что бестелесное связано с телесным совсем не так, как тела бывают связаны между собой, – о чем мы уже говорили выше (II, 56).

В том, что душа, будучи простой формой, является актом столь различных частей [тела], нет противоречия. Материя по своему устройству бывает предрасположена к принятию какой-то одной [определенной] формы. Форма же, чем она благороднее и проще, тем больше разных [материй] она способна [актуализовать]. Поэтому душа, благороднейшая из низших форм, хотя и проста по субстанции, однако многообразна по потенциям и способна ко множеству разных [типов] деятельности. Вот почему для осуществления всех [видов] деятельности, на которые она способна и которые мы называем актами, свойственными каждой из душевных способностей, душа нуждается в самых разнообразных органах: так, для зрения ей нужны глаза, для слуха уши и т.п. Вот отчего

у самых совершенных животных больше всего разнообразных органов, а у растений – совсем мало.

К слову сказать, некоторые философы говорили, что душа якобы помещается в какой-то одной части тела. Сам Аристотель в книге *О причине движения животных* говорит, что душа находится в сердце.²⁸³ Дело в том, что этой части тела обычно приписывались некоторые из душевных способностей. Так, движущая сила, о которой рассуждает Аристотель в упомянутой книге, исходит преимущественно из сердца; именно через него душа распространяет по всему телу движение и другие [виды] жизнедеятельности.

Глава 73 . О том, что потенциальный ум – не один у всех людей

На основании того, что мы изложили, можно показать с очевидностью, что потенциальный ум – не один у всех людей, какие есть, будут и были [на свете]; а именно такое сочиняет Аверроэс в третьей книге [комментария] *О душе*.²⁸⁴

В самом деле, доказано, что субстанция ума соединяется с человеческим телом как форма (II, 68). Но одна форма может [служить формой] только одной материи, потому что она является особым актом, свойственным только данной особой потенции; обе они соответствуют друг другу [и друг для друга предназначены]. Следовательно, ум не один у всех людей.

К тому же. У каждого двигателя должны быть собственные инструменты: ибо у флейтиста инструменты одни, у архитектора – другие. А ум относится к телу как его двигатель; так определяет его и Аристотель в третьей книге *О душе*.²⁸⁵ И точно также, как архитектор не может пользоваться инструментами флейтиста,²⁸⁶ ум одного человека не может [пользоваться телом] другого. Кроме того. Аристотель в первой книге *О душе* критикует древних за то, что они, говоря о душе, ничего не сказали о ее особом, для нее предназначенном носителе: «Словно это – дело случая, и любая душа, как в пифагорейских сказках, может одеться в любое тело».²⁸⁷ Итак, душа собаки не может войти в тело волка, а душа человека – в нечеловеческое тело. Но, как соотносится человеческая душа [вообще] с человеческим телом [вообще], так же соотносится душа данного человека с телом данного человека. Следовательно, душа данного человека не может войти в тело другого человека. А душа данного человека и есть то, чем данный человек мыслит; так считает и Аристотель: «Человек мыслит душой».²⁸⁸ Значит, у данного человека ум – не тот же самый, что у другого.

Далее. Бытие и единство [всякая вещь] получает от одного и того же [источника]: ибо [предикаты] «одно» и «сущее» предполагают друг друга. Но бытие всякая вещь получает от своей формы. Значит, и единство вещи определяется

единством формы. Значит, у разных индивидуумов не может быть одна форма. Но форма [каждого] данного человека – это мыслящая душа. Следовательно, ум не может быть один на всех людей.

Нам могут возразить, что, поскольку чувственная душа у каждого человека своя, то, даже если ум будет на всех людей один, люди все равно будут разными и не сольются в одного человека. Этот [аргумент] не выдерживает [критики]. – У всякой вещи есть свойственная только ей особая деятельность, которая вытекает из ее видовой принадлежности и, тем самым, обозначает ее вид. Деятельность, свойственная животному – ощущать, а деятельность, свойственная человеку – мыслить, как говорит Аристотель в первой книге *Этики*.²⁸⁹ Согласно Аристотелю,²⁹⁰ по чувству [мы определяем, что] данный индивидуум есть животное; точно так же по тому, чем он мыслит, человек есть человек. «А то, чем мыслит душа», или человек посредством души, и есть потенциальный ум, как сказано в третьей книге *О душе*.²⁹¹ Значит, данный индивидуум является человеком благодаря потенциальному уму. Значит, если бы чувственная душа у двух данных людей была разная, у каждого своя, а потенциальный ум – один и тот же на двоих, то [перед нами] были бы два животных, но один человек. Но это очевидно невозможно. Следовательно, потенциальный ум у всех людей не один.

На это, однако, упомянутый Комментатор отвечает в третьей книге [своего комментария на аристотелевский трактат] *О душе* так: потенциальный ум присоединяется к нам через свою форму, т.е. через умопостигаемый вид; у этого вида одно подлежащее – представление [воображения], существующее в нас; представления же у разных людей разные. Таким образом, потенциальный ум по субстанции своей один, а как форма исчислим [т.е. множествен] в разных [людях].²⁹²

Что этот ответ несостоятелен, понятно уже из того, что было сказано выше. А именно: если бы потенциальный ум соединялся с нами только так, [как полагает Аверроэс], человек вообще не мог бы мыслить (II, 59).

Однако допустим, что такого присоединения [через представление] было бы достаточно для того, чтобы человек был мыслящим [существом]. Все равно этот ответ не опровергает приведенные выше доводы. В самом деле: согласно положению [Аверроэса], ничто, относящееся к уму, не будет постоянно множественным сообразно множеству мыслящих людей, кроме одного лишь представления. И даже само представление не будет множественным постольку, поскольку оно будет актуально мыслимо, т.е. будет находиться в потенциальном уме и будет отвлечено действующим умом от материальных условий. Но представление, покуда оно остается мыслимым лишь в потенции, не превышает уровня чувственной души. Значит, один человек будет отличаться от другого только чувственной душой. Но отсюда следует уже рассмотренный нами нелепый вывод, что этот [человек] и тот – это [два животных, но] один человек.

Кроме того. Всякое [сущее] получает свою видовую [принадлежность] не по потенции, а по акту. Но представление, поскольку оно множественно, [т.е. пока оно не абстрактно и потому разное у разных людей], существует только в потенции к умопостигаемому бытию. Значит, по представлению, поскольку оно исчислимо [т.е. множественно], данный индивидуум не может считаться принадлежащим к виду мыслящих животных, – а именно в этом состоит определение человека. И тогда нам придется признать, что то, что сообщает нам человеческий вид, не множественно и не разнообразно.

К тому же. То, по чему всякое живое существо получает свой вид, есть его первое совершенство [т.е. осуществление его бытия], а не второе совершенство [т.е. осуществление деятельности], как объясняет Аристотель во второй книге *О душе*.²⁹³ Но представление – это не первое совершенство, а второе: ибо представление есть «движение, произведенное актуализованным ощущением», как сказано в книге *О душе*.²⁹⁴ Значит, исчисляемое представление не может быть тем [признаком], по которому человек получает свой вид.

Далее. Представления, мыслимые в потенции, бывают разные. Но то, что сообщает вид, должно быть одно: ибо вид у

каждого [сущего] один. Значит, человек получает свой вид не по представлениям, поскольку они у разных людей разные, т.е. только потенциально, [а не актуально] мыслимы.

И еще. То, благодаря чему человек получает свою видовую принадлежность, должно всегда оставаться в одном и том же индивидууме, пока он существует. В противном случае индивидуум не будет принадлежать всегда к одному и тому же виду, а будет то одного вида, то другого. Но представление не остается всегда тем же в одном человеке: иные представления стираются из памяти, а на смену им приходят новые. Значит, индивидуум относится к виду «человек» не по представлению; и не через представление он присоединяется к началу своего вида, т.е. к потенциальному уму.

Нам могут возразить, что человек обретает свою видовую принадлежность не по самим представлениям, а по тем [душевым] способностям, которые порождают представления, а именно: воображение, память и рассудок²⁹⁵; последняя из них составляет особенное свойство человека; Аристотель в третьей книге *О душе* зовет ее «пассивным умом».²⁹⁶ Однако такое предположение влечет за собой те же несообразности. Потому что когитативная способность (рассудок) имеет дело только с единичными [вещами], впечатления (интенции)²⁹⁷ которых она разделяет и связывает; действует она посредством собственного телесного органа, и потому не выходит за пределы чувственной души. Однако чувственная душа не дает ее обладателю оснований быть причисленным к человеческому виду, но только к роду животных. Так что в результате получится то же самое: множественным по числу в нас будет только то, что присуще человеку, поскольку он животное.

Кроме того. Когитативная способность – не то, чем мы мыслим, потому что она действует посредством органа; а мышление не является деятельностью какого-либо органа. То, чем мы мыслим, и есть то, благодаря чему человек есть человек: ибо мышление – собственная деятельность человека как существа данного вида. Значит, данный индивидуум является человеком не потому, что у него есть когитативная способность; и наоборот: эта способность – не то, чем человек

субстанциально отличается от бессловесных, как безосновательно утверждает упомянутый Комментатор.²⁹⁸

К тому же. Когитативная способность только в одном случае входит в один порядок с потенциальным умом, а именно: когда она действует и подготавливает представления к тому, чтобы активный ум превратил их в актуально умопостигаемые [виды], которые будут актами потенциального ума. Но эта деятельность когитативной способности в нас не совершается постоянно и не всегда одинакова. Значит, посредством этой способности человек не может ни подсоединяться к началу человеческого вида [т.е. к уму], ни обрести свой вид. Так что совершенно очевидно, что приведенный выше ответ [аверроистов на наш довод] должен быть решительно отвергнут.

И еще. Начало деятельности, т.е. то, чем что-то действует, определяет действие не только по его бытию, но и по числу – одно будет действие или много. Так, например, один нагреватель производит только одно нагревание, т.е. активное действие, хотя при этом много разных предметов могут от этого нагревателя нагреться пассивно. Так вот: потенциальный ум – это «то, чем душа мыслит», как говорит Аристотель в третьей книге *О душе*.²⁹⁹ Значит, если потенциальный ум у двух людей будет один по числу, то оба будут мыслить одно и то же. Но это невозможно: ибо у разных индивидуумов не может быть одна деятельность. Значит, потенциальный ум не может быть один у многих людей.

А если на это [сторонники Аверроэса] нам возразят, что, дескать, само мышление умножается из-за различия представлений, то их возражение будет несостоятельно вот почему. – Мы уже сказали, что один деятель производит одно действие, которое умножается только в различных [пассивных] подлежащих, на которые это действие переходит. Однако «мыслить», «хотеть» и тому подобные действия не переходят на внешнюю материю, а остаются в самом деятеле как совершенства самого деятеля: это разъясняется у Аристотеля в девятой книге *Метафизики*.³⁰⁰ Значит, единое мышление потенциального ума не может быть умножено разнообразием представлений.

Кроме того. Представления относятся к потенциальному интеллекту в известном смысле как активное [начало] к пассивному. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит в третьей книге *О душе*, что «мышление есть в известном смысле претерпевание».³⁰¹ Но само претерпевание претерпевающего различается по различным формам, или видам воздействующих, а не по их числу. Например, если два активных [начала], допустим, нагревающее и сушащее, воздействуют на один пассивный [объект], то он будет претерпевать двойное действие: он будет нагреваться и сохнуть. Но если на него станут воздействовать одновременно два нагревателя, он не будет претерпевать двойное действие, но только одно: нагревание, – за исключением тех случаев, когда воздействуют разные виды тепла. В одном подлежащем не могут быть два тепла одного вида. Число движений мы считаем по их конечным точкам: в одно время в одном подлежащем не могут совершаться два нагревания одного вида. Я не случайно оговариваюсь относительно «одного вида»; так, например, в семени заключены три разных вида тепла: тепло огня, неба и души. – Итак: различие представлений не влечет за собой умножения мышлений в потенциальном уме; разве что мы будем считать разным мышлением, когда мы мыслим разные виды, и скажем, что мыслить человека – это одно дело, а мыслить лошадь – другое. Но все равно: мышление [чего-то одного, допустим, лошади] будет у всех без исключения людей одно и то же. Значит, у всех людей мышление будет одно по числу.

К тому же. Потенциальный ум мыслит человека не поскольку он именно данный человек, а поскольку он просто человек, согласно видовому понятию. А это понятие – одно, как бы ни было много самых разных представлений о человеке у разных людей, в зависимости от того, какого индивидуального человека они себе представляют: ведь представление всегда индивидуально. Следовательно, множество представлений не может служить причиной умножения самого мышления потенциального ума в отношении одного вида. Значит,

мышление останется единой деятельностью многочисленных людей.

И еще. Потенциальный ум является специально предназначенным подлежащим для навыка знания, [или науки]; ибо акт потенциального ума – теоретическое познание. Но всякая акциденция, если она одна, умножается только сообразно умножению ее подлежащего. Если потенциальный ум один у всех людей, то какой-нибудь один по виду научный навык, например, знание грамматики, будет существовать в таком же числе людей, что и потенциальный ум, т.е. решительно все люди будут учеными грамматиками. Но это немыслимо. Следовательно, потенциальный ум не один на всех.

На это, правда, нам могут возразить, что подлежащим научного навыка является не потенциальный ум, а пассивный ум и когитативная способность.

Но этого не может быть. Аристотель во второй книге *Этики* доказывает, что из сходных действий возникают сходные навыки, а сходные навыки, в свою очередь, порождают сходные действия.³⁰² Так вот, навык знания в нас возникает из действий потенциального ума; и, приобретя этот навык, мы становимся способны к [еще более совершенным] действиям потенциального ума. Следовательно, навык знания находится в потенциальном уме, а не в пассивном уме.

К тому же. Знание [всегда есть знание] выводов доказательств: ибо доказательство есть «силлогизм, создающий знание», по выражению Аристотеля в первой книге *Второй аналитики*.³⁰³ Но выводы доказательств всегда всеобщие, так же, впрочем, как и их исходные посылки. Значит, доказательство, [а следовательно и знание,] присуще той способности, которая познает всеобщее. Пассивный же ум познает не всеобщее, а частные интенции. Значит, он не является подлежащим навыка знания. Кроме того. Против этого приводилось много доводов выше, там, где шла речь о соединении потенциального ума с человеком (II, 60). Само же это заблуждение, полагающее навык знания в пассивном уме, возникло, по-видимому, вот от чего: люди бывают более или менее способны к теоретическому познанию и наукам в

зависимости от того, насколько хорошо у них устроена когнитативная способность и воображение. Однако не следует думать, что [хорошее или плохое] устройство этих способностей является непосредственной причиной готовности человека к усвоению наук. В такой же степени она зависит от того, насколько остро у данного человека чувство осязания и каково смешение соков в его теле: ведь Аристотель говорит во второй книге *О душе*, что люди с хорошим осязанием и мягкой плотью обладают лучшими умственными способностями.³⁰⁴ Непосредственная причина способности человека к умозрению – сам навык знания; он – непосредственное начало [мыслительного] акта. Навык знания совершенствует потенцию, с помощью которой мы мыслим; приобретший его человек может без труда перейти к мышлению, когда захочет; в этом ведь состоит суть всех навыков – они совершенствуют каждый соответствующую способность.³⁰⁵

И еще. [Хорошее] устройство [когнитативной] способности, [воображения и памяти] касается объекта, т.е. представления: когда все эти способности работают хорошо, они готовят представление так, что оно легко становится актуально умопостигаемым под воздействием деятельного ума. Однако то или иное расположение [души] в отношении объекта – это не навык. Навык относится к самой способности: так, различные ухищрения, помогающие нам легче переносить страшное – это не навык мужества; навык мужества – это такое расположение раздражительной части души,³⁰⁶ при котором она расположена переносить страх. – Итак, ясно, что навык знания находится не в пассивном уме, как утверждает наш Комментатор,³⁰⁷ а в уме потенциальном.

И еще. Если потенциальный ум один у всех людей, и если люди были всегда, как полагают [наши оппоненты], то придется признать, что потенциальный ум был всегда; и тем паче – деятельный ум, так как, по выражению Аристотеля, «действующий благороднее претерпевающего».³⁰⁸ Но если деятельный [ум] вечен, и воспринимающий вечен, то и воспринятое [умом содержание] должно быть вечно. Значит, умопостигаемые виды от века были в потенциальном уме.

Значит, никаких новых умопостигаемых видов ум не воспринимает впервые. Значит, чувство и воображение ни для чего не нужны: ведь они служат мышлению тем, что от них ум воспринимает [новые] умопостигаемые виды. Но выходит, что ни чувство, ни воображение не нужны для мышления. Так мы вернемся к мнению Платона, который учил, что знание мы приобретаем не из чувств; чувства только побуждают нас вспомнить то, что мы знали прежде.³⁰⁹

Однако и на это у нашего Комментатора имеется ответ.³¹⁰ У умопостигаемых видов два подлежащих: потенциальный ум и представление. Поскольку они находятся в потенциальном уме, они вечны; поскольку же они находятся в представлении – они новы [и им предстоит впервые актуализоваться]. Точно также двойным подлежащим обладает, например, и видимый вид: одно [подлежащее] – видимая вещь вне души, второе – наша зрительная способность.

Но этот ответ несостоятелен. Невозможно, чтобы действие и завершение вечного зависели от чего-то временного. А представления временны; каждый день новые представления возникают в нас из [данных] чувственного [опыта]. Так вот, невозможно, чтобы то, в чем заключается деятельность и актуальное [бытие] потенциального ума, – умопостигаемые виды – зависели от представлений так же, как видимый вид зависит от вещей, находящихся вне души.

Далее. Ничто не воспринимает то, что уже имеет: «у воспринимающего не должно быть воспринимаемого», как сказал Аристотель.³¹¹ Но [с точки зрения Аверроэса выходит, что] прежде, чем я или ты восприняли что-нибудь чувствами, в нашем уме уже были умопостигаемые виды: ведь люди, жившие до нас, не могли бы мыслить, если бы их потенциальный ум не актуализовался с помощью умопостигаемых видов. Мы не можем сказать, что виды, воспринятые потенциальным умом прежде, [бесследно исчезли – просто] перестали быть. Ибо потенциальный ум не только воспринимает, но и хранит воспринятое; поэтому в третьей книге *О душе* он называется «местонахождением форм».³¹² Значит, виды, абстрагированные из наших представлений, не будут восприниматься

потенциальным умом. Значит, деятельный ум будет напрасно превращать наши представления в актуально мыслимые [виды].

И еще. Воспринятое [существует] в воспринимающем сообразно способу [бытия] воспринимающего.³¹³ Но ум сам по себе выше движения. Значит, что воспринято умом, воспринято [раз навсегда] неизменно и неподвижно.

Кроме того. Поскольку ум – способность более высокая, чем чувство, она должна быть более едина. И действительно, мы видим, что один ум может судить о чувственных восприятиях разного рода, относящихся к разным чувственным способностям. То есть различные виды деятельности различных чувственных способностей объединяются в одном уме. Но среди чувственных способностей есть такие, которые только воспринимают, как ощущение; а есть такие, которые сохраняют [воспринятое], как воображение и память: из-за этого их еще зовут «сокровищницами» или «кладовыми».³¹⁴ Значит, потенциальный ум должен и воспринимать, и хранить воспринятое.

Далее. Применительно к природе [т.е. в *Физике*] нелепо утверждение, что всякая конечная [точка] движения, [как только ее достигает движущееся тело], тотчас перестает существовать [в качестве конечной точки движения]; [Аристотель] не зря опровергает тех, кто учит, будто все всегда движется;³¹⁵ движение должно заканчиваться покоем. Тем более нелепо утверждение, будто все, воспринятое потенциальным умом, не сохраняется.

К тому же. Если потенциальный ум [сохраняет воспринятое, то] он не будет воспринимать умопостигаемых видов из наших представлений, потому что уже воспринял их из представлений людей, живших до нас; на том же основании он не будет воспринимать ничего из представлений всех тех людей, прежде которых уже жили люди. Но [наши оппоненты] полагают, что мир вечен; следовательно, у любых людей были предшественники. Значит, потенциальный ум никогда не воспринимает никаких видов из представлений. Значит, Аристотель был неправ, когда предположил существование деятельного ума, который делает представления актуально умопостигаемыми.

Кроме того. Но если это так, то из этого, по-видимому, следует, что потенциальный ум не нуждается в представлениях, чтобы мыслить. А мы мыслим с помощью именно потенциального ума. Значит, и нам для того, чтобы мыслить, не нужны ни ощущение, ни воображение с его представлениями. Но это очевидно неверно и прямо противоречит мнению Аристотеля.³¹⁶

[Тут наши оппоненты] могут возразить нам [так. Допустим, – скажут они, – что дело обстоит по-вашему и] у разных людей много потенциальных умов, [у каждого свой.] Все равно будет верно наше положение: ум не нуждается в представлениях для созерцания вещей, чьи умопостигаемые виды уже были однажды восприняты и сохранены умом. – Но Аристотель-то считает наоборот: «Душа не может мыслить без представлений».³¹⁷ Ясно, что их возражение несостоятельно. Ведь потенциальный ум, как и всякая субстанция, действует сообразно своей природе. А по своей природе он – форма тела. Поэтому хотя он и мыслит нематериальное, однако рассматривает его в чем-то материальном. Свидетельством тому могут служить примеры к ученым изложениям, когда общее рассуждение наглядно поясняется частным примером. Потенциальный ум всегда нуждается в представлении, но нуждается в нем по-разному до того, как воспримет умопостигаемый вид, и после. До того он нуждается в представлении, потому что ему больше неоткуда взять умопостигаемый вид; таким образом, представление в этом случае выступает по отношению к потенциальному уму как движущий объект. А после того, как вид умом воспринят, ум нуждается в представлении как в орудии или своего рода опоре для соответствующего вида; в этом случае потенциальный ум выступает в отношении представления как действующая причина: по велению ума в воображении формируется представление, соответствующее данному умопостигаемому виду; в этом представлении мерцает отсвет умопостигаемого вида как отсвет образца – в отражении или копии. – Но если бы виды были в потенциальном уме всегда, он никогда не

относился бы к представлению как воспринимающее начало к движущему объекту.

И еще. Потенциальный ум – это «то, чем душа и человек мыслит», по выражению Аристотеля.³¹⁸ Если потенциальный ум – один на всех и вечен, то в нем должны быть уже восприняты умопостигаемые виды всех [вещей], которые знает или знал кто-либо из людей. Значит, любой из нас, мыслящий потенциальным умом, – более того, мышление любого из нас есть, [согласно Аверроэсу], мышление самого потенциального ума как такового, – любой из нас знает и понимает все, что понял когда-либо кто-либо [из людей]. Но это явно не так.

Однако на это у нашего Комментатора есть такой ответ.³¹⁹ – Да, мы мыслим потенциальным умом, но лишь постольку, поскольку он присоединяется к нам через наши представления. А так как представления у всех людей разные, да и [способность представлять] устроена [не одинаково хорошо], то, что понятно одному, бывает непонятно другому. – Этот ответ, на первый взгляд, вполне приемлем [и для нас]. В самом деле: даже если потенциальный ум не един, мы не мыслим [вещи], чьи виды находятся в потенциальном уме, если одновременно нам не даны соответствующие представления.

Однако вполне избежать несообразностей [Аверроэсу] и в этом ответе не удалось. Попробуем это показать. Когда потенциальный ум воспримет умопостигаемый вид, он становится актуальным умом и «может действовать самостоятельно», по словам Аристотеля.³²⁰ Следовательно, однажды усвоив знание о каком-нибудь предмете, мы властны вновь вызвать его в уме, когда пожелаем. Представления нам не помеха: в нашей власти образовать любое представление, которое будет соответствовать тому умозрению, какое мы хотим помыслить. Помешать нам в этом может разве что расстройство соответствующего органа: френетики и летаргики³²¹ не могут свободно распоряжаться своими способностями воображения и памяти. Поэтому Аристотель в восьмой книге *Физики* говорит, что [человек], уже обладающий навыком знания [какой-либо науки], хотя и созерцает [обычно идеи данной науки] лишь в потенции, однако не нуждается во [внешнем] двигателе,

который привел бы его из потенции в акт, [т.е. в представлении], но может сам актуализовать в себе умозрение, когда пожелает; разве что ему понадобится избавиться от какого-либо препятствия к этому.³²² – Но если в потенциальном уме есть умопостигаемые виды всех наук, – а это неизбежно, если ум един и вечен, [как учат наши оппоненты], – то представления будут нужны потенциальному уму так же, как они нужны опытному в своем деле ученому для созерцания [идей его науки: вызвать их в уме он может и без помощи представлений, а соответствующие представления он прикажет своему воображению сформировать как подпорки, для наглядности], ибо совсем без представлений мыслить не может. Но так как всякий человек начинает мыслить потенциальным умом тогда, когда умопостигаемые виды его актуализуют, то выходит, что всякий человек, когда пожелает, может мыслить содержание всех наук и знаний. Но это явно не так: в противном случае никому не понадобились бы учителя для приобретения знаний. – Следовательно, потенциальный ум не един и не вечен.

Глава 74. О мнении Авиценны, который считал, что умопостигаемые формы не сохраняются в потенциальном уме

Доводам, которые мы привели выше, по-видимому, противоречит одно положение Авиценны. А именно, Авиценна утверждает в своей книге *О душе*, что умопостигаемые виды сохраняются в потенциальном уме лишь до тех пор, пока актуально мыслятся.³²³

Доказать свое положение [Авиценна] пытается так. До тех пор, пока воспринимаемые формы остаются в воспринимающей способности, они воспринимаются актуально: чувственная способность актуальна, пока она тождественна с актуально ощущаемым и составляет с ним одно;³²⁴ и точно так же актуальный ум есть актуально мыслимое.³²⁵ То есть всякий раз, как чувство или ум сделается единым с ощущаемым или мыслимым и обретет его форму, происходит актуальное чувственное или умственное восприятие. – Те же силы [нашей души], которые сохраняют формы, не воспринимаемые ими актуально, [Авиценна] называет не способностями восприятия, а хранилищами способностей восприятия.³²⁶ таковы воображение – хранилище форм, воспринятых чувствами; и память, в которой, согласно Авиценне, хранятся интенции [вещей], воспринятых помимо ощущения: как овца, например, воспринимает враждебность волка. Сохранять формы, уже не воспринимаемые актуально, этим способностям удастся потому, что в их распоряжении есть определенные телесные органы, в которых формы воспринимаются восприятием, близким к ощущению. Обращаясь к подобным хранилищам, способность [чувственного] восприятия воспринимает актуально. – Что же касается потенциального ума, то все согласны, во-первых, в том, что он есть способность восприятия, и, во-вторых, в том, что он не имеет телесного органа. Из этого [Авиценна] делает вывод, что умопостигаемые виды могут сохраняться в потенциальном уме, лишь пока он их актуально мыслит. – [Но тогда откуда они каждый раз вновь берутся в нашем уме? –

Здесь возможны три варианта ответа.] Либо умопостигаемые виды хранятся в каком-то телесном органе или в какой-то способности, обладающей своим телесным органом; либо умопостигаемые формы существуют сами по себе, и наш потенциальный ум относится к ним как зеркало к вещам, отражающимся в зеркале; либо умопостигаемые виды каждый раз заново вливаются в потенциальный ум каким-то отделенным деятелем – всякий раз, как он мыслит актуально. – Первый [вариант] из этих трех невозможен: формы, которые существуют в способностях, использующих телесные органы, мыслимы только в потенции. Второй [вариант] – это точка зрения Платона, которую Аристотель в *Метафизике* осуждает.³²⁷ Значит, – заключает [Авиценна], – остается третье: всякий раз, как мы мыслим что-либо актуально, умопостигаемые виды сообщаются нашему потенциальному уму деятельным умом, который [Авиценна] считает некой отделенной субстанцией.³²⁸

Если же кто-нибудь выступит против [Авиценны с таким аргументом], что, мол, в таком случае не будет никакой разницы между человеком, впервые изучающим какой-нибудь [предмет], и человеком, который хочет актуализовать в умозрении то, что он уже прежде изучил, – на такое [гипотетическое возражение Авиценна] отвечает заранее,³²⁹ что «изучить нечто означает не что иное, как обрести совершенный навык³³⁰ соединения себя с деятельным умом», для того, чтобы воспринять от него умопостигаемую форму. Поэтому до обучения в человеке имеется лишь голая потенция к восприятию [умопостигаемых форм]. А после обучения – подготовленная потенция.

По-видимому, позиция Авиценны вполне согласуется с точкой зрения Аристотеля. В самом деле, в книге *О памяти* Аристотель показывает, что память принадлежит не к мыслящей, а к чувственной части души.³³¹ Значит, сохранение умопостигаемых видов – не дело мыслящей части [души].

Однако, если присмотреться внимательно, позиция [Авиценны], во всяком случае, в принципе, мало чем отличается от платоновской. В самом деле, Платон утверждал, что умопостигаемые формы – это некие отделенные субстанции,

вливающие знание в наши души.³³² А по мнению Авиценны, знание сообщается нашим душам от одной отделенной субстанции, которая является деятельным умом как таковым. С точки зрения приобретения знания нам решительно все равно, приобретаем ли мы его от одной отделенной субстанции или от многих; в обоих случаях наше знание окажется совершенно независимым от чувственно-воспринимаемых [вещей]. Но это очевидно не так, о чем свидетельствует [такое наблюдение]: если у человека нет какого-то чувства, у него нет и знания чувственных вещей, познаваемых этим чувством.

Новое [по сравнению с Платоном Авиценна] высказывает следующее положение: потенциальный ум, созерцая единичные [представления], находящиеся в воображении, тем самым освещается светом деятельного ума и познает всеобщее. И второе: деятельность низших способностей, т.е. воображения, памяти и рассудка, подготавливает душу к восприятию истечения деятельного ума. Однако на деле мы наблюдаем обратное: наша душа располагается к восприятию отделенных субстанций тем более, чем более она удаляется от телесных и чувственно-воспринимаемых [вещей]. Поэтому едва ли правдоподобно, что она подготавливается к восприятию истечения из отделенной субстанции созерцанием телесных представлений.

Платон был куда последовательнее в выводах из своего исходного основоположения. Он утверждал, что чувственные [вещи] не подготавливают душу к восприятию истечений отделенных форм, а лишь заставляют ум вострепнуться и обратиться к созерцанию того, знание чего было уже прежде заложено в нем внешней причиной.³³³ Он полагал, что в наших душах изначально было заложено знание всех доступных познанию [вещей], и причиной этого знания были отделенные формы. Поэтому, по словам [Платона], всякое обучение есть припоминание.³³⁴ И это – необходимый вывод из его первого положения [т.е. учения об идеях]. Ибо отделенные субстанции неподвижны и неизменны, поэтому и исходящее от них знание всегда одинаково светит и отражается в нашей душе, поскольку она способна его воспринимать.

Далее. Воспринимаемое чем-либо существует в воспринимающем так, как это позволяет [природа] воспринимающего.³³⁵ Но бытие потенциального ума более основательно, чем бытие телесной материи. [Авиценна] сам учит, что формы, истекающие в телесную материю от деятельного ума, сохраняются в ней; тем более они должны сохраняться в потенциальном уме.

К тому же. Умственное знание совершеннее чувственного. Значит, если даже в чувственном познании есть нечто, сохраняющее воспринятое, то в умственном познании оно будет и подавно.

И еще. Мы видим, что разные [вещи], относящиеся в низшем порядке способностей к разным способностям, в высшем порядке относятся к одной: так, общее чувство³³⁶ воспринимает все то, что было воспринято [пятью] разными чувствами. Значит, [способность] воспринимать и [способность] хранить [восприятия], которые в чувственной части души являются разными способностями, в высшей душевной способности, т.е. в уме, должны соединиться.

Кроме того. Согласно [Авиценне], деятельный ум служит источником всех знаний. Следовательно, научиться чему-то означает не что иное, как приобрести навык соединения с деятельным умом. Но в таком случае изучающий одну науку в равной степени изучит и все прочие. А это очевидно неверно. Кроме того, положение [Авиценны] явно противоречит учению Аристотеля, который говорит в третьей книге *О душе*, что потенциальный ум есть «место видов».³³⁷ А это означает то самое, что в терминах Авиценны называется «хранилищем умопостигаемых видов».³³⁸ И еще. В дальнейшем [Аристотель] добавляет, что, когда потенциальный ум обретает знание, он «способен действовать самостоятельно», даже если не мыслит [в данный момент] актуально.³³⁹ Значит, он не нуждается в том, чтобы на него воздействовал некий высший источник [идей].

А в восьмой книге *Физики* [Аристотель] еще говорит, что до обучения человек находится к знанию в отношении сущностной потенции³⁴⁰ и потому нуждается в двигателе, который актуализует его; но после обучения человек не нуждается ни в

каком внешнем двигателе, [чтобы актуализовать в своей душе знание]. Следовательно, ему не нужно истечения деятельного ума.

[Аристотель] говорит также в третьей книге *О душе*, что представления относятся к потенциальному уму как чувственно-воспринимаемые [вещи] к чувству.³⁴¹ Это значит, что источник умопостигаемых видов в потенциальном уме – представления, а не отделенная субстанция.

Доводы, по-видимому доказывающие обратное, нетрудно опровергнуть. Когда потенциальный ум актуально созерцает умопостигаемые виды, он, благодаря им, совершенно актуален. Когда же он их актуально не созерцает, он не совершенно актуален, а существует в некой средней степени между потенцией и актом. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит в третьей книге *О душе*, что когда эта часть [души], т.е. потенциальный ум, «становится каждой [вещью, которую он мыслит], мы называем его актуально знающим. Это бывает, когда он может действовать сам по себе. Тогда он тоже бывает в некотором отношении потенциальным, однако совсем не так, как до обучения и приобретения знания».³⁴²

Что же до памяти, то она относится к чувственной части [души] потому, что ее предмет подчинен определенному времени: ведь память бывает только о прошедшем. Таким образом, она не абстрагирует [свой предмет] от единичных условий и, следовательно, не принадлежит к мыслительной части [души], которая имеет дело со всеобщими [понятиями]. Однако это вовсе не исключает того, что потенциальный ум сохраняет умопостигаемые [идеи], отвлеченные от всех частных условий.

Глава 75. Опровержение доводов, по видимости доказывающих единство потенциального ума

В доказательство единства потенциального ума приводится несколько доводов, несостоятельность которых нам надо показать. [Вот эти доводы:]

[1.] Всякая форма, единая по виду и множественная по числу, индивидуируется материей. [Вещи], составляющие одно по виду и многое по числу, совпадают по форме и различаются по материи. Значит, если потенциальный ум в разных людях множествен по числу, будучи по виду один, он должен индивидуироваться за счет материи. Эта материя не может быть частью самого потенциального ума: ибо в таком случае его восприятие было бы того же рода, что и восприятие первой материи, и он воспринимал бы формы только индивидуальными; а это противоречит природе ума. Значит, остается признать, что материя, индивидуирующая потенциальный ум, – это человеческое тело, которому этот ум, как предполагается, служит формой. Но всякая форма, индивидуированная материей, актом которой она является, есть материальная форма. Ибо бытие всякой вещи должно зависеть от того, от чего зависит ее индивидуация; как общие начала составляют сущность вида, так индивидуирующие начала составляют сущность данного индивидуума. Следовательно, потенциальный ум – материальная форма. А из этого следует, что он ничего не воспринимает и ничего не делает без телесного органа. Но это противоречит природе потенциального ума. Следовательно, потенциальный ум в разных людях не множествен, он у всех один.³⁴³

[2.] И еще. Если бы потенциальный ум был у каждого человека свой, то умопостигаемый вид был бы один по виду, а по числу у каждого [мыслящего] – свой. Ибо собственным подлежащим умопостигаемых видов, когда они актуальны, является потенциальный ум; поэтому если потенциальных умов будет много, то и умопостигаемых видов будет много по числу в

разных [подлежащих]. Но виды, или формы, тождественные по виду и разные по числу, суть формы индивидуальные. Они никак не могут быть умопостигаемыми формами: ибо умопостигаемые всеобщи, а не частны. Значит, потенциальный ум не может быть множественным в различных человеческих индивидуумах. Значит, он необходимо должен быть «един во всех».³⁴⁴

[3.] К тому же. Учитель передает ученику знание, которым обладает. Это знание либо то же самое по числу; либо другое по числу, но то же по виду. Очевидно, что второе невозможно: это означало бы, что учитель воссоздает свое знание в ученике так же, как он воссоздавал бы свою форму в другом [существе], порождая подобное себе по виду [потомство] ; ясно, что так действуют только материальные деятели. Значит, учитель должен создавать в ученике то же самое по числу знание. Но это было бы невозможно, если бы у обоих не был один и тот же потенциальный ум. Итак, очевидно, что потенциальный ум должен быть один у всех людей.³⁴⁵

Поскольку позиция, защищаемая этими аргументами, далека от истины, как мы показали выше (II, 73), постольку и доводы, ее обосновывающие, должно быть, нетрудно опровергнуть.

[Против 1.] Мы утверждаем, что потенциальный ум в разных людях один по виду, а по числу этих умов много. При этом части человека [т.е. душа и тело] сами по себе не занимают каждая свое место в своем роде и виде, а служат лишь началами целого. Также из этого не следует, что потенциальный ум является материальной формой и в своем бытии зависит от тела. В самом деле: человеческой душе по ее виду полагается соединяться именно с таким по виду телом; соответственно, эта душа отличается от той души только по числу, т.е. только потому, что она связана с другим по числу телом. Таким образом, человеческие души, а значит, и потенциальные умы, поскольку потенциальный ум есть способность человеческой души, индивидуируются по телам, хотя тела не являются причиной их индивидуации.

[Против 2.] У второго довода [Аверроэса] есть одно слабое место: он не различает между тем, **чем** мы мыслим, и тем, **что** мы мыслим. Вид, воспринятый потенциальным умом, выступает обычно не как то, что мыслится. В противном случае все искусства и науки должны были бы трактовать о видах, существующих в потенциальном уме: ведь все они трактуют о том, что мыслится. Но это очевидно не так: [виды, существующие в потенциальном уме,] вообще не рассматривает ни одна наука, кроме логики и метафизики. Однако все предметы всех без исключения наук мы познаем посредством этих видов. Значит, виды, воспринятые потенциальным умом, в мышлении выступают как то, **чем** мы мыслим, а не как то, **что** мы мыслим. Точно так же вид цвета в глазу – это не то, что мы видим, а то, чем мы видим. То, **что** мыслится, есть понятие вещей, существующих вне души: точно так же как телесное зрение видит вещи, существующие вне души. И все искусства и науки были изобретены для того, чтобы познавать вещи, как они существуют каждая в своей природе.

Однако, хотя все науки [познают вещи как они существуют сами по себе вне души и при этом] являются знанием о всеобщем, из этого не следует, что всеобщее самостоятельно существует вне души, как полагал Платон. И хотя познание истинно лишь в том случае, если оно соответствует вещи, однако модус познания и вещи не обязательно должен быть одним и тем же. Так, например, то, что в вещи связано, познается по отдельности: вещь может быть одновременно и белой и сладкой, но зрение познает только белизну, а вкус только сладость. Так и ум мыслит линию, существующую в чувственной материи, отдельно от чувственной материи, хотя мог бы мыслить и вместе с чувственной материей. Эта раздельность познания вызывается различием умопостигаемых видов, воспринятых умом: иногда такой вид бывает подобием величины как таковой, а иногда – подобием чувственной субстанции определенной величины. Однако природу родов и видов ум всегда мыслит отдельно от индивидуирующих начал, хотя природа рода и вида никогда не существует иначе, как в данном конкретном индивидууме: это и означает, что ум мыслит

всеобщее. Таким образом, два [наших положения] вовсе не противоречат друг другу, а именно: что общие [понятия] не обладают самостоятельным существованием вне души; и что ум, мысля общие [понятия], мыслит вещи, существующие вне души. Дело в том, что ум мыслит природу рода или вида отвлеченной от индивидуирующих начал; это происходит оттого, что он воспринимает умопостигаемый вид в том состоянии, в которое его приводит деятельный ум, который абстрагирует форму от материи и от всех материальных индивидуирующих условий и делает ее тем самым нематериальной. Поэтому-то чувственные способности не могут познавать общее: ибо они, воспринимая все в телесном органе, не могут воспринять нематериальную форму.

Следовательно, умопостигаемый вид у разных мыслящих [субъектов] не должен быть непременно един по числу. Если бы он был един, то у разных [мыслящих субъектов] должно было бы быть одно мышление, так как действие следует за формой, а форма – начало [умопостигаемого] вида. Для того, чтобы [разные люди] мыслили один и тот же [предмет], достаточно, чтобы [умопостигаемые виды в уме каждого из них] были подобиями одного и того же. А это вполне возможно даже при разных по числу умопостигаемых видах: ничто не мешает существовать многим подобиям одной фигуры; поэтому многие могут одновременно видеть одного человека. Таким образом, в разных [мыслящих субъектах] могут присутствовать разные умопостигаемые виды, и это не противоречит тому, что ум познает общее.

Из нашего допущения, что умопостигаемых видов может быть много по числу, хотя они едины по виду, не следует с необходимостью, что они, как все прочие индивидуумы, будут мыслимы лишь потенциально, а не актуально. Быть индивидуумом само по себе не противоречит тому, чтобы быть актуально мыслимым. Сами умы, как потенциальный, так и деятельный, если предположить, что они существуют сами по себе, самостоятельно, как отделенные субстанции, нам придется признать индивидуумами, и при этом чисто умопостигаемыми. Что действительно противоречит

умопостигаемости, – это материальность. Об этом свидетельствует то, что формы материальных вещей, чтобы стать актуально мыслимыми, должны быть отвлечены от материи. Поэтому там, где индивидуация совершается благодаря предназначенной [для воплощения данной формы] материи, индивидуумы не мыслимы актуально. Там же, где индивидуация происходит без посредства материи, ничто не мешает индивидуумам быть актуально мыслимыми. Но умопостигаемые виды, как и все прочие формы, индивидуируются своим подлежащим, то есть потенциальным умом. А так как потенциальный ум не материален, то индивидуальность не мешает этим видам быть актуально умопостигаемыми.

Кроме того. Чувственные индивидуальные вещи не мыслимы актуально независимо от того, много их в пределах одного вида, как лошадей или людей, или только одна, как Солнце или Луна. Точно так же и умопостигаемые виды индивидуируются потенциальным умом независимо от того, один потенциальный ум их мыслит или много умов; но они не умножаются в пределах одного вида так, [как чувственные предметы]. Итак, для того, чтобы воспринятые потенциальным умом виды были актуально мыслимы, совершенно неважно, один будет потенциальный ум во всех [мыслящих] или их будет много.

И еще. Потенциальный ум, согласно нашему Комментатору, является последним в порядке умопостигаемых субстанций,³⁴⁶ которых, по его же утверждению, много.³⁴⁷ Он, несомненно, допускает, что некоторые из высших субстанций познают то же, что и наш потенциальный ум: ведь он сам пишет, что в двигателях сфер присутствуют формы, причиной которых служит движение этих сфер. Значит, даже если потенциальный ум будет один [на всех людей], умопостигаемых форм все же будет много – столько, сколько будет разных умов.

[И еще кое-что требуется уточнить в наших собственных словах, а именно, что означает «общее» и «частное» применительно к умопостигаемым идеям.] Хотя выше мы сказали, что умопостигаемый вид, воспринятый потенциальным

умом, есть не то, что ум мыслит, а то, чем он мыслит, нельзя исключать случаев рефлексии: когда ум мыслит сам себя, и свое мышление, и вид, которым он мыслит. Ум может мыслить свое мышление двумя способами: во-первых, в частности, когда он мыслит о том, что вот он сейчас мыслит; во-вторых, вообще, когда он размышляет о природе самого этого акта – [мышления]. Соответственно, и [самого себя, т.е.] ум, и умопостигаемый вид он может мыслить двояко: в первом случае он замечает, что он есть и что у него есть умопостигаемый вид, – это частное познание. Во втором случае он рассматривает свою собственную и умопостигаемого вида природу; это общее познание. Именно в этом втором смысле трактуют об уме и умопостигаемом науки.

[Против 3.] Все сказанное позволяет нам яснее увидеть, как опровергнуть третий аргумент [Аверроэса]. Он говорит, что знание в ученике и в учителе – одно по числу; в этом он отчасти прав, отчасти нет. Это знание одно по числу с точки зрения предмета знания; но не одно с точки зрения умопостигаемых видов, благодаря которым мы знаем данный предмет; и не одно с точки зрения самого навыка знания. Тем не менее, вовсе не обязательно, чтобы учитель выступал причиной знания в ученике так, как, например, огонь [выступает причиной] порождаемого [им другого] огня. У природы и у искусства разные способы порождения. Огонь порождает огонь естественно, переводя потенцию в акт своей формы. Учитель порождает знание в ученике искусственно. Именно для этого дано искусство доказательства, которое Аристотель излагает во *Второй аналитике*; доказательство есть «силлогизм, порождающий знание».³⁴⁸

Здесь, однако, нужно заметить, что искусства [бывают двух видов], как учит Аристотель в седьмой книге *Метафизики*.³⁴⁹ Есть искусства, в которых материя не является действующим началом и не участвует в создании произведения данного искусства. Таково искусство домостроительное: в бревнах и камнях нет никакой деятельной силы, подвигающей к созиданию дома, но только пассивная пригодность. А есть искусства, в которых материя тоже выступает как активное движущее

начало, участвующее в создании произведения данного искусства. Таково врачебное искусство: ведь в больном теле есть некое действующее начало, побуждающее его выздороветь. Поэтому произведение искусства первого рода никогда не создается природой, но только искусственно: так, всякий дом создается искусством. А произведения искусств второго рода могут создаваться как искусством, так и природой без помощи искусства: многие выздоравливают естественным путем, без вмешательства медицины. Именно об искусствах второго рода сказано, что «искусство подражает природе»;³⁵⁰ если кто-то заболел от простуды, природа лечит его нагреванием; подражая природе, и врач будет лечить такого больного согреванием. Так вот, искусство обучения подобно искусствам второго рода. В том, кого обучают, есть активное начало, движущее его к знанию: это ум и то, что постигается умом от природы, то есть первые начала. Поэтому знание приобретается двумя путями: путем открытия, без обучения, и путем обучения. [Подражая природе], учитель начинает учить так, как открывающий начинает открывать: он предлагает рассмотрению ученика начала, которые и так ему известны, поскольку «всякое обучение основывается на предшествующем знании»;³⁵¹ затем он делает выводы из этих начал; и предлагает чувственные примеры, из которых в душе ученика смогут сформироваться представления, необходимые для мышления [и понимания]. Внешняя деятельность учителя не достигнет ничего без содействия внутреннего начала познания, которое дано нам от Бога; вот почему богословы говорят, что человек учит как слуга и помощник, а Бог учит изнутри как подлинный учитель, [создавая знание внутри ученика].³⁵² Врача ведь тоже называют слугой и помощником природы в деле исцеления. Итак, учитель является причиной возникновения знания в ученике не естественным, а искусственным образом.

Кроме того, наш Комментатор помещает навык знания в пассивном уме как в подлежащем.³⁵³ Но при чем здесь тогда единство потенциального ума? Оно в таком случае не имеет никакого отношения к тому, чтобы знание было одним по числу в ученике и в учителе. Установлено, что пассивный ум не может

быть один и тот же у разных [людей]: ибо он – материальная способность. Значит, этот довод [Аверроэса] не имеет отношения к положению, которое он якобы обосновывает.

Глава 76. О том, что деятельный ум – не отделенная субстанция, а некая [часть] души

Из этого можно заключить, что и деятельный ум не один у всех людей, как полагают, [помимо Аверроэса],³⁵⁴ также Александр³⁵⁵ и Авиценна,³⁵⁶ хотя потенциальный ум они не считают единым у всех.

В самом деле: поскольку действующее и воспринимающее соответствуют друг другу, каждому пассивному должно соответствовать его собственное активное [начало]. Потенциальный ум относится к деятельному как его собственное пассивное и воспринимающее его [начало] ; а деятельный ум относится к нему как «искусство к материи», как говорит Аристотель в третьей книге *О душе*.³⁵⁷ Значит, если потенциальный ум является некой [частью] человеческой души и потому множествен, если потенциальных умов столько же, сколько индивидуумов, [ими обладающих], то и деятельных умов будет столько же, а не будет один [активный ум] на всех.

К тому же. Деятельный ум актуализует умопостигаемые виды не для того, чтобы самому мыслить с их помощью: ведь он не потенциален [и в актуализации не нуждается], в особенности если [считать его] отделенной субстанцией, [как считают все наши оппоненты]; но для того, чтобы с их помощью мыслил потенциальный ум. Значит, он делает их именно такими, какие нужны потенциальному уму для мышления. Однако в то же время он делает их именно такими, каков он сам: ибо всякий деятель делает подобное себе. Значит, деятельный ум соответствует потенциальному уму. А так как потенциальный ум есть часть души, то и деятельный ум не будет отделенной субстанцией.

Далее. [Восприятие форм потенциальным умом и первой материей происходит аналогичным образом.] Как первая материя усовершенствуется естественными формами, существующими вне души, так потенциальный ум усовершенствуется актуально помысленными формами. Но

естественные формы воспринимаются в первой материи в результате действия не столько какой-то отделенной субстанции, сколько формы того же рода, т.е. материальной: так, [новая] плоть порождается формой плоти и костей, как доказывает Аристотель в седьмой книге *Метафизики*.³⁵⁸ Значит, если потенциальный ум – часть души, а не отделенная субстанция, как мы уже доказали (II, 59), то деятельный ум, создающий в нем умопостигаемые виды, не будет какой-то отделенной субстанцией, а будет некой деятельной способностью души.

И еще. Платон полагал, что причиной знания в нас являются идеи – некие отделенные субстанции. Это его положение опровергает Аристотель в первой книге *Метафизики*.³⁵⁹ В то же время все согласны в том, что наше знание зависит от деятельного ума как от первого начала. Следовательно, если деятельный ум является отделенной субстанцией, то между нашим мнением и платоновским, которое опровергал философ, не будет либо вовсе никакого, либо ничтожно малое различие.

К тому же. Если бы деятельный ум был какой-то отделенной субстанцией, то его деятельность должна была бы продолжаться непрерывно; по крайней мере, она не прерывалась бы и не возобновлялась по нашему решению. Но его деятельность состоит в том, чтобы делать представления актуально постигаемыми. Итак, он делал бы это либо всегда, либо не всегда, но в любом случае вне зависимости от нашего решения. Но мы мыслим тогда, когда наши представления становятся актуально умопостигаемыми. Значит, мы либо мыслили бы всегда, либо, во всяком случае, не в нашей власти было бы мыслить или не мыслить.

Кроме того. [Если деятельный ум – отделенная субстанция, как полагают наши оппоненты], то отношение этой отделенной субстанции ко всем без исключения представлениям во всех людях одно, подобно тому, как отношение солнца ко всем цветам одно и то же. Все наделенные чувством [существа] ощущают одинаково, независимо от того, ученые они или нет. Следовательно, представления у них у всех одни и те же.

Значит, деятельный ум сделает все эти представления в равной степени актуально мыслимыми. Значит, и ученый, и невежда будут мыслить одинаково.

На это нам, однако, могут возразить, что деятельный ум действует всегда постольку, поскольку существует сам в себе; но представления делаются актуально мыслимыми не всегда, а только тогда, когда они к этому расположены. Располагаются же они к тому, [чтобы стать мыслимыми], актом когнитивной способности, употребление которой в нашей власти. Поэтому актуально мыслить – в нашей власти. Вот почему также не все люди понимают то, о чем имеют представление: не все люди имеют в своем распоряжении нужный для этого акт когнитивной способности, но только люди обученные и получившие соответствующий навык.

Однако этот ответ [наших оппонентов] кажется [нам] не вполне удовлетворительным. В самом деле, это «расположение» к мышлению, создаваемое когнитивной способностью, должно быть либо расположением потенциального ума к восприятию умопостигаемых форм, проистекающих от деятельного ума, как учит Авиценна;³⁶⁰ либо это располагаются представления – для того, чтобы превратиться в умопостигаемые [виды], как полагают Аверроэс³⁶¹ и Александр.³⁶²

Первое из этих [предположений] сразу обнаруживает свою несообразность. Ибо потенциальный ум по самой своей природе есть потенциальный [коррелят] актуально умопостигаемым видам: он соотносится с ними так, как прозрачное – со светом или с видом цвета. Но то, в природе чего – воспринимать какую-то [определенную] форму, не нуждается в дальнейшей [подготовке или каком-то особом] расположении для того, чтобы воспринимать эту форму; разве что в нем окажутся какие-то противоположные расположения: так материя воды располагается к принятию формы пара через удаление [противоположных расположений] – холода и плотности. Но в потенциальном уме нет ничего противоположного [виду], ничего, что могло бы помешать восприятию любого умопостигаемого вида; ибо умопостигаемые виды даже противоположных друг

другу вещей в уме не противоположны друг другу, как доказывает Аристотель в седьмой книге *Метафизики*:³⁶³ напротив, каждая из противоположностей составляет условие познания другой. Когда ум соединяет или разделяет [понятия], ему случается иногда вынести ложное суждение; так вот, это происходит не оттого, что потенциальный ум воспринял и содержит в себе некие умопостигаемые [виды, противоположные истинным], а оттого, что не содержит некоторых [умопостигаемых видов, необходимых для правильного суждения]. Значит, сам по себе потенциальный ум не нуждается ни в какой подготовке для восприятия умопостигаемых видов, истекающих из деятельного ума.

Кроме того. Цвета, которые свет сделал актуально видимыми, запечатлевают свое подобие в прозрачной [среде] и тем самым в зрении. Так вот: если бы представления, освещенные деятельным умом, не запечатлевали свои подобию в потенциальном уме, но всего лишь располагали его к восприятию, – тогда представления не соотносились бы с потенциальным умом, как цвета – со зрением; а именно так полагал Аристотель.³⁶⁴

И еще. В таком случае представления сами по себе не были бы необходимы для мышления, а значит, не нужно было бы и чувство. Они требовались бы только по совпадению, как средства, возбуждающие и подготавливающие потенциальный ум к восприятию. Это платоновская точка зрения, противоположная учению Аристотеля о порядке возникновения искусства и науки. Аристотель в первой книге *Метафизики* и в последней книге Второй аналитики говорит о том, что «из чувства возникает память; из многих воспоминаний – один опыт; из многих опытов – одно всеобщее понятие, которое является началом знания и искусства».³⁶⁵ – Обсуждаемое нами положение Авиценны [т.е. что ощущение, воображение, память и рассудок, оперирующий единичными представлениями, лишь «располагают», подготавливают потенциальный ум к восприятию умопостигаемых форм, которые затем эманзируют, т.е. текут в него из деятельного ума – самостоятельной, отделенной от материи и человеческой души сущности]

созвучно тому, что Авиценна говорит о возникновении природных вещей.³⁶⁶ Он полагает, что все низшие³⁶⁷ деятели своими действиями лишь подготавливают материю к восприятию форм, которые затем истекают в материи³⁶⁸ из мыслящей деятельной отделенной субстанции. Точно так же и здесь он полагает, что представления лишь подготавливают потенциальный ум, а умопостигаемые формы текут в него из отделенной субстанции. – Конечно, если вы разделяете точку зрения тех, кто утверждает, что низшие деятели лишь располагают [материю] к дальнейшему совершенствованию, а последнее совершенство [т.е. настоящее бытие] дает [вещам] отделенный деятель, – тогда вам естественно полагать, что когнитивная способность лишь подготавливает представления к тому, чтобы они стали актуально мыслимыми и могли возбуждать потенциальный ум. Тогда, разумеется, деятельный ум должен считаться отделенной субстанцией. Но это противоречит положению Аристотеля в седьмой книге *Метафизики*.³⁶⁹ [Если же прав Аристотель, и низшие деятели сами сообщают своим произведениям формы, то и душа может сама сообщать мыслимые формы потенциальному уму.] Ибо человеческая душа, несомненно, не хуже подготовлена к мышлению, чем низшие природные [сущие] к своей деятельности.

Далее. Наиболее благородные создания среди низших [сущих] не могут создаваться только высшими деятелями: для их создания требуются деятели того же рода, [что и они]: «Человека рождает Солнце и человек».³⁷⁰ То же самое мы наблюдаем и среди других животных: самые неблагородные, [простейшие] животные рождаются только от деятельности Солнца, без действующего начала своего рода – таковы, например, все [живые существа], зарождающиеся из гниения. Но ум – благороднейшее создание среди здешних низших [сущих]. Следовательно, для него недостаточно предположить удаленную действующую причину; необходима причина ближайшая. – Впрочем, этот наш довод не работает против Авиценны: ибо он считает, что всякое животное может родиться без семени.

К тому же. Интенция³⁷¹ создания указывает на его создателя. Животные, зарождающиеся из гнили, происходят из интенции не низшей природы, а только высшей, потому что их производит только высший деятель, без участия низшего; поэтому Аристотель в седьмой книге *Метафизики* говорит, что они возникают случайно.³⁷² Животные же, рождающиеся из семени, происходят из интенции как высшей, так и низшей природы. Так вот, то создание, которое заключается в абстрагировании всеобщих форм из представлений, находится в нашей интенции, а не только в интенции отдаленного деятеля. Значит, мы должны предполагать в нас самих наличие некой ближайшей причины подобного создания, [т.е. мышления]. Эта причина и есть деятельный ум. Следовательно, он – не отделенная субстанция, а некая способность нашей души.

И еще. В природе всякого двигателя заключено начало, достаточное для отправления его естественной деятельности. Если эта деятельность состоит в действии, то у него есть действующее начало: таковы способности питающей души в растениях. Если его деятельность состоит в претерпевании [воздействия], то у него есть начало пассивное: таковы чувственные способности у животных. Человек – наисовершеннейший среди всех низших двигателей. Его собственная [т.е. только и именно ему присущая] естественная деятельность [состоит в том, чтобы] мыслить. Для исполнения этой деятельности необходимо и некоторое претерпевание, поскольку ум испытывает воздействие умопостигаемого; и некоторое действие, поскольку ум делает потенциально умопостигаемое умопостигаемым актуально. Значит, в природе человека должно быть собственное начало как того, так и другого, то есть ум деятельный и ум потенциальный. И ни один из них не может быть отделен по бытию от человеческой души.

К тому же. Если деятельный ум – какая-то отделенная субстанция, то он, разумеется, выше человеческой природы. Но всякая деятельность, которую человек осуществляет силой какой-нибудь сверхъестественной субстанции, есть деятельность сверхъестественная: например, творить чудеса, пророчествовать и прочее в том же роде, что делают люди по

Божью дарованию. Мыслить человек может только в силу деятельного ума. Значит, если деятельный ум – некая отделенная субстанция, то мышление не будет естественной деятельностью для человека. Но тогда человека нельзя будет определять как «мыслящее» или «разумное» [существо].

Кроме того. Все, что действует, действует в силу какой-то способности, которая присутствует в деятеле как его форма. Так, Аристотель показывает во второй книге *О душе*, что то, в силу чего мы живем и чувствуем, есть форма и акт.³⁷³ Человеку свойственны, [помимо прочих], действия потенциального и деятельного ума: ибо именно человек абстрагирует от представлений и воспринимает умом актуально умопостигаемые [виды]. В самом деле: мы бы даже не заподозрили существования таких действий, если бы не столкнулись с ними на опыте в себе самих. Значит, начала, которым мы приписываем эти действия, то есть потенциальный и деятельный ум, должны быть какими-то способностями, существующими в нас формальным образом.

Нам могут возразить, что эти действия приписываются человеку лишь постольку, поскольку оба ума к нему присоединяются: именно так учит Аверроэс.³⁷⁴ Так вот, мы уже показали выше, что если понимать потенциальный ум как отделенную субстанцию, – а [Аверроэс] именно так его и понимает, – то никакое присоединение его к нам не дает удовлетворительного объяснения, как мы с его помощью можем мыслить. То же самое касается и деятельного ума. В самом деле: деятельный ум относится к умопостигаемым видам, воспринятым в потенциальном уме, как искусство относится к формам данного искусства, которые оно вкладывает в материю; этот пример приводит Аристотель в третьей книге *О душе*.³⁷⁵ Но формы искусства не содержат в себе способности действовать сообразно требованиям данного искусства; поэтому подлежащее этих форм не может с помощью этих форм выполнять работу мастера [т.е. камни, из которых сложен дом, не смогут построить следующий дом]. Точно так же и человек не сможет осуществлять мыслительную деятельность только

оттого, что в нем будут находиться умопостигаемые виды, актуализованные деятельным умом.

К тому же. Всякое [существо], которое может приступить к исполнению собственной деятельности лишь после того, как его подвигнет к ней какое-нибудь внешнее начало, является в большей степени [существом], приводимым в действие [извне], нежели самодеятельным. Так, неразумные животные по большей части приводятся в действие, а не самодеятельны, потому что всякая их деятельность зависит от внешнего движущего начала: ощущение возбуждается внешним ощущаемым [предметом]; оно запечатлевает представление в воображении, и так по порядку [внешний импульс] передается от одной способности к другой, пока не достигнет двигательной способности. Деятельность, свойственная именно человеку – мышление. Ее первое начало – деятельный ум, создающий умопостигаемые виды; под воздействием этих видов потенциальный ум актуализуется и приводит в движение волю. Значит, если деятельный ум – это какая-то субстанция вне человека, то вся человеческая деятельность, получается, зависит от внешнего начала. Но тогда человек не будет действовать самостоятельно, а будет приводим в действие чем-то другим. В таком случае он не будет хозяином своих действий; он не будет заслуживать ни похвалы, ни порицания; исчезнут всякие основания для моральных наук и гражданского общения. – Все это очевидно не соответствует действительности. Следовательно, деятельный ум – это не отделенная от человека субстанция.

Глава 77. О том, что потенциальный и деятельный ум могут сосуществовать в одной субстанции души

Кому-то может показаться невозможным, чтобы одна и та же субстанция, а именно наша душа, находилась в потенции ко всем умопостигаемым [видам], как это положено потенциальному уму, и делала эти виды актуальными, как это свойственно уму деятельному. Ведь ни одно [сущее] не может действовать, поскольку существует в потенции, но лишь поскольку существует актуально. Поэтому на первый взгляд, действительно, очевидно, что деятельный и потенциальный ум не могут сосуществовать в одной субстанции души.

Но если [присмотреться внимательнее и] взглянуть правильно, то здесь не обнаруживается ничего несообразного или трудного для понимания. В самом деле: ничто не мешает одной [вещи] быть к другой [вещи] в одном отношении в потенции, а в другом – в действительности. В природе мы наблюдаем подобное повсюду: воздух актуально влажен, но в потенции сух, а земля – наоборот. Такое же [двойное] отношение существует между мыслящей душой и представлениями. В мыслящей душе есть нечто актуальное, к чему представления находятся в потенции; но в ней есть и нечто, существующее в потенции к тому, что в представлениях дано актуально. В самом деле: субстанция человеческой души нематериальна, а следовательно, как объяснялось выше (II, 68), имеет интеллектуальную природу, ибо всякая нематериальная субстанция имеет такую природу. Однако это обстоятельство само по себе еще не [делает ее мыслящей и познающей; еще не] дает ей способности определенно уподобляться той или иной вещи – а ведь именно это требуется для того, чтобы наша душа определенно познавала ту или иную вещь. Ведь всякое познание происходит через уподобление познающего познаваемому. Таким образом, сама мыслящая душа остается в потенции к определенным подобиям познаваемых для нас вещей, а это – природы чувственных

вещей. Именно эти определенные природы чувственных вещей и представляют нам представления. Только представления еще не достигли умопостигаемого бытия: ведь они представляют подобия чувственных вещей вместе с их материальными условиями, то есть вместе с их индивидуальными особенностями, и к тому же находятся они в материальных органах [т.е. в мозгу]. Следовательно, они еще не умопостигаемы актуально. Однако они умопостигаемы в потенции: ведь в данном [конкретном] человеке, образ которого представляет мне воображение, присутствует всеобщая природа [человека], которую можно очистить от всех индивидуирующих условий и воспринять умом. Таким образом, представления обладают умопостигаемостью в потенции, а определенное сходство с вещами [дано в них] актуально. В мыслящей же душе все происходит иначе. А именно: в мыслящей душе имеется способность, активная в отношении представлений; она делает их актуально умопостигаемыми; эта способность души называется деятельным умом. Но есть также в душе способность, потенциальная по отношению к определенным подобиям чувственных вещей [т.е. к тем же представлениям]; это – способность потенциального ума.

[Соотношения акта и потенций,] которые мы рассматриваем в душе, [кое в чем в корне] отличаются от тех, которые мы наблюдаем в природных деятелях. [В природе] одно находится в потенции к другому ровно настолько, насколько это другое находится в акте: материя воздуха находится в потенции к форме воды ровно настолько, насколько [эта форма] актуально существует в воде. У природных тел – одна общая материя; поэтому они взаимодействуют и испытывают воздействие друг друга одним и тем же порядком [т.е. на одной ступени бытия]. Но мыслящая душа, хотя и находится в потенции к подобиям вещей, заключенным в представлениях, однако совсем не в той степени и не так, как они [т.е. подобия] там [т.е. в представлениях] существуют.³⁷⁶[Собственно, она находится в потенции к тому, что получится из этих представлений,] когда они будут подняты и станут чем-то более высоким, то есть когда они будут отвлечены от материальных условий и станут

актуально умопостигаемыми. Поэтому воздействие деятельного ума на представления предшествует восприятию [представлений] потенциальным умом. Поэтому первое и главное действие приписывается не представлениям, а деятельному уму. Почему и Аристотель говорит, что [деятельный ум] относится к потенциальному, «как искусство к материи».³⁷⁷

Прекрасным примером мог бы послужить здесь такой: [представьте себе, что] глаз, помимо того, что он прозрачен и способен воспринимать цвета, мог бы еще и светить – [не очень ярко, но] достаточно для того, чтобы сделать цвета актуально видимыми. Говорят, будто и в самом деле есть такие [ночные] животные, у которых глаза в темноте светятся достаточно [ярко], чтобы при их свете можно было разглядеть предметы. Так вот, эти животные, говорят, ночью видят лучше, чем днем: глаза у них начинают действовать при самом слабом свете, а при сильном слепнут; таким образом, зрение у них слабое. Нечто подобное происходит и с нашим умом: «он так же не может разглядеть очевиднейшие [истины], как глаз ночной [совы] – солнце».³⁷⁸ Мы лучше всего мыслим при том слабом умопостигаемом свете, который излучает наша собственная природа.

Наша душа излучает свой естественный умопостигаемый свет. Этого света вполне достаточно для выполнения той деятельности, которую [мы приписываем] деятельному уму. Рассмотрим, действительно ли необходимо полагать существование деятельного ума. Мы уже выяснили, что душа находится в потенции к умопостигаемым [предметам] так же, как ощущение – в потенции к ощущаемым; ощущаем мы не все время, и мыслим тоже не всегда. Те умопостигаемые [предметы], которые мыслит мыслящая человеческая душа, Платон называл идеями и считал, что они умопостигаемы сами по себе. Поэтому ему не было никакой надобности предполагать существование деятельного ума, который делал бы [эти идеи актуально] умопостигаемыми. Однако если бы это было правдой, то чем более умопостигаемой была бы какая-то идея сама по себе, тем легче она мыслилась бы нами [и тем была бы понятнее]. На самом же деле все обстоит иначе: для

нас понятнее то, что ближе к чувствам, то есть то, что само по себе наименее умопостигаемо. Вот почему Аристотель был вынужден предположить, что умопостигаемое для нас не существует как нечто умопостигаемое само по себе, а произведено из чувственно-воспринимаемого. Предположив это, он должен был допустить существование способности, которая это делает [т.е. производит для нас квази-умопостигаемые предметы из ощущаемых]. Это и есть деятельный ум. Значит, мы полагаем существование деятельного ума потому, что должно существовать нечто, создающее соразмерные нам умопостигаемые [предметы]. Они не должны быть ярче, чем естественный для нас [слабый] умопостигаемый свет, [чтобы наше слабое умственное зрение могло их вынести]. Таким образом, ничто не мешает нам приписать деятельность деятельного ума самому свету нашей души; тем более, что и Аристотель сравнивает деятельный ум со светом.³⁷⁹

Глава 78. О том, что, по учению Аристотеля, деятельный ум – не отделенная субстанция, а [часть] души

Поскольку, однако, большинство [философов] придерживаются оспоренного нами мнения в полной уверенности, что оно и есть подлинное мнение Аристотеля, нам нужно показать из высказываний самого [Аристотеля], что он не считал деятельный ум отделенной субстанцией.

Итак, прежде всего Аристотель говорит следующее: «Поскольку во всякой природе есть нечто, играющее роль материи в каждом роде [сущих] и находящееся в потенции ко всем [сущим] данного рода; и, кроме того, есть нечто, играющее роль действующей причины и создающее все [сущие] данного рода; соотносятся же они как искусство и материя; – постольку и в душе должны быть такие же различные [начала]. Одно из них» – т.е. играющее в душе роль материи, – «есть ум» потенциальный, «в котором возникают все умопостигаемые [виды]. Второе же», – т.е. начало, играющее в душе роль действующей причины, – «есть ум, который все создает» – т.е. делает умопостигаемые [виды] актуальными, иначе говоря, деятельный ум, – «и он подобен навыку», а не способности. В каком именно смысле он называет деятельный ум «навыком», [Аристотель] объясняет, прибавляя, что «он подобен свету: ибо свет каким-то образом делает потенциальные цвета актуальными цветами», т.е. делает их актуально видимыми; и действительно, именно такое воздействие на умопостигаемые [виды] мы приписываем деятельному уму.³⁸⁰

Из этих слов совершенно ясно, что деятельный ум – не отделенная субстанция, а какая-то [часть] души. Ибо [Аристотель] недвусмысленно называет потенциальный и деятельный умы «различными [началами] души» и говорит, что они «в душе». Следовательно, ни один из них не является отделенной субстанцией.

К тому же. О том же свидетельствует [не только буква, но и] суть аристотелевского рассуждения. [Первая посылка:] во

всякой природе, в которой имеются потенция и акт, есть нечто, играющее роль материи и существующее в потенции ко всем [сущим] данного рода, а также нечто, играющее роль деятеля, актуализующего потенцию; в [роде] искусственных [вещей] таковы искусство и материя.³⁸¹ [Вторая посылка:] мыслящая душа – это такая природа, в которой имеются потенция и акт; потому что она иногда мыслит актуально, а иногда – лишь потенциально. [Вывод:] следовательно, в природе мыслящей души есть нечто, играющее роль материи и существующее в потенции ко всему мыслимому, – оно называется потенциальным умом; и есть нечто, играющее роль действующей причины, которая делает все актуальным, – оно называется деятельным умом. Таким образом, оба ума, согласно аристотелевскому доказательству, принадлежат к природе души, а не существуют отдельно от тела, актом которого является душа.

Далее. Аристотель, уподобляя деятельный ум свету, называет его «навыком». Но навык не существует сам по себе; навыком кто-то обладает. Следовательно, деятельный ум – не какая-то сама по себе существующая отделенная субстанция, а некая [принадлежность] человеческой души.

Нельзя толковать текст Аристотеля так, будто он под «навыком» понимал результат действия деятельного ума, в смысле: «Деятельный ум делает так, что человек все мыслит, и мыслить становится как бы его навыком». В этом же месте Комментатор Аверроэс поясняет: «Согласно определению «навыка» обладающий навыком сам по себе мыслит то, что ему, [в соответствии с данным навыком], свойственно мыслить, – мыслит произвольно и когда пожелает, не нуждаясь в каком-либо побуждении извне».³⁸² Однако [Аристотель] недвусмысленно уподобил навыку не результат деятельности [ума], а сам ум, «дело которого – делать все [мыслимым]».

Нельзя толковать этот текст и так, что, мол, деятельный ум есть «навык» в том смысле, в каком называется «навыком», или «складом» один из двух видов категории качества.³⁸³ Принявшие такое толкование утверждали, что деятельный ум есть «обладание» началами [т.е. аксиомами мышления]. Однако

Аристотель доказывает, что первоначально восприняты [умом путем абстрагирования] из чувственных [вещей].³⁸⁴ Таким образом, [первоначально всякого знания] должны быть результатом действий деятельного ума, дело которого – превращать представления, мыслимые в потенции, в актуально умопостигаемые [виды]. – [По-видимому, Аристотель] употребил здесь слово «навык», или «обладание», чтобы отличить [характер деятельного ума] от «потенции» и «лишенности»: в этом смысле всякая форма и акт могут быть названы «навыком» [как то, чем вещь уже обладает]. Это совершенно ясно, если вспомнить, что Аристотель говорит: деятельный ум является своего рода навыком в том же смысле, в каком «свет есть навык».

Затем [Аристотель] прибавляет, что «этот ум», – т.е. деятельный ум, – «отделен, несмешан, невосприимчив к воздействию и субстанциально актуален».³⁸⁵ Из этих четырех [атрибутов], которые [Аристотель] приписывает деятельному уму, два он приписывает также и уму потенциальному: на этот счет он ясно высказался выше, назвав [потенциальный ум] «несмешанным» и «отделенным».³⁸⁶ Что до третьего [предиката] – «невосприимчивый к воздействию» – то тут [Аристотель] провел различие: он показал, что, с одной стороны, [потенциальный ум] не восприимчив к воздействию как [к нему восприимчиво, например,] ощущение; но что, с другой стороны, если понимать [«восприимчивость к воздействию» и] «претерпевание» в самом общем смысле, он испытывает [воздействие], поскольку потенциален по отношению к умопостигаемым [видам]. Наконец, четвертый [атрибут, согласно Аристотелю,] никак не принадлежит потенциальному уму: по его словам, этот ум существует в потенции к умопостигаемым, так что ни он, ни они не существуют в действительности до [того, как человек начнет] мыслить.³⁸⁷ Таким образом, по первым двум [признакам] потенциальный ум совпадает с деятельным; по третьему [признаку] отчасти совпадает, отчасти отличается; по четвертому же деятельный ум совершенно отличается от потенциального. – Что деятельному [уму должны быть приписаны] все четыре данные свойства, [Аристотель]

доказывает одним-единственным доводом: «Действующее, – говорит он ниже, – всегда достойнее претерпевающего, а начало, – т.е. действующая причина, – [всегда благороднее] материи».³⁸⁸ Причем выше он сам уподобил деятельный ум действующей причине, а потенциальный ум материи. Эта меньшая посылка позволяет сразу заключить о первых двух [свойствах ума] таким образом: (1) Всякое действующее благороднее претерпевающего и материи. (2) Но потенциальный ум, выступающий в качестве претерпевающего и материи, отделен и несмешан, как было доказано выше. (3) Следовательно, деятельный ум и подавно [отделен и несмешан]. О вторых двух [свойствах деятельного ума] мы заключаем посредством такой меньшей посылки: (1) Действующее благороднее претерпевающего потому, что относится к нему, как актуально сущее к потенциально сущему. (2) Но потенциальный ум есть в некотором смысле претерпевающее и сущее в потенции. (3) Следовательно, деятельный ум есть [начало] действующее и не претерпевающее, и актуально сущее. – Ясно, что из этих слов Аристотеля нельзя заключить, что деятельный ум является отделенной субстанцией: [Аристотель] называет его «отделенным» в том же смысле, в каком выше называл так потенциальный ум, а именно: не имеющий [своего телесного] органа. А что он называет его «субстанциально актуальным», так это не противоречит тому, что субстанция души существует в потенции, как было показано выше (II, 77).

Далее [Аристотель] прибавляет: «Знание в действии есть то же, что его предмет».³⁸⁹ По словам Комментатора, именно этим деятельный ум отличается от потенциального: в деятельном уме мыслящее и мыслимое – одно и то же, а в потенциальном – нет.³⁹⁰ – Но это очевидно противоречит тому, что хотел сказать Аристотель. Ибо несколько выше он говорил то же самое о потенциальном уме, а именно: что «он сам умопостигаем и подобен умопостигаемым; а в тех [вещах], которые существуют без материи, ум и то, что мыслится, – одно и то же; одно и то же – умозрительное знание и [предмет], созерцаемый умом».³⁹¹ Когда [Аристотель] говорит, что потенциальный ум,

поскольку он актуально мыслит, тождествен мыслимому, он, очевидно, хочет показать, что потенциальный ум мыслится так же, как все прочие умпостигаемые [виды]. А несколько раньше он говорил, что потенциальный «ум в потенции есть своего рода умпостигаемое, но, пока он не мыслит, актуально он ничто».³⁹² Здесь он ясно дал понять, что [потенциальный ум], мысля, становится настоящим умпостигаемым. Ничего удивительного, что [Аристотель] говорит так о потенциальном уме: еще прежде он говорил то же самое о чувстве и актуально ощущаемом.³⁹³ В самом деле: чувство актуализуется, когда актуально воспринимает чувственный вид; точно так же потенциальный ум актуализуется, когда актуально воспринимает умпостигаемый вид. Именно на этом основании мы говорим, что актуальный ум есть то же самое, что актуально мыслимый [предмет]. – Итак, следует признать, что Аристотель, закончив рассуждение о потенциальном и деятельном уме [и дав им определения], здесь начинает рассуждение об актуальном уме,³⁹⁴ и именно к нему относятся слова: «Знание в действии есть то же, что его предмет».

Затем [Аристотель] говорит, что ум «в возможности по времени предшествует [уму в действии] в отдельном [человеке]; вообще же даже и по времени не [предшествует].»³⁹⁵ На это различие между потенцией и актом он ссылается во многих местах, а именно: акт по природе предшествует потенции; по времени же, в отдельном [существе], которое изменяется из потенции в акт, потенция предшествует акту; но, строго говоря, потенция даже по времени не предшествует акту, потому что ее может актуализовать только акт. – Итак, [Аристотель] говорит, что ум «в возможности», т.е. потенциальный ум, поскольку он потенциален, предшествует по времени актуальному уму, но с оговоркой: только в единичном [существе]. Вообще же, т.е. строго говоря, нет: потому что потенциальный ум актуализуется с помощью деятельного ума, который всегда актуален, как [Аристотель] говорил выше, и, кроме того, с помощью другого потенциального ума, уже актуализованного. Об этом [Аристотель] говорит в третьей книге *Физики*: чтобы научиться чему-либо, [человек] нуждается в учителе, который приведет его

[как знающее существо] из потенции в акт.³⁹⁶ Итак, этими словами [Аристотель] показывает, в каком порядке [соотносятся] потенциальный ум, поскольку он не актуализован, и актуальный ум.

Далее [Аристотель] говорит, что с этим умом не бывает такого, чтобы он «иногда мыслит, а иногда не мыслит».³⁹⁷ Этим он обозначает различие между актуальным и потенциальным умом. Ибо выше он говорил о потенциальном уме, что тот мыслит не всегда; что иногда он находится в потенции к умопостигаемым и тогда не мыслит; а иногда сам актуально является этими умопостигаемыми, и тогда мыслит. Итак, ум становится актуальным тогда, когда он есть сами умопостигаемые, как [Аристотель] уже говорил. Значит, [актуальный] ум не может иногда мыслить, а иногда не мыслить.

Далее [Аристотель] продолжает: «Отделено одно лишь то, что истинно есть».³⁹⁸ Здесь не может подразумеваться деятельный ум: ибо не он один отделен – ведь то же самое [Аристотель] говорил и о потенциальном уме. Не может здесь подразумеваться и потенциальный ум: ибо то же самое [Аристотель] говорил об уме деятельном. Остается признать, что слова [Аристотеля] относятся к тому, что объемлет оба [ума], т.е. к актуальному уму, о котором шла речь перед этим: один лишь он в нашей душе отделен [от материи], ибо не пользуется органом, – несомненно, это относится к актуальному уму, т.е. к той части души, с помощью которой мы актуально мыслим и которая содержит в себе как потенциальный, так и деятельный ум. Вот почему [Аристотель] добавляет: «Одно это» в нашей душе «бессмертно и вечно»,³⁹⁹ как отделенное и потому не зависящее от тела.

Глава 79. О том, что человеческая душа с уничтожением тела не уничтожается

Все вышеизложенное позволяет теперь с очевидностью доказать, что человеческая душа не гибнет с гибелью тела.

В самом деле: выше мы показали, что всякая мыслящая субстанция неуничтожима (II, 55). Но человеческая душа – мыслящая субстанция, что также было показано выше (II, 56 сл.). Следовательно, человеческая душа должна быть неуничтожима.

К тому же. Ни одна вещь не погибает из-за того, что составляет ее совершенство. Дело в том, что [всякая вещь может изменяться либо к худшему, либо к лучшему] – либо к уничтожению, либо к совершенствованию, и эти изменения противоположны. Но совершенство человеческой души состоит в отвлечении от тела. В самом деле, душу совершенствуют знание и добродетель. На пути знания душа совершенствуется тем больше, чем более нематериальные [предметы] она рассматривает. А совершенствование путем добродетели состоит в том, что человек не следует страстям тела, но умеряет их и обуздывает согласно разуму. Следовательно, отделение от тела не может означать для души уничтожения.

Если же нам возразят, что, мол, совершенство души – в отделении от тела по деятельности, а гибель – в отделении от тела по бытию, то это возражение будет не вполне уместно. Ибо деятельность вещи обнаруживает ее субстанцию и ее бытие, так как всякая вещь действует постольку, поскольку существует, и свойственная вещи деятельность соответствует присущей ей природе. Значит, нельзя усовершенствовать деятельность чего-либо, не усовершенствовав его субстанцию. Следовательно, если деятельность души становится тем совершеннее, чем более независима она становится от тела, то бестелесная субстанция души не понесет в своем бытии никакого ущерба, будучи отделена от тела.

И еще. Свойственное человеку – по душе – совершенство есть нечто нетленное. В самом деле: свойственная человеку как

таковому деятельность – это мыслить; именно этим он отличается от бессловесных животных, растений и неодушевленных [вещей]. Но мышление как таковое мыслит всеобщие и нетленные [вещи]. А всякое совершенство должно соответствовать тому, что должно быть этим совершенством усовершенствовано. Следовательно, человеческая душа нетленна.

Далее. Естественное стремление не может быть напрасным.⁴⁰⁰ Человек по природе стремится быть вечно. Это очевидно из того, что все сущие стремятся к бытию, а человек, благодаря уму, воспринимает бытие, в отличие от бессловесных животных, не только как «теперешнее», в настоящем, но и вообще, как таковое. Следовательно, человек естественно стремится жить всегда благодаря душе, которая способна воспринимать бытие как таковое во всяком времени.

И еще. Все, что воспринимается чем-то другим, воспринимается сообразно способу бытия воспринимающего. Формы воспринимаются потенциальным умом тогда, когда они актуально умопостигаемы. Но быть актуально умопостигаемым значит быть нематериальным, общим и, следовательно, нетленным. Значит, потенциальный ум нетленен. Но, как было доказано выше (II, 59), потенциальный ум есть некая [часть] человеческой души. Следовательно, человеческая душа нетленна.

К тому же. Умопостигаемое бытие долговечнее бытия чувственного. Но то, что выступает в чувственных вещах в качестве первой восприимчивости, т.е. первая материя, нетленно по своей субстанции. Тем более потенциальный ум, выступающий в качестве восприимчика умопостигаемых форм. А значит, и человеческая душа, частью которой является потенциальный ум, тоже нетленна.

Далее. Делающее благороднее делаемого: так говорит и Аристотель.⁴⁰¹ Деятельный ум делает актуальными умопостигаемые [виды], как было показано выше (II, 76). Значит, раз актуально умопостигаемые по своей природе нетленны, тем паче нетленен деятельный ум. А следовательно, нетленна и

человеческая душа, чьим светом служит деятельный ум, как показано выше (II, 78).

И еще. Форма может быть уничтожена только в трех случаях: если на нее воздействует противоположное [ей начало]; если будет уничтожено ее подлежащее; либо если перестанет действовать ее причина. Например, тепло уничтожается под воздействием противоположного [начала] – холода. Пример второго случая: зрительная способность уничтожается с уничтожением ее подлежащего – глаза. Пример третьего: из воздуха исчезает свет, когда исчезает из виду причина света – Солнце. Но человеческая душа не может быть уничтожена воздействием противоположного [начала], ибо ей ничто не противоположно; через потенциальный ум она сама познает и принимает в себя все противоположности. Точно так же она не может погибнуть и с гибелью своего подлежащего: выше мы показали, что человеческая душа, [хотя и является] формой тела, не зависит от тела по своему бытию (II, 68). Не может она погибнуть и оттого, что перестанет действовать ее причина: причина у нее может быть только вечная, как будет показано ниже (II, 87). Следовательно, человеческая душа не может быть уничтожена никоим образом.

К тому же. Если душа погибает с гибелью тела, то ее бытие должно ослабевать с ослаблением тела. Но всякая душевная способность ослабляется с ослаблением тела лишь по совпадению, поскольку она нуждается в телесном органе: так, зрение ослабевает с ослаблением [зрительного] органа, но только по совпадению. Это ясно из следующего. Если бы какая-либо способность ослабевала сама по себе, то она никогда не восстанавливалась бы с восстановлением соответствующего органа. Однако на деле мы наблюдаем иное: как бы ни ослабела зрительная способность, она тотчас восстанавливается, как только вылечат глаза; о том же говорит и Аристотель в первой книге *О душе*: «Если бы старец получил глаза юноши, он и видел бы, как юноша».⁴⁰² Значит, поскольку ум есть душевная способность, не нуждающаяся в органе, как объяснялось выше (II, 68), он не ослабевает ни сам по себе, ни по совпадению из-за старости или другой какой телесной

слабости. А если в деятельности ума случаются утомление или помехи, вызванные слабостью тела, то это не из-за ослабления самого ума, а из-за ослабления сил, в которых ум нуждается [для своей работы], то есть воображения, памяти и рассудка. Итак, ум, вне сомнения, нетленен. Но, значит, и человеческая душа тоже, ибо она есть мыслящая субстанция.

Это подтверждается и авторитетом Аристотеля. В самом деле, он говорит в первой книге *О душе*, что «ум, очевидно, является некой сущностью и не разрушается».⁴⁰³ Что под умом, будь то потенциальным или деятельным, [Аристотель] не подразумевает какую-то отделенную субстанцию, можно с уверенностью сказать на основании приведенных выше доводов (II, 61; 78).

О том же ясно свидетельствуют собственные слова Аристотеля в одиннадцатой книге *Метафизики*.⁴⁰⁴ Там он спорит с Платоном и говорит, что «движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а формальные причины существуют одновременно» с тем, чему они служат причинами: «В самом деле, когда человек здоров, тогда имеется и здоровье», а не прежде того. Это возражение Платону, который полагал, что формы вещей существуют прежде вещей. И далее [Аристотель] добавляет: «А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум». Ясно, что, говоря о формах, он хочет сказать, что ум, который является формой человека, остается после [разрушения] материи, то есть тела.

Из приведенных слов Аристотеля ясно, что он, хотя и считает душу формой, однако не отказывает ей в самостоятельном существовании и, следовательно, не считает ее тленной, как это приписывает ему Григорий Нисский.⁴⁰⁵ Для [Аристотеля] разумная душа занимает исключительное положение среди прочих форм с их общими для всех свойствами, ибо она, по его словам, продолжает быть после тела и является некой субстанцией.

Согласно с этим и католическое вероучение. Так, в книге *О церковных догматах* сказано: «Мы веруем, что один лишь

человек имеет душу субстанциальную, которая живет и без тела и сохраняет живыми свои чувства и способности; и не умирает ни вместе с телом, как утверждает Араб,⁴⁰⁶ ни через непродолжительное время, как полагает Зенон,⁴⁰⁷ о жизнь – ее субстанция.»⁴⁰⁸

Тем самым опровергается заблуждение нечестивых, от лица которых Соломон говорит в *Книге Премудрости*: «Из ничего мы рождены и после будем как небывшие» (2:2); и в *Книге Екклесиаста*: «Участь людей и участь животных – одна, и один конец у тех и других. Как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом» (3:19). Что Соломон говорит это не от себя, а от лица нечестивых, ясно из слов, которые он помещает в конце книги, как бы подводя итог: доколе не «возвратится прах в землю свою, от которой был [взят], а дух возвратится к Тому, Кто дал его» (12:7).

И кроме этих нет числа другим [высказываниям], в которых бессмертие души удостоверяется авторитетом Священного Писания.

Главы 80 и 81. Доказательства того, что душа погибает с гибелью тела, и их опровержение

Глава 80

Однако есть достаточно, по-видимому, убедительные доводы, на основании которых можно доказать, что человеческие души не могут продолжать существовать после [гибели] тела.

[1] В самом деле: если множественность человеческих душ обусловлена множественностью тел, как было показано выше (II, 75), то по разрушении тел души не могут сохранить свою множественность. Значит, одно из двух: либо человеческая душа всецело перестает быть; либо остается лишь одна [всеобщая душа]. Именно так думают те, кто полагает, будто нетленно лишь то [начало], которое едино во всех людях, будь это только деятельный ум, как утверждает Александр,⁴⁰⁹ или деятельный и потенциальный ум, как говорит Аверроэс.⁴¹⁰

[2] Далее. Форма – причина различия по виду. Если после уничтожения тел остаются многие души, то они должны быть различны; ибо субстанциально тождественное едино, а различное по субстанции множественно. Но в душах, переживших тело, различие может быть только формальным, так как они не состоят из материи и формы, как было доказано выше относительно всех мыслящих субстанций (II, 50 слл.). Следовательно, они должны различаться по виду. Души не изменяют свой вид после уничтожения тела, ибо то, что меняет вид, уничтожается. Значит, еще до отделения от тела души должны были различаться по виду. Но составные сущие получают свой вид по форме. Значит, человеческие индивидуумы были бы различны по виду. Но это нелепо. Таким образом, очевидно, что множество душ не может пережить тела.

[3] К тому же. Для тех, кто полагает мир вечным, мысль о том, что человеческие души по смерти тела продолжают существовать в своем множестве, вообще неприемлема. В самом деле: если мир существует от века, то и движение было от века. Следовательно, рождение вечно. Но если рождение вечно, то до нас умерло бесконечно много людей. И если души умерших продолжают существовать где-то после смерти в том

же количестве, то придется признать, что число душ прежде умерших людей в настоящий момент актуально бесконечно. Но это невозможно: ибо актуально бесконечного в природе быть не может. Следовательно, приходится признать, что если мир вечен, то после смерти не могут продолжать существовать многие души.

[4] И еще. То, что присоединяется к какой-либо [вещи] и отделяется от нее так, что [вещь] не уничтожается, присоединяется к ней привходящим образом: ибо именно в этом состоит определение привходящего [признака, или акциденции].⁴¹¹ Следовательно, если душа не уничтожается при отделении от тела, значит, она соединена с телом акцидентально. Значит, человек, состоящий из души и тела, – акцидентальное сущее. Из этого далее следует, что нет такого вида как «человек», ибо то, что соединяется случайно, не образует вида, как, например, не образует вида «белый человек».

[5] Далее. Не может быть субстанции без какой-либо деятельности. Но всякая деятельность души прекращается с гибелью тела. В этом легко убедиться путем индукции. В самом деле: питательные способности души действуют с помощью телесных качеств, с помощью тела как орудия и в самом теле, которое благодаря душе совершенствуется, питается, растет и извергает семя для продолжения рода. Далее, все способности, относящиеся к чувственной душе, осуществляют свою деятельность через телесные органы; а некоторые из них сопровождаются телесными изменениями, например, те, что называются душевными страстями, как любовь, радость и т.п. Что же касается мышления, то, хоть эта деятельность и не осуществляется через какой-то телесный орган, однако предметом ее служат представления, относящиеся к ней как цвета к зрению, так что мыслящая душа не может мыслить без представлений. Кроме того, чтобы мыслить, душа нуждается в способностях, которые подготавливают представления к тому, чтобы они стали актуально мыслимыми: это рассудок и память. Эти способности, по общему убеждению, являются актами

некоторых телесных органов, через которые они действуют; поэтому они никак не могут существовать после гибели тела.

Вот почему Аристотель говорит, что «душа никак не может мыслить без представления»;⁴¹² и что душа «ничего не мыслит без пассивного ума»,⁴¹³ который он называет рассудочной способностью, а она тленна, [как и тело]. Именно в этой связи он говорит в первой книге *О душе*, что «человеческое мышление разрушается, когда разрушается что-то внутри тела»,⁴¹⁴ а именно [способность] представления или пассивный ум. А в третьей книге *О душе* говорится, что после смерти мы не помним того, что знали при жизни.⁴¹⁵ Таким образом, очевидно, что никакая деятельность души не может продолжаться после смерти. А следовательно, не может сохраняться и субстанция души: ибо не может быть субстанции без деятельности.

Глава 81

Эти доводы нужно постараться опровергнуть, потому что они приводят к ложным выводам и противоречат изложенному выше.

[1.] Во-первых, следует знать, что все вещи, связанные взаимным соответствием и приспособленные друг к другу, приемлют множественность или единство одновременно, причем для того и другого есть своя причина. Если бытие одной из них зависит от другой, то и единство ее или множественность будут зависеть от другой; если же нет, то от какой-либо внешней причины. Так вот, форма и материя всегда должны соответствовать друг другу и быть как бы естественно друг к другу приспособлены: ибо соответствующий акт происходит только в соответствующей материи. Поэтому материя и форма всегда должны следовать друг другу в единстве или множестве. Следовательно, если бытие формы зависит от материи, то и множественность ее или единство зависят от материи. Если же нет, то форма необходимо будет умножаться сообразно умножению материи, то есть вместе с материей и в соответствии с ней; однако единство или множественность самой формы не будет зависеть от материи. Выше мы доказали, что человеческая душа – это форма, не зависящая от материи в своем бытии (II, 68). Следовательно, хотя душ такое же множество, как и тел, однако множественность тел не будет причиной множественности душ. Поэтому с уничтожением тел не обязательно уничтожится множественность душ, как заключал первый довод.

[2.] Теперь мы можем без труда опровергнуть второй довод. Не всякое различие форм создает различие по виду, но только различие форм согласно формальным принципам, или согласно определению формы. Так, например, бытие формы данного огня иное, нежели у другого огня; однако и тот и другой – огонь, и форма в смысле вида в обоих случаях одна и та же. Следовательно, множество душ, отделенных от тел, представляет собой формы, различные по субстанции, ибо

субстанция данной души иная, нежели субстанция другой души. Однако различие этих форм проистекает не из различия сущностных принципов души как таковой и не предполагает различных определений понятия «душа»; оно обусловлено соразмерностью каждой души ее телу, ибо всякая душа соразмерна лишь одному данному телу и никакому другому. Подобная соразмерность сохраняется в каждой душе и после гибели тел, ибо сохраняется субстанция каждой души – ведь по бытию она не зависит от тела. В самом деле, души по своей субстанции суть формы тел: в противном случае они соединялись бы с телами акцидентально, но тогда душа и тело не составляли бы вместе нечто единое само по себе, а лишь нечто акцидентально единое. Однако раз души – формы, они должны быть соразмерны телам. Значит, разные соразмерности будут присущи душам и после их отделения; следовательно, душ по-прежнему будет много.

[3.] Перейдем к третьему доводу. Те, кто признает вечность мира, придерживались самых разных мнений [насчет судьбы отделенных от тела душ]. Одни вполне последовательно делали вывод, что человеческие души полностью погибают вместе с телами. Другие утверждали, что от всех душ остается нечто одно, общее для всех, существующее отдельно [от тела], а именно, деятельный ум, по мнению одних, или деятельный ум вместе с умом потенциальным, как полагали другие. Третьи полагали, что все множество душ переживает свои тела; но чтобы им не пришлось признать существование бесконечного множества душ, они говорили, что всякая душа по истечении определенного времени вновь соединяется с телом, отличным от предыдущего. Такого взгляда придерживались платоники, о которых будет речь ниже. Наконец, четвертые не соглашались ни с одним из этих мнений. Они утверждали, что нет ничего невозможного в том, чтобы отделенные от тел души существовали актуально в бесконечном множестве. Ибо актуальная бесконечность применительно к вещам, не соотносенным друг другом никаким порядком, есть акцидентальная бесконечность; такую бесконечность, по их

мнению, можно полагать безо всякого противоречия. Эту позицию занимали Авиценна⁴¹⁶ и Альгазель.⁴¹⁷

Что думал на этот счет Аристотель, прямо нигде у него не сказано; однако мир он недвусмысленно объявляет вечным. Последнее из изложенных нами мнений, во всяком случае, ни в чем не противоречит основоположениям его учения. В самом деле, в третьей книге *Физики* и в первой книге *О небе и мире*⁴¹⁸ он доказывает, что актуальной бесконечности нет в естественных телах; но о нематериальных субстанциях он этого не говорит.

Так или иначе, но для исповедующих католическую веру здесь нет никакого затруднения, ибо они не признают вечности мира.

[4.] Если душа продолжает существовать после разрушения тела, из этого не следует с необходимостью, что она соединялась с телом акцидентально, как заключал четвертый довод. Он опирался на описание [привходящего признака у Боэция], гласящее, что акциденция есть то, что может присутствовать и отсутствовать без разрушения подлежащего, состоящего из материи и формы.⁴¹⁹ Но если речь идет о первых принципах составного подлежащего, то это описание неверно. В самом деле, общепризнано, что первая материя не рождена и неуничтожима: это доказывает Аристотель в первой книге *Физики*.⁴²⁰ Следовательно, когда форма уходит из нее, материя в своей сущности остается. При этом форма соединялась с ней отнюдь не акцидентальным, а существенным образом: их соединение было единым по бытию. Точно так же и душа соединяется с телом в единое бытие, как было показано выше (II, 68). Следовательно, даже если душа остается после тела, их соединение субстанциально, а не акцидентально. Правда, первая материя после отделения от нее формы не продолжает существовать актуально; точнее, продолжением своего актуального бытия она обязана другой форме, [тотчас сменяющей прежнюю]. Человеческая душа остается актуально той же самой. Эта разница объясняется тем, что человеческая душа есть форма и акт, а первая материя есть сущее в потенции.

[5.] Пятый аргумент доказывал, что если бы душа отделилась от тела, в ней не могло бы остаться никакой деятельности. Мы утверждаем, что это неверно: в ней остаются те виды деятельности, которые осуществляются без посредства органов. Душа продолжает мыслить и хотеть. Деятельность же, осуществляемая посредством телесных органов, то есть деятельность питающей и чувственной способностей души, не сохраняется.

Однако нужно знать, что душа, отделенная от тела, мыслит иначе, чем соединенная с телом; ведь она и существует иначе. А всякое сущее действует постольку, поскольку существует. Так вот, хотя бытие души, пока она соединена с телом, есть бытие абсолютное, т.е. независимое от тела, однако тело служит ей своего рода «подкладкой»,⁴²¹ подлежащим, принимающим ее в себя. Соответственно, и собственная деятельность души, то есть мышление, хотя и не зависит от тела так, как зависят прочие виды ее деятельности, осуществляемые посредством телесных органов, однако имеет в теле свой объект – представление воображения. Поэтому пока душа в теле, она не может мыслить без представления; даже помнить она может лишь с помощью рассудочной способности и памяти, то есть того самого, что создает представления, как объяснялось выше. Поэтому с разрушением тела разрушается мышление, в нынешнем его виде, и память. В бытии же отделенной души тело не участвует. Поэтому ее деятельность, то есть мышление, будет выполняться безотносительно к объектам, существующим в телесных органах, то есть к представлениям. Она будет мыслить сама по себе, как мыслят субстанции, всецело отделенные от тел по бытию; об их мышлении речь пойдет ниже (II, 96 слл.). Она полнее сможет воспринимать влияние этих высших субстанций и мышление ее станет более совершенным. – Нечто подобное можно наблюдать у молодых людей. Когда их душе не разрешают заниматься исключительно собственным телом, она становится восприимчивее и может постичь мыслью нечто более высокое; поэтому добродетель воздержания, отвлекающая душу от телесных удовольствий, более других делает людей способными к мышлению. Кроме того, во сне,

когда люди не развлекаются телесными ощущениями, когда улегается смятение соков и испарений в теле, душа порой оказывается способна видеть яснее и воспринимать влияние высших [умов], предвидя такие будущие события, которые нельзя вычислить человеческим рассуждением. В гораздо большей степени это происходит с теми, кто впадает в транс или в экстаз, ибо они больше отрываются от телесных чувств. Происходит это не случайно. Выше мы показали (II, 68), что человеческая душа существует на границе между телами и бестелесными субстанциями, как бы на пограничной линии между вечностью и временем;⁴²² поэтому удаляясь от низшего, она приближается к высшему. Значит, когда она целиком отделится от тела, она будет мыслить совершенно так же, как отделенные субстанции, и в преизбытке будет получать их влияние.

Таким образом, хотя мышление, каким мы пользуемся в настоящей жизни, разрушится с разрушением тела, на смену ему придет другой, высший способ мышления.

Память же, поскольку это действие осуществляется телесным органом, как доказывает Аристотель в книге *О памяти и воспоминании*,⁴²³ не сможет сохраниться в душе по отделении от тела; разве что мы будем понимать слово «помнить» в другом его значении – «знать то, что кто-либо знал прежде». Отделенная душа будет знать все то, что знала при жизни, так как умопостигаемые виды, однажды воспринятые потенциальным умом, неуничтожимы, как было показано выше (II, 74).

Что до других видов душевной деятельности, таких как «любить», «радоваться» и т.п., то здесь также нужно различать значения слов. «Любовь» и «радость» можно понимать как душевные страсти. В этом смысле они обозначают акты чувственного стремления, [реализацию] вожделеющей или гневливой [способности души], и сопровождаются телесными изменениями. Поэтому они не могут сохраниться в душе после смерти, как доказывает Аристотель в книге *О душе*.⁴²⁴ А можно понимать их как простой акт воли, без страсти. В седьмой книге *Этики* Аристотель говорит, что «Бог радуется одним простым»

действием;⁴²⁵ в десятой – что созерцание мудрости доставляет «удивительное наслаждение»;⁴²⁶ а в восьмой отличает дружескую любовь от влюбленности, которая есть страсть.⁴²⁷ Поскольку же воля – это способность, не пользующаяся телесным органом, как и разум, все подобные волевые акты остаются и в отделенной душе.

Таким образом, все вышеприведенные доводы не позволяют заключить, что душа человека смертна.

Глава 82 . О том, что души бессловесных животных не бессмертны

На основании изложенного с очевидностью доказывається, что души бессловесных животных не бессмертны.

В самом деле, мы показали, что никакая деятельность чувственной части души не может осуществляться без тела (II, 66 слл.). Но в душах бессловесных не обнаруживается никакой деятельности, которая превышала бы виды деятельности чувственной части: они не мыслят и не рассуждают. Это видно из того, что все животные одного вида действуют одинаково, так, словно действовать их побуждает природа, а не искусство: все ласточки одинаково строят гнезда, все пауки одинаково ткут паутину. Следовательно, у бессловесных нет такой душевной деятельности, которая могла бы продолжаться без тела. А так как всякая субстанция обладает какой-либо деятельностью, то душа бессловесного не может существовать без тела. Значит, с гибелью тела она погибает.

И еще. Всякая форма, отделенная от материи, актуально умопостигаема: так действующий ум создает актуально умопостигаемые виды, абстрагируя их от материи, как объяснялось выше (II, 77). Но если душа бессловесного продолжает существовать после разрушения тела, она будет отделенной от материи формой. Следовательно, она будет актуально умопостигаемой формой. Но «в отделенных от материи мыслить и быть мыслимым – одно и то же», как говорит Аристотель в третьей книге *О душе*.⁴²⁸ Значит, если душа бессловесного остается после тела, она будет разумна. Но это невозможно.

К тому же. Во всякой вещи, которая может достичь некоего совершенства, обнаруживается естественное стремление к этому совершенству. Ибо «благо есть то, к чему все стремятся»,⁴²⁹ но при этом «всякая вещь стремится к своему собственному благу».⁴³⁰ Однако в бессловесных не обнаруживается никакого стремления к вечной жизни; разве что только к вечному существованию вида, поскольку в них есть

стремление к порождению, продолжающему вид; но такое стремление свойственно и растениям, и даже неодушевленным вещам. А у животного именно как животного стремления [к вечной жизни] нет; особенность [животного в отличие от растений и неодушевленных вещей – способность к чувственному восприятию; значит,] такое стремление должно было быть основано на восприятии. Но чувственная душа воспринимает лишь то, что есть здесь и сейчас, а вечное воспринять не способна. Следовательно, к вечному нельзя стремиться животным стремлением. Таким образом, душа бессловесного неспособна к вечному бытию.

Далее. Так как «наслаждение завершает всякую деятельность», как объясняет Аристотель в десятой книге *Этики*,⁴³¹ деятельность всякой вещи направлена как к своей цели к тому, в чем заключается ее наслаждение. Но все наслаждения бессловесных животных относятся к сохранению тела; звуки, запахи и зрительные образы доставляют им удовольствие лишь постольку, поскольку указывают на пищу или любовные игры, ведь все их наслаждения так или иначе связаны с этими двумя вещами. Следовательно, любая их деятельность направлена к сохранению телесного бытия как к цели. Значит, без тела у них не может быть бытия.

О том же учит и католическая вера. В *Книге Бытия* сказано о душе бессловесного: «Душа его в крови»,⁴³² то есть: продолжение его бытия зависит от кровообращения. А в *Книге о церковных учениях* мы говорим: «Один лишь человек имеет субстанциальную душу»,⁴³³ т.е. живую саму по себе; у бессловесных же животных души погибают вместе с телами.

И Аристотель во второй книге *О душе* говорит, что разумная часть души отделяется от остальных «как нетленное от тленного».⁴³⁴

Противоположной точки зрения придерживался Платон, полагавший, что и души бессловесных бессмертны.⁴³⁵

В самом деле, одно доказательство бессмертия душ животных кажется весьма убедительным. Все, что осуществляет какую-либо деятельность само по себе, независимо от прочего, обладает самостоятельным существованием. А у чувственных

душ бессловесных животных есть один род деятельности, независимый от тела – движение. Всякое движение предполагает два [элемента]: движущее и движимое. Поскольку тело – движимое, постольку движущим может быть одна лишь душа. Следовательно, она обладает самостоятельным существованием. Значит, она не может разрушиться по совпадению при разрушении тела; тела ведь разрушаются только по совпадению, потому что сами по себе не обладают бытием. Сама по себе душа тоже не может разрушиться, потому что не состоит из противоположностей и имеет ничего противоположного себе. Приходится признать, что всякая душа всецело нетленна.

Именно к этому возводил Платон свое доказательство бессмертия всякой души: душа есть самодвижущееся; а все, что движет само себя, должно быть бессмертно.⁴³⁶ В самом деле: тело умирает тогда, когда из него уходит то, что его двигало. Но ничто не может уйти от самого себя. Выходит, по Платону, что движущее само себя не может умереть. Приходится признать, что всякая движущая душа бессмертна, даже у бессловесных животных. – Мы сказали, что этот аргумент сводится к предыдущему, вот почему: согласно Платону, двигать может только движущееся; значит, то, что движет само себя, есть само по себе движущееся; движение – та деятельность, которую оно осуществляет само по себе.

Однако по Платону движение – не единственная деятельность, свойственная чувственной душе как таковой. Он говорил, что ощущение – это тоже род движения самой чувствующей души; сама двигаясь этим движением, она и тело приводит в движение, т.е. побуждает ощущать. Поэтому, определяя ощущение, Платон говорил, что оно есть движение души посредством тела.⁴³⁷

Так вот, все это явно неверно. Ощущать не значит двигать, скорее, быть движимым. Чувственно воспринимаемые предметы, воздействуя на чувства и изменяя их, делают потенциально ощущающее животное актуально ощущающим. Однако ощущаемое воздействует на чувства не так, как умопостигаемое на ум; ощущение не может быть душевной

деятельностью, осуществляемой без телесного орудия, как мышление; ибо ум воспринимает вещи в отвлечении от материи и материальных условий, которые являются началами индивидуации; а ощущение нет. Из этого очевидно, что чувство воспринимает индивидуальное, а ум – универсальное. А из этого ясно, что чувства испытывают воздействие вещей материальных, а ум – отвлеченных от материи. Таким образом, претерпевание ума не зависит от телесной материи, а чувственное претерпевание зависит.

К тому же. Разные чувства восприимчивы к разным ощущаемым: зрение – к цветам, слух – к звукам. Это различие, несомненно, связано с различным устройством органов; орган зрения находится в потенции ко всем цветам, орган слуха – ко всем звукам. Если бы восприятие было независимо от телесного органа, одна и та же способность воспринимала бы все ощущаемое; ибо нематериальная способность одинаково относится ко всем качествам подобного рода; вот почему ум, не пользующийся телесным органом, одинаково познает все чувственные качества. Следовательно, ощущения не бывает без телесного органа.

Кроме того. Когда ощущаемое [качество] превосходит известную степень, чувство притупляется или вовсе приходит в негодность.⁴³⁸ С умом же наоборот: тот, кто «мыслит высшее из умопостигаемых, становится после этого не менее, а более способен к умозрению» всего остального.⁴³⁹ Значит, воздействие ощущаемого на чувства совсем иного рода, нежели воздействие умопостигаемого на ум. Ум претерпевает воздействие без телесного органа; а чувство – через телесный орган, чья гармония может разладиться от чрезмерности воспринимаемого.

[Разберем теперь] тезис Платона: душа есть то, что движет само себя. Тезис этот представляется несомненным, если исходить из [законов] телесного движения. Действительно, ни одно тело не движет, если само не движется. Поэтому Платон предположил, что всякое движущее движется. А так как нельзя возводить движение всякого движущегося к чему-то другому до бесконечности, он признал, что в каждом порядке первое

движущееся движет само себя. И из этого сделал вывод: душа, первый двигатель, к которому восходят все движения живых существ, есть нечто движущее само себя.

Этот тезис неверен по двум причинам.

Во-первых, все что движется само по себе,⁴⁴⁰ есть тело. Так как душа не тело, она может двигаться только по совпадению.

Во-вторых, Движущее как таковое⁴⁴¹ существует актуально; движимое как таковое существует потенциально; но ничто не может существовать актуально и потенциально в одно время и в одном и том же отношении; а значит, невозможно, чтобы одно и то же в одном и том же отношении было движущим и движимым. Если мы говорим, что нечто движет само себя, значит, одна часть его движет, а другая приводится в движение. Именно в этом смысле мы говорим, что живое существо само себя движет: душа движет, а тело движется. Но ведь Платон не считал душу телом. Вероятно, он употреблял слово «движение», в собственном смысле применимое только к телам, в более широком значении, называя «движением» любую деятельность; в этом широком смысле говорит о движении и Аристотель в третьей книге *О душе*, когда называет ощущение и мышление своего рода движениями.⁴⁴² Однако движение в этом смысле уже не будет актом существующего в потенции, но будет актом совершенного.⁴⁴³ Поэтому, когда Платон говорил, что душа сама себя движет, он хотел этим сказать, что ее деятельность не зависит от помощи тела; что душа действует не так, как другие формы, которые не могут действовать без материи: нагревает не жар как таковой, а нечто горячее. Из этой особенности душевной деятельности Платон выводил, что всякая движущая душа бессмертна: ибо то, что обладает деятельностью само по себе, может и существованием обладать само по себе.

Однако мы уже показали, что такая деятельность бессловесной души, как ощущение, не может осуществляться без тела. А такая деятельность, как стремление, – тем более. Ибо все, связанное с чувственным стремлением, явно сопровождается какими-либо телесными изменениями; почему такие стремления и называются страстями души. Но из этого

следует, что и такая деятельность чувственной души, как движение, не осуществляется без телесного органа. Ибо чувственная душа приводит в движение [свое тело] лишь посредством ощущения и стремления. Та душевная способность, которую мы называем движущей силой, заставляет члены тела повиноваться приказам стремления; строго говоря, ее следовало бы звать не движущей силой, а силой, приготавливающей тело к наилучшему осуществлению движения.

Итак, ясно, что ни одна деятельность бессловесной души не может осуществляться без тела. А из этого с необходимостью следует вывод, что бессловесная душа погибает вместе с телом.

Глава 83 . О том, что человеческая душа возникает вместе с телом

Однако возникать и погибать бывает свойственно одним и тем же вещам; что имеет начало бытия, имеет и конец. Значит, если человеческая душа не имеет конца бытия, вероятно, она не имела и начала, но была всегда. Такое заключение может показаться кому-то вполне очевидным. Его можно и доказать, в частности, следующими доводами.

[1.] То, что никогда не перестанет быть, обладает силой быть всегда. А о том, что способно быть всегда, никогда нельзя сказать, что его нет: ибо вещь длится в бытии столько, насколько хватает ее способности к бытию. Но обо всем, что однажды начало быть, в какой-то момент можно было сказать, что его нет, так, что это высказывание было истинным. Следовательно, то, что никогда не перестанет быть, никогда не начинало быть.

[2.] К тому же. Истина умопостигаемых неуничтожима и сама по себе вечна, ибо она необходима, а все необходимое вечно: ведь то, что необходимо есть, не может не быть. Из неуничтожимости умопостигаемой истины доказывается неуничтожимость души по бытию. Соответственно, из вечности истины можно доказать вечность души.⁴⁴⁴

[3.] Далее. Несовершенно то целое, в котором не хватает нескольких важнейших частей. Но мыслящие субстанции, несомненно, важнейшие части универсума, а человеческая душа относится к роду мыслящих субстанций, как было показано выше (II, 68). Значит, если бы каждый день впервые начинали быть столько человеческих душ, сколько рождается людей, то каждый день к универсуму прибавлялось бы множество важнейших его частей; а это значит, что накануне стольких же частей ему бы не доставало. Следовательно, универсум был бы несовершенен. А это невозможно.

[4.] Некоторые приводят к тому же аргумент от авторитета Священного Писания. Ибо в *Книге Бытия* сказано: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и

почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт., 2:2). Но если бы Он ежедневно творил новые души, это было бы не так. Значит, человеческие души не начинают быть заново, а были от начала мира. Опираясь на эти и подобные им аргументы, некоторые из тех, кто полагает мир вечным, утверждали, что человеческая душа была от века, поскольку она нетленна. Платоники, полагавшие, что человеческие души бессмертны в своем множестве, утверждали, что они существовали от века и что они то соединяются с телами, то отделяются от тел; эти [воплощения и развоплощения каждой души] чередуются через определенное число лет. Те же, кто полагал, что в человеческих душах бессмертно лишь одно [начало], единое для всех людей и остающееся после смерти, считали, что это одно было от века; будь то только действующий ум, как полагал Александр,⁴⁴⁵ или действующий ум вместе с умом потенциальным, как полагал Аверроэс.⁴⁴⁶ По-видимому, то же имел в виду и Аристотель: он называет ум нетленным и говорит, что ум существует всегда.⁴⁴⁷

Некоторые, исповедуя католическую веру, настолько прониклись учениями платоников, что стремились найти для себя некий средний путь. Согласно католической вере, нет ничего вечного, кроме Бога; поэтому человеческие души они не признавали вечными, но полагали, что они сотворены вместе с миром, или даже прежде видимого мира; однако с телом каждая душа соединяется впервые. Первым среди учителей христианской веры это положение выдвинул, как известно, Ориген,⁴⁴⁸ а за ним множество его последователей. Это мнение по сей день разделяется многими еретиками. Среди них манихеи признают даже, совсем как Платон, что души вечны и переходят из тела в тело.⁴⁴⁹

Однако нетрудно показать, что приведенные положения не опираются на истину. Что ни потенциальный, ни деятельный ум не един у всех [людей], было уже показано выше (II, 59. 76). Поэтому остается опровергнуть положения, признающие множество человеческих душ, но утверждающие, что они существовали прежде тел, либо от века, либо от создания мира. Это невозможно по следующим причинам.

Выше было показано, что душа соединяется с телом как его форма и акт (II, 68). Но акт, хотя по природе он предшествует потенции, по времени и в одном и том же [сущем осуществляется] позже нее: ведь нечто движется от потенции к акту. Значит, сначала было семя, т.е. нечто потенциально живое, а лишь затем душа, т.е. акт жизни.

К тому же. Для всякой формы естественно соединяться со свойственной ей материей: в противном случае составленное из материи и формы было бы чем-то неестественным. Всякой вещи приписываются некоторые [признаки], свойственные ей по природе; они присущи ей самой по себе; и некоторые [признаки], свойственные ей помимо природы; они присущи ей акцидентально. Так вот, [субстанциальные свойства] присущи вещи прежде всего, а акцидентальные – во вторую очередь. Следовательно, быть соединенной с телом свойственно душе прежде, чем быть отделенной от тела. Значит, она не была сотворена прежде тела, с которым соединяется.

Далее. Всякая часть, отделенная от своего целого, несовершенна. Но душа – форма, как было доказано (II, 68), а значит – часть человеческого вида. Следовательно, душа, существующая без тела, несовершенна. Но в естественном порядке вещей совершенное первее несовершенного. Значит, естественный порядок вещей требует, чтобы душа была сотворена соединенной с телом, а не бесплотной.

Далее. Если души были сотворены без тел, спрашивается, как они соединились с телами? Насильственным образом или естественным? – Допустим, насильственным. Но все насильственное противно природе; выходит, соединение души с телом противоестественно. Значит, человек, состоящий из того и другого, есть нечто неестественное. Но это явно неверно. Кроме того, мыслящие субстанции принадлежат к высшему порядку, чем небесные тела; но в небесных телах, как известно, нет ничего насильственного и противоречивого. Тем более этого не может быть в мыслящих субстанциях. – Допустим, что соединение душ с телами естественно. Тогда души уже при своем творении должны были стремиться к соединению с телами. Но естественное стремление тотчас актуализуется,

если ему ничто не мешает: это видно на примере движения тяжелых и легких тел; ведь природа во всех случаях действует одинаково. Значит, души с самого начала, как только были сотворены, соединились бы с телами, если бы им ничто не мешало. Но все, что препятствует реализации естественного стремления, осуществляет насилие. Следовательно, души были бы некоторое время насильственно отделены от тел. А это нелепо. Во-первых, потому, что в высших субстанциях не может быть ничего насильственного, как показано. Во-вторых, потому, что насильственное, т.е. противоестественное, акцидентально, а значит, не может предшествовать естественному и не может быть присуще целому виду.

Кроме того. Поскольку все по природе стремится к своему совершенству, постольку материя стремится к форме, а не наоборот. Но душа относится к телу как форма к материи, как показано выше (II, 68). Следовательно, к единству души и тела стремится не столько душа, сколько тело. Если нам возразят, что душе может быть по природе присуще и то и другое: и быть соединенной с телом, и быть отделенной от тела, только в разное время, – мы ответим, что это невозможно. Изменчивые по природе признаки субъекта являются акциденциями: таковы юность и старость. Если бы характер отношения души к телу мог меняться, то единение с телом было бы для души случайным признаком. В таком случае человек, создаваемый подобным соединением, не был бы сущим самим по себе, а сущим акцидентально. Кроме того. Все, что меняется со временем, подчинено небесному движению, ибо именно оно порождает весь бег времени. Но мыслящие бестелесные субстанции, к числу которых принадлежат и отделенные души, выше всего телесного порядка. Поэтому они не могут подчиняться небесным движениям. Значит, не может быть, чтобы в разное время душе было естественно то соединяться с телом, то отделяться от него, то есть стремиться по природе то к одному, то к другому. Если нам возразят, [во-вторых], что души соединяются с телами не насильно и не по природе, а по своей воле, мы ответим: этого не может быть. Никто не хочет поменять свое положение на худшее, разве что обманутый. Но

отделенная душа по своему статусу выше, чем соединенная с телом. В особенности выразительно говорят об этом платоники: о том, как душа забывает все, что знала прежде и, становясь косной, не способна больше к чистому созерцанию истины.⁴⁵⁰ Значит, добровольно душа не захочет соединяться с телом, если она не будет обманута. Но какая может быть в ней причина обмана? Ведь те же платоники утверждают, что [до падения в тело душа] была всеведущей. Нельзя предполагать, будто душа, обладавшая истинным знанием всеобщего, сделала неверный выбор в частном, поскольку ее суждение было извращено влиянием страстей, как это случается с невоздержными людьми; ведь подобного рода страсти не существуют без телесных изменений, а значит, в отделенной душе их быть не может. Приходится признать, что если бы душа была прежде тела, она не стала бы соединяться с ним по собственной воле. Кроме того. Всякий результат, происходящий из взаимодействия двух волей, не подчиненных друг другу, есть результат случайный: например, если кто, придя на рынок за покупками, столкнется там со своим заимодавцем, которого не рассчитывал встретить.⁴⁵¹ Но воля родителя, от которой зависит телесное зачатие, и воля отделенной души, которая хочет воплотиться, не принадлежат к одному порядку. А так как обе эти воли были бы необходимы для соединения души и тела, то оно было бы случайным. Таким образом, рождение человека было бы не естественным, а случайным. Но это явно неверно: ведь [у людей рождаются люди всегда или, по крайней мере,] в большинстве случаев.⁴⁵²

Если же нам возразят, [в-третьих], что душа соединяется с телом не по природе и не по собственной воле, а по божественному распоряжению, то и в этом случае души не должны были быть сотворены раньше тел. В самом деле: Бог устроил все сообразно природе каждого. Именно поэтому в *Книге Бытия* сказано о каждом из творений: «И увидел Бог, что это хорошо», – и обо всех вместе: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (*Быт.*, 1). Значит, если Он сотворил души отдельно от тел, следует признать, что этот способ бытия более сообразен их природе. Но Божья благодать

не может распорядиться так, чтобы низвести вещь к более низкому статусу; скорее ей свойственно поднимать вещи к лучшему для них положению. Следовательно, душа не могла бы соединиться с телом по Божьему распоряжению.

Кроме того. Не подобает Божественной мудрости облагораживать низшее за счет унижения высшего. Низшими в порядке вещей являются тела, подлежащие возникновению и уничтожению. Следовательно, Божественной мудрости не подобало бы соединять предсуществующие души с человеческими телами ради того, чтобы облагородить тела; ведь от этого душам непременно стало бы хуже, как явствует из вышесказанного.

Над этим затруднением размышлял Ориген, ведь он полагал, что души были сотворены изначально. Он решил, что души были соединены с телами по Божьему распоряжению, однако по их собственной вине. Согласно Оригену, души согрешили до воплощения и в наказание были заключены, как в своего рода темницы, в более или менее благородные тела, в зависимости от величины греха.⁴⁵³

Однако такая позиция не выдерживает критики. [Во-первых, всякая природа стремится к благу]. Наказание же противоположно благу, к которому стремится природа; поэтому наказание и считается злом. Значит, если соединение души с телом есть своего рода наказание, оно не является благом для природы. Но это невозможно: ведь природа к нему стремится; ради такого соединения, как благой цели, происходит естественное рождение. Во-вторых, [из оригеновского тезиса] следовало бы, что человек по природе не благ. Но в *Книге Бытия*, сразу после [описания] творения человека, сказано: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт., 1:31).

Кроме того. Благо происходит из зла только по совпадению. Значит, если бы душа соединилась с телом из-за того, что отделенная душа согрешила, то, даже если это соединение есть нечто хорошее, оно было бы акцидентальным. Значит, возникновение человека было бы случайным. Но такое предположение умаляет Божественную мудрость, о которой

сказано: «Расположила все мерою, числом и весом» (Прем., 11:21).

Ко всему прочему, это явно противоречит апостольскому учению. Ибо в *Послании к Римлянам* говорится об Иакове и Исаве, что «когда они еще не родились и не сделали ничего доброго и худого,... сказано было, что больший будет в порабощении у меньшего» (Рима., 9:11). Это слово было сказано до того, как их души успели в чем-либо согрешить, хотя и после их зачатия, как ясно из Книги Бытия (Быт., 25:23).

Выше, рассуждая о различии вещей, мы привели много других возражений против этого положения Оригена (И, 44); поэтому не будем приводить их здесь. Перейдем к следующим аргументам.

И еще. Человеческая душа либо нуждается в чувствах, либо нет. Опыт очевидно свидетельствует, что нуждается. Ибо у кого нет того или иного чувства, тот не получает знания о вещах, воспринимаемых этим чувством: так слепорожденный ничего не знает и не понимает о цветах. А кроме того, если бы чувства не нужны были человеческой душе для мышления, в человеке не было бы того порядка чувственного и умственного познания, который мы в нем обнаруживаем. Опыт свидетельствует об обратном: из ощущений в нас возникают воспоминания, из воспоминаний – опытные [знания] о вещах, а благодаря опыту мы становимся способны постигать всеобщие начала наук и искусств.⁴⁵⁴ Следовательно, человеческая душа нуждается в ощущениях для того, чтобы мыслить. Но природа всякой вещи всегда снабжает ее тем, что необходимо для исполнения свойственной ей деятельности;⁴⁵⁵ так, животным, душа которых способна к ощущению и [произвольному] движению, природа дает соответствующие органы чувств и движения. Точно так же и человеческая душа не могла бы возникнуть, не снабженная соответствующими вспомогательными средствами для ощущения. А поскольку ощущения не работают без телесных органов, как объяснялось выше (II, 57), постольку душа, несомненно, была создана с телесными органами.

Но, может быть, те, кто утверждает, что человеческая душа была создана без тела, полагают, что она не нуждается в

ощущениях для того, чтобы мыслить. В таком случае, они должны признавать, что душа сама собой постигала истины всех наук до того, как соединилась с телом. Платоники действительно так и говорят: идеи, то есть, по Платону, отделенные умопостигаемые формы вещей, являются причиной знания;⁴⁵⁶ поэтому отделенная душа, которой ничто не мешало, вполне владела знанием всех наук. Но тогда они должны признать, что, соединяясь с телом, душа забывает все, что знала прежде: ведь человек рождается невежественным. И в самом деле, платоники именно это и утверждают, ссылаясь на то, что всякий человек, сколь бы он ни был невежествен, если правильно расспрашивать его о том, чему учат науки, ответит верно; в точности так же, как человек, забывший что-то, что знал прежде, вспомнит все, если кто-то станет постепенно напоминать ему забытое. Более того, они даже выводили из этого, что всякое обучение есть не что иное как припоминание.⁴⁵⁷ Но разделяя подобную точку зрения, нельзя не признать, что соединение души с телом является препятствием для мышления. Однако природа не присоединяет ни к одной вещи того, что мешало бы ее деятельности: наоборот, она снабжает вещь всем, что способствует ее деятельности. Значит, соединение души с телом будет чем-то неестественным. В таком случае неестественным будет и человек, и рождение человека. Но это очевидно не так.

Кроме того. Последней целью всякой вещи является то, чего вещь стремится достичь своей деятельностью. Но все виды свойственной человеку по природе деятельности, если они правильно подчинены друг другу, направлены на то, чтобы человеку достичь созерцания истины: ибо деятельность практических способностей служит как бы приуготовлением для способностей созерцательных и создает необходимые для них условия. Таким образом, цель человека – достичь созерцания истины. Именно ради этого душа соединяется с телом; а это и значит быть человеком. Следовательно, душа, соединяясь с телом, не утрачивает знание, которым обладала прежде, но скорее соединяется с телом для того, чтобы приобрести знание.

И еще. Если невежественного в науках человека станут расспрашивать о научных предметах, он будет отвечать правильно в том, что относится ко всеобщим началам, которые известны каждому человеку одинаково и знание которых [врождено] от природы. Затем, если расспрашивать его по порядку, он станет верно отвечать о том, что ближе всего к этим началам, оглядываясь на них; и так все дальше, до тех пор, пока будет в состоянии прилагать силу первых принципов к тому, о чем его спрашивают. Из этого совершенно ясно, что первые принципы служат причиной познания нового в том человеке, которого расспрашивают. Однако из этого отнюдь не следует, что он вспоминает знания, которыми обладал прежде.

Кроме того. Если бы знание начал и знание выводов было для души одинаково естественным [т.е. врожденным], то все люди мыслили бы одинаково не только о началах, но и о выводах; ибо то, что [врождено] от природы, одинаково у всех. Но начала все знают одинаково, а выводы из них у всех разные. Следовательно, знание начал у нас от природы, а выводы – нет. Но то, что не дано нам от природы, мы приобретаем с помощью того, что нам от природы дано: так в вещах внешних мы создаем все искусственное с помощью рук. Следовательно, знание выводов у нас только приобретенное с помощью [врожденных] начал.

К тому же. Природа всегда упорядочена к одному [назначению]; поэтому у всякой способности должен быть один естественный объект: например, у зрения – цвет, у слуха – звук. Ум – единая способность; значит, у него должен быть один естественный объект, который ум сам по себе знает от природы. Это должно быть [понятие], под которое подводится все, познаваемое для ума, подобно тому, как все само по себе видимое видимо в цвете, под [понятие] которого подходят все цвета. Для ума это – не что иное как сущее. Следовательно, наш ум от природы знает сущее, а также то, что само по себе свойственно сущему поскольку оно сущее.⁴⁵⁸ На этом знании основано знание первых начал, например, что нельзя одновременно утверждать и отрицать [одно и то же об одном и том же в одном и том же отношении],⁴⁵⁹ и другие подобные.

Итак, только эти начала наш ум знает от природы; выводы же он познает через них, как зрение через цвет познает и общее ощущаемое и ощущаемое по совпадению.⁴⁶⁰

Кроме того. Того, что мы приобретаем через чувство, не было в душе до тела. Но само знание начал приобретается нами из чувственных восприятий: ибо если бы мы не восприняли чувством нечто целое, мы не могли бы понять, что целое больше части. Так слепорожденный ничего не знает о цветах. Значит, до тела в душе не было знания даже первых начал. Значит, знания чего-то другого в ней не было тем более. Значит, утверждение Платона, что душа существовала до соединения с телом, не выдерживает критики.

И еще. Если все души существовали прежде тел, с которыми соединяются, то резонно предположить, что одна и та же душа в разное время соединяется с разными телами. Именно такой вывод и делают те, кто полагает мир вечным. В самом деле, если люди рождаются всегда, то на протяжении всего времени должно родиться и разрушиться бесконечно много тел. Значит, либо нам придется признать, что изначально существовало актуально бесконечное множество душ, если одна душа соединяется только с одним телом; либо, если мы считаем, что душ конечное число, нам следует согласиться, что одни и те же души соединяются то с одними, то с другими телами. Однако, даже если не признавать, что рождениеечно, но допускать существование душ прежде тел, вывод, очевидно будет тот же самый. В самом деле, даже если мы полагаем, что люди рождались не всегда, мы не станем сомневаться, что по природе рождение может продолжаться до бесконечности: ведь по природе каждый устроен так, что, если не помешает случай, может породить другого также, как сам был порожден другим. Но это было бы невозможно, если бы одна душа могла соединяться только с одним телом: ведь существует ограниченное число душ. Поэтому не только те, кто утверждает вечность мира, но и большинство тех, кто полагает, что души существуют прежде тел, признают переселение души из тела в тело. Но это невозможно. Следовательно, души не существовали прежде тел.

А что одна душа не может соединяться с разными телами, доказывается так. Человеческие души отличаются друг от друга не по виду, а только по числу: в противном случае и люди различались бы по виду. Но различие по числу обусловлено материальными началами. Значит, приходится признать, что различие человеческих душ обусловлено чем-то материальным. Однако мы не можем допустить, что материя составляет часть самой души: выше мы доказали, что душа – мыслящая субстанция и что ни одна подобная субстанция не содержит материи (II, 50–55.68). Следовательно, приходится признать, что различие и множественность душ обусловлены различными материями, с которыми души соединяются, в соответствии с их порядком, так, как объяснялось выше (II, 80–81). Значит, если есть различные тела, с ними непременно должны быть соединены различные души. Следовательно, одна душа не соединяется со многими телами.

К тому же. Выше было показано, что душа соединяется с телом как форма. Но формы должны соответствовать своим материям: ведь материя и форма соотносятся как потенция и акт, но всякой потенции соответствует лишь особенный свойственный ей акт. Следовательно, одна душа не соединяется со многими телами.

Далее. Сила двигателя должна быть соразмерна движимому: не всякая сила приводит в движение любое движимое. Что касается души, то даже если не признавать ее формой тела, нельзя не согласиться, что она – двигатель тела. Ведь мы отличаем одушевленное от неодушевленного по тому, что оно обладает чувством и движением. Следовательно, различие душ обусловлено различием тел.

И еще. Там, где имеет место возникновение и уничтожение, не может возникнуть вещь, тождественная по числу [какой-либо другой]. Ибо возникновение и уничтожение – это движение по субстанции.⁴⁶¹ Поэтому в вещах возникающих или погибающих не сохраняется одна и та же субстанция, как она сохраняется в перемещающихся. Но если допустить, что одна душа последовательно соединяется с разными возникшими телами, придется допустить, что вновь рождается человек, тот же самый

по числу. Такой вывод с необходимостью следует из учения Платона; Платон так и говорит, что человек – это душа, одетая в тело.⁴⁶² Такой вывод приходится сделать и всем остальным: ведь поскольку единство вещи, равно как и ее бытие, обусловлены формой, постольку все, у чего форма одна по числу, будет тоже едино по числу. Следовательно, одна душа не может соединяться со многими телами.

А из этого, в свою очередь, следует, что души не существовали прежде тел.

С этой истиной согласно и учение католической веры. Ибо в псалме сказано: «Он создал сердца всех их, [каждое в отдельности]» (Пс, 32:15); то есть Бог создал душу каждого в отдельности, а не все одновременно, и не связал одну душу с разными телами. Вот почему и в книге *О церковных догматах* говорится: «Души людей не существуют от начала среди прочих мыслящих природ, и не сотворены все одновременно, как выдумал Ориген».⁴⁶³

Глава 84 . Опровержение вышеприведенных доводов

Доводы, с помощью которых доказывалось, что души существовали от века, или, по крайней мере, предсуществовали телам, нетрудно опровергнуть (см. аргументы 1–4 в начале 83.главы).

[1.] С первой [посылкой первого аргумента, а именно]: что душа обладает силой быть всегда, – нужно согласиться. Но следует принять во внимание, что сила и потенция вещи не распространяется на то, что было, а только на то, что есть или будет; поэтому возможность не имеет места в прошлом. Следовательно, из того, что душа обладает силой быть всегда, нельзя заключить, что она всегда была, но только, что она всегда будет.

Кроме того. Из силы не следует [существование] того, на что она способна, разве что мы предполагаем [существование] этой силы. Следовательно, хотя душа и обладает силой быть всегда, из этого нельзя сделать вывод, что она есть всегда: она есть всегда лишь после того, как получит эту силу. Если же мы предполагаем, что она обладала этой силой от века, то мы исходим из того, что требуется доказать, то есть, что душа существовала от века.

[2.] Второй [аргумент апеллировал] к вечности истины, которую мыслит душа. На это нужно заметить, что вечность постигаемой нами истины может пониматься двояко: с одной стороны, как вечность того, что мыслится, с другой стороны, как вечность того, чем мы мыслим. Если мыслимая истина вечна в первом смысле, то вечной будет мыслимая вещь, а не мыслящая. Если же мыслимая истина вечна во втором смысле, то вечной будет мыслящая душа. Но мыслимая истина вечна не в этом втором, а в первом смысле. Выше мы уже объясняли, что умопостигаемые виды, посредством которых наша душа мыслит истину, всякий раз заново извлекаются нами из представлений воображения благодаря деятельному уму (II, 76). Следовательно, мы не вправе сделать вывод, что душа

вечна; мы вправе только заключить, что мыслимые истины основаны на чем-то вечном. И в самом деле, основанием для них служит первая истина как всеобщая причина, содержащая в себе всякую истину. Именно с этим вечным [основанием] соотнесена наша душа, но не как подлежащее с формой, а как вещь со своей целью: ибо истина есть благо ума и его цель. Но аргумент от цели позволяет нам судить о длительности вещи; о ее начале мы могли бы судить, если бы аргументировали от действующей причины. Так вот, [аргументация от цели такова]: что направлено к цели, которая существует всегда, должно быть способно длиться всегда. Поэтому из вечности мыслимой истины можно доказать бессмертие души, но не ее вечность. А что вечность души нельзя доказать и из вечности ее действующей причины, ясно из сказанного выше, там, где разбирался вопрос о вечности тварей (II, 31–38).

[3.] Третий довод – о совершенстве универсума – не имеет необходимого характера. В самом деле, совершенство универсума достигается за счет видов, а не за счет индивидуумов: ведь к универсуму постоянно прибавляется множество индивидуумов тех видов, которые уже существовали. А человеческие души различаются не по виду, но только по числу, как было доказано (I, 81). Значит, творение новых душ не противоречит совершенству универсума.

[4.] Из этого ясно, как опровергается четвертый довод. В самом деле в *Книге Бытия* сказано, что «совершил Бог все дела Свои» и что «почил от всех дел Своих, которые делал» (Быт., 2:2). «Совершил» подразумевает совершенство тварей, но по видам, а не по индивидуумам. Поэтому «почил» следует понимать как «перестал создавать новые виды», а не новые индивидуумы тех же видов, какие были созданы раньше. А так как человеческие души принадлежат к одному виду, как и люди, то Бог может каждый день творить новые души, и это не противоречит тому, что Он «почил [от дел Своих, которые делал]» в первые семь дней].

Между прочим, Аристотель нигде не говорит, что человеческий ум «вечен»; однако все, что, по его мнению, было всегда, он обычно называет «вечным». Об уме же он говорит,

что существование его «непрерывно»; то есть использует слово, обозначающее то, что всегда будет, хотя не обязательно всегда было.⁴⁶⁴ В одиннадцатой книге *Метафизики* он утверждает, что разумная душа существует не так, как прочие формы, [т.е. что она независима от материи в своем бытии];⁴⁶⁵ однако не приписывает ей существования прежде материи, хотя Платон учил об идеях именно так, и потому для Аристотеля было бы в данном случае естественно сказать то же самое о разумной душе. Зато он говорит, что душа остается после тела.

Глава 85 . О том, что душа не принадлежит к субстанции Бога

Из этого ясно, что душа не принадлежит к субстанции Бога.

Выше мы показали, что божественная субстанция вечна и что ничто в Боге не начинается заново (I, 15). Но человеческие души не существовали до тел, как было доказано (II, 83–84). Следовательно, душа не может принадлежать к божественной субстанции.

Далее. Выше было показано, что Бог не может быть формой какой-либо вещи (I, 27). Но человеческая душа есть форма тела, как было показано (II, 68). Следовательно, она не принадлежит к божественной субстанции.

Кроме того. Все, из чего что-то возникает, является в потенции тем, что из него возникает. Но субстанция Бога ни к чему не относится как потенция [к акту], поскольку она – чистый акт, как было показано выше (1,16). Поэтому из субстанции Бога не может возникать ни душа, ни что-либо еще.

К тому же. То, из чего что-то возникает, в каком-то отношении изменяется. Но Бог неизменен во всех отношениях, как было доказано выше (I, 13). Следовательно, из Него ничто не может возникнуть.

Далее. В душе налицо изменения [состояния от одной противоположности к другой, в частности,] между знанием и добродетелью и их противоположностями. Но Бог совершенно неизменен, как Сам по себе, так и по совпадению. Следовательно, душа не может принадлежать к божественной субстанции.

И еще. Выше было показано, что Бог есть чистый акт, в котором нет никакой потенциальности (I, 16). Но в человеческой душе есть и потенция, и акт: ведь в ней есть потенциальный ум, существующий в потенции ко всему умопостигаемому, и есть деятельный ум, как объяснялось выше (II, 61. 76). Следовательно, человеческая душа – не божественной природы.

И еще. Божественная субстанция совершенно неделима. Следовательно, душа не может быть какой-то частью божественной субстанции, а должна быть всей божественной субстанцией. Но божественная субстанция может быть только одна, как показано выше (I, 42). Следовательно, у всех людей должна быть только одна душа, поскольку она разумна. Но это положение мы уже опровергли (II, 73–75). Следовательно, душа не принадлежит к божественной субстанции.

Это мнение, [а именно, что душа той же субстанции, что и Бог], по-видимому, проистекает из трех источников.

Некоторые полагали, что всякая субстанция телесна. Поэтому Бога они считали благороднейшим из тел; одни полагали таковым воздух, другие воду, третьи что-то еще, что они считали первоначалом.⁴⁶⁶ Душа, по их мнению, должна быть той же природы, [что и это первое тело]; все они отождествляли душу с тем, что полагали первоначалом, как объясняет Аристотель в первой книге *О душе*.⁴⁶⁷ Таким образом, душа для них оказывалась той же субстанции, что и Бог. – Именно из этого корня произросло учение Мани, который считал, что Бог есть некий телесный свет, разлитый по бесконечным пространствам; а человеческая душа – частица этого света.⁴⁶⁸

Такую точку зрения мы опровергли выше, доказав, что Бог не тело (I, 20), а также доказав, что человеческая душа не тело, а некая мыслящая субстанция (II, 49.65).

Другие полагали, что ум всех людей един, то ли только деятельный ум, то ли деятельный и потенциальный вместе; это положение мы разбирали выше (II, 73 и след.). А так как древние называли Богом любую отделенную субстанцию, то выходило, что наша душа, то есть ум, которым мы мыслим, божественной природы. – Вот почему и некоторые наши современники, исповедующие христианскую веру и полагающие, что деятельный ум отделен [от материи], прямо утверждают, что деятельный ум есть Бог.

Это положение о единстве нашего ума было опровергнуто нами выше (II, 73–78). Возникнуть же такое мнение могло из-за сходства нашей души с Богом. В самом деле, Богу, как

считается, более всего иного свойственно мышление; но в нижнем мире оно не свойственно ни одной субстанции, кроме человека; а нам оно присуще благодаря нашей душе. Из-за этого может показаться, что душа принадлежит к божественной природе. В особенности легко распространяется подобное мнение среди людей, которые твердо убеждены, что человеческая душа бессмертна.

Может показаться, что эту точку зрения подтверждает и *Книга Бытия*. В самом деле, в ней сказано: «[И сказал Бог:] сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (1:26), и дальше: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни» (2:7). Эти слова некоторым хотелось понимать так, что душа божественной природы. Ведь если кто-то дышит в лицо другому, он вдыхает в другого то же самое по числу [дыхание], которое было в нем самом. Таким образом, Писание, получается, подтверждает, что Бог вдунул в человека нечто божественное, чтобы оживить его.

Однако «подобие», о котором здесь идет речь, не означает, что в человеке есть нечто от божественной субстанции; ведь человеческое мышление испытывает разнообразные затруднения и обладает множеством недостатков, чего нельзя сказать о Боге. Так что это «подобие» указывает скорее на некий несовершенный образ, а не на какое-то единосущие. Недаром Писание говорит, что человек создан «по образу» Божию. И «вдыхание» указывает на передачу жизни от Бога к человеку по подобию, а не по единству субстанции. Сказано, что Бог вдохнул дух жизни «в лицо», потому что в этой части тела больше всего органов чувств и потому именно в лице жизнь очевиднее всего проявляется. Итак, слова Писания о том, что Бог вдохнул в лицо человека дыхание, означают, что Бог даровал человеку дух жизни, а не что Он вложил в человека частицу Своей субстанции. Ибо и тот, кто телесно дышит в лицо другому, откуда очевидно и заимствована метафора, нагоняет ему в легкие воздух, а не вкладывает в него часть своей субстанции.

Глава 86 . О том, что человеческая душа не передается с семенем

На основании предыдущего можно доказать, что человеческая душа не передается с семенем и не порождается соитием.

Все начала, деятельность которых невозможна без тела, не могут и возникнуть без помощи тела. Ведь бытие всякой вещи такое же, как ее деятельность, ибо все действует постольку, поскольку существует. И наоборот: начала, чья деятельность не сопряжена с телом, рождаются не телесным рождением. Так вот, деятельность души питающей и ощущающей не может осуществляться без тела, как было показано (II, 68). А деятельность разумной души не нуждается в телесном органе, как мы установили выше (II, 68). Следовательно, питающая и ощущающая душа рождаются телесным рождением; а разумная душа нет. Но передача семени имеет целью телесное рождение. Значит, питающая и ощущающая душа начинают быть благодаря передаче семени, а разумная душа нет.

К тому же. Если бы разумная душа начинала быть благодаря передаче семени, нам пришлось бы признать одно из двух. Либо считать, что разумная душа находится в семени актуально, словно она по совпадению отделилась от души родителя так же, как семя отделяется от родительского тела. Нечто в этом роде мы видим у кольчатых червей: если их разрезать, обе части оказываются живыми. У этих животных одна душа есть актуально, и много душ в потенции; когда тело расчленяется, душа актуализуется в каждой из частей. Либо надо понимать так, что в семени находится продуктивная сила разумной души; в таком случае, мы должны предполагать, что разумная душа существует в семени виртуально, а не актуально.

Однако первое невозможно. Тому есть два основания. Во-первых, разумная душа – совершеннейшая из душ и обладает наибольшей силой. У нее есть собственный, только ей свойственный объект совершенствования – тело с большим

разнообразием органов, через которые она может осуществлять множество видов деятельности. Поэтому она не может актуально существовать в семени, отчлененном от тела: даже души бессловесных совершенных животных не размножаются делением, в отличие от кольчатых животных. Во-вторых, ум – собственная и главная способность разумной души – не есть акт какой-либо части тела и потому не может делиться по совпадению при делении тела. А значит, не может делиться и разумная душа.

Второе тоже невозможно. Действующая сила, заключенная в семени, порождает животное, изменяя тело: сила, существующая в материи, не может действовать иначе. Однако бытие всякой формы, возникающей благодаря изменению материи, зависит от материи: ибо именно изменение материи переводит ее из потенции в акт. Это изменение заканчивается актуальным бытием материи, то есть ее соединением с формой. Значит, если само бытие формы будет начинаться благодаря такому изменению, то бытие формы будет состоять не в чем ином, как в ее соединении с материей; а это значит, что форма будет зависеть от материи по бытию. Поэтому если бы человеческая душа производилась в бытие действующей силой, заключенной в семени, ее бытие зависело бы от материи, как и бытие других материальных форм. Но выше мы показали, что это не так (II, 68. 79). Значит, разумная душа ни в коем случае не производится в бытие через передачу семени.

Далее. Всякая форма, которая выводится в бытие изменением материи, есть форма, выведенная из потенции материи: ибо изменение материи есть не что иное как ее перевод из потенции в акт. Но разумная душа не может выводиться из материальной потенции: ведь разумная душа превосходит всякую возможность материи, ибо обладает деятельностью, которая осуществляется без материи, как мы уже показали выше (II, 78). Следовательно, разумная душа не выводится в бытие посредством изменения материи. Таким образом, она и не порождается деятельностью силы, заключенной в семени.

Кроме того. Никакая действующая Сила не действует за пределами своего рода. Но разумная душа превосходит весь род телесного, ибо обладает деятельностью, выходящей за пределы всех тел, а именно, мышлением. Значит, никакая телесная сила не способна породить разумную душу. А всякое действие силы, заключенной в семени, осуществляется через какую-либо телесную силу; [заключенная в семени] формирующая сила действует через посредство трех видов тепла: огня, неба и тепла души. Следовательно, разумная душа не может порождаться силой, заключенной в семени.

Кроме того. Смешно утверждать, будто какая-либо мыслящая субстанция может разделяться при делении тела или порождаться какой-либо телесной силой. Но человеческая душа – мыслящая субстанция, как было показано выше (II, 78). Следовательно, нельзя утверждать, что она делится при отделении семени или порождается заключенной в семени действующей силой. Значит, человеческая душа никоим образом не начинает существовать благодаря передаче семени.

Кроме того. Если рождение – причина того, что нечто есть, то разрушение будет причиной того, что нечто перестает быть. Но разрушение тела не служит причиной того, что душа перестает быть, ибо душа бессмертна, как показано выше (II, 79). Следовательно, рождение тела – не причина того, что душа начинает быть. Но передача семени есть причина рождения собственно тела. Следовательно, передача семени – не причина рождения души в бытие.

Тем самым опровергается заблуждение Аполлинария и его последователей, которые утверждали, что «души порождаются душами, как тела – телами».⁴⁶⁹

Глава 87 . О том, что человеческая душа творится Богом

На основании вышеизложенного можно доказать, что один лишь Бог производит человеческую душу в бытие.

В самом деле, все, что производится в бытие, рождается либо само по себе, либо по совпадению. Человеческая душа сама по себе не рождается: ибо она не состоит из материи и формы, как было показано выше (II, 50. 65). Не рождается она и по совпадению: поскольку она есть форма тела, она в этом случае должна была бы рождаться благодаря рождению тела, которое рождается из действующей силы семени; но мы доказали, что это невозможно (I, 86). А так как человеческая душа не вечна и не предсуществует телу, как было доказано (II, 83), но рождается заново, нам приходится признать, что она выходит в бытие через творение. Но творить может один лишь Бог, как было показано (II, 21). Следовательно, только сам Бог производит человеческую душу в бытие.

Далее. Все, чья субстанция не тождественна его бытию, получает свое бытие от чего-то другого, как было показано выше (II, 15). Но человеческая душа не тождественна своему бытию; такое свойственно одному лишь Богу, как было показано выше (II, 15). Следовательно, у бытия души есть действующая причина. При этом то, что обладает бытием само по себе, создается тоже само по себе; а то, что обладает бытием не само по себе, а только вместе с другим, то и возникает не само по себе, а лишь когда возникает это другое; например, форма огня возникает лишь тогда, когда родится огонь. Так вот, особенность человеческой души по сравнению со всеми прочими формами заключается в том, что она обладает самостоятельным существованием в своем бытии и сообщает свое бытие телу. Следовательно, она и возникает сама по себе, не так, как все остальные формы, которые возникают по совпадению тогда, когда возникает составное [сущее из формы и материи]. А так как человеческая душа не содержит в себе материальной части, то она не может возникнуть из чего-то

другого как из своей материи. Значит, остается признать, что она возникает из ничего. А раз так, то она творится. Но творение – дело одного Бога, как показано выше (II, 21). Следовательно, душа непосредственно творится Богом и одним лишь Богом.

К тому же. Однородные вещи возникают одинаково, как было показано (ср. II, 6. 21. 86). Но душа принадлежит к роду мыслящих субстанций, возникновение которых не мыслимо иначе, как через творение. Следовательно, человеческая душа выходит в бытие через творение Богом.

И еще. Все, что производится в бытие каким-либо деятелем, получает от него либо нечто, являющееся началом бытия в данном виде, либо само абсолютное бытие. Но душа не может возникнуть, приобретя нечто, что послужило бы для нее началом бытия, как возникают вещи, состоящие из материи и формы; они рождаются оттого, что приобретают актуальную форму. В душе же нет того, что служило бы для нее началом бытия, ибо она простая субстанция, как было показано выше (II, 50. 65). Следовательно, если она приводится в бытие неким деятелем, то только так, что получает от него бытие абсолютно. Но само бытие может быть результатом деятельности только первого и универсального деятеля; действия всех вторичных деятелей сводятся к тому, что они запечатлевают подобия своих форм в создаваемых ими вещах, так что эти подобия становятся формами их созданий. Значит, душа может производиться в бытие только первым и универсальным деятелем, то есть Богом.

Кроме того. Цель вещи соответствует ее началу: вещь совершенна тогда, когда достигает своего начала, будь то через уподобление или каким-то иным образом. Но цель и последнее совершенство человеческой души достигается тогда, когда она познанием и любовью выйдет за пределы всего порядка тварей и достигнет первого начала, которое есть Бог. Следовательно, Бог и есть начало ее собственного рождения.

Это подтверждает и Священное Писание. В самом деле, в *Книге Бытия* создание всех прочих животных приписывается [не самому Богу, а] иным причинам: «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (1:20). Но

когда дело доходит до человека, Писание показывает, что его душа сотворена Богом: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни» (2:7).

Тем самым опровергается заблуждение тех, кто думает, будто души сотворены ангелами.⁴⁷⁰

Глава 88. Доказательства того, что причина человеческой души – семя

Есть, однако, доводы, которые, по-видимому, опровергают то, что мы только что изложили.

[1.] В самом деле, человек – животное, поскольку обладает чувственной душой. Понятие «животного» применимо к человеку в том же самом значении, что и к прочим живым существам. Чувственная душа человека очевидно принадлежит к тому же роду, что и души других животных. Но принадлежащие к одному роду и возникают одинаково. Следовательно, чувственная душа человека приходит в бытие так же, как и души других животных – благодаря силе, заключенной в семени. Но чувственная и разумная душа в человеке – по субстанции одно и то же, как было показано выше (II, 58). Значит, и разумная душа производится силой семени.

[2.] Кроме того. Аристотель в книге О рождении животных учит, что зародыш вначале, по времени, является животным, а затем человеком.⁴⁷¹ Но пока он животное и еще не человек, он обладает чувственной душой, а разумной нет. Эта чувственная душа, вне сомнения, производится действующей силой семени, как это имеет место у прочих животных. Так вот, именно эта чувственная душа в потенции может стать душой разумной, как это животное в потенции может стать разумным животным; разве что кто-нибудь станет утверждать, что разумная душа откуда-то извне прибавится к душе чувственной, будучи совсем другой субстанцией; но это было опровергнуто выше (II, 58). Значит, вполне очевидно, что субстанция разумной души порождается силой, заключенной в семени.

[3.] И еще. Будучи формой тела, душа соединяется с телом по своему бытию. Но то, что едино по бытию, создается одним действием одного деятеля; ибо если деятелей много и, соответственно, действий много, то результаты этих действий будут различны по бытию. Значит, бытие души и тела должно быть целью одного действия одного деятеля. Известно, что тело возникает в результате действия силы, заключенной в семени.

Следовательно, и душа, т.е. форма тела, возникает от того же действия, а не создается каким-то отдельным деятелем.

[4.] Далее. Человек порождает подобного себе по виду через силу, заключенную в отделяемом семени. Но всякий деятель порождает нечто подобное себе по виду и одноименное, выступая причиной такой формы порождаемого, которая определяет его принадлежность к виду. Принадлежность к человеческому виду определяет человеческая душа; следовательно, она порождается силой, заключенной в семени.

[5.] У Аполлинария есть такой аргумент. Всякий, кто усовершенствует создание, сотрудничает с его создателем. Если души творит Бог, то Он сам усовершенствует детей, которые рождаются нередко и от прелюбодеев. Выходит, Бог сотрудничает с прелюбодеями. Но такой вывод едва ли приемлем.

Еще несколько аргументов приводятся в книге, которая приписывается Григорию Нисскому.⁴⁷² Вот они:

[6.] Из души и тела возникает одно – один человек. Значит, если бы душа возникала раньше тела или тело раньше души, то одно и то же было бы раньше и позже самого себя, что невозможно.⁴⁷³ Следовательно, душа и тело возникают одновременно. Но тело начинает возникать с отделением семени. Следовательно, и душа производится в бытие отделением семени.

[7.] К тому же. Несовершенна деятельность того деятеля, который создает не всю вещь целиком, а только какую-то ее часть. Значит, если бы Бог создавал душу, а тело образовывалось бы силой семени, деятельность обоих, то есть Бога и семенной силы, была бы очевидно несовершенна: ведь тело и душа – две части одного, а именно человека. Но этого не может быть. Следовательно, душа и тело человека производятся одной и той же причиной. Однако известно, что тело человека производится силой семени. Значит, и душа тоже.

[8.] И еще. Во всем, что рождается из семени, все части рождающегося одновременно содержатся в семени виртуально, хотя и не явлены актуально. «Так, мы видим, что в пшеничном

зерне или любом другом семени ... листья, и стебель, и междоузлия, и плод, и ости содержатся виртуально с самого начала, а позже семя прорастает, устремляясь к своему совершенству, и проявляет себя, согласно некой природной последовательности, не приемля ничего извне.»⁴⁷⁴ Так вот, душа – часть человека. Значит, человеческая душа виртуально содержится в семени, а не берет свое начало из какой-то внешней причины.

[9.] Далее. Все, что одинаково развивается и одинаково заканчивает развитие⁴⁷⁵, должно иметь одинаковое начало. При рождении человека душа и тело развиваются одинаково, и завершение развития у них одно и то же. По мере того, как телесные члены оформляются и растут, все больше и больше проявляются деятельности души. Вначале проявляется деятельность питающей души, затем деятельность души чувственной, и наконец, когда тело вполне сформировалось, проявляется деятельность души разумной.⁴⁷⁶ Следовательно, и начало тела и души одно. Но начало тела – отделение семени. Значит оно же – начало души.

[10] К тому же. То, что по своему облику и устройству приспособлено к чему-то, создается действием того, к чему приспособляется. Так, например, воск, который уподобляется очертаниям печати, получает эти очертания от действия печати, которая в него вдавливается. Известно, что тело человека и любого другого животного по облику и устройству приспособлено к его душе: ибо расположение органов именно такое, какое требуется для осуществления всех видов деятельности души. Значит, тело формируется деятельностью души. Аристотель во второй книге *О душе* так и говорит: душа есть действующая причина тела.⁴⁷⁷ Но этого бы не было, если бы душа не находилась в семени, ибо тело создается силой, заключенной в семени. Следовательно, человеческая душа находится в человеческом семени. Таким образом, она возникает, когда отделяется семя.

[11.] И еще. Все живое живо благодаря душе. Но семя – живое. Об этом свидетельствуют три [вещи]. Во-первых, оно отделяется от живого.⁴⁷⁸ Во-вторых, в семени проявляются два

признака, свойственных всему живому: жизненное тепло и жизнедеятельность.⁴⁷⁹ В-третьих, семена растений, зарытые в землю, нагреваются и прорастают к жизни, что было бы невозможно, если бы они не заключали жизни в себе: ведь земля не одушевлена [и холодна]. Значит, в семени есть душа. Таким образом, душа берет начало из отделения семени.

[12.] Далее. Если душа не существует прежде тела – а это было доказано (II, 83); и если душа не начинает быть с отделением семени, то выходит, что вначале образуется тело, а потом в него вливается душа, заново сотворенная [из ничего]. Однако если это так, то существование души, получается, обусловлено существованием тела; а то, что обусловлено другим, вторично по сравнению с этим другим: так одежда создается ради тела. Но это не может быть верно: наоборот, скорее тело существует ради души, потому что душа – цель, а цель всегда благороднее [средства]. Таким образом, нам приходится признать, что душа рождается с отделением семени.

Глава 89. Опровержение доказательств, приведенных в предыдущей главе

Чтобы легче было опровергнуть приведенные доказательства, нужно предварительно пояснить кое-что о порядке и ходе рождения человека и животного вообще.

Итак, прежде всего нужно знать, что заблуждаются те, кто думает, будто источником жизнедеятельности, проявляющейся в эмбрионе, не достигшем окончательной полноты [развития], служит не его собственная душа или душевная сила, а душа матери. Если бы это было так, эмбрион не был бы животным: ибо всякое животное состоит из души и тела. Источником процессов жизнедеятельности служит не внешнее действующее начало, а внутренняя сила: ведь главное отличие живых существ от неживых как раз и состоит в том, что они сами себя движут. Все, что питается, уподобляет себе пищу: значит, в питающемся должна присутствовать действующая питающая сила, так как именно деятелю свойственно делать нечто подобным себе. Еще очевиднее это проявляется в деятельности чувств: всякое существо может видеть или слышать только благодаря силе, заключенной в нем самом, а не в другом. Но мы видим, что эмбрион начинает питаться и даже ощущать прежде, чем достигнет окончательной полноты [развития]; а эти виды деятельности никак нельзя приписать душе его матери.

Однако неверно и противоположное мнение, а именно, будто в семени изначально присутствует душа во всей полноте своей сущности, только различные виды ее деятельности не проявляются за отсутствием соответствующих органов. Дело в том, что душа соединяется с телом как его форма, а значит, соединяется только с таким телом, актом которого в собственном смысле она является. Ведь душа есть «акт органического тела».⁴⁸⁰ Значит, прежде чем тело обзаведется органами, души в семени нет актуально; она присутствует в нем лишь потенциально, или виртуально. Об этом говорит и Аристотель во второй книге *О душе*: «Семя и плод суть в

возможности» живые таким образом, что они исключают душу и души лишены вовсе, в отличие от [вполне развитого органического тела,] такого, актом которого бывает душа: оно «обладает жизнью в возможности таким образом, что не исключает душу.»⁴⁸¹

Если бы душа была в семени изначально, то рождение животного осуществлялось бы одним лишь отделением, как это и бывает у кольчатых [червей]: один делится, и получаются двое. Если бы семя обладало душой тотчас по отделении, оно уже обладало бы субстанциальной формой. Однако всякой субстанциальной форме предшествует субстанциальное возникновение, а не наоборот. Когда субстанциальная форма уже есть, могут происходить какие-то изменения, однако они касаются не бытия рожденного [существа], а его улучшения. Таким образом, отделение семени порождало бы полноценное животное, а все последующие изменения не относились бы к рождению.

Смешно утверждать подобное, и особенно смешно, когда речь идет о разумной душе. Во-первых, она не может делиться [вообще и тем более] вследствие деления тела, чтобы оказаться в отделенном семени. Во-вторых, тогда выходило бы, что при любом семяизвержении, даже и не ведущем к зачатию, размножались бы разумные души.

Неправы и те, кто рассуждает следующим образом:⁴⁸² изначально в отделившемся семени душа присутствует не актуально, но лишь виртуально, потому что ей не хватает органов. Само семя есть тело, которое может быть органическим, хотя еще лишено органов; соответственно, сила этого семени есть душа, существующая еще не актуально, а только потенциально. Поскольку жизнь растения требует меньше органов, чем жизнь животного, постольку, когда семя, в процессе своей организации, приобретает достаточное количество органов для растительной жизни, заключенная в нем сила становится растительной душой. Затем, по мере того как органов становится больше и они совершенствуются, эта самая сила развивается в чувственную душу. Наконец, когда органы обретают совершенную форму, та же душа становится

разумной, однако уже не под действием силы семени, а под влиянием внешнего деятеля, о чем, как они считают, свидетельствуют слова Аристотеля в книге О рождении животных: «Ум [приходит] извне».⁴⁸³ – Если встать на такую точку зрения, то получится, что некая сила, одна и та же по числу, сначала бывает растительной душой, а потом душой чувственной, то есть что сама субстанциальная форма постепенно совершенствуется. Далее, придется сделать вывод, что субстанциальная форма переходит из потенции в акт не сразу, а постепенно и последовательно. И еще один вывод: что рождение – такое же непрерывное движение, как и качественное изменение. Однако все это невозможно по природе.

Кроме того, придется сделать еще более неприемлемый вывод, а именно, что разумная душа смертна. В самом деле: никакая форма, присоединяясь к тленной вещи, не сделает ее нетленной по природе; в противном случае, тленное изменялось бы в нетленное, что невозможно, поскольку они «различаются по роду», как сказано в десятой книге *Метафизики*.⁴⁸⁴ Так вот, субстанция чувственной души, которая рождается по совпадению вместе с рождением тела в ходе вышеописанного процесса, тленна, как и тело, и гибнет с разрушением тела. Значит, если эта самая душа становится разумной, когда в нее проникает некий внутренний свет, который соотносится с ней как ее форма (ведь чувственное есть мыслящее в потенции), то разумная душа необходимо должна гибнуть с гибелью тела. Но это невозможно: во-первых, выше мы доказали, [что разумная душа бессмертна] (II, 79), а во-вторых, об этом учит католическая вера.

Значит, сама та сила, которая отделяется с семенем и называется «формирующей»,⁴⁸⁵ – это не душа; и она не становится душой в процессе рождения [т.е. развития зародыша]. Собственное подлежащее и основание этой силы – дух,⁴⁸⁶ который содержится в пузырьках пенистой семенной жидкости,⁴⁸⁷ его деятельность формирует тело, но действует он силой души отца (ведь именно отец считается главным родителем, порождающим [живое существо]), а не силой души

зачинаемого [существа], даже после того, как в зародыше появится душа; ибо зачинаемое не порождает себя самого, а порождается отцом. Это становится ясно, если рассмотреть душевные способности и силы по отдельности. Душа эмбриона не может [порождать и формировать тело этого эмбриона] с помощью своей порождающей силы: во-первых, потому, что деятельность порождающей силы начинается лишь после того, как завершат свое дело силы питания и роста, которые ей служат; ведь рождать может лишь уже совершенное [существо]. Во-вторых, потому, что деятельность порождающей силы направлена не на совершенствование самого индивидуума, а на сохранение вида. Не может [она делать этого] и с помощью питающей способности. Дело этой способности – уподоблять пищу питаемому, но здесь происходит нечто иное: в процессе формирования тела пища уподобляется не уже существующему, а некой более совершенной форме, больше похожей на отца [формируемого зародыша]. Способность роста здесь тоже ни при чем: она не изменяет тело по форме, но только по величине. Что до чувственной и мыслящей частей души, тут и так все ясно: они никак не могут участвовать в подобном формировании [тела эмбриона] свойственными им видами деятельности. Таким образом, приходится признать, что формирование тела, в особенности его первых и главных частей, осуществляется не душой рождаемого [существа] и не формирующей способностью, которая действует силой этой души, а действием порождающей силы отцовской души, дело которой – создавать [существа], подобные родителю по виду.

Эта формирующая сила сохраняется в [наполнявшем пузырьки семенной жидкости] духе от начала формирования зародыша до конца. Однако вид формирующегося [зародыша] меняется. Первоначально он имеет форму семени, затем крови и так далее, пока не достигнет последней полноты [развития]. Рождение простых тел, форма которых соединяется непосредственно с первой материей,⁴⁸⁸ может быть, протекает и не по порядку;⁴⁸⁹ но рождение всех прочих тел должно представлять собой порядок рождений, так как между первой элементарной формой и последней формой, к которой

направлен порядок рождения, должно быть много опосредующих форм. Поэтому [рождение живого существа] – это множество рождений и уничтожений, следующих друг за другом.

В том, что некое промежуточное [существо] рождается и тотчас после этого уничтожается, нет ничего невозможного: ведь у этих посредников нет полноценного вида, каждый из них находится как бы на пути к обретению вида; поэтому они рождаются не для того, чтобы сохраниться, а для того, чтобы служить промежуточными ступенями к рождению последнего [из порядка]. Нет ничего удивительного и в том, что все рождение в целом [т.е. развитие зародыша] не является одним непрерывным изменением, а представляет собой множество промежуточных рождений. Ведь то же самое имеет место и при качественном изменении или росте: в целом изменение и рост не происходит непрерывно; по-настоящему непрерывно бывает только перемещение, как объясняет Аристотель в восьмой книге *Физики*.⁴⁹⁰

Чем благороднее форма и чем дальше она отстоит от формы элементарной, тем больше требуется промежуточных форм, по которым, как по ступеням, [рождающееся существо] достигает окончательной формы; соответственно, тем больше должно быть промежуточных рождений. Вот почему при рождении [т.е. развитии зародыша] высших животных и человека – существ, у которых форма наиболее совершенная, – бывает больше всего промежуточных форм и рождений, а следовательно, и уничтожений, ибо рождение каждого следующего есть уничтожение предыдущего.⁴⁹¹ Растительная душа, присущая эмбриону на первой ступени [развития], когда он живет растительной жизнью, уничтожается, и вместо нее рождается следующая, более совершенная душа, одновременно питающая и чувствующая, и тогда эмбрион живет жизнью животного; после того, как и эта душа погибает, ее сменяет разумная душа, посылаемая извне, в отличие от первых двух, которые, вероятно, рождались силой семени.

После такого предварительного обзора можно перейти к ответам на доводы наших оппонентов.

[1.] Первый довод заключался в том, что чувственная душа должна возникать в человеке и в бессловесных животных одинаково, потому что родовой предикат «животное» сказывается о них в одном и том же смысле. Мы же утверждаем, что это не обязательно. В самом деле, даже если чувственные души в человеке и в бессловесном животном совпадают по родовому определению, они все же различаются по виду, как различаются и [существа], формами которых эти души являются. Так, животное, которое называется «человек», отличается от прочих животных по виду, поскольку оно разумное; точно так же чувственная душа человека отличается по виду от чувственной души бессловесного, поскольку она впридачу еще и мыслящая. Душа в бессловесном животном обладает только чувственным началом; следовательно, никакая ее деятельность не поднимается выше тела; поэтому она и рождаться должна вместе с рождением тела, и погибать с гибелью тела. Но чувственная душа в человеке обладает помимо чувственной природы также и мыслительной силой, поэтому сама субстанция такой души должна и по бытию своему и по деятельности подниматься выше тела; значит, она не рождается только в силу того, что рождается тело, и не погибает из-за гибели тела. Различный способ возникновения этих душ обусловлен не тем, что они чувственные по родовому определению, а тем, что они мыслящие согласно видовому отличию. [Признав, что души людей возникают иначе, чем души прочих животных], мы вовсе не обязаны заключать из этого, что они различны по роду, но только по виду.

[2.] Второе доказательство основывалось на том, что зародыш представляет собой сначала животное, а затем человека. Однако из этого не следует, что разумная душа передается с семенем. Ибо чувственная душа, по которой он был животным, не сохраняется, а на ее месте возникает душа, одновременно чувственная и мыслящая, по которой [наделенное ею существо] является одновременно животным и человеком, как объяснялось выше.

[3.] Третий аргумент основывался на том, что действия различных деятелей не завершаются созданием чего-то

единого. Однако это верно лишь в отношении деятелей, не подчиненных друг другу в рамках одного порядка. Если же они подчинены друг другу, то их действия должны быть направлены к одному результату. Причем первая действующая причина действует даже сильнее, чем вторая: например, когда некто делает что-то с помощью инструмента, результат действия с большим основанием приписывается главному деятелю, а не инструменту. Иногда же случается, что действие главного деятеля распространяется на нечто такое в создаваемом, на что не распространяется действие инструмента. Например, питающая сила души превращает пищу в плоть того же вида, [что и плоть питающегося существа], а тепло огня, который служит ей в этом деле инструментом, сделать этого не может, хотя и помогает ей, растворяя и сжигая пищу. Так вот, всякая действующая сила природы относится к Богу, как инструмент к первому и главному деятелю; поэтому ничто не мешает им порождать одно и то же, в частности, человека, причем действие природы направлено на создание не целого человека, а чего-то в человеке; весь же человек создается Богом. Таким образом, человеческое тело формируется и силою Бога, как главного и первого деятеля, и силой семени, как вторичного деятеля; душа же человека производится Божьей силой, ибо сила семени произвести ее не может, а лишь создает нужное для нее расположение [т.е. сложное органическое тело и чувственную душу].

[4.] Из этого ясно, как опровергается четвертый аргумент. Человек порождает подобного себе по виду, поскольку сила его семени создает расположение, способное принять последнюю форму, которая и определяет принадлежность к человеческому виду.

[5.] Что Бог сотрудничает с прелюбодеями, помогая действию природы, то почему бы и нет? Ведь у прелюбодеев не природа дурна, а воля. Деятельность же их семени – природная, а не произвольная. Так почему бы Богу не помогать им в этой деятельности, сообщая ей последнее совершенство?

[6.] В шестом аргументе посылка, из которой делается заключение, не носит необходимого характера. В самом деле,

если будет дано, что тело человека формируется до того, как будет сотворена душа, или наоборот, из этого не будет следовать, что один и тот же человек существует раньше самого себя: ибо человек не тождествен ни своему телу, ни своей душе. Из этого будет следовать только то, что одна часть человека существует прежде другой его части. А в этом нет никакого противоречия: ведь материя по времени всегда предшествует форме, если под материей иметь в виду то, что находится в потенции к форме, а не то, что актуально уже приведено формой к совершенству, – в этом случае материя существует одновременно с формой. Так вот, человеческое тело, поскольку оно находится в потенции к душе, то есть еще не одушевлено, по времени предшествует душе: в это время оно еще не является человеческим актуально, но только потенциально. Когда же оно является человеческим телом актуально, то есть уже приведено к совершенству человеческой душой, тогда оно [существует] не прежде души и не после нее, а одновременно с ней.

[7.] Из того, что сила семени производит не душу, а только тело, еще не следует, что деятельность как Бога, так и природы несовершенна, как заключал седьмой аргумент. Оба, и тело и душа, создаются силой Бога, только тело формируется Богом при посредстве природного семени, а душу Он создает непосредственно. Из этого не следует, что действие силы семени несовершенно: она совершает то, для чего предназначена.

[8.] Следует знать, что в семени виртуально содержится все то, что не выходит за пределы телесной силы, например, листья, стебель, междоузлия и тому подобное. Но из этого нельзя заключить, что в семени виртуально содержится и то, что превосходит всякую телесную силу, как заключал восьмой довод.

[9.] То, что деятельности души, по-видимому, развиваются в процессе роста зародыша точно так же, как развиваются части тела, не доказывает, что человеческая душа и тело имеют одно начало, как заключал девятый аргумент, а доказывает, что

определенное расположение [и развитие] частей тела необходимо для деятельности души.

[10.] Десятый аргумент полагал, что тело своим обликом и устройством приспособляется к душе и, значит, душа готовит для себя подобное себе тело. Это отчасти верно, а отчасти ложно. Если под душой подразумевать душу родителя, это верно, если же подразумевается душа рождаемого, то ложно. Первые и главные части тела зародыша формируются не силой души зародыша, а силой души родителя, как было доказано выше. Точно так же и всякая материя уподобляется по облику своей форме: облик ей сообщает не действие порождаемого, а действие формы порождающего.

[11.] Одиннадцатый аргумент утверждает, что в семени есть жизнь, начиная с момента его отделения. Из сказанного выше понятно, что семя живое только в потенции. Поэтому в момент отделения оно обладает душой не актуально, а лишь виртуально. В процессе развития [зародыша] оно обретает сначала растительную душу, а затем чувственную благодаря силе семени. Но эти души не сохраняются, а погибают, уступая место разумной душе.

[12.] Из того, что формирование тела предшествует возникновению человеческой души, не следует, что душа существует ради тела, как полагал двенадцатый аргумент. Когда мы говорим, что нечто существует ради чего-то другого, мы имеем в виду две разные вещи. Первое, когда нечто существует ради деятельности другого, или ради его сохранения, или ради еще чего-то, но не бытия другого, а вторичного по отношению к бытию. В этом случае то, ради чего, существует раньше, а то, что ради него, – позже; в этом смысле говорится, например, об одежде, что она ради человека, или об инструментах и мастере. Во втором смысле говорится, что нечто нужно ради другого, когда оно обуславливает само бытие другого: тогда то, что ради другого, по времени предшествует этому другому, а по природе вторично по сравнению с ним. В этом втором смысле тело существует ради души, и всякая другая материя – ради формы. Иначе обстояло бы дело, если бы из души и тела не возникало

единое по бытию [существо], как полагают те, кто не признает душу формой тела.

Глава 90. О том, что мыслящая субстанция не соединяется в качестве формы ни с каким телом, кроме человеческого

Мы доказали, что некая мыслящая субстанция, а именно, человеческая душа, соединяется с телом как форма (II, 68). Остается выяснить, не соединяется ли какая-нибудь мыслящая субстанция как форма с каким-то другим телом. Выше мы разобрали вопрос о небесных телах, которые Аристотель считал одушевленными разумной душой, а Августин оставил этот вопрос открытым (II, 70). Теперь нужно исследовать, нет ли разумной души у каких-либо элементарных тел.⁴⁹²

Очевидно, что мыслящая субстанция не соединяется как форма ни с одним из элементарных тел, кроме человеческого. В самом деле, если бы она соединялась с каким-нибудь другим элементарным телом, это было бы тело либо простое, либо смешанное.

Но с другим смешанным телом она соединяться не может. Ибо это тело должно было бы обладать наиболее гармоничным смешением в своем роде, среди всех смешанных тел. Ведь смешанные тела обладают тем более благородными формами, чем большего равновесия достигает в них смешение. Поэтому тело, обладающее благороднейшей формой, а именно такова мыслящая субстанция, должно обладать самым соразмерным смешением. О гармоничности телесного смешения свидетельствуют мягкость плоти и острота осязания; они-то и служат знаками развитого ума.⁴⁹³ Самое гармоничное смешение – это смешение человеческого тела. Значит, если бы мыслящая субстанция соединялась с каким-либо смешанным телом, это тело должно было бы быть той же природы, что и человеческое. А форма этого тела, если бы она была мыслящей субстанцией, была бы той же природы, что и человеческая душа. Но в таком случае это животное ничем не отличалось бы по виду от человека.

Равным образом мыслящая субстанция не может соединяться как форма и с простым телом, будь то воздух, вода, огонь или земля. Каждое из этих тел одинаково и в целом и во всякой своей части: весь огонь и любая часть огня – того же рода и того же вида, и обладает тем же движением; также обстоит дело и с прочими [элементами]. Но одинаковым движениям должны соответствовать одинаковые формы. Значит, если какая-то часть одного из этих [элементарных] тел, например, воздуха, будет одушевлена разумной душой, то и весь воздух, и все остальные его части будут одушевлены таким же образом. Но это очевидно не так: ибо части воздуха или других простых тел не проявляют никакой жизнедеятельности. Значит, ни к какой части воздуха или других подобных тел не присоединяется в качестве формы мыслящая субстанция.

К тому же. Если бы какая-то мыслящая субстанция соединялась в качестве формы с каким-то из простых тел, то она обладала бы либо только разумом, либо также и другими способностями, свойственными чувственной или питающей частям души, как это имеет место в человеке. – Если бы она обладала только разумом, то ее соединение с телом было бы ненужным. Ибо всякая форма тела осуществляет какую-либо свойственную ей деятельность через тело. А у разума нет деятельности, связанной с телом, разве что он [опосредованно] приводит тело в движение. Само же по себе мышление – это такая деятельность, которая не осуществляется через какой-либо телесный орган; точно так же и воля. Что же касается движения элементов, то они производятся естественными двигателями, то есть теми [действующими причинами], которые порождают [эти элементы]; сами же себя они не движут. Поэтому из того, что они движутся, нельзя заключить, что они должны быть одушевлены. – А если предположить, что мыслящая субстанция, соединенная с элементом или с его частью, обладает и другими частями души, то, поскольку эти части души соответствуют определенным органам, мы должны были бы обнаружить в теле элемента различные органы. Но это противоречит простоте [элементарного тела]. Следовательно,

мыслящая субстанция не может соединяться по форме с каким-либо элементом или его частью.

Далее. Чем ближе какое-либо тело к первой материи, тем оно менее благородно; ибо оно тем больше существует в потенции и тем меньше в завершенном акте. Но элементы ближе к первой материи, чем смешанные тела, ибо они сами служат ближайшей материей для смешанных тел. Следовательно, простые тела по виду менее благородны, чем смешанные тела. Но чем благороднее тело, тем благороднее его форма. Значит, самая благородная форма – разумная душа – не может быть соединена с телами элементов.

И еще. Если бы тела элементов или какие-то их части были одушевлены благороднейшими душами – а разумные души именно таковы, – то чем какое-либо тело было бы ближе к элементам, тем оно было бы ближе к жизни. Но мы обнаруживаем прямо противоположное: в растениях меньше жизни, чем в животных, хотя растения ближе к земле. А минералы еще ближе [к элементам], чем растения; но в них жизни нет вовсе. Значит, мыслящая субстанция не соединяется с каким-либо элементом или его частью как форма.

К тому же. Жизнь всех тленных двигателей разрушается при избытке противоположного: животные и растения умирают от избытка горячего или холодного, влажного или сухого. Но именно в элементарных телах избытки противоположностей присутствуют в наибольшей степени. Следовательно, в них не может быть жизни. А значит, мыслящая субстанция не может соединяться с ними как их форма.

Далее. Хотя элементы в целом нетленны, отдельные их части уничтожаются, поскольку у них есть противоположности. Значит, если бы с какими-то частями элементов были соединены познающие субстанции, они, по всей вероятности, были бы способны распознавать то, что грозит им гибелью. Но эта способность – чувство осязания, которое способно распознавать горячее и холодное и прочие подобные противоположности; именно поэтому все живые существа наделены осязанием, которое необходимо для предохранения от разрушения и гибели. Но осязание встречается только в

соразмерно смешанных телах.⁴⁹⁴ Следовательно, никакие части элементов не могут быть одушевлены разумной душой.

И еще. Всякое живое тело перемещается под действием души: небесные тела, если они одушевлены, движутся по кругу; совершенные животные перемещаются вперед; устрицы расширяются и сжимаются; растения растут или съеживаются, и это тоже своего рода перемещения. Но в элементах наблюдаются только естественные движения, и не видно никакого движения, вызываемого душой. Следовательно, они – не живые тела.

Нам могут возразить, что мыслящая субстанция может соединяться с элементарным телом если не как форма, то как двигатель. На это мы ответим, во-первых, что о воздухе, например, этого никак нельзя сказать. Часть воздуха сама по себе не ограничена, поэтому никакая отдельно взятая часть воздуха не может обладать собственным движением, ради которого с ней соединялась бы мыслящая субстанция.

Кроме того. Если некая мыслящая субстанция соединяется с каким-либо телом естественно, как двигатель с соответствующим ему движимым, то движущая сила этой субстанции должна быть ограничена движимым телом, с которым она естественно соединяется: ибо движущая сила всякого двигателя не может превосходить способности к движению того тела, которое соответствует ему по природе. Однако смешно утверждать, что сила какой-либо мыслящей субстанции не превосходит в своей способности двигать любую данную часть любого элемента, или любое смешанное тело. Следовательно, нельзя считать, что какая-либо мыслящая субстанция естественным образом соединяется с каким-либо элементарным телом в качестве его двигателя, если она не соединена с ним как форма.

И еще. Причиной движения элементарного тела могут быть и иные начала, помимо мыслящей субстанции. Поэтому естественное соединение мыслящих субстанций с элементарными телами ради того, чтобы сообщить им движение, было бы излишним.

Тем самым опровергается мнение Апулея и некоторых других платоников, которые утверждали, что демоны – это «живые существа, телом воздушные, умом разумные, душой страстные, а временем вечные»,⁴⁹⁵ а также заблуждение некоторых язычников, полагавших стихии, [или элементы] одушевленными, отчего и были у них учреждены культы богов. Опровергается также мнение, согласно которому у ангелов и демонов есть тела, с которыми они соединены естественным образом и которые имеют природу высших или низших элементов.

Глава 91. О том, что есть мыслящие субстанции, не соединенные с телами

Предыдущее рассуждение позволяет нам теперь показать, что существуют мыслящие субстанции, вообще не соединенные с телами.

В самом деле: выше мы доказали, что по разрушении тел субстанция ума продолжает существовать как нечто вечное (II, 79). Если бы продолжающая существовать субстанция ума была одна на всех, как утверждают некоторые (см. II, 80), то она непременно была бы отделенной от тела по своему бытию. Тогда мы имели бы как раз то, что требуется доказать, а именно: что некая отделенная субстанция существует самостоятельно и независимо от тела. — Но и в том случае, если после разрушения тел остается множество мыслящих душ, нужно полагать, что какие-то отделенные субстанции без тела существуют, тем более, что мы доказали, что души не переходят из тела в тело (II, 83). Вероятнее всего, души существуют отдельно от тела по совпадению: ведь по природе они — формы тел. Атому, что [существует] по совпадению, должно предшествовать то, что [существует] само по себе. Следовательно, есть такие мыслящие субстанции, которым самим по себе свойственно существовать без тела, и они первее душ.

Далее. Все, что входит в определение рода, должно входить и в определение вида; но не все, что входит в определение вида, непременно должно входить в определение рода; например, «разумное» сказывается о человеке, но не сказывается о животном. То, что входит в определение вида, но не входит в определение рода, не обязательно должно быть присуще всем видам данного рода; так, например, есть много видов неразумных животных. Так вот, мыслящей субстанции, по ее роду, присуще существовать самостоятельно, ибо она способна действовать сама по себе, как было показано выше (II, 51). Но в определение самостоятельно существующей вещи не входит непременно соединение с другой [вещью]. Значит, в

определение мыслящей субстанции согласно роду не включено соединение ее с телом; это входит в определение [лишь одного вида] мыслящей субстанции, а именно души. Следовательно, существуют некоторые мыслящие субстанции, не соединенные с телами.

К тому же. Высшая природа в своей низшей [части] соприкасается с низшей природой в ее высшей [части] ^{.496}Но мыслящая природа выше телесной. Она касается ее некой своей частью; это и есть разумная душа. Значит, как совершенное тело благодаря разумной душе является высшим в роде тел, так и разумная душа, соединяющаяся с телом, должна быть низшей в роде мыслящих субстанций. Следовательно, существуют мыслящие субстанции, не соединенные с телами, и по порядку природы они выше души.

И еще. Если в каком-то роде есть нечто несовершенное, то ему должно предшествовать по порядку природы нечто совершенное в этом же роде: ибо по природе совершенное первее несовершенного. Но формы, существующие в материи, – несовершенные акты, ибо их бытие неполно. Следовательно, есть формы, существующие сами по себе как полные акты и совершенные виды. Но всякая форма, существующая сама по себе без материи, есть мыслящая субстанция: ибо свобода от материи как раз и составляет суть умопостигаемого бытия, как объяснялось выше. Значит, существуют мыслящие субстанции, не соединенные с телами, поскольку всякое тело содержит материю.

Далее. Субстанция может быть без количества, хотя количество не может быть без субстанции; ибо субстанция первее всех прочих родов «и по времени, и по понятию, и по познанию» ^{.497}Но телесной субстанции не бывает без количества. Следовательно, в роде субстанции могут быть субстанции вовсе бестелесные. Но в порядке вещей имеются все природы, какие только могут быть: в противном случае универсум был бы несовершенным. Кроме того, в том, что существует всегда, бытие и возможность не различаются ^{.498} Значит, некоторые субстанции существуют без тела; они ниже

Бога, который вовсе не принадлежит ни к какому роду, как было показано (I, 25), но выше души, которая соединена с телом.

К тому же. Если существует нечто, состоящее из двух каких-либо [компонентов], и если один из этих [компонентов], менее совершенный, существует также и сам по себе, то и второй, более совершенный и менее нуждающийся в другом, должен существовать сам по себе. Так вот, существует субстанция, состоящая из мыслящей субстанции и тела, как было показано выше (II, 68). Но тело существует само по себе: есть всяческие неодушевленные тела. Тем более должны существовать мыслящие субстанции, не соединенные с телами.

И еще. Субстанция вещи должна соответствовать ее деятельности, ибо деятельность есть акт и благо действующей субстанции. Деятельность, свойственная мыслящей субстанции, – мышление. Следовательно, мыслящая субстанция должна быть такой, какая наилучшим образом отвечает этой деятельности. Но мышление – такая деятельность, которая осуществляется без посредства телесного органа; значит, для нее не нужно тела, за исключением тех случаев, когда [предмет мышления -] умопостигаемые [виды] – берутся из чувственно воспринимаемых [представлений]. Однако этот последний способ мышления – несовершенный; совершенный же способ мышления такой, когда мыслятся [вещи], умопостигаемые по своей природе. Когда же мыслятся [вещи], которые делает умопостигаемыми ум, в то время как сами по себе они не умопостигаемые, – это несовершенный способ мышления. Но в любом роде [вещей] всему несовершенному должно предшествовать нечто совершенное. Следовательно, всем человеческим душам, которые мыслят, извлекая [умопостигаемые формы] из представлений воображения, должны предшествовать некие мыслящие субстанции, которые мыслят [вещи], умопостигаемые сами по себе, а не извлекают знание из чувственно воспринимаемых [вещей], и тем самым совершенно отделены по своей природе от тел.

Кроме того. Аристотель в одиннадцатой книге *Метафизики* приводит такой аргумент.⁴⁹⁹ Непрерывное, регулярное и само по себе неистощимое движение должно производиться

двигателем, который не движется ни сам по себе, ни по совпадению, как было доказано выше (I, 20). Если таких движений много, они должны производиться многими двигателями. Но движение неба непрерывно, регулярно и, само по себе, неистощимо, а кроме первого движения в небе много таких же движений, о чем свидетельствуют наблюдения астрономов. Следовательно, должно существовать много таких двигателей, которые не движутся ни сами по себе, ни по совпадению. Но ни одно тело не может служить двигателем, если оно само не движется, как было доказано выше (I, 13. 20). А бестелесный двигатель, соединенный с телом, движется по совпадению вместе с движением тела: например, душа. Следовательно, должно существовать множество двигателей, которые не являются телами и не соединены с телами. Небесные движения производятся каким-то умом, как было доказано (I, 20). Следовательно, существует множество мыслящих субстанций, не соединенных с телами.

Такого же мнения придерживается Дионисий: он говорит, что ангелов «следует мыслить как нематериальных и бестелесных».⁵⁰⁰

Тем самым опровергается заблуждение саддукеев, которые утверждали, что «духа нет»; и древних натурфилософов, которые считали всякую субстанцию телесной; а также положение Оригена, согласно которому ни одна субстанция, после Божественной Троицы, не может существовать без тела;⁵⁰¹ и всех прочих, кто полагает, будто все ангелы, добрые и злые, обладают телами, с которыми соединены по природе.

Глава 92 . О множестве отделенных субстанций

Надо заметить, что Аристотель пытается доказать не только, что существуют некоторые бестелесные мыслящие субстанции, но и что их числом ровно столько же, сколько движений наблюдается в небе, не больше и не меньше.⁵⁰²

Прежде всего, Аристотель доказывает, что в небе нет движений, которые мы не могли бы наблюдать, потому что всякое небесное движение происходит ради какого-нибудь светила, которое воспринимается чувствами. В самом деле, светила приводятся в движение движением небесных сфер, но движение всякого носителя совершается ради того, что он несет. – Кроме того, Аристотель доказывает, что нет таких отделенных субстанций, от которых не происходили бы какие-нибудь движения на небе: ведь небесные движения направлены к отделенным субстанциям как к своим целям, поэтому если бы были другие отделенные субстанции, кроме тех, которые перечисляет Аристотель, каждой из них как цели соответствовало бы свое небесное движение; в противном случае небесные движения были бы несовершенны. – Из этого Аристотель заключает, что отделенных субстанций не больше, чем доступных наблюдению движений на небе – тех, которые уже известны нам или могут стать известны впоследствии; тем более, что не бывает нескольких небесных тел одного вида, так что не может существовать множество недоступных нашему наблюдению небесных движений.

Однако это доказательство не носит необходимого характера. То, что направлено к цели, необходимо, но его необходимость обусловлена целью, а не наоборот, как учит сам Аристотель во второй книге *Физики*.⁵⁰³ Поэтому если отделенные субстанции служат целями небесных движений, как утверждает Аристотель, из этого нельзя сделать необходимый вывод, что число таких субстанций равно числу движений. Можно предположить, что есть некие отделенные субстанции более высокой природы, чем те, что служат ближайшими

целями небесных движений: так, если орудия ремесла существуют ради людей, которые ими работают, из этого нельзя сделать вывод, что нет других людей, которые не пользуются этими орудиями непосредственно, а командуют теми, кто пользуется. Да и сам Аристотель приводит это доказательство не как необходимое, а как вероятное, ибо он говорит: «[Пусть число сфер будет таким,] а потому сущностей и неподвижных начал также следует с вероятностью предположить столько же; говорить же здесь о необходимости предоставим более сильным.»⁵⁰⁴

Остается доказать, что мыслящих субстанций, отделенных от тел, намного больше, чем небесных движений.

По роду своему мыслящие субстанции превосходят всякую телесную природу. Поэтому следует предположить, что эти субстанции различаются степенью, в зависимости от того, насколько они выше телесной природы. Во-первых, есть мыслящие субстанции, возвышающиеся над телесной субстанцией только в силу природы своего рода, но соединяющиеся с телами как формы; о них шла речь выше (II, 68). Однако поскольку бытие всего рода мыслящих субстанций ни в чем не зависит от тела, как было доказано выше (II, 91), постольку существуют подобные субстанции и более высокой степени; они не соединяются с телами как формы, но все же служат определенным телам как их собственные двигатели. Однако природа мыслящей субстанции не зависит от движения; способность двигать – лишь следствие их главной деятельности, которая состоит в мышлении. Поэтому должна существовать и более высокая степень мыслящих субстанций, которые не служат двигателями каким-либо телам, но выше двигателей.

Далее. Как естественный деятель действует посредством своей естественной формы, так разумный деятель действует посредством формы ума; наглядный пример [последнего – ремесленники], действующие посредством искусства. Следовательно, как у действующего посредством природы его природная форма соответствует тому, на что оно воздействует, точно так же у действующего умом форма ума соответствует

объекту воздействия и созданию: то есть умопостигаемая форма должна быть такой, чтобы действие деятеля могло ввести ее в воспринимающую материю. Значит, если мы хотим поддержать мнение Аристотеля, [мы должны понимать дело так, что] собственные двигатели небесных сфер, движущие их умом, должны иметь такое содержание ума, которое можно выразить посредством движения сфер и которое можно воплотить в природных вещах. Однако, надо полагать, что над такими умопостигаемыми понятиями есть высшие, более универсальные: ибо ум воспринимает формы вещей универсальнее, чем они существуют в вещах; именно поэтому форма созерцательного ума универсальнее, чем форма ума практического, а среди практических искусств более универсально понятие искусства распоряжающегося, а не исполняющего распоряжения. Так вот, ступень, на которой стоит та или иная мыслящая субстанция, должна соответствовать ступени мыслительной деятельности, которая ей свойственна. Следовательно, существуют некие мыслящие субстанции над теми, которые служат ближайшими и собственными двигателями определенных небесных сфер.

К тому же. Порядок универсума, очевидно, требует, чтобы более благородные вещи превосходили менее благородные либо величиной, либо числом: ведь ясно, что менее благородные существуют ради более благородных. Поэтому более благородных вещей, которые существуют ради себя самих, должно быть как можно больше. И в самом деле, мы видим, что нетленные тела, т.е. небесные, настолько превосходят тленные, т.е. элементарные, что величина последних по сравнению с первыми пренебрежимо мала. Небесные тела достойнее тел элементарных, как нетленные тленных; точно так же мыслящие субстанции достойнее всех вообще тел, как неподвижные и нематериальные – подвижных и материальных. Значит, отделенные мыслящие субстанции должны превосходить числом множество всех вообще материальных вещей. Следовательно, число их не ограничивается числом небесных движений.

И еще. Виды материальных вещей умножаются не за счет материи, а благодаря форме. Но у форм, существующих вне материи, бытие более полное и универсальное, чем у форм, которые существуют в материи: ибо материя воспринимает лишь те формы, какие она способна удержать. Таким образом, очевидно, что форм, существующих вне материи, то есть отделенных субстанций, во всяком случае, не меньше, чем видов материальных вещей. Поэтому мы не признаем, что отделенные субстанции являются видами чувственных [вещей], как это утверждали платоники.⁵⁰⁵ Ведь они не могли прийти к познанию отделенных субстанций иначе, как от чувственных [предметов], и потому предполагали, что эти субстанции того же вида, что и [знакомые нам из опыта вещи], точнее, что они являются видами этих вещей. Так, если бы кто никогда не видал ни Солнца, ни Луны, ни других звезд и услышал бы, что существуют какие-то нетленные тела, он решил бы, что они – того же вида, что и тленные тела, и называл бы их теми же именами. Но они не могут быть одного вида. Точно так же нематериальные субстанции не могут быть одного вида с материальными и не могут быть видами материальных [тел]: ибо материя служит чем-то вроде вида для всех чувственных [вещей], только не та материя, которая является началом данного индивида. Так, в определение вида «человек» входят плоть и кости, только не данная плоть и данные кости, служащие началом Сократа или Платона. Таким образом, мы не согласимся с тем, что отделенные субстанции – это виды чувственных вещей; они – другие виды, более благородные, чем виды [чувственных предметов], поскольку чистое всегда благороднее смешанного [с чем-то другим]. И тех субстанций должно быть больше, чем видов материальных вещей.

К тому же. Нечто может быть умножаемо в гораздо большей степени в своем умопостигаемом бытии, нежели в своем бытии материальном.

В самом деле, умом мы постигаем многое, чего в материи быть не может. К примеру: математически можно продолжить любую конечную прямую линию, а в природе – нет. В уме мы можем до бесконечности увеличивать [плотность или]

разреженность тел, скорость движения или разнообразие фигур, даже если в природе это невозможно. Но отделенные субстанции по своей природе существуют в умопостигаемом бытии. Значит, в них возможно большее разнообразие и множество, чем в материальных вещах: это ясно, если взвесить особенности и сущность того и другого рода [вещей]. Но в вещах, которые существуют всегда, нет разницы между бытием и возможностью.⁵⁰⁶ Следовательно, множество отделенных субстанций превосходит множество материальных тел.

Это подтверждает и Священное Писание. Ибо сказано у Даниила: «Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли перед Ним» (Дан. 7:10). И Дионисий говорит, что число тех субстанций превосходит всякое материальное множество.⁵⁰⁷

Тем самым опровергается заблуждение тех, кто приравнивал число отделенных субстанций к числу небесных движений или к числу небесных сфер; а также заблуждение Рабби Моисея, по мнению которого указанное в Писании число ангелов относится не к отделенным субстанциям, а к их низшим способностям, как если бы, например, вождеющая способность называлась бы духом вождения и т.п.⁵⁰⁸

Глава 93. О том, что не бывает нескольких отделенных субстанций одного вида

На основании того, что мы выяснили об этих субстанциях, можно доказать, что не бывает нескольких отделенных субстанций одного вида.

Выше было показано, что отделенные субстанции суть некие самостоятельно существующие чтойности. Но вид вещи есть то, что обозначается в определении, ибо определение есть «знак чтойности вещи».⁵⁰⁹ Поэтому самостоятельно существующие чтойности – это самостоятельно существующие виды. Значит, отделенных субстанций столько, сколько их видов.

К тому же. Все вещи, тождественные по виду и различные по числу, содержат материю: ибо различие, проистекающее из формы, влечет за собой различие по виду; а из материи проистекает различие по числу. Но у отделенных субстанций совсем нет материи – ни той, которая была бы их частью, ни той, с которой они соединялись бы как формы. Следовательно, не может быть нескольких отделенных субстанций одного вида.

Далее. В тленных вещах множество индивидов в одном виде существует для того, чтобы природа вида, которая не может всегда сохраняться в одном индивиде, сохранялась во множестве. Поэтому даже в нетленных телах в каждом виде только по одному индивиду. Но природа отделенной субстанции может сохраняться в одном индивиде, ибо они нетленны, как было показано выше (II, 55). Значит, в одном виде не нужно нескольких таких субстанций.

И еще. Во всякой вещи то, что относится к ее виду, достойнее того, что относится к началу индивидуации и существует помимо видового определения. Следовательно, умножение видов больше прибавляет универсуму благородства, чем умножение индивидов в одном виде. Но в наибольшей степени совершенство универсума состоит в отделенных субстанциях. Значит, для совершенства универсума нужно,

чтобы было больше [вещей], различных по виду, чем различных по числу в одном виде.

Кроме того. Отделенные субстанции совершеннее, чем небесные тела. Но небесные тела, ради их совершенства, устроены так, что в каждом виде только один индивид: во-первых, потому, что каждое из них состоит из всей материи данного вида; во-вторых, потому, что в одном индивиде в совершенстве [воплощена] вся способность данного вида исполнять в универсуме ту задачу, к которой данный вид предназначен: это понятно на примере Солнца и Луны. Тем более в отделенных субстанциях есть лишь по одному индивиду каждого вида.

Глава 94. О том, что отделенная субстанция и душа не принадлежат к одному виду

Далее докажем, что душа – не того же вида, что отделенные субстанции.

Человеческая душа больше отличается от отделенной субстанции, чем одна отделенная субстанция от другой. Но все отделенные субстанции различаются между собой по виду, как было показано (II, 93). Тем более отличаются они [по виду] от души.

Далее. У разных вещей свое особенное бытие сообразно их видовому понятию. Вещи, которые по-разному существуют, относятся к разным видам. Но бытие человеческой души и отделенной субстанции разное: в бытии отделенной субстанции не может участвовать тело, а в бытии человеческой души может, ибо она соединяется с телом по бытию, как форма с материей. Следовательно, человеческая душа отличается от отделенных субстанций по виду.

К тому же. То, что само по себе составляет вид, не может быть одного вида с тем, что составляет лишь часть вида. Но отделенная субстанция сама по себе составляет вид, а душа нет, ибо она лишь часть вида «человек». Значит, душа не может быть того же вида, что отделенные субстанции: в противном случае человек был бы того же вида, что они, а это невозможно. Кроме того. Вид вещи познается из свойственной ей деятельности: деятельность обнаруживает силу вещи, которая, в свою очередь, указывает на ее сущность. Отделенной субстанции и разумной душе свойственна одна и та же деятельность – мыслить. Однако способ мышления у отделенной субстанции и у души совершенно разный: душа мыслит, отправляясь от [чувственных] представлений, а отделенная субстанция – нет, ибо у нее нет телесных органов, в которых должны быть представления. Следовательно, человеческая душа и отделенная субстанция – не одного вида.

Глава 95. Как следует понимать род и вид применительно к отделенным субстанциям

Однако нужно разобраться, как различаются виды применительно к отделенным субстанциям. В материальных вещах разных видов одного рода родовое понятие берется из материального начала, а видовое отличие – из формального начала. Так, чувственная природа, составляющая понятие животного, есть материальное в человеке по отношению к мыслящей природе, составляющей видовое отличие человека, разумного животного. Значит, раз отделенные субстанции не составлены из материи и формы, как было выяснено выше (II, 50), непонятно, откуда может в них взяться род и видовое отличие.

Здесь нужно принять во внимание, что разные виды вещей в разной степени обладают природой сущего [и располагаются как бы по ступеням лестницы]. Самое первое деление сущего – это деление на совершенно сущее, то есть существующее само по себе и актуально, и несовершенно сущее, то есть существующее в другом и потенциально. И дальше, по мере разветвления [общего рода «сущее»] на отдельные [виды], обнаруживается то же самое: один вид поднимается над другим на некую следующую ступень совершенства: животные – над растениями, свободно передвигающиеся животные – над животными неподвижными; даже цвета по виду один выше другого – чем ближе к белому, тем совершеннее. Вот почему Аристотель в восьмой книге *Метафизики* говорит, что определения вещей подобны числу, где вычитание или прибавление единицы меняет вид числа.⁵¹⁰ Точно так же и в определениях: если отнять или прибавить одно отличие, получается другой вид.

Суть определенного вида состоит в том, что общая природа помещается на определенной ступени сущего. А поскольку в вещах, состоящих из материи и формы, форма служит как бы границей, а то, что ею ограничивается, является своего рода

материей или материальным [началом], постольку родовое понятие будет братья из этого материального, а видовое отличие – из формального. Поэтому из видового отличия и рода получается одно – как из материи и формы. И подобно тому, как природа, составленная из материи и формы, едина, так и отличие не добавляет какую-то внешнюю [и чуждую] природу к роду, но есть некое определение самой природы рода; скажем, если взять род «животное, обладающее ногами», то видовое отличие будет, например, «животное, обладающее двумя ногами»: очевидно, что это отличие не прибавляет к роду ничего постороннего.

Понятно, что в случае с родом и видовым отличием определение, привносимое отличием, имеет иную причину и начало, нежели природа рода; природа, обозначаемая определением, состоит из формы и материи как из ограничивающего и ограничиваемого. Следовательно, если есть какая-то простая природа, она будет ограничена сама собой, и ей не нужно будет двух частей, из которых одна ограничивает, а другая ограничивается. Ее родовое понятие будет братья из самого понятия ее природы, а ее видовое отличие будет братья из ее ограничения, то есть из того, что она стоит на такой-то ступени сущих.

Отсюда очевидно, что если некая природа не ограничена, а бесконечна сама по себе, как выше было показано о божественной природе, то для нее нельзя указать ни рода, ни вида; это вполне согласуется с тем, что было выше сказано о Боге (I, 25).

Отсюда также очевидно, что в отделенных субстанциях разные виды соответствуют разным ступеням, ими занимаемым. А так как в одном виде их не больше одного индивида, то не может быть двух отделенных субстанций равных чином, но одна по природе выше другой. Вот почему в *Книге Иова* сказано: «Знаешь ли ты чин неба?» (38:33). А Дионисий в десятой главе Небесной иерархии говорит, что как во всем множестве ангелов есть иерархия высшая, средняя и низшая, так и в каждой иерархии есть чин высший, средний и низший; и в каждом чине есть высшие, средние и низшие.⁵¹¹

Тем самым опровергается положение Оригена, который утверждал, что изначально все духовные субстанции были сотворены равными; к числу этих субстанций он относит и души. Различие же, которое мы видим между такими субстанциями, – ведь одни из них соединены с телами, другие не соединены, одни выше, другие ниже, – будто бы происходит от различия заслуг.⁵¹² Но теперь доказано, что это различие степеней – от природы; и что душа – не того же вида, что отделенные субстанции; и что сами отделенные субстанции отличаются друг от друга по виду; и что они не равны по природному чину.

Глава 96. О том, что отделенные субстанции не получают познание из чувственных [вещей]

Теперь можно показать, что отделенные субстанции не получают умопостигаемое знание о вещах из чувственных [представлений].

Чувственное по природе своей устроено так, чтобы постигаться чувством, как умопостигаемое – умом. Следовательно, всякая познающая субстанция, получающая познание из чувственных [вещей], обладает чувственным познанием; поэтому она должна быть по природе своей соединена с телом, ибо не может быть чувственного познания без телесного органа чувств. Но отделенные субстанции по природе не соединены с телами, как было показано выше (II, 91). Следовательно, умопостигаемое знание они получают не из чувственных [вещей].

Далее. Чем выше сила, тем выше должен быть ее объект. Но мыслительная сила отделенной субстанции выше, чем мыслительная сила человеческой души: в порядке умов ум человеческой души занимает самую низшую ступень, как следует из вышесказанного (II, 91). Объектом ума человеческой души служит представление воображения, как было сказано выше (II, 60). В порядке объектов [познания] представление стоит выше, чем чувственная вещь, существующая вне души: это явствует из порядка познавательных сил. Следовательно, объектом [познания] для отделенной субстанции не может служить ни вещь, существующая вне души, которую она постигала бы непосредственно, ни представление. Остается признать, что объектом мышления отделенной субстанции служит нечто более высокое, чем представление. Но в порядке познаваемых объектов выше представления стоит только актуально умопостигаемое. Следовательно, отделенные субстанции не получают умопостигаемое знание из чувственных [вещей], а мыслят то, что само по себе уже умопостигаемо.

К тому же. Порядок умопостигаемых вещей соответствует порядку умов. То, что умопостигаемо само по себе, стоит в порядке умопостигаемых выше, чем то, что лишь мы делаем умопостигаемым. Но именно таковы все умопостигаемые, полученные из чувственных [представлений]: чувственное само по себе непостижимо для ума. И именно их мыслит наш ум. Значит, ум отделенной субстанции, который выше нашего ума, не мыслит умопостигаемое, полученное из чувственных [представлений], а мыслит то, что само по себе актуально умопостигаемо.

Далее. Тип деятельности, свойственный любой вещи, соответствует типу ее субстанции и ее природе. Отделенная субстанция есть ум, существующий сам по себе, а не в каком-либо теле. Следовательно, ее мыслительная деятельность будет направлена на умопостигаемые, не имеющие основания в каком-либо теле. Но все умопостигаемые [идеи], полученные из чувственных [представлений], так или иначе укоренены в каком-нибудь теле: так, наши мысли основаны на представлениях, а они, в свою очередь, не могут существовать без телесных органов. Значит, отделенные субстанции не получают знание из чувственных [представлений].

К тому же. Как чувственная материя занимает низшую ступень в порядке чувственных вещей и потому существует только потенциально относительно всех чувственных форм; так [наш] потенциальный ум, занимающий низшую ступень в порядке умопостигаемых сущих, существует лишь в потенции ко всем умопостигаемым, что явствует из изложенного выше (II, 78). В порядке чувственных все вещи, стоящие выше первой материи, актуально обладают собственной формой, благодаря которой они имеют место в чувственном бытии. Точно так же в порядке умопостигаемых все отделенные субстанции, стоящие выше человеческого потенциального ума, существуют актуально в умопостигаемом бытии. Но ум, получающий знание из чувственных [представлений], существует в умопостигаемом бытии не актуально, а лишь потенциально. Следовательно, отделенная субстанция не получает знание из чувственных [представлений].

К тому же. Совершенство высшей природы не зависит от низшей природы. Но совершенство отделенной субстанции, как мыслящей [вещи], заключается в мышлении. Следовательно, ее мышление не зависит от чувственных вещей и ей не нужно получать познание из них.

Отсюда следует, что в отделенных субстанциях нет ума актуального и потенциального, разве что в переносном смысле. В мыслящей душе потенциальный и деятельный умы есть потому, что она получает умопостигаемое знание из чувственных [вещей]: деятельный ум сообщает полученным из чувственных [вещей] видам актуально умопостигаемое бытие; а потенциальный ум потенциально способен познавать все чувственные формы. Но так как отделенные субстанции не получают знание из чувственных [вещей], то в них нет деятельного и потенциального умов. Вот почему Аристотель, вводя в третьей книге *О душе* [понятия] потенциального и деятельного ума, объясняет, почему необходимо предполагать их существование именно в душе.⁵¹³

Отсюда же следует, что пространственная удаленность не может препятствовать отделенным субстанциям познавать вещи. Расстояние имеет отношение к чувству, а не к уму, разве что по совпадению, поскольку ум получает знание из ощущения, ибо чувственное воздействует на чувства только на определенном расстоянии. Но актуально умопостигаемое, воздействующее на ум, существует не в пространстве, ибо отделено от телесной материи. Значит, поскольку отделенные субстанции получают умопостигаемое знание не из чувственных [впечатлений], пространственное расстояние никак не влияет на их познание.

Очевидно также, что их мыслительная деятельность не связана со временем. В самом деле: актуально умопостигаемое существует не в каком-то месте и не во времени. Ибо время – следствие пространственного движения; поэтому оно измеряет лишь то, что каким-либо образом существует в пространстве. Вот почему мышление отделенной субстанции выше времени. К нашей же мыслительной деятельности присоединяется время, потому что мы получаем знание из представлений, которые

связаны с определенным временем. Поэтому когда наш ум соединяет или разделяет, в нем всегда присутствует время, прошедшее или будущее; а когда он мыслит, что есть вещь, – нет. Ибо что есть вещь, он мыслит, отвлекая умопостигаемое от чувственных условий; а эта деятельность предполагает, что он схватывает умопостигаемое вне времени и вне любых других условий существования чувственных вещей. Когда же ум соединяет или разделяет, он применяет ранее отвлеченные умопостигаемые [идеи] к вещам; а при этом необходимо примысливается время.

Глава 97. О том, что ум отделенной субстанции всегда мыслит актуально

Из этого следует, что ум отделенной субстанции всегда мыслит актуально.

В самом деле, то, что существует то актуально, то потенциально, измеряется временем. Но ум отделенной субстанции выше времени. Поэтому он не может быть то актуально мыслящим, то нет.

Далее. Всякая живая субстанция по природе наделена некой жизнедеятельностью, которую она осуществляет всегда актуально, в то время как прочие виды ее деятельности иногда остаются потенцией: к примеру, животные всегда питаются, но не всегда ощущают. Отделенные субстанции – живые, как было показано выше (II, 91); но единственная их жизнедеятельность – мышление. Следовательно, по своей природе они должны быть всегда актуально мыслящими.

И еще. Согласно учению философов, отделенные субстанции умом движут небесные тела.⁵¹⁴ Но движение небесных тел происходит всегда и непрерывно. Следовательно, отделенные субстанции мыслят всегда и непрерывно. Впрочем, чтобы прийти к такому выводу, не обязательно полагать, что они движут небесные тела: ведь они выше небесных тел. Поэтому если деятельность, свойственная небесным телам, т.е. их движение, непрерывна, то деятельность, свойственная отделенным субстанциям, т.е. мышление, тем более.

Далее. Все, что иногда действует, а иногда не действует, движется, либо само по себе, либо по совпадению. Например, то, что мы иногда мыслим, а иногда нет, связано с изменениями в сфере нашего ощущения, как объясняется в восьмой книге *Физики*.⁵¹⁵ Но отделенные субстанции не движутся сами по себе, так как они не тела; и не движутся по совпадению, так как они не соединены с телами. Следовательно, свойственная им деятельность, а именно мышление, постоянна и непрерывна.

Глава 98 . Каким образом одна мыслящая субстанция мыслит другую

Но если отделенные субстанции мыслят то, что умопостигаемо само по себе, как было показано (II, 96); а умопостигаемы сами по себе именно отделенные субстанции, ибо независимость от материи делает вещь умопостигаемой саму по себе, как явствует из вышесказанного (II, 82; I, 44); то отсюда следует, что отделенные субстанции мыслят отделенные субстанции и это свойственный им предмет мышления. Значит, каждая из них познает и саму себя и других.

Однако каждая из них познает саму себя иначе, чем познает самого себя потенциальный ум. В самом деле, потенциальный ум существует в умопостигаемом бытии лишь в потенции; его актуализует умопостигаемый вид, как природная форма актуализует первую материю в чувственном бытии. Однако ничто не познается постольку, поскольку существует в потенции; но лишь постольку, поскольку существует актуально. Поэтому принцип познания вещи – форма, благодаря которой эта вещь становится актуально сущей. Точно так же [наша] познавательная способность становится актуально познающей благодаря какому-либо виду. Следовательно, наш потенциальный ум познает самого себя только благодаря умопостигаемому виду, который актуализует его в умопостигаемом бытии. Вот почему Аристотель говорит в третьей книге *О душе*, что [потенциальный ум] познается так же, как и все прочее, то есть через виды, получаемые из представлений, как через свои собственные формы.⁵¹⁶ Но отделенные субстанции по своей природе актуально существуют в умопостигаемом бытии. Поэтому каждая из них познает саму себя через собственную сущность, а не через какой-то вид другой вещи.

Но так как всякое познание осуществляется благодаря тому, что в познающем есть подобие познаваемого; а отделенные субстанции подобны друг другу, поскольку у них общая природа рода, но отличаются друг от друга по виду, как ясно из

изложенного выше (И, 93, 95), то познавать друг друга они, по-видимому, способны только по общему понятию рода, а не по особому для каждой виду.

Некоторые, правда, говорят, что одна отделенная субстанция является действующей причиной другой.⁵¹⁷ А во всякой действующей причине должно быть подобие произведенному ею действию, равно как всякое действие должно быть подобно своей причине: потому что всякий деятель производит подобное себе.⁵¹⁸ Поэтому в каждой высшей из отделенных субстанций есть подобие низшей, как в причине есть подобие произведенного ею действия; а в низшей есть подобие высшей, так как всякое действие подобно своей причине. Там же, где причины не одноименны своим действиям,⁵¹⁹ подобие произведенного действия присутствует в причине более превосходным образом, а подобие причины присутствует в произведенном ею действии низшим образом. Но отделенные субстанции именно таковы: высшие не одноименны низшим, ибо, стоя на разных ступенях, они не принадлежат к одному виду. Следовательно, низшая отделенная субстанция познает высшую именно как познающая, а не как познаваемая субстанция, только способ познания у нее при этом более низкий; а высшая познает низшую более превосходным образом. Об этом говорится и в книге О причинах. «Ум познает то, что ниже его, и то, что выше его, соответственно своей субстанции [т.е. способу своего бытия]»⁵²⁰ – ибо одна из них причина другой.

Однако выше мы доказали, что мыслящие отделенные субстанции не состоят из материи и формы (см. II, 50 сл.); значит, они могут быть созданы только творением. Но творить может один лишь Бог, как было показано выше (II, 21). Следовательно, одна отделенная субстанция не может быть причиной другой.

Кроме того. Мы показали, что все главные части универсума сотворены Богом непосредственно (II, 42). Следовательно, они не произошли одна от другой. Но каждая отделенная субстанция принадлежит к числу главных частей универсума гораздо больше, чем Солнце или Луна: ибо каждая

из них имеет свой вид, более благородный, чем какой-либо вид телесных вещей. Следовательно, отделенные субстанции не служат причинами друг друга, но все непосредственно сотворены Богом.

Таким образом, всякая отделенная субстанция знает Бога естественным знанием, сообразно своей субстанции, ибо по своей субстанции они подобны Богу как своей причине. Бог же знает их, так как Он есть собственная причина каждой и потому содержит в Себе подобие их всех. Однако таким способом одна отделенная субстанция не может знать другую: ибо одна не служит причиной другой.

Значит, надо предположить, что, поскольку ни одна из подобных субстанций не может быть по своей сущности началом познания всех прочих вещей, постольку у каждой из них, сверх собственной субстанции, должно быть еще что-то: некие умопостигаемые подобиya, посредством которых любая из них могла бы познавать любую другую в ее собственной природе.

Что это необходимо допустить, можно показать следующим образом. Собственный предмет мышления – умопостигаемое сущее: оно охватывает все возможные различия и виды сущего; ибо все, что может быть, может мыслиться. А так как всякое познание происходит через уподобление,⁵²¹ то ум не может познать свой предмет в целом, если не будет содержать в себе подобие всего сущего в целом и всех его различий. Но таким подобием всего сущего в целом может быть только бесконечная природа, не ограниченная каким-либо видом или родом сущего, но являющаяся универсальным началом всего сущего и его деятельной силой. Такова одна лишь божественная природа, как было показано в первой книге (I, 25, 43, 50). Всякая же другая природа, будучи ограничена каким-либо родом и видом сущего, не может быть универсальным подобием всего сущего в целом. Выходит, один лишь Бог может знать все благодаря Своей сущности. Из отделенных же субстанций любая благодаря своей природе знает совершенным знанием только свой собственный вид. Что же до [нашего] потенциального ума,

то он и того не знает сам по себе, а познает [даже себя] благодаря умопостигаемому виду, как было сказано выше.

Однако если некая субстанция мыслящая, то она способна постичь все сущее в целом. Поэтому, хотя отделенная субстанция не бывает постигающей все сущее в целом актуально, она, рассматриваемая в своей субстанции, есть как бы потенция тех умопостигаемых подобий, которыми познается все сущее, и эти подобия становятся ее актами, поскольку она мыслит. Таких подобий непременно должно быть много: ведь, как было сказано, совершенное универсальное подобие всего сущего в целом может быть только бесконечно; природа же отделенной субстанции не бесконечна, а ограничена; поэтому существующее в ней умопостигаемое подобие не может быть бесконечным, но ограничено каким-то видом или родом сущего; поэтому, чтобы постичь все сущее, требуется множество таких подобий. Чем выше данная отделенная субстанция, тем больше ее природа похожа на природу Божью; тем менее она сжата и узка и тем ближе она к универсальному сущему, совершенному и благому; поэтому она обладает более универсальной причастностью благу и бытию. Таким образом, умопостигаемые подобия, существующие в высшей субстанции, менее многочисленны и более универсальны. Об этом говорит Дионисий в книге *О небесной иерархии*: высшие ангелы обладают более универсальным знанием;⁵²² а в Книге о причинах сказано, что высшие умы обладают более универсальными формами.⁵²³ Наивысшая же универсальность – в Боге, который знает все через одно, то есть через свою сущность; а низшая – в человеческом уме, который для познания любого умопостигаемого [предмета] нуждается в особом, соответствующем умопостигаемому виде.

Так вот, познание посредством более универсальных форм у высших субстанций не означает менее совершенное познание, как у нас.⁵²⁴ Если мы познаем нечто только в его роде, например, через подобие⁵²⁵ «живого существа», это наше знание будет мене совершенным, чем знание полного вида, например, через подобие «человека». Знание чего-либо только по роду для нас – знание несовершенное и как бы потенциальное, а

знание по виду – совершенное и актуальное. Дело в том, что наш ум, занимающий низшую ступень среди мыслящих субстанций, требует предельно разделенных и частных подобий, так чтобы каждому отдельному познаваемому соответствовало особое подобие в познающем уме. Поэтому через подобие «живого существа» он не познает «разумное», а следовательно, не познает и «человека», если не прибавит отдельный отличительный признак. Но умопостигаемое подобие, существующее в отделенной субстанции, обладает более универсальной силой; его достаточно для представления многих [видов]. Поэтому оно дает не менее, а более совершенное познание. Его универсальность [не потенциальна, а] виртуальна,⁵²⁶ как у формы, которая действует в универсальной причине и которая производит тем эффективнее и распространяется на тем большее число [вещей], чем она универсальнее. Так вот, отделенная субстанция познает и «живое существо» и все его отличительные признаки через одно подобие; это подобие более универсально или более ограничено в зависимости от того, какую ступень занимает она в порядке мыслящих субстанций.

В качестве примера мы можем рассмотреть две крайности, как было сказано: ум божественный и ум человеческий. Бог знает все через одно, через Свою сущность. А человеку для познания разных вещей требуются разные подобия. Чем выше ум, тем больше он знает и тем меньше подобий ему для этого требуется. Так тупоумным приходится разъяснять всякую вещь на множестве примеров.

Мы сказали, что отделенная субстанция по своей природе способна принять подобия, через которые познается все сущее в целом, и находится к ним в потенции; не следует, однако, думать, что сама по себе она вовсе лишена таких подобий: такое состояние свойственно нашему потенциальному уму, как объясняется в третьей книге *О душе*.⁵²⁷ Не следует думать также, будто она содержит одни подобия актуально, а другие только потенциально, как первая материя в низших телах имеет одну форму актуально, а все прочие – в потенции; или подобно нашему потенциальному уму, когда он актуально мыслит и

какой-то предмет знания содержится в нем актуально, а все остальное – в потенции. Нет, ведь мы доказали, что отделенные субстанции не движутся ни сами по себе, ни по совпадению (II, 97), а значит, все, что есть в них в потенции, должно быть в них актуально; в противном случае, они переходили бы из потенции в акт, то есть двигались бы, сами по себе или по совпадению. Следовательно, потенция и акт применительно к умопостигаемому бытию существуют в них так же, как они существуют в небесных телах применительно к бытию природному. А именно: у небесных тел материя оформлена их формой до такой степени совершенства, что неспособна принять другие формы. Точно так же и ум отделенной субстанции всецело оформлен умопостигаемыми формами и обладает совершенным естественным знанием. В отличие от него наш потенциальный ум соотнесен с тленными телами, с которыми он соединяется как их форма: он становится актуальным обладателем данной умопостигаемой формы благодаря тому, что ко всем прочим формам он в данный момент находится лишь в потенции. [Об отделенном же уме правильно] сказано в Книге о причинах: «Ум полон форм»,⁵²⁸ – ибо вся потенциальность того ума без остатка исполнена умопостигаемыми формами. Именно через эти умопостигаемые формы одна отделенная субстанция может мыслить другую.

Однако, поскольку отделенная субстанция умопостигаема по своей сущности, постольку кому-то может показаться излишним вводить какие-то умопостигаемые виды, посредством которых одна из них мыслила бы другую: ведь одна может познавать другую через саму сущность познаваемой субстанции. В самом деле, быть познаваемыми через умопостигаемый вид есть привходящее свойство материальных субстанций, так как они по своей сущности не умопостигаемы актуально. Именно из-за этого их приходится мыслить через отвлеченные интенции.⁵²⁹ О том же, по видимости, говорит и Философ в одиннадцатой книге *Метафизики*: что в субстанциях, отделенных от материи, ум, мышление и то, что мыслится, не различаются.⁵³⁰

Хорошо, допустим, мы согласились бы с этим. Но и тогда возникнут немалые затруднения. Во-первых, по учению Аристотеля, актуальный ум есть актуально мыслимое.⁵³¹ Значит, когда одна отделенная субстанция мыслит другую, она составляет с ней одно; это трудно принять.

К тому же. Всякий деятель действует через свою форму, и действие соответствует ей, как нагревание – теплу; поэтому и видим мы то, вид чего формирует наше зрение. Однако одна отделенная субстанция не может быть формой другой: ибо каждая существует отдельно от других. Следовательно, через свою сущность она не может быть созерцаема другими.

Далее. Ум – совершенство мыслящего. Но низшая субстанция не может быть совершенством высшей. Значит, если бы каждая из них мыслилась через свою сущность, а не через другой вид, то высшая не могла бы знать низшую.

И еще. Мыслимое, поскольку оно мыслится, существует внутри ума. Но ни одна субстанция не проникает в ум, за исключением Бога, который существует, присутствует и действует во всех.⁵³² Поэтому представляется невозможным, чтобы отделенная субстанция мыслилась другою через свою сущность, а не через свое подобие в этой другой.

Именно в этом должно заключаться истинное убеждение Аристотеля: не даром он полагает, что мышление происходит тогда, когда актуальный ум и актуально мыслимое соединяются воедино. Это означает, что отделенная субстанция, хоть она и есть нечто само по себе актуально мыслимое, мыслится сама по себе только тем умом, с которым она составляет одно. То есть отделенная субстанция мыслит посредством своей сущности саму себя. Именно в этом смысле ум, предмет мысли и мышление суть одно и то же.

Иная позиция у Платона: мышление происходит через прикосновение ума к мыслимой вещи. В этом случае одна отделенная субстанция может мыслить другую через ее сущность, духовно соприкасаясь с ней: высшая может мыслить низшую, поскольку виртуально как бы заключает и содержит ее в себе; а низшая может мыслить высшую, поскольку как бы схватывает ее и стремится к ней как к своему совершенству.⁵³³

В этом смысле Дионисий говорит в четвертой главе *О божественных именах*⁵³⁴, что высшие умопостигаемые субстанции служат чем-то вроде пищи для низших.

Глава 99. О том, что отделенные субстанции знают материальные вещи

Мы сказали, что отделенная субстанция знает другие отделенные субстанции благодаря умопостигаемым формам; благодаря им же она знает и виды телесных вещей.

Ум их совершенен естественным совершенством, то есть весь целиком существует актуально; поэтому свой объект, то есть умопостигаемое сущее, они должны постигать универсально. Но к умопостигаемому сущему принадлежат и виды телесных вещей. Следовательно, отделенная субстанция их знает.

К тому же. Поскольку виды вещей различаются так же, как виды чисел, как было установлено выше (II, 95), постольку в высшем виде должно каким-то образом содержаться то, что есть в низшем, подобно тому, как большее число содержит в себе меньшее. Но отделенные субстанции выше телесных; следовательно, то, что существует в телесных субстанциях материально, должно существовать в отделенных субстанциях умопостигаемым образом: ибо все, что в чем-то [находится], существует тем же способом, как то, в чем оно [находится].

И еще. Отделенные субстанции приводят в движение небесные тела, как полагают философы (см. II, 92); значит, все, что происходит от движения небесных тел, приписывается самим небесным телам как орудиям – они движут то, что движется; а также движущим отделенным субстанциям как главным деятелям. Ибо они действуют и движут умом. Таким образом, они служат причинами для всего возникающего от движения небесных тел: так мастер действует своими инструментами. Значит, формы вещей, которые рождаются и погибают, умопостигаемо содержатся в отделенных субстанциях. Об этом говорит и Бозций в книге О Троице: «из форм, которые существуют вне материи, произошли формы, существующие в материи».⁵³⁵ Следовательно, отделенные субстанции знают не только другие отделенные субстанции, но и виды материальных вещей. Ибо если они знают виды

возникающих и гибнущих тел, которые они сами создали, то тем более знают виды небесных тел как свои инструменты.

Поскольку ум отделенной субстанции актуален, она обладает всеми подобиями, какими способна обладать; а она в силах обладать знанием всех видов и отличительных признаков сущего; следовательно, всякая отделенная субстанция знает все природные вещи и весь их порядок в целом.

Однако нам могут возразить: поскольку совершенно актуальный ум есть актуально мыслимое, не подобает отделенной субстанции мыслить материальные вещи; разве годится, чтобы материальная вещь была совершенством для отделенной субстанции?

Но если правильно взглянуть на дело, то мыслимая вещь является совершенством для мыслящего благодаря своему подобию, которое содержится в уме мыслящего. Так, тот камень, который существует вне души, не является совершенством для нашего потенциального ума. А подобие материальной вещи в уме отделенной субстанции существует нематериально; оно существует так, как существует отделенная субстанция, а не так, как материальная субстанция. Поэтому нет ничего неподобающего в том, чтобы назвать его совершенством ума отделенной субстанции, то есть его собственной формой.

Глава 100 . О том, что отделенные субстанции знают единичные вещи

Поскольку подобия вещей в уме отделенной субстанции более универсальны, чем в нашем уме, и познание с их помощью осуществляется более эффективно, постольку через подобия материальных вещей отделенные субстанции познают материальные вещи не только в их родовых и видовых понятиях, как это делает наш ум, но и в их индивидуальности.

Существующие в уме виды вещей должны быть нематериальны; поэтому в нашем уме они не могут служить началом познания единичных вещей, индивидуированных материей. Дело в том, что виды нашего ума обладают настолько ограниченной силой, что один вид ведет к познанию только одной вещи. Например, подобие родовой природы не приводит к знанию как рода, так и отличительных признаков, поэтому, зная род, мы не знаем его видов. Точно так же подобие видовой природы не может привести нас к знанию индивидуирующих начал – а это начала материальные, – поэтому, зная вид, мы не знаем индивидов в их единичности. Но подобие, посредством которого мыслит ум отделенной субстанции, наделено более универсальной силой; будучи единым и нематериальным, оно позволяет знать как видовые, так и индивидуирующие начала; так что с его помощью отделенная субстанция может познавать своим умом природу не только рода и вида, но и индивида. Причем из этого не следует, что форма, которой она познает, материальна; или что этих форм бесконечно много, по числу индивидов.

К тому же. Что может низшая сила, то может и высшая, но лучше. Что низшая сила делает с помощью многих [форм], то высшая делает с помощью одной-единственной. Ибо чем выше сила, тем она более собрана и едина. Напротив, низшая сила дробится и множится. Например, мы знаем по опыту, что все многообразие чувственных вещей, воспринимаемое пятью внешними чувствами, постигается силой одного общего чувства. Так вот, человеческая душа в естественном порядке стоит ниже,

чем отделенная субстанция. Душа познает всеобщее и единичное посредством двух начал, то есть умом и чувством. Значит, отделенная субстанция, будучи выше, должна познавать то и другое высшим способом, посредством одного начала, то есть ума.

И еще. Умопостигаемые виды вещей достигают нашего ума и ума отделенных субстанций противоположным порядком. В наш ум они попадают путем анализа, (вычитания): через отвлечение от материальных и индивидуальных условий; поэтому мы не можем мыслить единичное. А в ум отделенной субстанции умопостигаемые виды попадают путем своего рода сложения, (синтеза): она обладает умопостигаемыми видами оттого, что уподобляется первому умопостигаемому виду божественного ума, а этот вид не отвлекается от вещей, а создает вещи. Причем создает не только форму, но и материю, которая является началом индивидуации. Следовательно, виды, которыми мыслит отделенная субстанция, позволяют видеть всю вещь в целом: не только видовые начала, но и начала индивидуирующие. Таким образом, отделенным субстанциям нельзя отказать в знании единичных, хотя наш ум не может познавать единичные вещи.

Кроме того. Философы полагают, что отделенные субстанции движут небесные тела. А так как отделенные субстанции действуют и движут умом, они должны знать то, что движут. Но движимое есть нечто частное, ибо общее неподвижно. Кроме того, движущееся занимает все новые положения, и эти положения – единичны; но движущая умом субстанция не может их не знать. Следовательно, надо признать, что отделенные субстанции обладают единичными знаниями об этих материальных вещах.

Глава 101. Знают ли отделенные субстанции естественным знанием все сразу

Актуальный ум есть актуально мыслимое, так же, как актуальное ощущение есть актуально ощущаемое.⁵³⁶ Но одно и то же не может актуально быть сразу многим. Поэтому представляется невозможным, чтобы ум отделенной субстанции содержал различные виды умопостигаемых, как это утверждалось выше (II, 98). Однако надо принять во внимание вот что: не все то актуально мыслится, чей умопостигаемый вид есть в уме. Мыслящая субстанция есть также водящая субстанция, и потому она – хозяйка своего акта. В ее власти, уже обладая умопостигаемым видом, воспользоваться им для актуального мышления или нет; а если она обладает многими, то воспользоваться одним из них. В самом деле, мы актуально рассматриваем не все, что знаем.

Следовательно, мыслящая субстанция, познающая с помощью многих видов, пользуется одним, каким хочет; и одновременно актуально знает все, что она может знать с помощью одного данного вида: все это для нее – один предмет мысли, поскольку все это познается одним видом. Так и наш ум знает многое одновременно, например, сложное или соотнесенное, как нечто одно. Но то, что ум познает с помощью разных видов, он не может знать сразу. Подобно тому как ум один, актуально мыслимое тоже одно. Следовательно, в уме отделенной субстанции тоже имеет место некая последовательность мыслей. Строго говоря, это не движение, ибо акт не следует за потенцией, но акт за актом.

А вот Божественный ум, для которого быть и действовать – одно и который знает все через одно, то есть через Свою сущность, мыслит все сразу.

Вот почему в Его мышлении нет никакой смены мыслей. Его мышление все в целом сразу совершенно и таковым пребудет во веки веков.

Аминь.

Примечания

¹ - Аристотель. Метафизика, 1050 а 23.

² - Фома различает три понятия, соответствующих русскому «действию»: actio, operatio factio. и Factio – это собственно производство чего-либо, изготовление. Чтобы подчеркнуть характер этого термина, Фома иногда заменяет его синонимом еще более узкого значения – manufactio (букв. рукоделие). Operatio – более широкий термин, он включает наряду с внешними действиями и проявлениями также внутренние процессы. Самое широкое и фундаментальное понятие – actio. Оно включает оба предыдущих вида деятельности, но наряду с ними может обозначать само бытие и форму вещи, подчеркивая их динамический характер. То, что Сократ существует в действительности (actu), и то, что он является человеком, есть его actio, активное действие его природы, требующее постоянного усилия и напряжения.

³ - Augustini De anima et eius origine II, 4 (PL 44/527 A).

⁴ - Т.е. не случайно, не «по совпадению». Сам по себе человек разумен, а камень летит вниз; по совпадению человек может быть неразумен (или бел и курнос), а камень можно подбросить вверх, а также он может быть серым и продолговатым – всё это акциденции, а не сущность вещи.

⁵ - Т.е. здесь, на земле, в подлунном тленном мире.

⁶ - У латинского философского термина «потенция» (как и у греческого δύναμις; переводом которого оно служит) различаются два значения, первоначально взаимосвязанные. Вопервых, потенция – это недостаток бытия, «возможность» какого-либо бытия там, где его нет: так медь – это потенциальная статуя, сидящий человек потенциально ходяч, холодная вода потенциально горяча, или наоборот; ребенок – потенциальный взрослый или учёный, а неродившееся и незачатое существо потенциально существует. В этом смысле в Боге, по Аристотелю и Фоме, нет никакой потенции – в Нём всё реализовано. Отсутствие потенции в этом значении слова обуславливает простоту (сложные вещи состоят из потенции

материи, и акга формы), неизменность (потенция – начало движения и изменения) и вечность Бога (Он обладает актуальной полнотой Своего бытия и не изменяется, т.е. существует вне времени, которое есть «число движения», изменения). Но во втором значении слова потенция – сила, мощь, способность что-то сделать – может быть приписана Богу. У Аристотеля, который впервые ввёл в метафизику оппозицию «потенция-энергия» (по-русски «возможность-действительность»), это второе значение ещё не выщеляется. Оно введено в метафизику неоплатониками – именно там, где его вводит и Фома: для объяснения того, каким образом трансцендентный самодостаточный и неизменный Богтворит мир. По Плотину, потенциальности в первом смысле слова, как нереализованной возможности бытия, нет не только в Боге, но и на более низкой онтологической ступени – в умопостигаемом мире. Там всё – чистый акт. Но в Боге есть своего рода излишек реальности, актуальности, начала бытия, который как бы переливается через край, излучается подобно свету вокруг, порождая всё сущее. Это и есть Его потенция – мощь, изливающаяся вовне. (Именно это второе значение «дюнамис»-«потенции» преобладает в современном словоупотреблении: динамика, динамомашинa, potency, Potentat и т.д.) Мы переводим слово «потенция» в первом смысле как «возможность», во втором как «мощь», «могущество», «сила», либо оставляем без перевода – «потенция», жертвуя единообразием ради удобочитаемости. Potentia activa можно перевести как «действенная мощь» или «способность к действию». Это понятие тождественно «потенции» во втором смысле, соответственно Бог называется в этом смысле potens – «могущий», «могущественный», или omnipotens – «всемогущий». В противоположность ему понятие «потенции» в первом смысле может обозначаться как potentia passiva – способность воспринимать воздействие, будь то формы или другой вещи. Наделенная этой способностью вещь называется potentialis – «потенциальной», к Богу же это определение неприменимо.

⁷ - См. Аристотель. Категории, 8 b 26.

⁸ - Аристотель, Метафизика, 1019 а 15: «Способностью, или воз-можностью (δύναμις) называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» (то же – 1020 а 1; 1020 а 5). – Здесь и далее цитаты из Аристотеля приводятся по русскому изданию «Аристотель. Сочинения в четырех томах, т.1–4, М. 1976–1984», за исключением специально оговариваемых случаев, когда толкование данного места у Фомы противоречит толкованию русского переводчика.

⁹ - Фома противопоставляет два вида, или модуса, истинных суждений: первые отражают то, как обстоит дело в действительности – *dicuntur secundum rei veritatem, realiter*; вторые – то, как мы мыслим действительность – *secundum modum intelligendi*. Эти вторые суждения тоже не ложны; расхождение с действительностью в них обусловлено несовершенством нашего мышления.

¹⁰ - См. т. I, гл. 26, прим. 6.

¹¹ - Аристотель. Метафизика, 1021 а 29 – б 3: «Измеримое, познаваемое и мыслимое называются соотнесённым потому, что другое находится в отношении к ним... [в отличие от измерения, познания и мысли, всего того,] что называется соотнесённым самим по себе...»

¹² - Лат. *res* – «вещи» – это не только то, что по-русски именуется «вещами», т.е. неживые, преимущественно искусственные телесные субстанции; это и качества, и действия, и количества, и положения, – всё, что существует реально, а не только самостоятельно.

¹³ - Огонь, по аристотелевскому учению – одно из четырех простых, или элементарных тел, из которых состоят все прочие – сложные – тела в природе.

¹⁴ - Вид (аристотелевская «форма») тождествен по значению природе, сущности, чьейности: *species forma natura - essentia quidditas*.

¹⁵ - См. Аристотель. Метафизика, 1043 б 33 и далее: «Если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята

или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено».

¹⁶ - См. Аристотель. Метафизика, 993 Б 24.

¹⁷ - Виртуально – т.е. по внутренней силе, по избытку силы. Виртуальность противоположна потенциальности как бессильной способности воспринимать то или иное воздействие: материя потенциально есть всё, но она лишена какой бы то ни было силы и сама не может произвести ничего – из неё производит форма, наделённая силой бытия.

¹⁸ - См. Аристотель, Метафизика, 983 Б 6 слл.

¹⁹ - См. *Opiniones Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi... condemnatae* (1277), n.93. – *Chartularium Universitatis Parisiensis I* (1889), p.548.

²⁰ - О *materia signata* и о том, что для каждого вида сущих и для каждого индивидуального сущего предназначена своя материя см. т. I, гл. 21.

²¹ - Согласно Аристотелю, материя – общий субстрат вещей, способных превращаться друг в друга. Собственно, аристотелевская первая материя – субстрат тел подлунного мира, где есть качественное изменение. У небесных тел материей служит пространство; соответственно, они не подвержены изменению и уничтожению; единственный вид движения, допускаемый их материей – перемещение. О третьей материи – интеллигибельной материи духовных субстанций, субстрате множественности – учили неоплатоники, начиная с Плотина.

²² - Т.е. изменяются только по месту, но не по качеству, количеству и бытию (не возникают и не погибают). По Аристотелю, материя небесных тел – пространство (см. Метафизика, 1069 б 25).

²³ - Эта фраза построена в высшей степени нестандартно: *Deus est totius esse activus universaliter* На месте *activus* естественно было бы ожидать *causa efficiens*, на месте *universaliter* – *universalis*, т.е. «универсальная действующая причина всего сущего». Здесь же Бог есть *activus universaliter* –

т.е. «действующий универсальным образом», ибо создание умопостигаемых сущих, нетленных тел и материальных сущностей, подверженных рождению и гибели, предполагает по меньшей мере три совершенно различных типа деятельности. И *totius esse activus* – т.е. не просто «действующая причина всего сущего», но тот, кто продолжает действовать во всем, что причастно бытию, единственный источник *actus* – актуальности, или реальности, составляющих суть всякого бытия, согласно Фоме (см. Finance J. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. P., 1960, pp. 127–141).

²⁴ - См. Аристотель, Физика, 187 а 33.

²⁵ - Определение Аристотеля. См. Физика, 201 а 10.

²⁶ - *Realiter* – по-латыни значит «вещественным образом», в виде вещи.

²⁷ - См. Аристотель. Физика, 202 а 14.

²⁸ - См. Аристотель. Физика, 219 b 1.

²⁹ - Аристотель. Категории, 3 b 33.

³⁰ - Св. Василий Великий, Беседы на Шестоднев, 1: «...Поелику действие творения мгновенно и не подлежит времени, то и сказано: «В начале сотвори»; потому что начало есть нечто не состоящее из частей и непротяженное». – Творения Василия Великого. Часть первая. Москва, 1845, с. 10.

³¹ - См. Аристотель. О возникновении и уничтожении, 324 а 9; Риторика, 1360 а 5.

³² - См. Аристотель. Физика, кн. V, гл.3.

³³ - Возможно, гипотетический Платон у Фомы – родитель гипотетического Сократа (имена «Сократ» и «Платон» с эпохи эллинизма традиционно фигурируют во всех логических примерах в качестве отдельного, конкретного человека).

³⁴ - Т.е. сообщает форму материи. Материя – принцип индивидуации.

³⁵ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, II, 3 (пер. А.Бронзова. Изд.: СПб, 1894, с.49).

³⁶ - См. Авиценна. Метафизика, IX, 4. Аль-Газали. Метафизика, 5.

³⁷ - См. Петр Ломбардский. Сентенции, 1,43,1, 1: «Некоторые умники, похваляясь своим умом, пытаются ограничить Божье могущество мерой. Они доказывают, что Бог может делать только то, что делает... Они утверждают: «Бог не может действовать иначе, чем действует; не может делать лучше то, что делает, и не может не делать что-либо из того, что делает». В защиту этого своего мнения они приводят правдоподобные доказательства и доводы из книг предшественников, постоянно ссылаясь на авторитет Священных Писаний. Первый их аргумент таков: Бог может делать только то, что делать хорошо и праведно. Бог делает всё, что делать хорошо и праведно. Ибо если бы были другие хорошие и праведные дела [Божьи], помимо тех, которые Бог и так делает, то выходило бы, что Бог не делает всего того, что Ему делать хорошо и праведно. Но кто посмеет сказать такое о Боге? Второй аргумент: Бог может делать только то, чего требует Его праведность. Но Он и делает всё то, чего требует Его праведность. Следовательно, Бог может делать только то, что Он делает. Та же праведность требует, чтобы Он не делал того, чего не делает. А вопреки Своей праведности Бог поступать не может. Следовательно, Он не может делать ничего из того, чего не делает.» См. также: Петр Абеляр. Введение в богословие, III, 5 (PL 178/1096 AB).

³⁸ - См. Аристотель. О возникновении и уничтожении, 337 b 3; Метафизика, 1032 a 25.

³⁹ - См. Аристотель. О небе, 271 a 33; 291 b 13.

⁴⁰ - «Небесное тело» в терминологии древних и средневековых авторов – это не отдельная планета или звезда, а наша вселенная, крайняя граница неба, воспринимаемая наблюдателем как сфера неподвижных звёзд. Она включает в себя всё телесное сущее. Главное свойство телесного – движение (т.е. все виды изменения, от возникновения и гибели до роста и перемещения). Наивысшая сфера телесной вселенной, вечно и равномерно движущийся небосвод, есть, по Аристотелю, первое движущееся тело, передающее движение (т.е. возможность существования в телесном виде) всему, что ниже его.

⁴¹ - См. Аристотель. О возникновении и уничтожении, 324 а 9; Риторика, 1360 а 5.

⁴² - См. Авиценна. Метафизика, IX, 4.

⁴³ - Перевод не точен: Фома, собственно, не говорит, что Бог есть ум – intellectus. Он определяет Его как intelligens, что значит «умный», «мыслящий», «понимающий», «познающий». Точный перевод: «Бог умён». Но по-русски это означало бы, что «Бог неглуп», в то время как intelligens философской латыни означает, что «Бог нематериален». Слово «умный» в русском языке редко употребляется в этом специальном философском значении (сформировавшемся в рамках античного платонизма); в частности, в сочетании «умная молитва» или «умное делание» – т.е. такая деятельность, в которой не участвуют тело, эмоции, рассудок, воображение, память и дискурсивный разум, но только высшее, духовное, интуитивное начало человека, уподобляющее его Богу.

⁴⁴ - См. Аристотель. Метафизика, 1050 а 21.

⁴⁵ - Hilarii. De synodis, η. 58. – PL 10/520 C.

⁴⁶ - Ratio naturalis – «естественное понятие» или «определение природы», т.е. видовое определение, или сущность; то, что указывается в ответ на вопрос: «Что это?» Т.о. деятельчеловек, действуя естественно и необходимо, производит только одно действие, подобное ему по виду, – человека. А действуя по воле, он производит подобия не себя самого, а того, к чему направлена его воля.

⁴⁷ - Аристотель. Метафизика, 982 а 18: "οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν." – Это место современные переводчики передают по-разному: учить, наставлять (А.В.Кубицкий); befehlen – т.е. приказывать, распоряжаться (Тренделенбург, Рольфес). Фома переводит греческий глагол буквально: ordinari произведено от ordo – «чин», «порядок», как греч. ἐπιτάττειν от τάξις – «чин», «порядок». Значение ordinari у Фомы предполагает упорядочение в иерархической последовательности и ориентирование на цель, которая служит началом, принципом

всякого ordo – иерархического порядка. – Об этой обязанности мудреца см. подробно I, 1.

⁴⁸ - Ср. I,1.

⁴⁹ - Аристотель. Никомахова этика, 1140 а 10: τέχνη ἐστὶ ποιητικὴ ἱξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς. Фома переводит это: «Factibilia ratio est ars». Учитывая перевод Фома, мы предлагаем понимать аристотелевскую фразу так: «Искусство есть обладание правильным понятием тех вещей, которым предстоит быть сделанными» (хотя это и противоречит русскому переводу Н.В.Брагинской, не связанному толкованием Аквината: «Искусство и склад [души], причастный истинному суждению и предполагающий творчество, – это, по-видимому, одно и то же»).

⁵⁰ - Ср. Моисей Маймонид. Путеводитель колеблющихся. – Moses Maimonides. Dux neutrorum, III, 26 (Ed. Augustinus Justinianus. Parisiis 1520, repr. Fr./Main, 1964, fol. 88 г.).

⁵¹ - «Только из формальных»: имеется в виду, что эти науки абстрагируются от материального в вещах, или, что то же, от индивидуального.

⁵² - Закон противоречия гласит, что нечто не может быть и не быть одновременно. Поэтому Фома здесь употребляет временной союз, обозначающий одновременность действия – dum: necesse est aliquid esse dum est et fuisse dum fuit, – т.е. во всю ту совокупность времени, в которое о данной вещи можно сказать, что она была, она должна быть бывшей.

⁵³ - См. Петр Ломбардский. Сентенции. I d 43.

⁵⁴ - Аристотель. Никомахова этика, 1130 а 4.

⁵⁵ - См. Юстиниан. Институции, I, 1; тж. Амвросий Медиоланский. Об обязанностях, I, 24 (PL 16/57 B).

⁵⁶ - Retributor – «воздаятель». Это не специальный термин римского права; имеется в виду любое лицо, отправляющее правосудие.

⁵⁷ - Августин. О христианском вероучении, I, 32 (De doctrina christiana, PL 34/32 B).

⁵⁸ - См. I, 8; также см. Аристотель. О душе, 415 а 28 слл.

⁵⁹ - Т.е. не перемещается, а изменяет своё состояние.

⁶⁰ - Источник движения живого существа, его двигатель – это его душа. Согласно аристотелевскому учению, душа сама по себе неподвижна, но движется по совпадению, когда движется одушевляемое ею тело.

⁶¹ - «Под вечностью» – значит онтологически ниже вечного, т.е. вполне обладающего всем своим бытием (а потому не знающего ни прошлого, ни будущего). «Всегдашнее», согласно Фоме, не есть вечное, заключающее в себе всё своё бытие; всегдашнее подвластно времени и потому существует не целиком.

⁶² - См. Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 4,20: «.... Бытие и сущность появляются благодаря Добру... Сквозь всё проходящая всесовершенная Благость распространяется не только на окружающие её всеблагие существа, но достигает и предельно от неё удалённых, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, – в соответствии со способностью каждого из существ быть к ней причастным.» (Здесь и далее пер. Г.М.Прохорова. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. СПб, 1994, с. 143–147).

⁶³ - См. Аристотель. О душе, 415 а 29; б 3.

⁶⁴ - См. Аристотель. Физика, 225 а 1.

⁶⁵ - О том, что природа ничего не делает напрасно, см. Аристотель. О небе, 241 а 33; 291 б 14; О частях животных, 658 а 8; 661 б 24; О рождении животных, 741 б 5; 744 а 36 и др.

⁶⁶ - Аристотель. Физика, 221 б 11.

⁶⁷ - Аристотель. Физика, 202 а 7.

⁶⁸ - Аристотель. Физика, 202 а 12.

⁶⁹ - Аристотель. Физика, 220 а 24.

⁷⁰ - Аристотель. Физика, 187 а 28.

⁷¹ - Аристотель. Физика, 202 а 7.

⁷² - См., например, Лукреций. О природе вещей, I ,958 слл.; II, 92 слл. Его аргументация в пользу бесконечности пространства восходит к Евдему, Архиту и, возможно, к самому Пифагору: см. Евдем. Физика, фр.65 W (Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989, с.455).

⁷³ - Аристотель. Физика, 219 а 12.

⁷⁴ - Аристотель. Физика, 187 а 28.

⁷⁵ - Первая философия, по Аристотелю, есть наука, изучающая сущее как таковое. Она называлась в античности также богословием, или метафизикой. Другие части философии: физика (естествознание), математика, психология (наука о душе), этика и политика, – не рассматривают свои собственные предпосылки. Их достоверность исследует именно первая философия.

⁷⁶ - «То, что отделено от движения» – термин аристотелевской метафизики. Движение (возникновение и уничтожение, качественное и количественное изменение, перемещение) свойственно тому, чья форма не вполне актуализована, в чём присутствует потенциальность, т.е. всему «сложному», «составному» из материи и формы. «Отделено» от движения, т.е. нематериально, может быть только нечто абсолютно простое – это, по Аристотелю, неподвижный «вечный двигатель», Бог. (Сам термин «отделённые» – χωριστά – восходит к Платону, учившему об идеях, отделённых от материи, и к критике учения о многих идеях у Аристотеля).

⁷⁷ - Аристотель. Физика, 201 а 10.

⁷⁸ - Буквально: «в силу постоянного соотношения крайних терминов, в которых не обнаруживается никакого противоречия». «Термины» – это субъект и предикат. Субъект – творение, каким мы его наблюдаем, – таков, что предикат бытия ему не противоречит, т.е. их соединение не является необходимым образом ложным. «Постоянное соотношение» – *habitudo* (перевод греч. ἕξις) – означает внутреннюю структуру или устройство, определённую организацию, состояние, склад. Об этом термине в стоической философии см. А.А.Столяров. Стоя и стоицизм, М., 1995, с. 118–119 и др.

⁷⁹ - Аристотель. Метафизика, 1019b 23–34: «Невозможным называется также то, противоположное чему необходимым образом истинно (например, невозможно, чтобы диагональ была соизмеримой)... Указанное значение возможности не имеет

отношения к значению способности... как началу изменения вещи», т.е. к материи как подлежащему изменения.

⁸⁰ - Аристотель. Метафизика, 1032 а 20: «Всё, что возникает,... имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя.»

⁸¹ - См. Аверроэс. Комментарий к МетаФизике, II, 2.

⁸² - Т.е. которые не образуют «вертикальную» последовательность, где каждая высшая ступень служит условием бытия для низшей.

⁸³ - О случае как причине по совпадению см. Аристотель. Физика, 197 а 9: «Причины, по которым возникает случайное, по необходимости неопределенны... Случайное возникновение возможно именно по совпадению и случай есть причина побочным образом, но прямо он не причиняет ничего...» См. тж. Метафизика, 1065 а 30.

⁸⁴ - См., например, Анаксимен. Фрагменты А 5, В 1 и др. (Фрагменты ранних греческих философов, изд. А.В.Лебедев. Часть I. М, 1989 с.129, 134).

⁸⁵ - Анаксагор. Фрагменты А 45, В 1 и др. (Там же, с.517, 531).

⁸⁶ - Аристотель. Никомахова этика, 1094 а 3.

⁸⁷ - Григорий Великий. Моралии, III, 9 (PL 75/607 A).

⁸⁸ - Ср. Августин, О ересьях 14,21 слл. (PL 42,28–29): «Маркион, по имени которого зовутся маркиониты, или маркионисты, – последователь учения Кердона о двух началах; правда, Епифаний говорит, что он вводил не два, а три начала: благо, правду и зло; но Евсевий пишет, что автором учения о трех началах был не Маркион, а некий Синер.» – См. тж. Евсевий, Церковная история IV, 22, 5; V, 13.

⁸⁹ - См. Авиценна. Метафизика, EX 4.

⁹⁰ - См. Аристотель. Никомахова этика, 1094 б 9: «Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства».

⁹¹ - См. Аристотель. Никомахова этика, 1094 а 10: в любом порядке целенаправленных действий, например, искусств, цели

одного подчиняются целям другого: «Подобно тому как искусство делать уздечки и всё прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачал ия...»

⁹² - См. Аристотель. О рождении животных, 724 b 2 слл.: для всякого рождения – по крайней мере, любого природного существа, – необходимо подлежащее и движущая причина. «Противоположное рождается из противоположного, и ещё должно быть нечто иное – подлежащее, из которого возникнет рождающееся...»

⁹³ - Латинский текст не позволяет привести русский синодальный перевод: «Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?»

⁹⁴ - См. Авиценна. Метафизика, IX 4.

⁹⁵ - См. Августин. О ересьях, 2. 3. 5. 8. 20 (PL 42/26. 27. 29).

⁹⁶ - Аристотель. Физика, 261 а 19: «Так как перемещение скорее присуще тем существам, которые в большей степени достигли своей природы, то движение это будет первым по сущности среди других [движений]... Ведь только в одном этом движении оно не изменяется в своём бытии.»

⁹⁷ - См. Аристотель. Физика, 192 а 17.

⁹⁸ - См. Ориген, О началах, II, 9, 5: «...Мы говорим, что в мире существует разнообразие, Бога же называем и благим, и праведным и нелицеприятным... Если Бог-Творец не лишён ни желания высшего и благого дела, ни способности к совершению его, то спрашивается, по какой причине, творя разумные существа, т.е. такие, для которых Он Сам становится причиной их бытия, одни [существа] Он сотворил высшими, другие – второстепенными или третьестепенными, а [иные] сотворил низшими и худшими на много степеней?» II, 9, 6: «Мы ответим... по мере наших сил следующим образом... Бог, Творец вселенной, благ, и справедлив и всемогущ. Когда Он в начале творил то, что хотел сотворить, т.е. разумные существа, то Он не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, т.е., кроме Своей благодати. Таким образом Он был

причиною бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия; поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия. Но так как разумные твари ... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или повлекла к падению через небрежение. И в этом ... состоит причина различия между ... тварями... При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам ... и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе.» – Здесь и далее цит. по русскому изданию: Творения Оригена. Вып. 1. Казань, 1899, с.155–157.

⁹⁹ - Учение Оригена о причине разнообразия тварей было разработано в полемике против гностиков: «Многие, особенно вышедшие из школы Маркиона, Валентина и Василида ... обыкновенно возражают нам ...» – Там же, с. 155.

¹⁰⁰ - Аристотель. О душе, 407 b 22.

¹⁰¹ - Словом «чин» мы переводим здесь *gradus* – собственно, «ступень», занимаемая той или иной вещью на лестнице бытия, в онтологической иерархии (хотя традиционно русским «чин», как правило, переводилось греческое слово *τάξις*, которому отвечает латинское *ordo* – «порядок», т.е. вся лестница бытия).

¹⁰² - Аристотель. Метафизика, 1043 b 32 слл.: «...Сущности в некотором роде суть числа... Определение делимо и именно на неделимые части, а таково число. И так же, как если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самими, если что-нибудь будет отнято или прибавлено. И число должно быть чем-то таким, в силу чего оно едино... И точно так же определение едино... Основание единства для определения тоже, что и для числа, и сущность есть единое в указанном смысле: не так, как говорят некоторые, будто она некая единица

или точка, – нет, каждая сущность есть осуществлённость и нечто самобытное. И так же как определённое число не может быть большим или меньшим, точно так же не может быть такой сущность как форма, разве только сущность, соединённая с материей.»

¹⁰³ - См. Аристотель. О душе, 430 а 18: «Действующее всегда выше претерпевающего».

¹⁰⁴ - Т.е. подобие того умопостигаемого образа, который есть в его уме как мастера – идеального дома, корабля и проч.

¹⁰⁵ - Аристотель. Никомахова этика, 1094а3.

¹⁰⁶ - Или: «вождеющее и гневливое начала». Ср. у Платона «вождевание» и «яростный дух» как две низшие части души, подчинённые разуму (Государство 439 b – 441 b). Вообще в античной традиции все аффекты часто возводились к двум большим классам: в первом объединялись все, связанные с притяжением, со стремлением к чему-то, с удовольствием; во втором – с отталкиванием, со стремлением от чего-то, с отвращением и страданием. Ср. еще у Эмпедокла две основные пракосмические силы – «любовь» и «вражда», притяжение и отталкивание.

¹⁰⁷ - Аристотель. Физика, 257 а 25.

¹⁰⁸ - Так, огонь не сам сделал себя горячим, а волк плотоядным; и огонь не властен жечь или не жечь, а волк не отвечает за кровопролитие.

¹⁰⁹ - См. Аристотель. Физика, 256 а 1.

¹¹⁰ - Аристотель. О душе, 430 а 14.

¹¹¹ - Аристотель. Никомахова этика, 111b 22

¹¹² - 111 Это аристотелевское определение свободы, и причина здесь подразумевается целевая: свободно то, что хорошо и ценно само по себе и существует само по себе, а не как средство, полезное для чего-то другого: «Так же как свободным мы называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука (т.е. метафизика) единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя... ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы». – Аристотель. Метафизика, 982 b 26, b 20.

- ¹¹³ - Аристотель. Физика, 204 b 4.
- ¹¹⁴ - Аристотель. Физика, 257 b 13.
- ¹¹⁵ - Аристотель. Физика, 225 b 13.
- ¹¹⁶ - См. Аристотель. О душе, 403 b 28.
- ¹¹⁷ - См. Тертуллиан. О душе, 9 (CSEL 20/310, 6 sqq.); Августин. О ересьях, 86 (PL 42/46).
- ¹¹⁸ - Соотношение тела, материи и величины в аристотелевском учении вкратце таково. Величина (μέγεθος) – один из двух видов количества (πλθος). «Количеством называется то, что делимо на составные части... Всякое количество есть либо множество, если оно счислимо, либо величина, если оно измеримо. Множеством называется то, что делится на части не непрерывные, величиной – на части непрерывные». Величин три вида: «непрерывная в одном направлении есть длина, непрерывная в двух направлениях – ширина (т.е. плоскость), непрерывная в трех направлениях – глубина (т.е. тело)» (Метафизика, 1020 a 7 слл.). Тело – «единственная законченная величина» (О небе, 268 a 22), или единственная существующая величина, так как линии и плоскости не существуют реально, а абстрагируются нами от тел, поэтому они не могут быть сущностями (Метафизика, 1077 a 31; 1001 b 27). То, благодаря чему возможна величина (или, на языке древней философии, «начало» величины), есть непрерывность (то συνεχές); начало непрерывности – бесконечность, или неопределенность (то άπειρον) (Физика, 200 b 17). Но бесконечное – это материя (Физика, 207 b 35). Бесконечное у Аристотеля меньше конечного, определенного, законченного; бесконечное – это то, чему всегда чего-то не хватает, вне чего всегда что-то еще есть, как натуральный ряд чисел или наименьшая часть непрерывной величины. Оно никогда не существует вполне, а лишь стремится к осуществлению. Поэтому оно – начало становления и всяческого изменения, т.е. первая материя. Таким образом, в рамках аристотелизма два определения тела как «сложного» из материи и формы (то σύνθετον) (О душе, 412 a 16) и как того, что имеет величину (О небе, 268 a 22), по сути тождественны.

Форма – это начало бытия, без формы просто ничего нет. А материя, или величина, протяженность – это начало потенциальности, изменчивости, неопределенности. Иметь величину, или быть материальным – значит, во-первых, двигаться, т.е. в первую очередь по бытию – быть подверженным возникновению и уничтожению и, во-вторых, не быть тождественным своему виду (форме), т.е. быть индивидуальным.

¹¹⁹ - О том, что все формы отвечают на вопрос: «Какое?» и только подлежащее, материя, – на вопрос: «Что?», см. Платон, Тимей, 49d – 50a.

¹²⁰ - См. Аристотель. О душе, 404 b 11.

¹²¹ - О «восприимлющем» см. Платон, Тимей, 49 a.

¹²² - Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 4,1. (В русском переводе: «...Как солнце в нашем мире..., освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Добро, своего рода запредельный, пребывающий выше своего неясного отпечатка архетип,... сообщает соразмерно всему сущему лучи всецелой Благости. Благодаря им возникли все умопостигаемые и разумеющие сущности, силы и энергии... Они бестелесны и невещественны, они воспринимаются разумом...» – Дионисий Ареопагит. О божественных именах, пер Г.М.Прохорова, СПб, 1994, с.89–90).

¹²³ - id quod est – букв, «то, что есть», синонимы: quidditas – «чтойность», essentia – «сущность», а также «форма», «субстанциальная форма» и «вид».

¹²⁴ - «бытие камнем и бытие человеком»: этот оборот – перевод знаменитого аристотелевского термина *το τί ἦν εἶναι*, который чаще всего переводят на русский как «суть бытия». У Аристотеля он предполагает дательный падеж, например, *το τί ἦν ἀνθρώπῳ εἶναι* – букв, «что значит для человека 'быть'». На латынь он был впервые переведен Боэцием как *id quod est (homini) esse*.

¹²⁵ - «Природа» у Фомы – синоним субстанциальной формы, сущности, чтойности, вида. Следовательно, общая природа – это общее, родовое понятие.

¹²⁶ - Материя в традиции Платона и Аристотеля есть небытие – то μη ὄν. Поэтому она, как единственное, что не является бытием, есть единственно возможный ограничитель бытия, и потому – начало индивидуации.

¹²⁷ - ens inquantum est ens – перевод аристотелевского ὄν ἡ ὄν – «сущее поскольку оно сущее»; так определяется предмет метафизики.

¹²⁸ - См. Аристотель. Метафизика, 1049 b 11 слл.

¹²⁹ - Complementum – «восполнение», «то, без чего нет полноты».

¹³⁰ - См. Аристотель. Метафизика, 983 b 6 слл.

¹³¹ - См. Альберт Великий. Сентенции, I, D 3a.33.

¹³² - «Естественные субстанции» по другому можно перевести как «природные вещи»; по Аристотелю, та φυσικά – это тела, сложные и находящиеся в движении.

¹³³ - Аристотель. Вторая аналитика, 73 b 10.

¹³⁴ - Completa – см. выше разъяснение: во всяком сущем есть то, что нуждается в восполнении (quod completur), и то, что восполняет (quod complet). Это и есть потенция и акт. Т.е. завершённая субстанция – это вполне актуальная субстанция, в которой нет потенциальности, т.е. форма.

¹³⁵ - Аристотель. Категории, 14 a 10.

¹³⁶ - Аристотель. Физика, 224 b 7.

¹³⁷ - «Лекции о природе» – Φυσική ἀκρόασις Аристотеля; обычно переводится на русский как «Физика»; 234 b 10; 267 a 23 и др.

¹³⁸ - См. Аристотель. О душе, 417 b 2.

¹³⁹ - См. Аристотель. О душе, 429 a 24 ел., 429 b 3 слл.

¹⁴⁰ - См. Аристотель. О душе, 430 a 3.

¹⁴¹ - Аристотель. Физика, 247 b 10.

¹⁴² - Аристотель. О небе, 291 b 13.

¹⁴³ - Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 4,1(пер Г.М.Прохорова, СПб, 1994, с.222).

¹⁴⁴ - Букв.: «могут быть взаимно активны и пассивны», как любые два тела. В отличие от них, мысль, например, не может

сдвинуть камень, а камень не может ударить мысль.

¹⁴⁵ - Аристотель. Физика, 226 b 23.

¹⁴⁶ - О том, на каком основании нечто может считаться «одним», или в чем суть единства, см. Аристотель. Метафизика, V, 6; в частности, 1015b 37: «единым самым по себе нечто может называться благодаря непрерывности, например: пучок – благодаря связанности, куски дерева – благодаря клею, так же и линия, хотя бы и изогнутая, но непрерывная, называется единой».

¹⁴⁷ - Аристотель. О возникновении и уничтожении, 323 a 32.

¹⁴⁸ - Non sunt unum simpliciter: латинское simpliciter у Фомы служит для перевода аристотелевского термина ἀπλῶς («просто»). Этот термин обозначает у Аристотеля безотносительность, безусловность, чистоту формы и служит синонимом такого платоновского обозначения идеальных сущностей, как «само» (αὐτό) или «само по себе» (καθ' αὐτό), например: «само благо» в отличие от той или иной благой вещи, где благодетельность смешана с другими свойствами, или «прекрасное само по себе» в отличие от прекрасной женщины или прекрасных законов. У Аристотеля «просто единое», то ἀπλῶς ἓν противопоставляется ἓν τι – «единому в каком-либо отношении», как абсолютное относительному, и по-русски, может быть, адекватнее был бы перевод аристотелевского ἀπλῶς и томистского simpliciter не как «просто», а как «абсолютно» единое, или сущее и т.п. – См. т.1, прим.29.

¹⁴⁹ - Общие понятия – потенциальны. «Животное» может быть и человеком, и быком, и рыбой. «Человек» может быть Сократом, или Цицероном, или кем-то ещё. Чем конкретнее понятие, тем оно актуальнее. Поэтому видообразующие отличия, которые делят род на виды, актуализуют потенциальный род, ограничивая его. Общий род выступает в качестве логической материи. Род «сущее» – самый общий – это первая материя, чистая потенциальность. Подлинно актуальны индивиды.

¹⁵⁰ - «Спасти» явление – так в древности принято было называть разработку теории, которая позволяла объяснить в

одной непротиворечивой системе понятий всю совокупность наблюдаемых фактов, например, движения небесных тел. Такое объяснение считалось не научным, а техническим, прикладным, поскольку исходило не из аксиоматических принципов, а из эмпирических фактов и могло быть не одно: из нескольких способов выбирался наиболее удачный, как рабочая гипотеза. Так, в астрономии объяснение устройства неба у Платона и Аристотеля, исходившее из принципов общей онтологии и теологии, считалось научной теорией, а система Птолемея – техническим «спасением явлений».

¹⁵¹ - См. Аристотель. О душе, 413 а 9. ¹⁵² См. прим 148.

¹⁵² - См. прим 148.

¹⁵³ - 153 См. Аристотель, О душе, 404 а 23; Немесий, О природе человека, гл. 3. – См. Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996, с.64.

¹⁵⁴ - См. Немесий. О природе человека, гл. 6.

¹⁵⁵ - Аристотель. О душе, 416 b 33; 417 b 20.

¹⁵⁶ - См. Аристотель. Категории, 1b 27; 15a 23.

¹⁵⁷ - См. Немесий. О природе человека, 1, 2; с.59.

¹⁵⁸ - См. Аристотель. О душе, 415 b 13.

¹⁵⁹ - См. Платон. Федр, 245 е; Законы, 896а; Послезаконие, 988 d-e; Аристотель. О душе, 406 b 27; Макробий. Комментарий на Сон Сципиона, 2, 13, 6–12.

¹⁶⁰ - См. Аристотель. О душе, 415 b 13.

¹⁶¹ - См. учение о трех частях души в Государстве, 439b-441a.

¹⁶² - См. Аристотель. О рождении животных, 736 а 36.

¹⁶³ - Окрашена, т.е. имеет некий цвет. Согласно античным и средневековым представлениям, цвет – неотделимый собственный признак поверхности, т.е. границы тела. По Аристотелю, «все тела причастны цвету» (Об ощущении и ощущаемом, 437 а 7); «видимое есть цвет» (О душе, 418 а 29). Таким образом, все окрашенное в какой-либо цвет непременно есть поверхность тела, и наоборот, всякое тело имеет цвет. Точно так же, как все четное есть число, и всякое число – либо

четное, либо нечетное (числом древние называли только целые натуральные числа, а дроби звали «отношениями»). Однако тело и цвет – не одно и то же (Физика 201 b 4) по понятию, хотя всегда совпадают по подлежащему.

¹⁶⁴ - «Вот это вот» – τόδε τι – обозначение первой сущности у Аристотеля (см., например, Метафизика, 1039 a 1; см. тж. Категории, 2a 13: «первая сущность – это вот этот человек или вот эта лошадь» (ὁ τῖς ἀνθρώπος ἢ ὁ τῖς ἵππος)).

¹⁶⁵ - Ср. Платон, Тимей, 73 b-d, 70c-71a, 70 a-б. Аверроэс, Большой комментарий на сочинение Аристотеля «О душе», I, 90, 8–13. Фемистий. Комментарий к трактату Аристотеля «О душе», слово П.

¹⁶⁶ - PL 42/1216 B.

¹⁶⁷ - См. Фемистий, цит. соч., слово V; Аверроэс, цит. соч., III, 5, 11–24; 54–63.

¹⁶⁸ - Аристотель. О душе, 429 a 21.

¹⁶⁹ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 62–70.

¹⁷⁰ - Аристотель. О душе, 429 a 13.

¹⁷¹ - Аверроэс, цит. соч., III, 4, 65–105.

¹⁷² - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 52; ср. 37–56.

¹⁷³ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 27–43.

¹⁷⁴ - Аверроэс, цит. соч., III, 19, 35–52.

¹⁷⁵ - Аристотель. Физика, 266 a 24.

¹⁷⁶ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 27–56.

¹⁷⁷ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 57–62.

¹⁷⁸ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 501–527.

¹⁷⁹ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 400–418.

¹⁸⁰ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 501–527; III, 36, 199–202. – В данном преводе русское слово «представление» (иногда «представление воображения») всегда передает греч./лат. термин *phantasma*. «Фантасма» в аристотелевской теории познания занимает промежуточное место между «ощущением» (αἴσθησις, αἴσθημα) – образом ощущаемого предмета, который создается зрением, слухом или другой чувственной способностью при актуализации соответствующего органа

чувства, с одной стороны; и «формой» (εἶδος, μορφή, νόημα) – умопостигаемым образом сущности предмета, который извлекается умом из представления. «Фантасма» создается душевной способностью воображения (φαντασία) и памяти с помощью общего чувства (снизу) и рассудка, или различающей способности (сверху) и служит условием и главным содержанием опыта для человека и высших животных (см. Аристотель. Метафизика, 1,1).

¹⁸¹ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 395–418; III, 18, 63–71.

¹⁸² - Аристотель, О душе, 430 а 15.

¹⁸³ - Аристотель, О душе, 414 а 12.

¹⁸⁴ - Аристотель, О душе, 429 а 16.

¹⁸⁵ - Аристотель, О душе, 430 а 3.

¹⁸⁶ - Аристотель, О душе, 425 b 26.

¹⁸⁷ - См. Аверроэс, цит.соч., III, 5, 402–408; III, 18, 66–68; III, 20, 238–240.

¹⁸⁸ - Аверроэс, цит. соч., III, 4,45–47; 7, 59–63; 36,199–213.

¹⁸⁹ - Аристотель, О душе, 429 а 1.

¹⁹⁰ - Аверроэс, цит. соч., III, 20,175; III, 20, 165–320.

¹⁹¹ - Аристотель, О душе, 430 а 24.

¹⁹² - Лат. intentio означает вообще «напряжение, усилие» или «намерение, замысел» (и, кроме того, большую посылку силлогизма). Здесь «интенция» – предмет восприятия; в отличие от стоиков, аристотелики учат, что чувственное восприятие – не пассивное претерпевание воздействия внешних вещей на душу, а деятельность души, напряжением и сосредоточением создающей образ воспринимаемого. Соответственно и воспоминание – это не отыскание в кладовых души хранящегося там отпечатка, а действие, вновь создающее однажды созданный образ – представление. Поэтому, в отличие от стоического термина τύπος – букв, «отпечаток, впечатление», предмет ощущения и воображения называется intentio – букв, «напряжение, сосредоточение, устремление».

¹⁹³ - Аверроэс, цит. соч., III, 6, 59–79.

¹⁹⁴ - Аверроэс, цит. соч., III, 20, 187.

- 195 - Аверроэс, цит. соч., 111,20, 176; III, 33, 79.
- 196 - Аверроэс, цит. соч., III, 6, 49–52; 33, 79.
- 197 - Аверроэс, цит. соч., III, 20, 313–315.
- 198 - Аверроэс, цит. соч., III, 20, 304–306.
- 199 - Аристотель, О душе, 412 а 22.
- 200 - Аристотель, Никомахова этика, 1098 а 7.
- 201 - Аристотель, О душе, 429 а 15.
- 202 - Аристотель. О памяти, 450 а 22.
- 203 - Аристотель, О душе, 413 а 22.
- 204 - Аристотель, Физика, 257 b 13.
- 205 - Аристотель, О душе, 434 а 16; Никомахова этика, 1146 b 24.
- 206 - Аристотель, Риторика, 1382 а 4.
- 207 - Ненависть и любовь (т.е. признание чего-то правильным, благим, истинным, желательным или наоборот, одобрение и неодобрение) – это результат разумного суждения и решения, проявление воли и разума, высшей мыслящей части души; гнев и вожделение (удовольствие и неудовольствие, стремление и отвращение, страх и радость) – это страсти, т.е. пассивные претерпевания чувственной, животной части души.
- 208 - Аристотель, О душе, 432 b 5.
- 209 - Аристотель, О душе, 429 а 13.
- 210 - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 520–527.
- 211 - Аристотель, О душе, 429 а 13.
- 212 - Аристотель, Физика, 248 а 1.
- 213 - См. Фома Аквинский, Сумма теологии, I-II, 49, 3.
- Возражения: Аверроэс, цит. соч., III18, 26–29.
- 214 - См. Аверроэс, цит.соч., III, 5, 21–34.
- 215 - Аристотель, О душе, 430 а 12.
- 216 - Аристотель, О душе, 403 а
- 217 - Аристотель, О душе, 429 b 5.
- 218 - Аристотель, О небе, 290 а 29.
- 219 - Аристотель, О душе, 431 а 14.

- ²²⁰ - См. Аристотель, О частях животных, 691 b 4; 694 a 15; О рождении животных, 739 b 19.
- ²²¹ - Аристотель, О душе, 429 a 23.
- ²²² - Аристотель, Метафизика, 993 b 9.
- ²²³ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 678–702; ср. тж. III, 20, 196–205; III, 36, 559–566.
- ²²⁴ - Аристотель, О душе, 429 a 20.
- ²²⁵ - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 45–46; 63–70; 229–235; 446–448.
- ²²⁶ - Аристотель, О душе, 412 a 27.
- ²²⁷ - Аристотель, О душе, 413 a 6.
- ²²⁸ - Аристотель, О душе, 413 b 24.
- ²²⁹ - Аверроэс, цит. соч., II, 21,1–33. Ср. Фемистий, цит.соч., слово1.
- ²³⁰ - Аверроэс, цит. соч., II, 21, 27; ср. III, 5, 296–298.
- ²³¹ - Аристотель, О душе, 414 a 31.
- ²³² - Аристотель, О душе, 429 a 10.
- ²³³ - Аристотель, О душе, 429 a 23.
- ²³⁴ - Александр Афродисийский (конец II – начало III в. н.э.) – знаменитый комментатор Аристотеля; глава Перипатетической школы в Афинах в 198–209 гг.; автор трактата о смешении элементов. По выражению Александра, деятельный, т.е. актуально мыслящий ум приходит в человека «извне» (θύραθεν) и никоим образом не может быть формой тела.
- ²³⁵ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 196–227
- ²³⁶ - Аристотель, О душе, 412 a 27.
- ²³⁷ - Аристотель, О душе, 429 a 24.
- ²³⁸ - См. Александр Афродисийский. О душе. – *Commentaria in Aristotelem Graeca, Suppl.*, v. 1, p.86. – См. тж. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 239; III, 14, 77–80; III, 19, 81–82; III, 25, 41–43.
- ²³⁹ - Т.е. не имеет ни одной из форм, присущих чувственным вещам.
- ²⁴⁰ - Аристотель, О душе, 428 a 18.
- ²⁴¹ - Аристотель, О душе, 428 a 29.

²⁴² - Аристотель, О душе, 429 а 14.

²⁴³ - Аристотель, О душе, 430 а 1.

²⁴⁴ - Аристотель, О душе, 430 а 18.

²⁴⁵ - Аристотель, О душе, 424 а 18.

²⁴⁶ - Аристотель, О душе, 429 а 10.

²⁴⁷ - Аристотель, О душе, 416 а 9.

²⁴⁸ - Аристотель, О душе, 429 а 23.

²⁴⁹ - Аристотель, О душе, 429 а 10.

²⁵⁰ - Клавдий Гален (129–199 гг. н.э.) – самый знаменитый после Гиппократов греческий врач; также философ аристотелик; комментатор Платона, Аристотеля и Гиппократов, которому принадлежит первоначальное учение о смешении жидкостей как основы характера и сложения человека. «Смешение» по-латыни – *complexio* или *temperamentum*. Индивидуальная душа человека, согласно Галену, – это его характер, а характер определяется пропорцией, в которой смешаны в организме четыре главных жидкости: черная и желтая желчь, кровь и лимфа, или флегма. Разум же в человеке не индивидуален, а воздействует на восприимчивый к нему организм извне.

²⁵¹ - Аристотель, Категории, 3 б 24, 33.

²⁵² - Аристотель, О душе, 407 б 30.

²⁵³ - См. Григорий Нисский. Обустроении человека, PG 45,194D-195A; ср. Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996, с.38; Цицерон, Тускуланские беседы, I, 10, 21.

²⁵⁴ - Аристотель, О душе, 407 б 31.

²⁵⁵ - Имеются в виду прежде всего греческие философы-досократики милетской школы, т.н. «гилозоисты», для которых материальное первовещество было носителем жизни и источником движения, т.е. душой; а также стоики, по учению которых ничто бестелесное не существует, а душа есть очень тонкое, по природе теплое и подвижное вещество под названием «пневма», лат. «*Spiritus*». – См. также Аристотель. О душе, 405 а 20 и далее. – Сторонники такого мнения были и среди древних христианских учителей, на которых оказал влияние стоицизм: например, Тертуллиан и Арнобий.

- ²⁵⁶ - Аристотель, Физика, 257 b 13.
- ²⁵⁷ - См. Аристотель. О движении животных, 700 b 4.
- ²⁵⁸ - См. Аристотель, О душе, 427 a 21.
- ²⁵⁹ - Аристотель, О душе, 425 b 12.
- ²⁶⁰ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 299–303; 331–343; 550–552.
- ²⁶¹ - Аристотель, О душе, 429 a 1.
- ²⁶² - Аристотель, О душе, 429 a 17.
- ²⁶³ - Аристотель, О душе, 429 b 5.
- ²⁶⁴ - Дионисий Ареопагит. О божественных именах, VII, 3, цит. перевод, стр. 247: Премудрость Божия, «создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началами вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию».
- ²⁶⁵ - См. Книга о причинах, гл. 30; русский перевод М.Скворцова, в кн.: «Историко-философский ежегодник `90», М., 1991, с.207; тж. гл. 2, с.190–191.
- ²⁶⁶ - Аристотель, О душе, 429 a 13.
- ²⁶⁷ - Аристотель, О душе, 424 a 27: ἡ αἴσθησις ... ἐστὶν... λόγος τις καὶ δύναμις ἐκεῖνου (sc. τοῦ αἰσθητηρίου). – В переводе П.С.Попова: «... ощущение... некое соотношение и способность ощущаемого». – Букв, у Аристотеля: ощущение есть «логос» органа чувства, а логос, в свою очередь, помимо многого прочего (в частности, П.С.Попов переводит здесь «логос» как синоним «аналогии», т.е. как числовое отношение), означает понятие, определение, смысл и в этом значении выступает синонимом слова «форма». Форма же у Аристотеля есть реализация, энергия в отношении потенциальности; т.е. ощущение есть актуализация органа чувства как органа: запах, например, фиалки есть актуализация носа как органа обоняния (а не как части тела).
- ²⁶⁸ - Аристотель, О душе, 411 b 15. – Аристотель имеет в виду, что ум, как неделимое единство, и есть, собственно, душа; и служит она формой, т.е. принципом единства, не какой-то части тела, а всего организма. – См. там же, 411 b 5–14.

- 269 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 4, 99–100; 5, 63–67.
- 270 - Аристотель, Физика, 256 а 12.
- 271 - Аристотель, Физика, 257 а 30.
- 272 - Аристотель, О небе, 292 а 21.
- 273 - Аристотель, Метафизика, 1072 а 23. – В нынешнем издании это не XI, а XII книга.
- 274 - Аристотель, Метафизика, 1072 а 26: «... Его (т.е. небосвод) движет... предмет желания и предмет мысли... А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания – это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли – то, что на деле прекрасно».
- 275 - Аристотель, О душе, 414 b 18.
- 276 - Аристотель, О душе, 415 а 8.
- 277 - Августин, Энхиридион, гл. 58. – PL 40/260 А. В русском переводе: Блаженный Августин. Творения, том второй, СПб., 1998, с.38.
- 278 - См. Альберт Великий, О душе, III, тр. 2, гл. 12.
- 279 - См. Альберт Великий, Вопросы в связи с сочинением Аристотеля О животных (*Quaestiones super De animalibus*), XVI, q.7, arg.2.
- 280 - Аристотель, Метафизика, 1045 b 16.
- 281 - Здесь Spiritus, по-видимому, употреблен в значении, обычном для стоической философии, а не для христианской догматики. У стоиков дух – лат. Spiritus, греч. πνεῦμα – это тончайшее из веществ, в силу своей тонкости беспрепятственно пронизывающее все прочие вещества и их смешения, носитель тепла (вероятно, на основе именно этого понятия сложились позднейшие представления о теплороде), и, следовательно, жизни.
- 282 - Аристотель, О душе, 412 b 5
- 283 - Аристотель, О причине движения животных, 703 а 14
- 284 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 424–604.
- 285 - Аристотель, О душе, 433 а 13.
- 286 - Аристотель, О душе, 407 b 25.
- 287 - Аристотель, О душе, 407 b 22.

²⁸⁸ - Аристотель, О душе, 408 b 14.

²⁸⁹ - Аристотель, Никомахова этика, 1098 a 7.

²⁹⁰ - Аристотель, О душе, 413 b 2.

²⁹¹ - Аристотель, О душе, 429 a 10.

²⁹² - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 501–527.

²⁹³ - Аристотель, О душе, 412 a 19.

²⁹⁴ - Аристотель, О душе, 429 a 1; в переводе П.С.Попова: «Воображение... есть движение, возникающее от ощущения в действии».

²⁹⁵ - *vis cogitativa* (*cogitatio*), или способность суждения (*iudicium*) здесь переводится как «рассудок». Следует предостеречь читателя от привнесения в это понятие коннотаций, связанных с терминами *cogito* у Декарта или «*Verstand*» – «рассудок» у Канта и других философов Нового времени. В аристотелианской гносеологии Фомы Аквинского *vis cogitativa* есть способность сопоставления чувственных восприятий (их различения и уподобления, ассоциации и диссоциации), которая является необходимым условием всякого опыта. У самого Аристотеля нет специального термина для этой способности, хотя она обсуждается и рассматривается как необходимая составляющая душевной способности памяти/воображения или общего чувства.

²⁹⁶ - Аристотель, О душе, 430 a 24: «Ум, подверженный воздействиям, (ὁ παθητικός νοῦς) преходящ и без [деятельного ума] ничего не может мыслить».

²⁹⁷ - Результат деятельности чувственной способности души по-русски принято называть «впечатлением»; здесь сказывается давняя традиция стоической философской терминологии; стоики ввели термин «*τύπος*» для обозначения ощущения, которое они понимали как пассивное претерпевание душой воздействия вне ее находящихся предметов; душа при этом мыслится как чистая дощечка для письма, покрытая воском – *tabula rasa*; на гладком воске остаются «отпечатки» – *τύποι*. В аристотелианской традиции познание вообще и чувственное восприятие в частности понимаются иначе: со стороны души это не пассивное претерпевание воздействия познаваемого

предмета, а действие души по извлечению из предмета особого образа; при простом ощущении этот образ – αἰσθημα, когда действует воображение – φάντασμα, а результат подобной деятельности разумной способности души называется εἶδος, или νόημα. – Именно этот активный характер образов всех трех уровней подчеркивает у Фомы латинский термин intentio (вместо impressio латинской стоической традиции). «Интенция» – это предмет прежде всего чувственного восприятия, создаваемый усилием и концентрацией (intentio – букв, «напряжение») соответствующей способности души; а также предмет любого познания – с помощью воображения или ума.

²⁹⁸ - Аверроэс, цит. соч., III, 20, 165–188; 301–306; 313–320.

²⁹⁹ - Аристотель, О душе, 429 а 23.

³⁰⁰ - Аристотель, Метафизика, 1050 а 34.

³⁰¹ - Аристотель, О душе, 429 а 13.

³⁰² - Аристотель, Никомахова этика, 1103 b 21.

³⁰³ - Аристотель, Вторая аналитика, 71 b 18.

³⁰⁴ - Аристотель, О душе, 421 а 26.

³⁰⁵ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 18, 26–34.

³⁰⁶ - Т.е. той, которая у Платона называется «яростный дух» и назначение которой – обуздывать вожеления и отвращения низшей части – к ним относится и страх.

³⁰⁷ - Аверроэс, цит. соч., III, 20, 301–306; 33, 74–85.

³⁰⁸ - Аристотель, О душе, 430 а 18.

³⁰⁹ - См. Платон, Федон, 76 а (Plato Latinus II 31, 1–7).

³¹⁰ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 376–423; 501–604; 36, 199–202.

³¹¹ - См. Аристотель, О душе, 429 а 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... Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-то определенным качеством... но ничего такого нет». -См. тж. Аверроэс, цит. соч., III, 4, 67–68; 93.

³¹² - Аристотель, О душе, 429 а 27.

- 313 - Ср. Книга о причинах, 11. – Цит. перевод, с. 197.
- 314 - См. Августин. Исповедь, X, 8; Авиценна, О душе, V 6 (II, 145, 75 слл.).
- 315 - См. критику Гераклита у Аристотеля: Топика, 104 b 21 слл.; Метафизика, 1010 a 7 слл.
- 316 - Аристотель, О душе, 432 a 8.
- 317 - Аристотель, О душе, 431 a 16.
- 318 - Аристотель, О душе, 429 a 10.
- 319 - Аверроэс, цит. соч., III, 5, 501–527.
- 320 - Аристотель, О душе, 429 b 7.
- 321 - Т.е. страдающие воспалением мозга и летаргической лихорадкой, вызывающей сонливость и нарушения памяти (см. Гиппократ, Косские прогнозы, 136; Афоризмы, 3, 30).
- 322 - Аристотель, Физика, 255 a 33.
- 323 - См. Авиценна, О душе, V 6 (II, 141, 26 слл.).
- 324 - Ср. Аристотель, О душе, 425 b 25.
- 325 - Аристотель, О душе, 430 a 3.
- 326 - См. Авиценна, О душе, V6 (II, 145, 77слл.).
- 327 - Аристотель, Метафизика, 990 b 1.
- 328 - См. Авиценна, О душе, V 6 (II, 147, 12 слл.).
- 329 - См. Авиценна, О душе, V 6 (II, 148,40 слл.).
- 330 - У Авиценны не *habitudinem*, а *aptitudinem*.
- 331 - Аристотель, О памяти, 450 a 12.
- 332 - См. Аристотель, Метафизика, 987 b 7 слл.
- 333 - См. Платон, Федон, 75 e; 76 a (Plato Latinus, H, 30, 26–31, 7).
- 334 - См. Платон, там же; Менон, 79 e (Plato Latinus, I, 22, 22). Макробий, Комментарий на Сон Сципиона, I, 12, 10.
- 335 - См. Книга о причинах, 11. – Цит. перевод, с. 197.
- 336 - Об общем чувстве у Аристотеля см. О душе, 425 a 13–29.
- 337 - Аристотель, О душе, 429 a 27.
- 338 - Авиценна, О душе, V6 (II, 147, 21).
- 339 - Аристотель, О душе, 429 b 7.

- 340 - См. Фома Аквинский, Об истине, 8, 6, 7.
- 341 - Аристотель, О душе, 431 а 14.
- 342 - Аристотель, О душе, 429 b 5.
- 343 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 432–448; 231; III, 6, 16–
- 25.
- 344 - Там же, 5, 596.
- 345 - Там же, 5, 720; ср. 710–725.
- 346 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 19, 63–64; ср. 56–80.
- 347 - Там же, III, 5, 473–476.
- 348 - Аристотель, Вторая аналитика, 71 b 18.
- 349 - Аристотель, Метафизика, 1034 а 9.
- 350 - Аристотель, Физика, 194 а 21.
- 351 - Аристотель, Вторая аналитика, 71 а 1.
- 352 - См. Августин, Об учителе, 38 слл.
- 353 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 20, 301–306.
- 354 - См. там же, III, 36, 501–502.
- 355 - См. там же, III, 20, 294–295; 36, 148–150.
- 356 - См. Авиценна, Метафизика, IX, 3; ср. Аверроэс, цит. соч., III, 19, 52.
- 357 - Аристотель, О душе, 430 а 12.
- 358 - Аристотель, Метафизика, 1033 b 26.
- 359 - Аристотель, Метафизика, 990 а 34.
- 360 - Авиценна, О душе, V6 (II, 143, 58 слл.).
- 361 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 517; 36, 199–202.
- 362 - См. Аверроэс, цит. соч., III, 5, 196–227.
- 363 - Аристотель, Метафизика, 1032 b 2.
- 364 - Аристотель, О душе, 430 а 16.
- 365 - Аристотель, Метафизика, 980 b 26; Вторая аналитика, 100 а 3.
- 366 - См. Авиценна, Метафизика, IX, 5.
- 367 - Т.е. земные, материальные, природные.
- 368 - Материи здесь во множественном числе, потому что форма, согласно общему для Фомы и Авиценны учению,

актуализует, т.е. делает действительным сущим, не первую материю, которая одна, а уже «подготовленную», или «предрасположенную» к принятию именно данной формы, или, в терминологии Фомы, «предназначенную» к восприятию именно этой формы материю (*materia praeparata, sive disposita, sive signata*). Таких материй много – столько же, сколько во вселенной материальных сущих.

³⁶⁹ - Аристотель, *Метафизика*, 1033 b 26.

³⁷⁰ - Аристотель, *Физика*, 194 b 13.

³⁷¹ - См. прим. 192 и 297.

³⁷² - Аристотель, *Метафизика*, 1032 a 29.

³⁷³ - Аристотель, *О душе*, 414 a 9.

³⁷⁴ - Аверроэс, *цит. соч.*, III, 5, 501–527; 697–705.

³⁷⁵ - Аристотель, *О душе*, 430 a 12.

³⁷⁶ - Т.е. душа находится в потенции к представлениям (с этой точки зрения душа называется потенциальным умом); но актом этой потенции будут не представления как они есть сами по себе, а представления, возвышенные до следующей ступени бытия и сделавшиеся умопостигаемыми. Как то, что делает представления умопостигаемыми, мыслящая душа называется деятельным умом. Само же действие, или происшествие, здесь одно: нематериальный, но пустой и бессодержательный (потенциальный) ум, с одной стороны, и содержательное, но не мыслимое из-за своей материальности и единичности, представление, с другой стороны, превращаются в одно, чем ни то, ни другое прежде не были: в актуально мыслимое универсальное сущее, умопостигаемый вид. Мысленно мы разделяем этот единый мгновенный процесс на две составляющих: превращение представления мы рассматриваем как действие активного ума, а превращение мыслящей части души – как изменение потенциального ума; в результате же оба превращаются в одно.

³⁷⁷ - Аристотель, *О душе*, 430 a 12.

³⁷⁸ - Аристотель, *Метафизика*, 993 b 9.

³⁷⁹ - Аристотель, *О душе*, 430 a 15.

³⁸⁰ - См. Аристотель, О душе, 430 а 10; здесь приведен перевод Аристотеля с латинского перевода, сделанного Фомой; перевод, сделанный с греческого П.С.Поповым, несколько отличается; ввиду важности этого места, которое интерпретируется всеми аристотеликами, приводим текст по русскому стандартному изданию: «Так как повсюду в природе (ср. у Фомы «во всякой природе», т.е. в рамках одной формы) имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же – причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету («свойство» – греч. ἕξις τίς; ἕξις – лат. *habitus* – «навык», не потенция и не акт, а особый «склад», «обладание» – уже реализованная потенция, в данное время не обязательно приведенная в действие). Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности».

³⁸¹ - См. Аристотель, О душе, 430 а 12.

³⁸² - Аверроэс, цит. соч., III, 18, 26–29.

³⁸³ - См. Аристотель. Категории, 8 b 26: «Под одним видом качества будем разуметь устойчивые свойства. Устойчивое свойство отличается от преходящего тем, что оно продолжительнее и прочнее. Таковы знания и добродетели...». «Устойчивое свойство» – греч. ἕξις – лат. *habitus* – «навык», «склад», «обладание».

³⁸⁴ - См. Аристотель, Вторая аналитика, 100 а 10.

³⁸⁵ - Аристотель, О душе, 430 а 17. – Пер. П.С.Попова: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... Этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно».

³⁸⁶ - Аристотель, О душе, 429 а 18.

- 387 - Аристотель, О душе, 429 а 21.
- 388 - Аристотель, О душе, 430 а 18.
- 389 - Аристотель, О душе, 430 а 20.
- 390 - Аверроэс, цит. соч., III, 19, 85–90.
- 391 - Аристотель, О душе, 430 а 2.
- 392 - Аристотель, О душе, 429 b 30.
- 393 - Аристотель, О душе, 425 b 26.
- 394 - Т.е. вероятно, об актуализованном потенциальном уме, об уме в действии.
- 395 - Аристотель, О душе, 430 а 20.
- 396 - Аристотель, Физика, 202 b 3.
- 397 - Аристотель, О душе, 430 а 22.
- 398 - Аристотель, О душе, 430 а 22.
- 399 - Аристотель, О душе, 430 а 23.
- 400 - См. Прокл, О провидении, 42.
- 401 - Аристотель, О душе, 430 а 18.
- 402 - Аристотель, О душе, 408 b 21.
- 403 - Аристотель, О душе, 408 b 18.
- 404 - Аристотель, Метафизика, 1070 а 21.
- 405 - См. PG 45, 188 C; 200 BC; 205 A.
- 406 - 406 См. Евсевий Кесарийский, Церковная история, VI, 37: «В это время (т.е. в середине III века – Т.Б.) опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, истине чуждое. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает вместе с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый собор и опять приглашен Ориген...» (Евсевий Памфил. Церковная история, М., 1993, с.229).
- 407 - «Стоик Зенон Китайский... называл душу долговечной пневмой, которая, впрочем, не является, по его словам, совершенно бессмертной: по прошествии длительного времени, как он говорит, она расточается до полного исчезновения». -А.А. Столяров, Фрагменты ранних стоиков, т.1. М., 1998, с.69 (SVF140, 6).

- ⁴⁰⁸ - De ecclesiasticis dogmatibus, с. 16. – PL 42/1216.
- ⁴⁰⁹ - См. Аверроэс, цит. соч., III, 20, 233; 294–295.
- ⁴¹⁰ - Там же, III, 5, 501–527.
- ⁴¹¹ - См. Боэций. Комментарий к Порфирию, IV:
«Привходящий признак – это тот, который присутствует и отсутствует без уничтожения подлежащего». (Боэций. Утешение философией и другие трактаты, М., 1990, с. 102).
- ⁴¹² - Аристотель. О душе, 431 а 16.
- ⁴¹³ - Аристотель. О душе, 430 а 24.
- ⁴¹⁴ - Аристотель. О душе, 408 в 24.
- ⁴¹⁵ - Аристотель. О душе, 430 а 23.
- ⁴¹⁶ - См. Авиценна. Метафизика, VI, 2; VIII, 1 ; см. тж. Аверроэс. Опровержение опровержения, I (русс. пер. под ред. С.И.Еремеева – Киев/СПб., 1999, с.23–25).
- ⁴¹⁷ - См. Аверроэс, там же.
- ⁴¹⁸ - Аристотель. Физика, 205 а 7; О небе, 274 а 19.
- ⁴¹⁹ - См. Боэций. Комментарий к Порфирию, IV. – Боэций. Утешение философией и другие трактаты, М., 1990, с. 102.
- ⁴²⁰ - Аристотель. Физика, 197 а 28.
- ⁴²¹ - Слово *stramentum* – «подстилка», «подкладка», «субстрат» – впервые, по-видимому, употреблено в этом смысле в латинской «Книге о причинах», где идёт речь о том, что Бог сотворил душу специально как «подкладку» для ума, в которой ум мог бы осуществлять свою деятельность. – См. Книга о причинах, 3; русский перевод М.Скворцова, в кн.: «Историкофилософский ежегодник '90», М., 1991, с. 191.
- ⁴²² - См. Книга о причинах, 2; там же, с. 191.
- ⁴²³ - Аристотель. О памяти и воспоминании, 453 а 14.
- ⁴²⁴ - Аристотель. О душе, 408 в 27.
- ⁴²⁵ - Аристотель. Никомахова этика, 1154 в 26.
- ⁴²⁶ - Там же, 1177 а 25.
- ⁴²⁷ - Там же, 1155в 24.
- ⁴²⁸ - Аристотель. О душе, 430 а 3.
- ⁴²⁹ - Аристотель. Никомахова этика, 1094 а 3.

⁴³⁰ - Аристотель. Никомахова этика, 1155 b 24.

⁴³¹ - Аристотель. Никомахова этика, 1174 b 23.

⁴³² - «...Все звери земные, и весь скот земной, и все птицы небесные,... и все рыбы морские, ... все движущееся, что живет, будет вам в пищу...; только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте...» (Быт., 9:2–4). Ср. « ...Кто будет есть какую-нибудь кровь,... истреблю,... потому что душа тела в крови...» (Левит, 17:11).

⁴³³ - PL 42/1216, с. 16–17.

⁴³⁴ - Аристотель. О душе, 413 b 24.

⁴³⁵ - См. Платон. Тимей, 90 e и далее. Ср. Немесий Эмесский. О природе человека, 1,2. – М., 1996, с.58–59.

⁴³⁶ - Подробное доказательство бессмертия души как начала движения см. у Платона, Федр, 245c – 246 a; Законы, кн. X, 894 b и далее. См. тж. Цицерон. Тускуланские беседы, I, 53; Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона», II, 13; Аверроэс. Комментарий на «Физику», VIII, 2, 5.

⁴³⁷ - См. Платон. Теэтет, 184 d и далее; Немесий Эмесский. О природе человека, I, 6. – Ук. изд., с. 88; Августин. О Книге Бытия, XII, 24. – Блаженный Августин. Творения, СПб., 1998, с. 658.

⁴³⁸ - Например, после восприятия слишком яркого света, громкого звука, резкого запаха, горячей поверхности соответствующее чувство утрачивает способность воспринимать слабее ощущаемые качества, а иногда и вовсе разрушается. – См. Аристотель. О душе, 428 a 29.

⁴³⁹ - Аристотель. О душе, 429 b 3.

⁴⁴⁰ - Аристотель различает движение само по себе и движение акцидентальное, по совпадению: например, когда животное бежит, его душа перемещается вместе с телом по совпадению, но не сама по себе; сама по себе душа движется, когда волнуется, ощущает, мыслит и т.д. Перемещаться она не может, т.к. не находится в пространстве. – См. Аристотель. О движении животных, 700 b 4 слл.

⁴⁴¹ - Как таковое – т.е. в том отношении, в каком оно выступает двигателем для чего-то; в других отношениях оно

может быть потенциально.

⁴⁴² - Аристотель. О душе, 431 а 6.

⁴⁴³ - См. определение движения у Аристотеля: «Движение есть деятельность способного к движению, поскольку оно способно к движению» (или, в латинских терминах, «акт существующего в потенции, до тех пор, пока оно существует в потенции»). – См. тж. Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона», I, 14–16; Аверроэс. Комментарий на «Физику», VIII, 2.5.

⁴⁴⁴ - Доказательство бессмертия души из того, что она содержит науку, а наука содержит неизменные истины см. у Августина, О бессмертии души, 1; Монологи, II.

⁴⁴⁵ - См. Аверроэс. Большой комментарий, III, 20, 294–295 (453); 36, 148–150 (484).

⁴⁴⁶ - Там же, V, 424–526 (401–405).

⁴⁴⁷ - Аристотель. О душе, 430 а 23.

⁴⁴⁸ - Ориген. О началах, II, 9. См. тж. Августин. О граде Божием, XXI, 17.

⁴⁴⁹ - См. Августин. О граде Божием, X, 30; О ересьях, 46.

⁴⁵⁰ - См., например, Платон. Федр, 248 с-d; Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона», I, 12, 1–1.

⁴⁵¹ - этот пример приводит Аристотель в главе о случайном и спонтанном: «...Например, если кто-либо пошел на рыночную площадь и случайно встретил там кого желал, но не предполагал увидеть, то причиной этого было желание пойти купить что-нибудь» ¹

⁴⁵² - Аристотель различает «то, что производится природой» и «происходит всегда одинаковым образом или по большей части», и случайное. «Одни события происходят всегда одинаковым образом, другие – по большей части... Очевидно, что ни для тех, ни для других причиной нельзя считать случай или случайное – ни для того, что совершается по необходимости и всегда, ни для того, что происходит по большей части...» (Физика, 196 b 11–23).

⁴⁵³ - См. Ориген. О началах, II, 9.

⁴⁵⁴ - См. Аристотель. Метафизика, 980 а 22; Вторая аналитика, 100 а 3.

⁴⁵⁵ - Аристотель. О душе, 432 b 21.

⁴⁵⁶ - См. Аристотель. Метафизика, 987 b 1–12; Августин. О 83 различных вопросах, вопр. 46.

⁴⁵⁷ - См. Платон. Менон 81 Ь- 82 а; Федр 248 c-d; Августин. О Троице, XII, 15; Об учителе, 10,11

⁴⁵⁸ - См. Аристотель. Метафизика, 1003 а 21.

⁴⁵⁹ - См. Аристотель. Метафизика, 996 b 29; 1005 b 19.

⁴⁶⁰ - См. Аристотель. О душе, 418 а 16: «Общее ощущаемое – это движение, покой, число, фигура, величина... Привходящее ощущаемое – это когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диара...»

⁴⁶¹ - Согласно Аристотелю, видов движения, или изменения, что то же самое, четыре: 1) по сущности (возникновение и уничтожение); 2) по качеству; 3) по количеству (рост и убыль); 4) по месту (перемещение). – См. Физика, 261 а а 27– 36; О возникновении и уничтожении, 315 а 28 слл.

⁴⁶² - См. Немесий Эмесский. О природе человека, 1,4. – М., 1996, с.64: «Платон... не желает признать, что животное состоит из души и тела, а полагает, что оно есть сама душа, только пользующаяся телом и как бы одетая в него».

⁴⁶³ - De ecclesiasticis dogmatibus, PL 42/1216.

⁴⁶⁴ - у фомы здесь различие aeternus и perpetuus, т.е. «вечного» и «того, чье существование не перестанет длиться». По-гречески нет термина, аналогичного латинскому perpetuus. У Аристотеля о деятельном уме сказано, что он «бессмертен и вечен» (ἀθάνατον καὶ αἰδίου ὁ ποιητικὸς νοῦς. – О душе, 430 а 23). Для обозначения вечного в строгом смысле слова, т.е. того, что существует вообще вне времени и длительности, Аристотель действительно часто использует другой термин – «вечно сущее», то αἰ ὄν: τὰ αἰεί οὐτά ἢ αἰεί οὐτά οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ (Физика, 221 b 3). Однако и термином αἰδίου у него нередко обозначается «вечное», ибо строгое терминологическое различие «вечного», «всегдашнего» и «непрерывно длящегося» было установлено значительно позже, у Августина и

Боэция. (Впрочем, некоторые исследователи находят его уже у Платона, см., например, Т.Робинсон. Платон, Эйнштейн и торжество космологического воображения. В сб.: АКААНМЫА, СПб., 2000, с. 214).

⁴⁶⁵ - Аристотель. Метафизика, 1070 а 24.

⁴⁶⁶ - См. Аристотель. Метафизика, 983 b 6.

⁴⁶⁷ - См. Аристотель. О душе, 404 b 8.

⁴⁶⁸ - См. Августин. О ересьях, 50 (PL, 42, 39B); Исповедь, IV, 16: «Я думал, что Ты, Господи, Бог истины, представляешь собой огромное светящееся тело, а я обломок этого тела». (Пер. М.Е.Сергеенко. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991, с. 122). «Я представлял Тебя, Господи,... как нечто телесное и находящееся в пространстве, то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности... Я представлял себе, что Ты... на бесконечном пространстве отовсюду проникаешь огромный мир и что Ты разлит и за его пределами в безграничности и неизмеримости... Как плотный воздух над землей не мешает солнечному свету проходить сквозь него и целиком его наполнять, не разрывая и не раскалывая, так, думал я, и Тебе легко пройди не только небо, воздух и море, но также и землю; Ты проникаешь все части мира, и они ловят присутствие Твое; Своим таинственным дыханием изнутри и извне управляешь Ты всем, что создал... В таком случае большая часть земли получила бы большую часть Тебя, а меньшая меньшую... Ты наполнял бы Собою все, но в слоне Тебя было бы больше, чем в воробье... Таким образом, ты уделял бы Себя отдельным частям мира по кускам...» (Там же, VII, 1; с. 166–167).

⁴⁶⁹ - См. Григорий Нисский. О душе и воскресении, PG 45/205 С.

⁴⁷⁰ - См. Августин. О ересьях, 59 (PL 42, 41).

⁴⁷¹ - Аристотель. О рождении животных, 769 b 9.

⁴⁷² - См. Григорий Нисский. Об устройении человека, гл. 29. – Рус. пер. В.МЛурье, СПб., 1995, с.93–97.

⁴⁷³ - Там же, с.93: «Так как человек, состоящий из души и тела, един, нужно предполагать одно общее начало его состава,

так, чтобы он не оказался ни старше, ни младше самого себя... При сотворении каждой части не появлялось одно раньше другого – ни душа раньше тела, ни наоборот, – чтобы человек не пришел в разногласие с самим собой, разделяемый временным различием.»

⁴⁷⁴ - Там же, с.93–94 (перевод В.М.Лурье несколько изменен нами в соответствии с латинским переводом, который цитирует Фома).

⁴⁷⁵ - «Развитие» – некоторая вольность перевода. Здесь говорится не об *evolutio*, а о *processus*, но поскольку имеется в виду процесс развития зародыша, который начинается с простейшей живой клетки и завершается рождением сформировавшегося человеческого существа, мы считаем эту вольность оправданной, тем более, что для серьезного читателя есть параллельный латинский текст.

⁴⁷⁶ - Там же, с.96.

⁴⁷⁷ - Аристотель. О душе, 415 b 8.

⁴⁷⁸ - См. Григорий Нисский. Об устройении человека, там же, с. 95: «Душа в нем [т.е. в семени] есть, хотя и не проявляющаяся... Ведь сила к зачатию отделяется не от мертвого тела, но от одушевленного и живого, а то, что происходит от живого, нельзя считать мертвым и бездушным... Но плоть, лишенная души, мертва...»

⁴⁷⁹ - См. там же: «Если кто-то будет искать доказательства, что эта часть, которая становится началом создающегося живого существа, живая, то можно уразуметь это и по другим признакам, отличающим живое от мертвого... Мы считаем доказательством жизни человека то, что он теплый, действующий и движущийся.... Но [семя] теплое и действующее, поэтому мы убеждаемся, что оно не может быть неодушевленным...»

⁴⁸⁰ - Аристотель. О душе, 412 b 5.

⁴⁸¹ - Аристотель. О душе, 412 b 25: «Семя и плод суть тело в возможности», при том, что полностью развитое органическое тело одушевлено в возможности. Т.е. семя и плод по отношению к душе потенциальны в квадрате: если и когда семя

разовьется в полноценное органическое тело, оно может стать одушевленным.

⁴⁸² - См. Альберт Великий. О животных, XVI, 8.

⁴⁸³ - См. Аристотель. О рождении животных, 736 b 27.

⁴⁸⁴ - Аристотель. Метафизика, 1058 b 28.

⁴⁸⁵ - См. Аверроэс. Комментарий к МетаФизике, VII, 10.

⁴⁸⁶ - Spiritus (греч. πνεύμα) – газообразное вещество тоньше воздуха, но плотнее огня, по природе подвижное и тёплое, служит началом всякой жизни, согласно стоическим учениям (позднее у ранних новоевропейских естествоиспытателей – «теплород»). – См. об этом понятии Столяров А.А. Стоя и стоицизм, М., 1995, с.106–110;134–137.

⁴⁸⁷ - См. Аристотель. О рождении животных, 735 b 32; 736 a 14.

⁴⁸⁸ - Согласно аристотелевской Физике, «простые тела», или элементы – это даже не те эмпирические простые вещества – земля, вода, воздух и огонь, – которые называются элементами омонимически, а теоретически полагаемые первоэлементы, из смешения которых состоят все вещества и которые в чистом виде в природе не встречаются.

⁴⁸⁹ - «По порядку» означает развитие от низшего к высшему «по ступеням», не непрерывное, а дискретное (порядок у Фомы означает иерархию, он всегда ступенчат и направлен снизу вверх).

⁴⁹⁰ - Аристотель. Физика, 261 a 27.

⁴⁹¹ - См. Аристотель. Физика, 208 a 9 и далее; О возникновении и уничтожении, 319 a 20 и далее.

⁴⁹² - Согласно Аристотелю, из четырёх элементов состоят тела только в подлунной сфере; в состав небесных тел эти элементы не входят; над луной есть лишь пятый элемент – эфир. «Элементарные тела» – это здешние, земные.

⁴⁹³ - См. Аристотель. О душе, 421 a 23: «В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек есть самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде

одарённость и неодарённость зависят от этого органа чувства... Люди с плотным телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом.»

⁴⁹⁴ - См. Аристотель. О душе, 434 b 9 слл.

⁴⁹⁵ - См. Августин. О граде Божием, VIII, 16.

⁴⁹⁶ - См. Дионисий Ареопагат. О божественных именах, VII, 3: «Премудрость Божия... создательница всего,... причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началами вторых,... творящая из всего единую симфонию и гармонию.» (с.247). Ср. также Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона», I, 14, 15: «Из высшего Бога возникает Ум, из Ума – Душа, а Душа создает и наполняет жизнью все последующее...; и... все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вниз... От высшего Бога до последнего осадка вещей [тянется], сплетаемая воедино взаимными узами, нигде не разрушаемая связь.» (с. 148–149). – Ср. также Альберт Великий. О причинах и происхождении вселенной (*De causis et processu universi*), tract. III, с. 15

⁴⁹⁷ - Аристотель. Метафизика, 1028 a 32.

⁴⁹⁸ - См. Аристотель. Физика, 203 b 30.

⁴⁹⁹ - Аристотель. Метафизика, 1073 a 22 слл.

⁵⁰⁰ - Дионисий Ареопагат. О божественных именах, IV, 1.

⁵⁰¹ - Ориген. О началах, I, 6, 4. (цит. перевод, с.72).

⁵⁰² - См. Аристотель. Метафизика, 1074 a 15 слл.

⁵⁰³ - Аристотель. Физика, 194 a 27.

⁵⁰⁴ - Аристотель. Метафизика, 1074 a 15.

⁵⁰⁵ - См. Аристотель. Метафизика, 987 a 29 – 988 a 17.

⁵⁰⁶ - См. Аристотель. Физика, 203 b 30.

⁵⁰⁷ - Дионисий Ареопагат. О небесной иерархии, гл. 14.

⁵⁰⁸ - См. Моисей Маймонид. Руководство для сомневающих и недоумевающих (*Dux dubitantium et perplexorum*), Fr.a.M., 1964, fol. 42 sq.

⁵⁰⁹ - Аристотель. Топика, 101 b 39: "ἔστι δ' ὁρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων» – «определение есть речь,

обозначающая суть бытия вещи».

⁵¹⁰ - Аристотель. Метафизика, 1043 b 34 слл.: «Сущности в некотором смысле суть числа... Определение ... некоторого рода число... Если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено...»

⁵¹¹ - Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, гл.10. – Русский перевод Г.М.Прохорова – Дионисий Ареопагит. Сочинения, СПб., 2002, с. 147–149.

⁵¹² - См. Ориген, О началах, II, 9, 5–6.

⁵¹³ - Аристотель. О душе, 430 a 13.

⁵¹⁴ - См. Аристотель. Метафизика, 1074 a 23 слл.

⁵¹⁵ - Аристотель. Физика, 259 b 5.

⁵¹⁶ - См. Аристотель. О душе, 430 a 2.

⁵¹⁷ - См. Авиценна. Метафизика, IX, 4.

⁵¹⁸ - См. Аристотель. О возникновении и уничтожении, 324 a 10: «Огонь нагревает, холодное охлаждает и ... вообще способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее.» См. тж. Риторика, 1360 a 5.

⁵¹⁹ - Когда действующая причина производит нечто того же вида, что она сама, причина и действие называются одноименными: так отец рождает сына, причем и причина и ее действие называются одинаково – «человек»; огонь нагревает или зажигает – «тепло» порождает «тепло»; строитель создает дом, подобный образу дома в душе мастера. Неодноименные – это причины не того вида, что причиненное ими действие: например, Бог и тварь. – У Аристотеля, насколько я знаю, нет различения одноименных и разноименных действующих причин; Бог у него – только целевая причина единичных сущих, но не действующая.

⁵²⁰ - Книга о причинах, VIII (72–76). – См. русский перевод М.Ю.Скворцова в кн.: Историко-философский ежегодник '90, М., Наука, 1991, с. 194–195: «Всякий ум познает то, что выше его, и

то, что ниже его; однако познает то, что ниже его, поскольку оно есть его, причина, и познает то, что выше его, поскольку оно получает от него благо.» (Здесь в переводе допущена неточность: слова «выше» и «ниже» поставлены на места друг друга, отчего смысл получается прямо противоположный правильному. Надо бы: «... однако познает то, что выше его, поскольку оно есть его причина, и познает то, что ниже его, поскольку оно получает от него благо»). И далее там же: «...Ум... соответственно способу своей субстанции познает вещи, которые он получает сверху, и вещи, которым он есть причина... Он знает, что то, что над ним, есть его причина, а то, что под ним, им причинено; и познает причину свою и причиненное свое тем способом, который есть его причина, т.е. способом своей субстанции. Таким образом и всякий знающий знает вещь лучшую и вещь худшую не иначе, как соответственно способу своей субстанции и своего бытия, а не тем способом, сообразно которому эти вещи существуют... Блага, снисходящие на ум от первой причины, являются в нем умопостигаемые; сходным образом и вещи телесные, чувственно воспринимаемые являются в уме умопостигаемыми.»

⁵²¹ - «Подобное познается подобным» – общая аксиома для всей древней и средневековой философии. – См., например, у Аристотеля: О душе, 427 b 5; а 28; Метафизика 1000 b 6.

⁵²² - Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, XII, 2 (русск. пер., с. 157).

⁵²³ - Книга о причинах, IX (X); (русск. пер., с. 196).

⁵²⁴ - У нас чем более общее понятие, чем больше его объем, тем оно беднее содержанием, тем дальше оно от реального бытия: мы можем мыслить только общее, а существует в реальности только единичное (См. Аристотель. Метафизика, XIII, 10; VII, 13). Фома старается показать, что познание духов свободно от этого рокового парадокса.

⁵²⁵ - Здесь и далее «подобие» – то же, что «форма», «идея» или «умопостигаемый вид».

⁵²⁶ - Virtus – «сила», или «могущество» – это активная потенция, способность к действию, в противоположность пассивной потенции – способности к претерпеванию. Фома отличает виртуальность, с одной стороны, от потенциальности, а с другой, от актуальности.

⁵²⁷ - Аристотель. О душе, 429 а 24.

⁵²⁸ - Книга о причинах, IX (X); там же, с. 196.

⁵²⁹ - О понятии интенции см. гл.60 и гл 73 настоящего тома и примечания 192 и 297.

⁵³⁰ - Аристотель. Метафизика, 1075 а 4: «Поскольку постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.»

⁵³¹ - См. Аристотель. О душе, 430 а 2.

⁵³² - Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. – Сущность Бога – бытие, благодаря которому всякая вещь есть; присутствие Его именно в этой вещи позволяет существовать именно ей; потенция (активная, а не пассивная) есть сила, удерживающая всякую вещь в бытии и не дающая ей соскользнуть в ничто, составляющее ее собственную, не от Бога, суть; эта же сила есть постоянное напряжение формы, удерживающей материю.

⁵³³ - Согласно Платону, сущие высшего порядка превосходят низших реальностью, мощью бытия, в силу которой существуют низшие, как их отражения. Высшая реальность, по Платону, «присутствует» в реальности низшего порядка (πάρεστι, παρούσα), а низшая «причастна» высшей (μετέχειν, μέθεξις). Сила бытия у Фомы называется virtus; «низшее виртуально содержится в высшем» значит, существует силой (virtute) высшего. А низшее, в свою очередь, «хватается» за высшее, или «держит» его (capiens eam) – так Фома интерпретирует платоновское понятие «причастности» (μετέχειν от ἔχειν – «держат»).

⁵³⁴ - Дионисий Ареопагит. О божественных именах, IV, 1.

⁵³⁵ - Бозэций. О Троице, гл.2. – По-русски: Бозэций. «Утешение философией и другие трактаты», М., 1990, с.148.

⁵³⁶ - См. Аристотель. О душе, 530 а 3; 425 в 25.