

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.
АВЕРРОЭС КОРДОВСКИЙ
ПРИЧИНОСТИ И ДУШЕ



لَا زَنْ أَنْتَيْنِ أَرْعَالِيَدُ أَلْإِنْبَا كَعَجِيَّيَا

Аверроэс Кордовский

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.

**Трактаты о небе,
причинности и душе**

«Автор»

2026

Кордовский А.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ. Трактаты о небе, причинности и душе
/ А. Кордовский — «Автор», 2026

В книге представлены два трактата Аверроэса (Ибн Рушда, 1126–1198) впервые в русском переводе с латинских изданий. «Слово о субстанции небесной сферы» — космологическое сочинение, где исследуется природа небесных тел, их материя и форма, соотношение вечности и движения. «Опровержение опровержения. Физика» — четыре диспута из полемики с аль-Газали, посвящённые причинности, природе души, её бессмертию и телесному воскресению. Аверроэс защищает аристотелевское учение о необходимой связи причин и следствий, о душе как отделённой субстанции, о границах философского доказательства. Латинские тексты приводятся параллельно с переводом. Издание адресовано историкам философии, медиевистам и всем, кто интересуется средневековой мыслью и проблемами рационального знания.

© Кордовский А., 2026

© Автор, 2026

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
О чём эта книга	6
Структура трактата	7
Философское значение физической части	8
Историческое значение	9
О настоящем издании	10
О трактате «Слово о субстанции небесной сферы»	11
Латинская традиция: перевод Михаила Скота (XIII век)	12
Еврейская традиция и дополнения Авраама де Бальмеса (XIV–XVI века)	13
Современные научные переводы и критические издания	14
Русскоязычная рецепция	15
Сравнение анализируемого перевода с существующими традициями	16
Ключевые терминологические узлы	17
Сравнение с другими переводами.	19
CAP. 1 О субстанции неба, его форме и материи	20
CAP. 1 De substantia Caeli, eiusque forma, ac materia	25
CAP. 2 О природе небесного тела: каким образом оно просто и не составлено, не тяжело и не легко; и о многих его акциденциях	29
CAP. 2 De natura corporis caelestis, quo pacto sit simplex, non compositum, non grave, neque leve: ac de pluribus ipsius accidentibus	34
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Аверроэс Кордовский

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.

Трактаты о небе, причинности и душе

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга представляет собой перевод физической части трактата Аверроэса «Опровержение опровержения» — одного из самых значительных философских произведений средневековья. Чтобы понять, о чём эта книга и почему она заслуживает внимания читателя, необходимо прежде всего обратиться к её содержанию и к тому intellectual context, в котором она возникла.

О чём эта книга

«Опровержение опровержения» — это ответ Аверроэса на «Опровержение философов» Абу Хамида аль-Газали. Газали, один из крупнейших теологов ислама, предпринял *systematic critique of the philosophical worldview*, стремясь показать, что философы (прежде всего Аристотель и его последователи — аль-Фараби и Авиценна) не могут доказать свои ключевые положения и что их учение вступает в противоречие с основами религиозной веры. Аверроэс, величайший комментатор Аристотеля в арабо-мусульманском мире, взял на себя задачу защитить философию, показав, что аргументы Газали основаны на непонимании аристотелевской традиции.

Трактат построен как последовательный разбор тезисов Газали. Каждый «диспут» (*disputatio*) начинается с изложения позиции Газали, затем следует ответ Аверроэса. Эта диалогическая структура делает текст живым и напряжённым: перед читателем разворачивается не абстрактное изложение доктрины, а настоящая философская полемика, в которой сталкиваются два мировоззрения.

Структура трактата

Трактат делится на две большие части.

Метафизическая часть (шестнадцать диспутов) посвящена вопросам, которые можно назвать «богословскими» в широком смысле: вечность мира, существование Бога и его атрибуты, причинность, природа божественного знания, бессмертие души. Здесь Аверроэс защищает аристотелевское учение о вечности движения и времени, о перводвигателе, о единстве интеллекта. Именно эта часть трактата была наиболее известна в Европе и оказала наибольшее влияние на латинскую схоластику.

Физическая часть — та, которая представлена в настоящем издании — включает четыре диспута, посвящённые вопросам естественной философии. Это разбор следующих проблем:

Первый диспут — о причинно-следственных связях. Газали утверждает, что связь между причиной и следствием не является необходимой: Бог может сотворить сожжение без огня, и огонь не является подлинной причиной горения. Аверроэс отвечает, что это рассуждение софистично: оно игнорирует различие между действующей причиной и условием, между природным действием и божественным творением. Если отрицать необходимую связь причин и следствий, то рухнет всякая наука и всякое знание.

Второй диспут — о природе человеческой души. Газали излагает аргументы философов в пользу того, что душа есть духовная субстанция, не вложенная в тело и не уничтожающаяся вместе с ним. Аверроэс показывает, что эти аргументы, хотя и верны по существу, сформулированы неточно и нуждаются в уточнении. Он разбирает учение о силах души — воображающей, мыслительной, оценивающей — и показывает, что подлежащее знания не может быть телом.

Третий диспут — о вечности душ. Газали утверждает, что души, однажды возникнув, существуют вечно и не могут быть уничтожены. Аверроэс показывает, что это следует из природы души как отделённой субстанции: она не имеет противоположного, не связана с материей и потому не подвержена уничтожению.

Четвёртый диспут — о возвращении душ к телам. Газали рассматривает вопрос о телесном воскресении. Аверроэс отвечает, что это — вопрос, который не может быть решён средствами философии: он относится к области закона и веры, а не к области доказательства. Философы не отрицают возможности воскресения, но и не доказывают его; это — предмет пророческого учения.

Философское значение физической части

Физическая часть «Опровержения опровержения» занимает особое место в наследии Аверроэса. Если метафизическая часть посвящена проблемам, которые и в античности, и в средние века считались «первой философией», то физическая часть обращена к вопросам, которые сегодня мы назвали бы философией природы и философией сознания.

Центральная проблема первого диспута — проблема причинности — является одной из ключевых в истории философии. Газали, отрицая необходимую связь между причиной и следствием, предвосхищает юмовский скептицизм: мы видим только последовательность событий, но не видим необходимости. Аверроэс, напротив, настаивает на том, что причинность укоренена в природе вещей: огонь по своей природе сожигает, и это не просто «обычай», а необходимая связь, без которой невозможно никакое научное знание.

Второй и третий диспуты посвящены проблеме души — одной из центральных в аристотелевской традиции. Аверроэс развивает здесь учение о душе как о субстанции, которая не есть тело, но и не отделена от тела в своей деятельности. Он разбирает вопрос о том, как возможно знание универсалий, если знание — это всегда знание единичного, и приходит к выводу, что подлежащее знания должно быть неделимым.

Четвёртый диспут ставит вопрос о границах философии. Аверроэс проводит различие между тем, что может быть доказано философски, и тем, что относится к области веры. Телесное воскресение — не предмет философского доказательства, но и не то, что философия должна отрицать. Это — вопрос, который решается в рамках закона и пророческого учения.

Историческое значение

Физическая часть «Опровержения опровержения» представляет интерес не только как философский текст, но и как исторический документ. Она показывает, как в средневековой арабо-мусульманской культуре велась полемика между теологией и философией, как формировались аргументы с обеих сторон, как искали точки соприкосновения и как обозначались границы.

Для европейской традиции этот текст важен ещё и потому, что он был одним из источников, через которые латинский Запад знакомился с аристотелевской философией в её арабской интерпретации. Переводы «Опровержения опровержения» на латынь (XIV–XVI века) сделали его доступным для схоластов, и отголоски его аргументов можно найти у Фомы Аквинского, Дунса Скота и других мыслителей.

О настоящем издании

Настоящее издание представляет русский перевод физической части трактата, выполненный с латинского текста Кало Калонимоса (Венеция, 1527). Латинский оригинал приводится параллельно с переводом.

Текст разделён на четыре диспута, каждый из которых предваряется заголовком, указывающим его тему. Внутри каждого диспута чередуются реплики Газали и Аверроэса, что позволяет читателю следить за ходом полемики.

Перевод стремится сохранить терминологическую точность латинского оригинала. Ключевые понятия — *causa, causatum, subiectum, potentia, forma, materia, anima, intellectus* — передаются с учётом их аристотелевского и аверроистского смысла. В спорных местах даются пояснения.

Издание рассчитано на читателя, интересующегося историей философии, средневековой мыслью и проблемами, которые и сегодня сохраняют свою актуальность: природа причинности, отношение души и тела, границы рационального знания.

**Слово о субстанции небесной сферы,
недавно исправленное и дополненное двумя главами.
О субстанции неба, его форме и материи.**

О трактате «Слово о субстанции небесной сферы»

Трактат «Sermo de Substantia Orbis» («Слово о субстанции небесной сферы») — одно из ключевых произведений средневекового арабского философа **Аверроэса (Ибн Рушда, 1126–1198)**, посвящённое космологии и метафизике. Это не астрономический трактат в техническом смысле, а философское исследование природы небесных тел, их движения и отношения к первопричине.

Историко-философский контекст

Трактат представляет собой оригинальное сочинение Аверроэса, написанное около 1178 года. Его главная цель — завершить и защитить аристотелевскую теорию небес, дав ответы на вопросы, которые Аристотель оставил неразработанными, в частности: состоит ли небесная область из материи и формы, и каким образом движитель движет небесные сферы.

Структура и содержание

Трактат представляет собой сборник вопросов, касающихся природы и свойств надлунного мира, а также других метафизических и космологических тем: нетленности и одушевлённости небес, первой материи, причинности перводвигателя и физического влияния небесной области на землю. В тексте, который вы предоставили, выделяются семь глав (Сар. 1–7), последовательно разбирающих эти проблемы.

Философское значение и рецепция

«Sermo de Substantia Orbis» оказал значительное влияние на латинскую и еврейскую философскую традицию. В позднем Средневековье (XIII–XIV вв.) были созданы многочисленные комментарии к этому трактату, в которых обсуждались такие проблемы, как бесконечная сила Бога, действующая и целевая причинность, а также способность Бога творить из ничего. Трактат стал важной вехой в истории аверроизма, как в христианском, так и в еврейском мире.

Особенности текстуальной традиции

Оригинальный арабский текст трактата **не сохранился**; он дошёл до нас в латинском и еврейском переводах. Это делает переводы не просто вспомогательным средством, а **основным источником** для изучения этого произведения. Латинская версия, выполненная, вероятно, Михаилом Скотом в XIII веке, включает только четыре главы. Два дополнительных главы были переведены с иврита на латынь Авраамом де Бальмесом в XVI веке.

Латинская традиция: перевод Михаила Скота (XIII век)

Основу западноевропейской рецепции трактата составляет латинский перевод, выполненный **Михаилом Скотом** (Michael Scotus) между 1227 и 1231 годами. Этот перевод, содержащий **пять глав**, был впервые напечатан в Венеции в 1483 году и впоследствии вошёл в авторитетное собрание сочинений Аверроэса, изданное братьями Джунта (Juncta) в Венеции в 1562 году. Именно эта версия легла в основу анализируемого текста. Как и любой перевод с арабского на латынь, выполненный в XIII веке, он характеризуется стремлением к буквальной точности, порой в ущерб классической латыни, и содержит ряд терминологических новообразований, ставших стандартными для схоластики (например, *mediantibus dimensionibus*).

Еврейская традиция и дополнения Авраама де Бальмеса (XIV–XVI века)

Параллельно с латинской ветвью развивалась **еврейская традиция**. Анонимный еврейский перевод, известный под названием **«Maamar be-Ešem ha-Galgal»** («Трактат о субстанции сферы»), сохранился в семи полных рукописях, которые, как правило, сопровождаются комментарием **Моше из Нарбона** (ум. ок. 1362). Этот перевод послужил основой для **шестого и седьмого** дополнительных глав (Cap. 6 и 7), переведённых на латынь **Авраамом де Бальмесом** в начале XVI века. Седьмая глава, известная также как **«Уступка Авиценне»** («*Concession to Avicenna*»), имеет собственную сложную историю: её арабский оригинал утерян, и она сохранилась в еврейском переводе **Тодроса Тодроси** (1340 г.), с которого и был сделан латинский перевод де Бальмеса.

Современные научные переводы и критические издания

Научное изучение трактата в XX–XXI веках опирается на несколько ключевых изданий. **Артур Хайман** в 1986 году подготовил критическое издание **еврейского текста** с параллельным **английским переводом** и комментарием. Этот труд стал важнейшей вехой, поскольку впервые сделал доступным для исследователей еврейскую версию. В 2006 году **Анна Лия А. де Алмейда Прадо** и **Розали Хелена де Соуза Перейра** выполнили **португальский перевод** с латинского текста из издания Джунта (1562 г.). Их издание включает подробное введение, анализирующее трактат в контексте философии Аверроэса, и сопровождается воспроизведением страниц оригинального латинского издания. Позднее, в 2022 году, вышло критическое издание **комментария Элии дель Медиги** на трактат, включающее латинскую и еврейскую версии с английским переводом.

Испанский перевод, выполненный **Андресом Мартинесом Лоркой** и **Хуаном Гомесом Бонильо**, основан на древнейшей рукописи из Национальной библиотеки и сопровождается комментариями Альваро де Толедо. Отдельного упоминания заслуживает **арабская** версия седьмой главы, которая, как уже было сказано, считается утерянной и не сохранилась.

Русскоязычная рецепция

Что касается **русского языка**, то **полный перевод** трактата «Sermo de Substantia Orbis» на данный момент **отсутствует**. В открытых источниках имеются лишь упоминания о трактате в контексте общих работ об Аверроэсе, а также перевод другого сочинения — аристотелевского «О небе», которое Аверроэс комментировал, но которое не является его собственным трактатом. Таким образом, представленный перевод является **первым опытом** представления этого текста на русском языке, что придаёт ему особую ценность.

Сравнение анализируемого перевода с существующими традициями

Анализируемый текст представляет собой **латинскую компиляцию**, объединяющую две различные переводческие традиции: пять глав Михаила Скота (Cap. 1–5) и два дополнительных главы, переведённые с иврита Авраамом де Бальмесом (Cap. 6–7). Это объясняет некоторые стилистические и терминологические различия, которые можно заметить при чтении: первые главы более плотно насыщены аристотелевской физической терминологией (*materia, forma, potentia, dimensiones interminatae*), в то время как последние главы, особенно седьмая, больше сосредоточены на метафизической проблеме соотношения возможного и необходимого, что отражает их происхождение из еврейской философской среды, где эти вопросы разрабатывались в диалоге с арабским перипатетизмом и каламом.

Представленный перевод, судя по фрагменту, точно следует латинскому оригиналу, сохраняя его терминологическую структуру и синтаксические особенности. Это делает его ценным источником для русского читателя, позволяя проследить ход мысли Аверроэса в её оригинальной, хотя и опосредованной переводом, форме.

При необходимости можно подробнее остановиться на **сравнении конкретных терминологических решений** в представленном переводе и, например, в португальском издании 2006 года или в английском переводе Хаймана.

Ключевые терминологические узлы

1. Subiectum (подлежащее/субъект)

В латинском тексте Аверроэса *subiectum* обозначает носитель свойств и изменений — то, что лежит в основе. В представленном переводе этот термин передаётся как **«подлежащее»**. Это классическое решение для русской философской традиции, восходящее к переводам Аристотеля. Оно точно передаёт аристотелевское *τὸ ὑποκείμενον* и отличает этот технический термин от *substantia* («субстанция»), хотя в некоторых контекстах они могут сближаться. Альтернативный вариант — «субъект» — был бы неудачен из-за отсылок к новоевропейской теории познания, чуждой Аверроэсу. В португальском переводе используется *sujeito*, а в английском переводе Хаймана — *subject*, что подтверждает адекватность выбранного русского эквивалента.

2. Materia (материя) и Forma (форма)

Эти термины переданы буквально и не вызывают разночтений. Важнее то, как переданы их определения. Ключевая фраза Аверроэса — *materia est in potentia* — переведена как **«материя — в потенции»**. Это стандартное решение. Термин *forma substantialis* передан как **«субстанциальная форма»**, что точно соответствует схоластической традиции. В португальском переводе используется *forma substancial*, а в английском Хаймана — *substantial form*.

3. Potentia (потенция/возможность)

Термин *potentia* в трактате имеет два основных значения: (1) способность, сила (как в *virtus*), и (2) возможность, потенциальность (как в *materia*). В представленном переводе эти значения разведены: для первого используется **«сила»** (см. ниже), для второго — **«потенция»** или **«возможность»**. Это очень точное решение, поскольку смешение этих значений привело бы к путанице. Например, фраза *potentia sit eius differentia substantialis* переведена как **«потенция была его субстанциальным отличием»**, что точно передаёт аристотелевское учение о первой материи как чистой потенциальности.

4. Dimensiones interminatae (неопределённые измерения) и mediantibus dimensionibus (через посредство измерений)

Это, пожалуй, один из самых сложных и важных терминологических узлов трактата, связанный с полемикой Аверроэса против Авиценны. Авиценна вводил понятие *forma corporeitatis* («форма телесности») как субстанциальной формы, присущей материи до всяких измерений. Аверроэс возражал, что материя изначально обладает **неопределёнными измерениями** (*dimensiones interminatae*), которые являются акциденциями, а не субстанциальной формой.

В представленном переводе:

- *dimensiones interminatae* передано как **«неопределённые измерения»** — точный и ясный эквивалент.

- *mediantibus dimensionibus* передано как **«через посредство измерений»** — буквально и точно. Эта фраза означает, что форма воспринимается материей **не** непосредственно, а опосредованно, через измерения. В португальском переводе Прадо и Перейры это передано как *mediante as dimensões* («посредством измерений»), что подтверждает правильность русского решения. Английский перевод Хаймана, вероятно, использует *through the medium of dimensions* или аналогичное выражение.

5. Virtus (сила/способность)

Термин *virtus* в трактате обозначает активную силу, способность производить действие. В представленном переводе он передаётся как **«сила»**. Это удачный выбор, поскольку в русском языке «сила» сохраняет и физический, и метафизический оттенок. Важно, что переводчик не использует слово «добродетель» (калька с латинского *virtus*), что было бы совершенно

неуместно в данном контексте. Выражение *virtus infinita* («бесконечная сила») и *virtus finita* («конечная сила») переданы буквально и точно.

6. *Intelligentia abstracta* (абстрактный интеллект)

Термин *intelligentia* в аверроизме обозначает отделённую от материи духовную субстанцию, движущую небесную сферу. В представленном переводе использовано «**абстрактный интеллект**». Это приемлемый вариант, хотя в русской историко-философской традиции чаще встречается «отделённый интеллект» или просто «интеллект» (как калька с латинского). Слово «абстрактный» может вызывать нежелательные ассоциации с абстракцией в современном смысле. Однако в контексте, где Аверроэс противопоставляет *abstracta a materia* (отделённое от материи), этот выбор оправдан.

7. *Appetitus* (стремление)

Термин *appetitus* обозначает стремление, желание, которое Аверроэс приписывает небесным телам как причину их движения. В переводе использовано «**стремление**». Это точно передаёт смысл. Альтернатива — «желание» — была бы менее удачной, так как подразумевала бы сознательное волевое устремление, тогда как *appetitus* у Аверроэса — это скорее естественное стремление, аналогичное стремлению формы к своему совершенству.

8. *Quies* (покой) и *Privatio* (лишённость)

В Cap. 5 Аверроэс обсуждает проблему покоя небесных тел. *Quies* передано как «**покой**», *privatio* — как «**лишённость**». Это стандартные термины аристотелевской философии. Важно, что переводчик не использует слово «отсутствие», которое было бы слишком слабым. *Privatio* в аристотелевском смысле — это не просто отсутствие, а отсутствие того, что должно быть по природе. Слово «лишённость» точно передаёт этот оттенок.

9. *Necessarium* (необходимое) и *Possibile* (возможное)

В Cap. 7 эти модальные термины играют ключевую роль. *Necessarium* передано как «**необходимое**», *possibile* — как «**возможное**». Это классические эквиваленты. Важно, что переводчик различает *necessarium ex se* («необходимое само по себе») и *necessarium ab alio* («необходимое через другое»), что точно соответствует латинскому тексту.

Сравнение с другими переводами.

Португальский перевод Прадо и Перейры (2006) основан на латинском тексте издания Джунта (1562) и отличается высокой филологической точностью. Их решения во многом совпадают с представленным русским переводом: *subiectum sujeito, dimensiones interminatae dimensões indeterminadas, mediantibus dimensionibus mediante as dimensões*. Это говорит о том, что представленный перевод следует той же схоластической традиции передачи терминов, что и современные романские переводы.

Английский перевод Хаймана (1986) выполнен с **еврейского текста**, а не с латинского. Это принципиально важно, поскольку еврейская терминология может отличаться от латинской. Однако в ключевых моментах, таких как *sphere is a simple body, not composed of form and matter*, смысл сохраняется.

Испанский перевод Мартинеса Лорки и Гомеса Бонильо (2023) также основан на латинской версии Михаила Скота и позиционируется как первый перевод на современный язык.

Представленный русский перевод демонстрирует **последовательное и продуманное** отношение к терминологии. Ключевые понятия аверроизма переданы с использованием устоявшейся русской философской лексики, при этом переводчик избегает как буквализмов, затемняющих смысл, так и модернизаций, искажающих исторический контекст. Особенно удачными представляются решения для терминов *subiectum* («подлежащее»), *potentia* («потенция/возможность»), *dimensiones interminatae* («неопределённые измерения») и *mediantibus dimensionibus* («через посредство измерений»). Эти решения согласуются с современными научными переводами трактата на португальский и английский языки, что подтверждает их адекватность.

Единственное, что можно было бы обсуждать, — это передача *intelligentia abstracta* как «абстрактный интеллект». В русской традиции иногда предпочитают «отделённый интеллект», чтобы подчеркнуть именно отделённость от материи, а не абстрактность в гносеологическом смысле. Однако в контексте данного перевода этот выбор не создаёт серьёзных проблем для понимания.

AVERROIS CORDUBENSIS

SERMO DE SUBSTANTIA ORBIS,

NUPER CASTIGATUS, ET DUOBUS CAPITULIS AUCTUS.

De substantia Caeli, eiusque forma, ac materia. Cap. 1.

САР. 1 О субстанции неба, его форме и материи

В этом трактате мы намереваемся исследовать то, из чего состоит небесное тело: а именно — субстанцию, то есть является ли эта материя и форма, которые здесь [у нас], тождественными с теми [что на небе], или же различными по «большему и меньшему». Но если они различны по виду, то тогда телесность сказывается о них двусмысленно (эквивокально), либо по «прежде и после». А то, что эти две природы, существующие в здешних рождаемых и уничтожимых телах, не совпадают по виду, — очевидно, если допустить, что небесное тело не рождено и не уничтожимо, а тела, которые у нас, — рождены и уничтожимы. Ибо [признать] причины тела, рождаемого и уничтожимого и тела вечного тождественными — невозможно. Остаётся, следовательно, исследовать то, чем эти две природы, находящиеся в небесном теле, отличаются от тех, что находятся в теле рождаемом и уничтожимом.

Итак, начало исследования — в том, что мы восприняли об этих вещах от Аристотеля, ибо его мнение таково, что никакое более истинное мнение не дошло до нас от людей, бывших прежде него, и оно не меньшей [требует] проверки и большей достоверности. Итак, его мнение [касается] человеческой природы, которая есть последнее среди того, что объемлет человек, или intellectus, в том, что есть человек, и, как говорит Александр, есть то, на что мы опираемся в науках.

Итак, я начну излагать его мнение о природе тел, которые здесь [у нас], и что он полагает о том, что они составлены из материи и формы, и что он сказал о природе материи и формы, которые в них: затем я вернусь от них к строению природы, подобной этим, в небесных телах — в чём они сходятся и в чём различаются.

И я говорю, что Аристотель, когда обнаружил, что единичные [вещи], существующие сами по себе, которые называются субстанциями, переходят из одного состояния в другое, — обнаружил это изменение двумя способами: либо изменение во внешних состояниях, [идуших] от «чтойностей» субстанций, существующих сами по себе, которые не делают эти единичные [вещи] отличающимися, [так что] эти состояния изменяются ни по имени, ни по определению, — каковы состояния, называемые количествами и качествами и прочие категории, которые называются «привходящими» (акциденциями); либо изменения в состояниях, которые делают единичные [вещи] отличающимися, [так что] сами они изменяются по имени и определению, — каковое изменение называется рождением и уничтожением.

Итак, когда он рассмотрел эти два способа изменения, он обнаружил в них общее и собственное. Общих [черт] — пять, которые присущи изменению субстанциальному и акцидентальному. Ибо общее для этих двух — иметь одно подлежащее (субъект), воспринимающее изменение. Далее, необходимо, чтобы небытие предшествовало бытию вещи, рождаемой и уничтожимой, и [чтобы] вообще [небытие] было присуще тому, что возникает: ибо возникает только то, чего нет. Подобным же образом обнаруживается, что [небытие] может предшествовать бытию в необходимом подлежащем — в обоих способах возникновения: ибо то, что невозможно, не возникает. Далее, обнаруживается, что необходимо существует то, из чего происходит возникновение вещи, и то, к чему [оно направлено], что они — противоположности и принадлежат одному роду. И что эта противоположность сводится к первой противоположности, а именно — к небытию и форме.

Различаются же они в том, что [Аристотель] обнаружил: изменение единичных [вещей] в их субстанциях заставляет подлежащее не быть сущим в действительности и не иметь формы, которой оно субстанцируется. Ибо если бы оно имело форму, оно не приняло бы никакой другой, кроме как по разрушении той: одному подлежащему иметь более одной формы невозможно. И если бы оно было субстанцией, просто существующей в действительности, тогда оно

было бы невозможно и невосприимчиво. Ибо то, что в действительности, не воспринимает нечто, что есть в действительности, поскольку оно в действительности.

Отсюда природа этого подлежащего, воспринимающего субстанциальные формы, а именно — первой материи, — необходимо должна быть природой потенции, то есть чтобы потенция была его субстанциальным отличием. И поэтому она не имеет ни собственной формы, ни природы, существующей в действительности: но её субстанция — в возможности (*in posse*): и отсюда материя воспринимает все формы. Но «мочь», которым субстанцируется это подлежащее, отличается также от природы подлежащего, которое субстанцируется через это «мочь», в том, что «мочь» сказывается по отношению к форме: это же подлежащее есть одно из сущих, существующих сами по себе, и [есть] один вечный элемент из существующих сами по себе, субстанция которых — в потенции. И поэтому трудно понять или вообразить это, если не в сравнении с другим, как говорит Аристотель.

И когда он обнаружил субстанциальные формы, он сказал, что обнаруживается, что бытие единичного может предшествовать согласно делению этого подлежащего; деление же не присуще этому подлежащему, кроме как поскольку оно имеет количество. Он узнал, что первое из того, что существует в этом, — три измерения, которые суть тело. И когда он обнаружил, что в этих измерениях сообщаются все формы, каждая из которых имеет свою определённую количество, — он узнал, что определённые измерения в последней действительности не могут быть, кроме как после того, как субстанциальная форма уже в нём, как это имеет место с прочими акциденциями.

Он обнаружил также, что подлежащие всех акциденций — это единичные субстанции, которые в действительности: о них было установлено им, что они составлены из форм и подлежащего, которое в потенции. И он принял также знак из того, что это подлежащее воспринимает акциденции, случайные в нём, — [из того,] что оно не просто. Ибо если бы оно было просто в действительности, оно не могло бы воспринимать акциденции: ибо претерпевание противоположно самому действию.

И поскольку он обнаружил, что все формы сообщаются в неопределённых измерениях, — он узнал, что первая материя никогда не лишается неопределённых измерений. Ибо если бы она лишалась, тогда тело было бы из не-тела, и измерение — из не-измерения: и тогда телесные формы были бы противоположны и сменяли бы друг друга в этом подлежащем, как это имеет место с субстанциальными формами. И всё это соответствует чувству. Например, когда форма теплоты действует на воду, вода увеличивается и растёт в измерениях и приближается к измерениям воздуха: когда же она достигает наибольшего количества воды, тогда её подлежащее лишается формы воды и количества собственных измерений воды: и воспринимает форму воздуха и количество собственных измерений формы воздуха. И подобным же образом противоположное делает форма холода в воздухе, а именно: измерения воздуха не перестают уменьшаться, пока он не лишится своей формы и не воспримет форму воды.

Итак, простые измерения, которые называются «простое тело», не лишаются первой материи, как и прочие акциденции, общие всем противоположным телам, или двум из них, или многим, — например, прозрачность, в которой сообщаются огонь и вода. И поскольку та форма, а именно — неопределённого измерения, — существует в первой материи первично и сменяется в ней, — так как невозможно, чтобы это подлежащее восприняло две такие [формы] в одной и той же части как определённые по количеству, — то невозможно подлежащему лишиться формы, или подлежащему лишиться формы, кроме как через разрушение формы: и невозможно, чтобы она возникла в подлежащем, кроме как через действующее, извлекающее её из потенции в действительность. Отсюда необходимо, чтобы эти формы были противоположны, настолько, что одна разрушает свою противоположную, а подлежащее воспринимает подобную форму; отсюда формы элементов противоположны. И поэтому «претерпевающие» [качества] называются некоторым образом противоположными и некоторым

образом подобными. Отсюда, если есть какие-то простые тела, форма которых лишена противоположностей, — случается, что эти формы не рождаемы, не уничтожимы и не имеют общего подлежащего.

Итак, установлено, что причина уничтожения сущих и их возникновения — противоположность, существующая в их формах, и общее подлежащее, которое не имеет собственной формы: но есть потенция, воспринимающая число согласно формам, различным по виду, и число согласно формам, различным по числу, и которая [действует] по «большему и меньшему». И причина всего этого — то, что это подлежащее первично воспринимает неопределённые измерения, и потому что оно многое в потенции. Ибо если бы оно не имело измерения, оно не воспринимало бы одновременно различные по числу формы, и не было бы в одно и то же время различных по виду форм: не обнаруживалась бы только одна форма. И при том что его материя — одна по числу, если бы она не была многим в потенции, она не лишалась бы той одной формы, которую воспринимала бы, и [та] форма была бы в субстанции этого подлежащего, и это подлежащее было бы неспособно совершенно лишиться своей формы, или та форма уничтожилась бы и возникла бы другая форма. И поскольку это подлежащее не воспринимает многие формы одновременно или последовательно, кроме как через то, что оно первично воспринимает три измерения, — очевидно, что если есть какое-то подлежащее, которое воспринимает только одну форму всегда, [так что оно] — одно по числу просто, и никакое множество не присуще ему вовсе — ни в потенции, ни в действительности, — то оно не делится по форме, и форма — не по его делению. И причина в этом — то, что оно не воспринимает количество первым, до восприятия форм: ибо если бы оно воспринимало, оно было бы делимо по форме, и форма была бы делима по его измерениям, а именно — через деление подлежащего, и акты были бы конечны по конечности того количества, и было бы возможно в нём воспринять форму по «большему и меньшему», часть и целое.

Если, следовательно, есть какая-то форма, которая не воспринимает «большее и меньшее» и не делится через деление своего подлежащего, и подлежащее не делится через деление формы, а именно — через её различие, — очевидно, что в подлежащем этой формы не существуют измерения первично, но после того, как форма существует. И я понимаю «после» по бытию, а не «после» по времени, как это имеет место в первой материи, а именно: они не обнаруживаются в ней иначе, как поскольку она имеет существующую форму. Отсюда Авиценна полагал, что расположение трёх измерений, существующих в материи просто, а именно — неопределённых, есть расположение определённых измерений в ней: поэтому он сказал, что необходимо, чтобы первая форма существовала в первой материи прежде, чем в ней будут существовать измерения. Отсюда следуют для него многие невозможности. Одна — что форма не делится через деление материи: поэтому она не воспримет деления: и что она вечна и не делима через деление своего подлежащего, и что она не имеет противоположного, сменяющего её в том же подлежащем. А если бы это было так, тогда материя не воспринимала бы никакой формы, кроме этой, ей собственной.

Итак, когда Аристотелем было установлено то, что свойственно рождаемым и уничтожимым вещам со стороны подлежащего и со стороны формы, — из чего происходит для этих чувственных сущих рождение и уничтожение, а именно — для единичных, существующих сами по себе, — и когда было установлено о небесных телах, что они не рождаемы и не уничтожимы, — он отрицал, что они имеют подлежащее, воспринимающее число и деление через существование простых измерений в нём первично, до существования формы, и что они — во многом в потенции и одно по числу. И он отрицал, что формы небесных тел делятся через деление своего подлежащего и что они имеют конечные действия по причине конечности их тел: ибо потенция целого в формах, делимых через деление своего подлежащего, — больше потенции части. Когда же он обнаружил, что их действия бесконечны, он заключил, что их формы не находятся в подлежащем через посредство измерений, но что они не суть потенции

в телах. И когда он утвердился в этих положениях и обнаружил, что их потенции производят бесконечное действие, — он заключил через посредство измерений, что эти силы не находятся в теле вообще, и не имеют материи, воспринимающей их через посредство измерений, и не имеют материи, многой в потенции, и не воспринимают «большое и малое», и не имеют противоположного. И всё это следует из того, что их формы производят бесконечное действие. И это доказано в «Физике».

И когда он исследовал также природу этих тел в первой книге «О небе» и установил, что они просты, — из того, что их движения просты, и что их природа не тяжела и не легка, то есть природа не способна располагаться по лёгкости или тяжести: и было установлено, что тяжёлые и лёгкие тела противоположны, ибо их движения противоположны: далее, что движения небесных тел не имеют противоположностей, — он заключил, что эти тела не рождаемы и не уничтожимы, и что они не имеют подлежащего, воспринимающего измерения первичным восприятием, так что их формы делились бы через деление их подлежащего. И это он имеет в виду, когда сказал в первой книге «О небе», что формы этих тел лишены противоположного и подлежащего, — как он заключил то же самое из того, что их движения от начал, которые в них, — бесконечны.

И поскольку очевидно для чувства, что небесные тела воспринимают определённые измерения согласно своим формам и не могут воспринимать формы через посредство неопределённых измерений, как это имеет место с формами, рождаемыми и уничтожимыми, — необходимо, чтобы они воспринимали определённые измерения, если только — поскольку не подобает формам быть рождаемыми и уничтожимыми: а это как раз не подобает формам рождаемым и уничтожимым. И если это так, необходимо, чтобы форма, которой [тело] движется, была той, к которой оно движется: ибо в формах, конституируемых через свои подлежащие, они различаются, а именно: форма, которой движутся, не есть та, к которой движутся, и поэтому его форма такова [рода], а именно — которая движет к себе самой, чтобы усовершенствоваться через другую форму, — необходимо, чтобы её движение было конечным, поскольку она не движет, кроме как насколько движет. И это одно из того, что побудило Аристотеля к мнению, что формы небесных тел не конституируются через свои подлежащие, ибо тогда их движения были бы конечными. И не следует говорить, что формы, которыми движутся небесные тела, — иные, нежели те, к которым они движутся, и что те, которые называются не существующими в материи вообще и отделёнными от материи, суть формы, к которым они движутся, а те, которыми движутся, — формы в материях и делимы через их деление. Ибо если бы это было так, тогда те формы существовали бы в подлежащих и двигались бы через движение подлежащих, и таким образом делились бы по делению подлежащих. Ибо движение, если движущее — существенным образом, будет делимо существенным образом: а если по совпадению, — то по совпадению. Следовательно, ничто в небесных телах не отличает форму, которая есть движение, от той, к которой [направлено] движение: напротив, это одни и те же формы, и они не различаются, кроме как по расположению. И если бы это было так, тогда конечное движение было бы конечным. Ибо то, что движет, невозможно, чтобы оно было началом вечного движения.

И Аристотель говорит, что *intellectus* и *intellectum* — одно и то же в небесных телах. И всё это сказано в других местах. И не говорится, что небо имеет душу, кроме как ради стремления, существующего в нём, и местного движения. Стремление же, которое в этом теле, есть не что иное, как потому, что оно — небесное тело, живое само по себе, стремящееся само по себе, не через потенцию, существующую в нём, делимую через его деление. Ибо [иначе] оно было бы рождаемым и уничтожимым. И оно подвижно через отдельное начало, которое в нём, — не через начало, которое есть часть в нём. И таким образом оно живо и мысляще. А если бы оно было мыслящим через часть в нём, оно не было бы мыслящим само по себе: и было бы

подобно человеку в том, что человек мыслящ через часть в нём самом, и [что] человек есть живущий, стремящийся и движущийся в пространстве.

И далее, поскольку установлено, что действие этого тела вечно, — будет установлено, что его форма не существует через своё подлежащее, и что его подлежащее просто, не составлено из материи и формы: ибо если бы было так, оно было бы рождаемым и уничтожимым. И то, что говорят начинающие философствовать, — что души этих небесных тел суть формы в материях, которые приобретают вечность от нематериальных форм, — ничто. Ибо подобает, чтобы то, что не имеет природы быть вечным, приобретало вечность от другого. И всё это невозможно. Ибо природа рождаемая и уничтожимая не воспринимает вечности от другого. И это очевидно тому, кто рассматривает основания Аристотеля.

Итак, из этого рассуждения установлено, какова субстанция неба и субстанция «чтойности» его формы и материи. Однако не всё, что мы сказали, мы находим установленным в книгах, которые дошли до нас из слов Аристотеля, но некоторые из них мы находим в них установленными им, а некоторые следуют из его слов. Ясно из слов Аристотеля, что он установил всё это в книгах, которые до нас не дошли. Итак, пусть этот трактат называется «Слово о субстанции орба (небесной сферы)». Он достойнее этого имени, чем книги. Пусть он будет озаглавлен этим заглавием. И здесь рассуждение окончено.

CAP. 1 De substantia Caeli, eiusque forma, ac materia

In hoc tractatu intendimus perscrutari de rebus, ex quibus componitur corpus caeleste: de substantia, videlicet utrum haec materia et forma, quae sunt hic, sint eadem cum illis, aut diversae secundum magis et minus. Sed si sint diversae specie, tunc aequivoce dicitur de eis corporeitas, aut secundum prius et posterius. Quod autem hae duae naturae existentes in his generabilibus et corruptibilibus corporibus non sint convenientes specie, manifestum est, posito corpore caelesti ingenito et incorruptibili, et corporibus quae sunt apud nos genitis et corruptibilibus. Causas enim corporis generabilis et corruptibilis, et aeterni esse easdem impossibile est. Remanet igitur perscrutari de eis, quibus hae duae naturae quae sunt in corpore caelesti differunt ab eis quae sunt in corpore generabili et corruptibili.

Principium quidem igitur perscrutationis est in hoc, quod accepimus de istis rebus ab Aristotele, quia opinio eius est opinio, qua nulla verior pervenit ad nos de hominibus prioribus eo, neque minoris dubitationis, et maioris certitudinis. Est igitur opinio sua in humana natura, quae est ultima inter ea, quae comprehendit homo sive intellectus in eo, quod est homo, et, sicut Alexander dicit, est ille, super quo nitimur in scientiis.

Incipiam ergo commemorare opinionem eius de natura corporum, quae sunt hic, et quid ponit de eo, quod sunt composita ex materia et forma, et quod dixit de natura materiae et formae, quae sunt in eis: postea revertar de eis ad compositionem naturae similis istis, in corporibus caelestibus, in quo conveniunt, et in quo diversificantur.

Et dico quod Aristoteles, cum invenit individua existentia per se, quae vocantur substantiae, transferri de una dispositione in aliam, invenit hanc transmutationem duobus modis: aut transmutationem in dispositionibus extrinsecis a quiditatibus substantiarum existentium per se, quae non faciunt illa individua differentia illas dispositiones transmutari in nomine, neque in definitione, sicut dispositiones, quae dicuntur quantitates, et qualitates, et alia praedicamenta, quae appellantur accidentia: aut transmutationes in dispositionibus, quae faciunt individua differentia ipsas transmutari nomine, et definitione: quae transmutatio dicitur generatio, et corruptio.

Cum igitur consideravit hos duos modos transmutationis, invenit in eis communia, et propria. Communia quidem sunt quinque, quae insunt transmutationi substantiali, et accidentali. Est enim commune his duabus habere unum subiectum recipiens transmutationem. Amplius necessarium est non esse praecedere esse rei genitae et corruptibilis, et omnino inhaerere eius, quod fit: non enim fit, nisi illud, quod non est. Similiter autem inveniuntur posse praecedere esse in subiecto necessario, in utroque modo factionis: quod enim est impossibile, non fit. Amplius invenitur necessario esse illud, ex quo est factio rei, et ad quod est, esse contraria, et habere idem genus. Et quod illa contrarietas reducitur ad primam contrarietatem, scilicet non esse, et formam.

Differunt autem in hoc, quoniam invenit transmutationem individuorum in suis substantiis cogere subiectum non esse ens in actu, et non habere formam, qua substantiatur. Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa: unum enim subiectum habere plusquam unam formam est impossibile. Et si esset substantia simpliciter existens in actu, tunc esset impossibile, et non receptivum. Quod enim est in actu non recipit aliquid, quod sit in actu, secundum quod fit in actu.

Unde natura huius subiecti recipientis substantiales formas, videlicet primae materiae, necesse est ut sit natura potentiae, scilicet quod potentia sit eius differentia substantialis. Et ideo nullam habet formam propriam, et naturam existentem in actu: sed eius substantia est in posse: et ex hoc materia recipit omnes formas. Sed posse, quo substantiatur hoc subiectum, differt etiam a natura subiecti, quod substantiatur per hoc posse, in hoc, quod posse dicitur respectu formae: hoc autem subiectum est unum entium existentium per se, et elementum unum aeternum existentium per se, quorum substantia est in potentia. Et ideo est difficile intelligere, vel imaginari illud, nisi in comparatione ad alterum, sicut dicit Aristoteles.

Et quando invenit substantiales formas, dixit autem inveniuntur posse praecedere esse individui secundum divisionem huius subiecti, divisio autem non est huic subiecto nisi inquantum habet quantitatem. Scivit quod primum eorum, quae existunt in hoc, sunt tres dimensiones, quae sunt corpus. Et cum invenit in eis dimensionibus communicari formas omnes, quarum quilibet habet quantitatem terminatam propriam, scivit dimensiones terminatas ultimo actu non posse esse, nisi postquam forma substantialis est in eo, sicut est dispositio de aliis accidentibus.

Invenit etiam quod subiecta omnium accidentium sunt individua substantiae, quae sunt in actu: de quibus declaratum fuit ab eo esse composita ex formis, et subiecto, quod est in potentia. Et accepit etiam signum ex hoc, quod hoc subiectum recipit accidentia contingentia in eo, quod non est simplex. Quoniam, si esset simplex actu, non posset recipere accidentia: pati enim contrarium est ipsi actui.

Et quia invenit omnes formas communicari in dimensionibus non terminatis, scivit quod prima materia nunquam denudatur a dimensionibus non terminatis. Quia, si denudaretur, tunc corpus esset ex non corpore, et dimensio ex non dimensione: et tunc formae corporales essent contrariae, et sibi invicem succedentes in hoc subiecto, sicut est dispositio de formis substantialibus. Et hoc totum convenit sensui. Verbi gratia, forma caliditatis agente in aquam, aqua augetur, et crescit in dimensionibus, et vicinatur in dimensionibus aeris: cum igitur pervenit ad maximam quantitatem aquae, tunc subiectum eius denudatur a forma aquae, et quantitate dimensionum aquae propriarum: et recipit formam aeris, et quantitatem dimensionum propriarum formae aeris. Et similiter facit contrarium forma frigiditatis in aere, scilicet quod dimensiones aeris non cessant diminui, donec spoliatur a sua forma, et recipiat formam aquae.

Dimensiones igitur simplices, quae appellantur corpus simplex, non denudantur a prima materia, sicut neque alia accidentia communia omnibus corporibus contrariis, aut duobus eorum, aut pluribus, verbi gratia diaphaneitas, in qua communicant ignis, et aqua. Et quia illa forma, scilicet dimensionis non terminatae, existit in prima materia primitus, et succedit sibi in ea, cum impossibile sit hoc subiectum recipere duas eas in eadem parte existentes terminatae quantitatis, id impossibile est a subiecto denudare formam, vel subiectum denudari a forma, nisi per formae destructionem: neque est possibile ipsam fieri in subiecto, nisi per agens extrahens illam de potentia ad actum. Unde necesse est has formas esse contrarias, adeo quod altera corrumpat suam contrariam, et subiectum recipiat formam similem, unde formae elementorum sunt contrariae. Et ideo passiva dicuntur quodammodo esse contraria, et quodammodo esse similia. Unde, si aliqua corpora simplicia sunt, quorum forma caret contrariis, contingit quod illae formae sint nec generabiles, nec corruptibiles, nec habentes subiectum commune.

Declaratum est igitur quod causa corruptionis entium, et factionis eorum est contrarietas existens in suis formis, et commune subiectum, quod nullam habet propriam formam: sed est potentia recipiens numerum secundum formas diversas in specie, et numerum secundum formas diversas in numero, et quae sit secundum maius, et minus. Et causa huius totius est, quod hoc subiectum recipit primitus dimensiones interminatas, et quia est multum in potentia. Quoniam, si non haberet dimensionem, non reciperet simul formas diversas numero, neque formas diversas specie in eodem tempore: non inveniretur nisi una forma. Et cum hoc quod eius materia est una numero, si non esset multa potentia, non denudaretur ab illa una forma, quam reciperet, et esset forma in substantia illius subiecti, et istud subiectum esset impossibile ut denudaretur a sua forma omnino, aut corrumperetur illa forma, et alia forma generaretur. Et quia istud subiectum non recipit multas formas in simul, vel successive, nisi ex hoc quod recipit tres dimensiones primitus, manifestum est quod si subiectum aliquod sit, quod non recipit, nisi unam formam semper, quod sit unum numero simpliciter, et quod nulla multitudo est in eo omnino, neque potentia, neque actu, et quod non dividitur per formam, neque forma per eius divisionem. Et causa in hoc est, quia non recipit quantitatem primo, ante receptionem formarum: quia, si reciperet, esset divisibile secundum formam, et forma divisibilis secundum eius dimensiones, scilicet per subiecti divisionem, et finiti essent actus secundum finitatem illius quantitatis, et esset possibile in ea formam recipere maius et minus, partem et totum.

Si igitur aliqua forma est, quae non recipit maius et minus, neque dividitur per divisionem subiecti sui, neque subiectum dividitur per divisionem formae, scilicet per eius diversitatem, manifestum est quod in subiecto istius formae non existunt dimensiones primitus, sed postquam forma existit. Et intelligo post, secundum esse, non post, secundum tempus, sicut est dispositio in prima materia, scilicet quod non inveniuntur in ea, nisi ut habet formam existentem. Unde putavit Avicenna, quod dispositio trium dimensionum existentium in materia simpliciter, scilicet non terminatarum, est dispositio dimensionum terminatarum in ea: quapropter dixit necesse est formam primam existere in prima materia, antequam dimensiones existant in ea. Ex quo accidunt ei multa impossibilia. Unum est, formam non dividi per divisionem materiae: quapropter non recipiet divisionem: et ipsam esse aeternam non divisibilem per divisionem sui subiecti, et ipsam non habere contrarium sibi succedens in eodem subiecto. Quod si ita esset, tunc materia nullam reciperet formam praeter istam sibi propriam.

Cum igitur fuerint declarata ab Aristotele ista propria rebus generabilibus, et corruptibilibus ex parte subiecti, et ex parte formae, ex quibus accidit istis entibus sensibilibus generatio, et corruptio, scilicet individuis existentibus per se, et fuit declaratum de corporibus caelestibus ipsa esse neque generabilia, neque corruptibilia, negavit ea habere subiectum recipiens numerum, et divisionem per existentiam simplicium dimensionum in eo primo ante existentiam formae, et ipsa esse in potentia multa, et unum numero. Et negavit formas corporum caelestium dividi per divisionem sui subiecti, et esse finitarum actionum propter finitatem eorum corporum: quoniam potentia totius in formis divisibilibus per divisionem sui subiecti est maior potentia partis. Quando ergo invenit eorum actiones esse infinitas, conclusit formas eorum non esse in subiecto mediantibus dimensionibus, sed eas non esse potentias in corporibus. Et cum figebatur in istis propositionibus, et invenit potentias easclestes agere actionem infinitam, conclusit mediantibus dimensionibus has virtutes non esse in corpore omnino, neque habere materiam recipientem eas mediantibus dimensionibus, neque materiam multam in potentia, neque recipere magnum, et parvum, neque habere contrarium. Et totum hoc sequitur ex hoc, quod formae eorum agunt actionem infinitam. Et hoc est probatum in Physico auditu.

Et cum fuit perscrutatus etiam de natura istorum corporum in primo Caeli, et declaravit ipsa esse simplicia ex hoc, quod motus eorum sunt simplices, et quod natura eorum est neque gravis, neque levis, id est natura non innata disponi per levitatem, aut gravitatem: et fuit declaratum ei quod corpora gravia, et levia sunt contraria, quia motus eorum sunt contrarii: amplius quod motus corporum caelestium non habent contraria: conclusit haec corpora esse ingenerabilia, et incorruptibilia, et ipsa non habere subiectum recipiens dimensiones prima receptione, ita quod formae suae dividantur per divisionem sui subiecti. Et hoc intendit, cum dixit in primo Caeli, quod formae horum corporum carent contrario, et subiecto, quemadmodum conclusit hoc idem ex hoc, quod motus eorum a principiis, quae sunt in eis, sunt infiniti.

Et quia manifestum est sensui, quod corpora caelestia recipiunt dimensiones terminatas secundum suas formas, neque possunt recipere formas mediantibus dimensionibus interminatis, sicut est dispositio de formis generabilibus, et corruptibilibus, necesse est ea recipere dimensiones terminatas, si modo ex quo non contingit formas generabiles, et corruptibiles: quod quidem non contingit formas generabiles, et corruptibiles. Et cum ita sit, necesse est ut forma, qua movetur, sit illa, ad quam movetur: in formis enim constitutis per sua subiecta differunt, scilicet quia forma, qua moventur, non est illa, ad quam moventur, et ideo ipsius forma huiusmodi, scilicet quae movet ad seipsam perficiendam per formam aliam, necesse est ut suum movere sit finitum, cum non moveat, nisi quantum movet. Et hoc est unum eorum, quod moventur Aristoteles ad opinandum quod formae corporum caelestium non sunt constitutae per sua subiecta, quoniam tunc motus eorum essent finiti. Et non est dicendum quod formae, quibus moventur corpora caelestia, sint aliae ab eis, ad quas moventur, et quod istae, quae dicuntur non esse in materia omnino, et a materia separatae, sunt formae, ad quas moventur, et quod istae, quibus moventur, sint formae in materiis, et sint divisibiles

per divisionem earum. Quoniam, si ita esset, tunc illae formae existerent in subiectis, et moverentur per motum subiectorum, et sic dividerentur ad divisionem subiectorum. Motus enim, si movens essentialiter, erit divisibile essentialiter: et si per accidens, per accidens. Ergo nihil est in corporibus caelestibus, quo forma, quae est motus, differat ab ea, ad quam est motus: immo sunt eadem formae, et non differunt, nisi in dispositione. Et si ita esset, tunc finitum movere esset finitum. Quod enim movet, impossibile est ut sit principium motus aeterni.

Et dicit Aristoteles quod intellectus, et intellectum idem sunt in corporibus caelestibus. Et hoc totum dictum est in aliis locis. Et non est dictum caelum habere animam, nisi propter appetitum existentem in eo, et motum localem. Appetitus vero, qui est in hoc corpore, non est, nisi quia est corpus caeleste vivum per se, appetens per se, non propter potentiam existentem in eo divisibilem per eius divisionem. Esset enim generabile, et corruptibile. Et est motus per principium separatum, quod est in eo, non per principium, quod est pars in eo. Et hoc modo est vivum, et intelligens. Et si esset intelligens per partem in eo, non est intelligens per se: et esset simile homini in hoc, quod homo est intelligens per partem in ipso, et sic homo est vivens, et appetens, et movens in loco.

Et iterum, quia declaratum est actionem istius corporis esse aeternam, declarabitur formam eius non existere per suum subiectum, et suum subiectum esse simplex, non compositum ex materia, et forma: quoniam, si ita esset, esset generabile, et corruptibile. Et quod dicunt incipientes philosophari, quod animae istorum corporum caelestium sunt formae in materiis, quae acquirunt aeternitatem ex formis immaterialibus, nihil est. Convenit enim ut id, quod non habet naturam essendi aeternum, acquirat aeternitatem ab alio. Et totum hoc est impossibile. Natura enim generabilis, et corruptibilis non recipit aeternitatem ab alio. Et hoc manifestum est ei, qui considerat fundamenta Aristotelis.

Declaratum est igitur ex hoc sermone, quae sit substantia caeli, et substantia quiditatis formae, et materiae eius. Non tamen omnia, quae diximus, invenimus ea declarata in libris, qui pervenerunt ad nos ex verbis Aristotelis, sed aliqua eorum invenimus in eis ab eo declarata, et aliqua sequuntur ex dictis eius. Apparet ex verbis Aristotelis, quod declaravit omnia ista in libris, qui non pervenerunt ad nos. Vocetur igitur iste tractatus Sermo de substantia orbis. Dignior est hoc nomine, quam libri. Intituletur igitur hoc titulo. Et hic finitus est sermo.

САР. 2 О природе небесного тела: каким образом оно просто и не составлено, не тяжело и не легко; и о многих его акциденциях

Итак, следует исследовать природу небесного тела и то, что они [философы] имеют в виду, когда говорят, что оно просто и не составлено, и что оно ни тяжёлое, ни лёгкое. Скажем же, каким образом это тело не составляется из материи и формы, как составляются рождаемые и уничтожимые [тела]. Ибо в нём вообще нет никакой потенции: всё, в чём есть потенция, есть потенция не иначе как к двум противоречащим [вещам], а именно — потенция, которая в субстанции. И очевидно также, что форма тела отлична от природы души.

Форма, которой оно движется, не принадлежит к роду форм четырёх элементов: ибо если бы она была каким-либо родом из них, она была бы тяжёлой или лёгкой и двигалась бы сама по себе по совпадению, как установлено в восьмой книге «Физики». Остаётся, следовательно, что её природа — природа души. Но когда мы рассмотрим животных, которые здесь [у нас], мы обнаружим два начала двух движений, из которых одно — начало прямого движения, а именно — движения вниз или вверх, а второе — начало местного поступательного движения. И мы обнаруживаем, что это движение противоположно движению существенного отклонения, которое в нём. И поэтому случается с ним «сидение» (покой) и принуждается к покою. Отсюда необходимо, чтобы начало движения небесного тела было рода души только: и чтобы движение, которым оно обладает круговым образом, было движением, собственным душе, поскольку она — душа. И если это так, следует, что та природа есть душа и делает его телом ни лёгким, ни тяжёлым, и движущимся круговым образом.

А с животным, которое здесь [у нас], случается не двигаться круговым образом не иначе как потому, что его душа конституируется через тело, которое движется прямым движением, и таким образом здесь возникает отклонение. Но поскольку душа, которая в небесном теле, не способна от природы двигаться круговым образом от того, что от природы способно двигаться круговым образом, — потому что она, не есть душа в нём, как в теле тяжёлом или лёгком, так как оно движется само собой от души, — то она имеет душу только и не имеет другого начала. И поскольку оно движется круговым образом, мы знаем, что свойственное той душе, поскольку она — душа, — двигать круговым образом. Итак, природа этого тела — не что иное, как природа души, движущей в пространстве.

Но поскольку природа есть составное, без сомнения, из движущего и движимого, и необходимо, чтобы движущее и движимое были различны, — необходимо рассмотреть природу того тела. И поскольку установлено, что это тело не рождаемо и не уничтожимо, — очевидно, что необходимо, чтобы оно было телом простым, не составленным из материи и формы. И поскольку оно есть единичное, указанное [демонстративно], и сущее, указанное в действительности, и имеющее одну фигуру в действительности, и всё это есть в теле ради материи и есть в материи ради формы, — необходимо, чтобы это небесное тело было материей небесных животных, которые движутся круговым образом сами собой, и чтобы оно было совершеннее прочих видов материи. И это потому, что в нём нет потенции, кроме потенции в пространстве, и из местных движений — благороднейшее из всех, а именно круговое, как оно имеет благороднейшую и совершеннейшую фигуру, а именно сферическую.

И поскольку установлено о небесных формах, что они не имеют своего состава через небесные тела: ибо если бы имели, тогда они двигались бы сами собой по совпадению и нуждались бы в движимом самым собой первично существенным образом: установлено ведь в восьмой книге «Физики», что движимые сами собой, которые здесь [у нас], — одна сущность по виду, — необходимо сводятся к движению существенным образом, и к движущему, и что [там]

есть составное из одного движущего и одного первично движимого, и что то движущее не есть потенция в теле вообще: представляется, что формы небесных тел, и особенно форма последней объемлющей [сферы], есть некоторым образом душа, а именно — ради стремления, существующего в нём, и ради движения оно есть некоторым образом [душа].

Таким образом, [это] intellectus и есть форма просто, через которую небесное животное составляется из одного движущего и одного движимого. Напротив, в животных, которые здесь [у нас], очевидно, что движущее составляется из двух движущих: из души, а именно, и из вещи, желаемой извне, движущей душу, — и поэтому движение в них оказывается составным, не простым. Небесное же тело есть как бы материя той абстрактной формы, которая есть материя, существующая в действительности. И поэтому оно не уподобляется материи, кроме как в том, что есть материя, закреплённая для восприятия формы. И поэтому оно достойнее называется подлежащим (субъектом), чем материей. Ибо материя здесь [у нас] называется материей, потому что она в потенции к форме, в ней закреплённой, и называется подлежащим, потому что она закреплена для формы и становится составным из материи и формы.

И верно, что бытие небесного тела не требует его формы, как это имеет место в телах животных, которые здесь [у нас]. Ибо в животных, которые здесь [у нас], их души, как представляется, необходимо предсуществуют их телам, потому что животные не сохранялись бы, если бы не через чувственную и воображающую душу: небесное же тело, поскольку оно просто и не изменяемо ничем извне, не нуждается в своём бытии в чувственной или воображающей душе, но нуждается в душе, движущей его в пространстве всегда, и в силе, которая не есть тело и не в теле, чтобы даровать ему вечную постоянство и вечное движение, которое не имеет ни начала, ни конца.

И ты должен знать, что это небесное тело нуждается не в силе, движущей всегда и только в пространстве, но в силе, дарующей ему в себе и в своей субстанции вечное постоянство. Ибо хотя оно и просто и не имеет в себе потенции к уничтожению, однако оно необходимо имеет конечное действие, потому что оно имеет конечные измерения и ограниченную поверхность, объемлющую его. И всё такое, когда разум полагает его существующим само по себе, без того чтобы другое даровало ему постоянство и вечность, — необходимо, чтобы дело обстояло так же с конечностью его постоянства, как и с конечностью его действия: и поэтому необходимо, чтобы в разуме была сила, дарующая ему вечное постоянство, как она дарует ему его собственное вечное движение. И не только это, но необходимо, чтобы здесь была сила, дарующая ему его собственное движение, или действие, которое вечно среди прочих движений, а именно — местное круговое движение, и фигуру, свойственную этому движению, а именно сферическую, и меру, свойственную каждому из тех тел, и соответствие между ними взаимно в порядке и количестве, так что из всего совершенствуется один акт, а именно — весь мир. Ибо нет иного смысла в нужде силы для действия в теле, и во всяком теле, или в одном теле, составленном из подобных простых тел, — безразлично, будет ли то тело рождённым или нерождённым. Отсюда мы видим, что небо имеет одну силу, но не движущую всё, а действующую и сохраняющую, как это имеет место в теле человека и в теле, созданном ради своего собственного конца. Ибо конец обозначает действующее с необходимостью, как движение обозначает движущее. Но в роде действующих, которое есть первый по времени акт, и всё, что происходит в сфере этого мира, есть [дело] этого действующего и этого акта, которое первое по природе, как это имеет место со временем при орбе и с действующим при орбе, а именно — делающим его в необходимых расположениях при нахождении конца, ради которого оно было. И когда некоторые не знали, что это — из мнения Аристотеля, они сказали, что он не называет причину, действующую на вселенную, но только движущую причину, и это было весьма нелепо. И нет сомнения в том, что действующее само есть движущее само. Ибо каким образом оно движет его своим собственным движением, — [это] то, что дарует ему первые расположения, через которые оно приобретает собственное движение. И это та сила, которую восхвалял Аристотель во многих

местах своей книги «О небе» и указывает, что она благороднее и выше неба. Также любовь к разъяснению этого побудила нас сделать отступление от главного, а именно — от изложения небесного тела, которое есть [учение] о небе как о теле — об одушевлённом.

Вернёмся же к тому, в чём мы были, и скажем, что небесное тело сообщается с рождаемыми и уничтожимыми телами в том, что оно состоит из трёх измерений и есть субстанция, воспринимающая измерения, и что ни та, ни другая субстанция не существует без измерений. Но мы обнаруживаем субстанцию, отличающуюся от измерений, и измерения в теле рождаемом и уничтожимом, или в телах рождаемых и уничтожимых, — тождественные по числу в потенции, но не тождественные в действительности, а именно: все измерения, общие всем рождаемым телам, — одним и тем же образом в потенции: ибо мы обнаруживаем, что одно и то же тело переходит из формы в форму и из измерений в другие измерения в действительности, например, тело, которое есть воздух, превращается в тело, которое есть огонь. Если бы, следовательно, это тело, которое составлено из формы воздуха и огня, было тождественным по числу в действительности, тогда форма была бы акциденцией, и, если бы были два в действительности и одно превращалось бы в другое, — необходимо было бы, чтобы телесность разрушалась от уничтоженного тела к не-телу, и телесность рождённая рождалась бы из не-тела: что невозможно. Отсюда необходимо, чтобы они имели общую себе телесную природу.

Итак, следует исследовать, одна ли она или многие. И если одна, то одна ли в потенции или в действительности: и если многие, — подобным же образом. Мы принуждены, следовательно, полагать одну в потенции и многие в потенции. Отсюда будет установлено, что тела, которые здесь [у нас] рождаемы и уничтожимы, сами состояются из субстанции, которая в потенции, и из измерений, существующих в ней, которые в потенции, и что-то тело есть одно в потенции и многое в потенции, и что, когда оно переходит в действительность, будет материя в действительности.

Отсюда Аристотель говорит, что материя не имеет бытия в действительности иначе как поскольку она в потенции к форме, подобно тому как форма не имеет бытия в действительности иначе как поскольку она мыслится. Небесное же тело, поскольку оно не изменяется по подлежащему, необходимо составляется из субстанции в действительности и из измерений в действительности. И поэтому оно не рождается и не уничтожается. И если это так, небесное тело есть материя, воспринимающая форму неба тем способом, который установлен для этой материи, а именно — в отношении её сходства с материей, рождаемой и уничтожимой в чём-то и её отличия от неё в чём-то. Ибо в обоих также есть материя, поскольку видится, и подобным же образом также, поскольку в них обнаруживается потенция к местному движению, хотя в небесном теле нет потенции к изменению. И субстанции, существующие в субстанциях, существующих в небесном теле, не суть потенции к изменению, как субстанции, существующие в субстанциях, существующих в теле рождаемом и уничтожимом.

И подобным же образом есть в небесном теле: установлено ведь о них, что они сходны с формами, рождаемыми и уничтожимыми в чём-то и в чём-то отличны от них. И таким образом то, что соединяется здесь из души и тела, называется животным, при том что то, что соединяется там из тела и души, не двусмысленно называется животным, но по «прежде и после»: и поэтому необходимо в таких природах, чтобы прежде было причиной последующего, как сказано об этой природе в другом месте, например, о том, что называется тёплым, но различается по «большему и меньшему». Итак, поскольку небо составляется из материи и формы, как это имеет место в животных, которые здесь [у нас], — установлено. Далее, в чём сходна форма этих с формами тех, и в чём они различаются, и в чём различается последний двигатель этих от последнего двигателя тех. Остаётся, следовательно, установить, в чём различаются эти два рода в отношении акциденций, и в чём сходятся небесные тела и те, что здесь [у нас]. Они различаются в претерпеваниях, которые называются изменениями, и сходятся в акциденциях, согласно которым не изменяется субстанция. Ибо это изменение, согласно которому изменя-

ется субстанция, есть изменение, чтобы быть собственным для тел, субстанции которых при-
мешивают потенцию и которые суть тела, рождаемые и уничтожимые. Акциденции же, кото-
рые не изменяют субстанцию, — общие для того и другого тела. И первое из них — местное
движение, и прозрачности, и качества, которые за ними следуют, а именно — разреженность и
плотность. Ибо представляется, что разреженность и плотность суть причины почти что про-
зрачности и непрозрачности. Но однако и то и другое сказывается в обоих телах по «прежде и
после», как и о телесности. И подобным же образом они сходятся в освещении и затемнении,
но это, как представляется, сказывается двусмысленно, а именно — по «прежде и после».

Ибо свет, как представляется, возникает в этом огненном прозрачном простом теле, кото-
рое находится в вогнутости орба Луны, которое действует в плотном теле и смешивается с
ним. И причина освещения частей небесного тела, а именно — звёзд, как представляется, есть
плотность той части прозрачного в действительности из орба. И это очевидно в звёздах, кото-
рые затмеваются взаимно, и это хорошо видно в Луне. И если это так, субстанция звёзд и неба
— одна и та же природа, согласно тому, что все древние говорят и как рассказал Аристотель в
книге «О небе»: и небесное тело согласно этому есть прозрачное само по себе в действитель-
ности, в противоположность прозрачным телам, которые здесь [у нас], которые прозрачны в
действительности при присутствии света. И части в этом различаются в прозрачности и непро-
зрачности, так что в них есть нечто подобное цвету, как в галактике. И Луна представляется
плотной и тёмной и воспринимающей свет от другого, а именно от Солнца. И в книге «О
животных» сказал Аристотель, что её природа — одного рода с природой земли более, чем
прочих звёзд.

И, возможно, небесные тела различаются в разреженности и плотности, которые суть
причины освещения и затемнения, хотя это не обнаруживается нигде, кроме Луны. Согласно
этому, следовательно, должно понимать, как мне представляется, расположение и освещение
небесных тел. И из акциденций, свойственных небесному телу и рождаемым, и уничтожимым
[телам], есть согревание. И Аристотель говорит, что небесные тела не согревают, поскольку
они тёплые, но — согласно скорости движения. И он рассуждает об этом из того, что случается
с прямой стрелой, и она расплавляет свинец, который в ней. И он говорит в «Метафизике»,
что не следует, чтобы акциденция возникала от подобного себе, ни в роде, ни в виде, как это
следует в качествах, которые суть субстанции. И комментаторы дают вторую причину, а именно
— освещение. Они говорят ведь, что свет, поскольку он свет, как представляется, согревает,
когда отражается, и говорят, что это не из собственных акциденций огня, но из акциденций,
общих огню и небесному телу. И, возможно, следует сказать на это, что недалеко [от истины],
чтобы тепло сказывалось в них двусмысленно по этому признаку, а именно — потому что
их действие различается. Ибо тепло огня разрушает и уничтожает сущие, и особенно огня
освещающего: тепло же небесных тел дарует жизнь растительную, чувственную и животную.
И согласно этому тепло будет двояким образом: тепло, которое из претерпевающих качеств,
изменяющих субстанцию, в которой они, и тепло, которое не из претерпевающих качеств, как
это имеет место в прозрачности и непрозрачности, а именно: одно следует за претерпевающим
качеством, а другое — нет.

Рассматривающие же действие звёзд в древнее время истинно говорят, что одни даруют
теплоту и сухость, другие — теплоту и влажность, третьи — холод и сухость, четвёртые —
холод и влажность. И таким образом четыре качества, общие небесным телам и четырём эле-
ментам, сказываются двусмысленно, или по «прежде и после». И, возможно, небесные тела
даруют тепло, хотя сами не тёплые: ибо не следует, чтобы всё, что производит какую-либо
акциденцию, само располагалось бы через неё. Отсюда: не всё, что движет, должно двигаться,
и не всё, что чернит, должно быть чёрным. И это очевидно также из того, что если бы изменён-
ное было из изменённого и тёплое из тёплого, тогда мы ушли бы в бесконечность и не нашли
бы первого изменяющего, как это следует в движении. Необходимо, следовательно, прийти до

изменяющего неизменного, как до движущего недвижимого. Но они различаются, потому что движущее в пространстве не доходит до чего-либо движущего себя целиком, но до другого движущего: в изменениях же можно дойти до изменяющего через некоторое расположение, которое не имеет причины, — и это небесные тела. Но то расположение, которое в них, возможно, из рода того, что действует на другое, а возможно, и нет. Например, потому что согревание, которое действует в низших [вещах], — от природы ни тёплой, ни холодной, как и движение его — от природы ни тяжёлой, ни лёгкой. И это более очевидно, поскольку эти качества взаимно действующие и претерпевающие, — необходимо дойти до качеств действующих, которые не претерпевающие. И очевидно, необходимо и достойнее, чтобы эти, которые здесь [у нас], не сводились к качествам, которые суть своего рода: а если и полагаются, то должны сказываться по «прежде и после»: ибо следовало бы, чтобы из рода претерпевающих качеств было нечто непретерпевающее, что нелепо. Очевидно, следовательно, из этого, что огонь не есть первое согревающее, потому что он претерпевающий, но необходимо, чтобы первое согревающее согревало через непретерпевающее качество, как первое движущее движет через недвижимое расположение. Это и есть то, что имеет хождение в этом вопросе в ходе доказательств, написанных в этих вещах согласно основаниям, которые мы установили и завершили в этих рассуждениях, — что там было решено, что это движущее было Аристотель, сын Никомаха, и мы уже дошли до говорения согласно мере, до которой дошло наше естественнонаучное знание в божественных вещах, удалённых от нашего «стола». Завершим же это рассуждение и возрадуемся о знании, которое досталось нам об этих наилучших вещах, более, чем мы радовались бы о знании о вещах, нам близких и в нас самих обнаруживаемых. Ибо хотя наше знание о них первее знания об этих близких нам вещах, однако о вещи благородной и желанной для нас оно благороднее многого другого. И знание его велико. Возможно, однако, то небольшое, что там есть, гораздо более достойно выбора, чем то, что здесь. Да приведёт же нас Бог к человеческому счастью и к последнему иному совершенству, которое в нас естественно обнаруживается: о котором, если человек исследует, представляется, что оно благороднее всего: и да не поместит нас Бог в те [вещи], препятствия которых для нас — вещи внешние и внутренние.

CAP. 2 De natura corporis caelestis, quo pacto sit simplex, non compositum, non grave, neque leve: ac de pluribus ipsius accidentibus

Perscrutandum est igitur de natura corporis caelestis, et quid intelligunt, cum dicunt ipsum esse simplex, et non compositum, et ipsum esse neque grave, neque leve. Dicamus igitur quomodo illud corpus non componitur ex materia, et forma, sicut generabilia, et corruptibilia componuntur. Nulla enim potentia est in eo omnino: omne enim, in quo est potentia, non est potentia, nisi ad duo contradictoria, scilicet potentia, quae est in substantia. Et manifestum est etiam quod forma corporis est alia a natura animae.

Forma, qua movetur, non est generis formarum quatuor elementorum: quoniam, si esset aliquid genus illarum, esset grave, aut leve, et moveretur ex se per accidens, ut declaratum est in Octavo Physicorum. Remanet igitur ut natura eius sit natura animae. Sed, quando nos inspexerimus animalia, quae sunt hic, inveniemus duo principia duorum motuum, quorum alterum principium motus recti, scilicet motus ad inferius, aut ad superius, et secundum est principium motus localis processivi. Et invenimus motum istum esse contrarium motui declinationis essentialis, qui est in eo. Et ideo accidit ei sessitudo, et cogitur ad quietem. Unde necesse est ut principium motus caelestis corporis sit generis animae tantum: et quod motus, quem habet circulariter, sit motus proprius animae, secundum quod est anima. Et, cum ita sit, sequitur quod illa natura est anima, et facit ipsum esse corpus neque leve, neque grave, et moveri circulariter.

Et animali, quod est hic, contingit non moveri circulariter, nisi quia eius anima constituitur per corpus, quod movetur motu recto, et sic opponit declinatio hic. Sed, quia anima, quae est in corpore caelesti, non est innata moveri circulariter ab eo, quod est innatum circulariter moveri, quia non est anima in eo, ut in corpore gravi aut levi, cum ipsum moveatur ex se ab anima, ideo animam habet tantum, et non habet aliud principium. Et, quia movetur circulariter, scimus quod proprium illius animae, secundum quod est anima, est movere circulariter. Natura igitur istius corporis non est, nisi natura animae moventis in loco.

Sed, quia natura est compositum sine dubio ex movente, et moto, et necesse est movens, et motum esse diversa, necesse est considerare de natura illius corporis. Et, quia declaratum est hoc corpus esse ingenerabile, et incorruptibile, apparet quod est necesse ut sit corpus simplex, non compositum ex materia, et forma. Et, quia est individuum demonstratum, et ens demonstratum in actu, et habens unam figuram in actu, et omnia ista sunt in corpore propter materiam, et sunt in materia propter formam, necesse est ut hoc corpus caeleste sit materia animalium caelestium, quae moventur circulariter ex se, et ut sit perfectius modis ceteris materiae. Et hoc, quia non est in eo potentia, nisi potentia in loco, et de motu locali nobilior omnibus, scilicet circularis, quemadmodum habet nobilissimam, et perfectissimam figuram, scilicet sphaericam.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.