



Альберт Великий

Метафизика. Том I. Книги I–V

Альберт Великий

**Альберт Великий.
Метафизика. Том I. Книги I–V**

«Автор»

2026

Великий А.

Альберт Великий. Метафизика. Том I. Книги I–V / А. Великий — «Автор», 2026

Настоящее издание представляет первый том перевода «Метафизики» Альберта Великого (ок. 1193–1280) — одного из ключевых произведений западноевропейской схоластики. Перевод выполнен с венецианского издания 1494 года. «Метафизика» Альберта — не перевод Аристотеля, а парафраза с дигрессиями: автор излагает аристотелевское учение, дополняя его самостоятельными рассуждениями с привлечением Авиценны, Аверроэса, Альгаззала, Платона и пифагорейцев. Текст следует структуре аристотелевской «Метафизики» (13 книг), но по содержанию является самостоятельным трактатом, сыгравшим решающую роль в освоении аристотелизма латинским Западом. Первый том включает книги I–V: учение о началах сущего и способах сказывания сущего. Альберт излагает учение о причинах, разбирает мнения древних философов, устанавливает предмет первой философии и различает значения ключевых терминов. Издание предназначено для философов, историков философии, медиевистов и теологов.

© Великий А., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Предисловие переводчика.	5
Введение	8
КНИГА I. КОТОРАЯ ВСЯ ПОСВЯЩЕНА УСТОЙЧИВОСТИ ЭТОЙ НАУКИ И УСТОЙЧИВОСТИ НАЧАЛ, КОТОРЫЕ ЯВЛЯЮТСЯ ПРИЧИНАМИ.	42
ТРАКТАТ I О УСТОЙЧИВОСТИ ЭТОЙ НАУКИ И ЕЕ БЛАГОРОДСТВЕ.	42
ТРАКТАТ II. О СВОЙСТВАХ ЭТОЙ МУДРОСТИ, РАССМАТРИВАЕМОЙ САМОЙ ПО СЕБЕ	61
ТРАКТАТ III. О ПРИЧИНАХ И НАЧАЛАХ СОГЛАСНО МНЕНИЮ ДРЕВНИХ ЭПИКУРЕЙЦЕВ	74
Конец ознакомительного фрагмента.	93

Альберт Великий

Альберт Великий.

Метафизика. Том I. Книги I–V

Предисловие переводчика.

К читателю

Предлагаемый перевод выполнен с латинского текста «Метафизики» Альберта Великого (*Metaphysica*), одного из ключевых произведений западноевропейской схоластики. Латинский оригинал, с которого сделан перевод, — это **венецианское издание 1494 года**, вышедшее под названием:

Aureus liber methaphisice Diui Alberti Magni epi[scop]i Ratisponensis diuisus in libros. xiiij

То есть: «Золотая книга метафизики божественного Альберта Великого, епископа Регенсбургского, разделённая на тринадцать книг».

Настоящее издание представляет собой **первый том**, включающий **книги I–V**. Эти книги составляют первую часть трактата: учение о началах сущего и о способах сказывания сущего. В них Альберт излагает аристотелевское учение о причинах, разбирает мнения древних философов, устанавливает предмет первой философии и различает значения ключевых терминов.

Это не перевод Аристотеля. Это **парафраз с дигрессиями**: Альберт излагает аристотелевское учение, дополняя его пространными самостоятельными рассуждениями, в которых привлекает Авиценну, Аверроэса, Альгазеля, Платона, пифагорейцев и других философов. Текст следует структуре аристотелевской «Метафизики» (13 книг), но по содержанию является самостоятельным трактатом, сыгравшим решающую роль в освоении аристотелизма латинским Западом.

Об авторе и произведении

Альберт Великий (Albertus Magnus, ок. 1193–1280) — доминиканский монах, епископ Регенсбургский, учитель Фомы Аквинского. Он был одним из первых, кто познакомил латинский Запад с аристотелизмом и арабской философией. Его «Метафизика» написана между 1262 и 1270 годами и представляет собой **парафраз** аристотелевского текста с обширными **дигрессиями** — самостоятельными главами, где Альберт обсуждает спорные вопросы, привлекает арабских философов и высказывает собственное мнение.

Именно Альберт впервые в латинском мире соединил две линии передачи арабской метафизики — авиценновскую и аверроистскую, — которые до него существовали раздельно. В XII книге он критически разбирает Аверроэса и Авиценну. Его труд стал основой для формирования автономной христианской теологии и подготовил почву для Фомы Аквинского, хотя слава ученика впоследствии затмила славу учителя.

Структура всего произведения: 13 книг. Первые четыре книги — учение о началах сущего; пятая книга — «лексикон» понятий; книги с шестой по тринадцатую — учение о сущем как субстанции. Настоящий том включает книги I–V, то есть первую часть трактата.

О принципах перевода

Настоящий перевод следует нескольким принципам, которые следует изложить заранее, чтобы читатель понимал, почему текст выглядит именно так, а не иначе.

Первый принцип: единая терминология. Один латинский термин передаётся одним русским словом во всех контекстах, кроме тех случаев, где сам оригинал различает значения. Это значит, что если в тексте стоит *ens*, читатель везде увидит «сущее», а не чередование

«сущее», «бытие», «существующее». Если стоит *quidditas* — везде «чтойность», а не «чтойность», «сущность», «что было быть». Такой подход может показаться механическим, но он необходим: только при единой терминологии читатель может видеть, где оригинал использует одно и то же слово, а где — разные. Без этого философский текст превращается в ребус.

Второй принцип: различие контекстов. Некоторые латинские термины имеют разные значения в разных науках. *Potentia* в метафизике переводится как «потенция», в логике — как «возможность». *Ratio* в контексте определения — «основание», в контексте способности — «разум». *Finis* в контексте причины — «цель», в контексте количества — «предел». Такие различия оговариваются в глоссарии и, где необходимо, в сносках.

Третий принцип: отказ от архаизации. Латинский текст схоластичен, но это не значит, что русский перевод должен быть стилизован под древнерусский или церковнославянский. Задача перевода — передать мысль, а не создать впечатление древности. Поэтому в тексте нет «аще», «понеже», «яко» и подобных архаизмов. Синтаксис, однако, остаётся сложным там, где сложен оригинал: схоластический период с множеством придаточных передаётся по-русски периодом, а не рубится на короткие фразы, если рубка разрушает логическую связь.

Четвёртый принцип: ясность в ущерб буквализму. Там, где буквальный перевод затемняет мысль, переводчик отступает от буквы. Латинские конструкции вроде *cum... tum, ita quod, inquantum huiusmodi* не передаются кальками, если калька нечитаема по-русски. Вместо этого используются естественные русские обороты, передающие тот же смысл. Это не вольность, а необходимость: перевод существует для того, чтобы читатель понял мысль, а не для того, чтобы он восхищался точностью передачи падежей.

Пятый принцип: сохранение структуры. Членение на книги, трактаты и главы сохранено так, как оно есть в латинском оригинале. Внутри глав текст разбит на абзацы там, где этого требует логика, даже если в оригинале стоит сплошной текст. Заголовки глав даны в том виде, в каком они стоят в оригинале, с минимальной редактурой.

О терминологии

Ключевые термины, которые читатель встретит в тексте, требуют предварительного пояснения.

Сущее и бытие. Латинское *ens* переводится как «сущее», *esse* — как «бытие». Это различие принципиально. Сущее есть то, что есть; бытие есть акт, которым нечто есть. Когда в тексте говорится «бытие вещи», речь идёт об акте её существования, а не о самой вещи. Когда говорится «сущее как сущее», речь идёт о вещи, взятой в её бытии, а не в частных определениях.

Субстанция и сущность. *Substantia* переводится как «субстанция». *Essentia* — как «сущность». *Quidditas* — как «чтойность». Эти три термина близки, но не тождественны. Субстанция есть то, что существует само по себе. Сущность есть то, что отвечает на вопрос «что есть вещь». Чтойность есть то, что делает вещь именно этой вещью. В некоторых контекстах они совпадают, в других — различаются. Перевод сохраняет это различие.

Потенция и акт. *Potentia* переводится как «потенция», *actus* — как «акт». Это фундаментальная пара понятий аристотелевской метафизики. Потенция есть способность быть или действовать; акт есть осуществлённость этой способности. В логическом контексте *potentia* может переводиться как «возможность», но в метафизическом — всегда «потенция».

Форма и материя. *Forma* переводится как «форма», *materia* — как «материя». Форма есть то, что даёт вещи бытие и понятие; материя есть то, из чего вещь возникает и что остаётся в ней. В логическом контексте *forma* может переводиться как «вид», но в метафизическом — всегда «форма».

Причина и начало. *Causa* переводится как «причина», *principium* — как «начало». Всякая причина есть начало, но не всякое начало есть причина. Начало есть первое в порядке; причина есть то, от чего зависит бытие другого. Это различие проводится последовательно.

Единое и многое. *Unum* переводится как «единое», *multum* — как «многое». Единое есть свойство сущего, обратимое с ним; многое есть то, что противоположно единому. Не следует путать «единое» с «одним» (числовым) и «единицей» (началом числа).

Ум и разум. *Intellectus* переводится как «ум» или «интеллект» в зависимости от контекста. *Ratio* — как «разум» или «основание». Ум есть способность постигать умопостигаемое; разум есть способность рассуждать; основание есть то, через что нечто познаётся.

Чтойность. *Quidditas* — калька с латинского, которое само есть калька с греческого τὸ τί ἦν εἶναι. В тексте используется слово «чтойность» без пояснений. Там, где необходимо, даётся пояснение «что было быть», но в основном тексте — только «чтойность».

О структуре издания

Настоящий том включает **книги I–V** «Метафизики» Альберта Великого. Это первая часть трактата, посвящённая учению о началах сущего и о способах сказывания сущего.

Перевод сопровождается **словарём основных терминов**, помещённым в конце тома. В словаре читатель найдёт объяснение ключевых понятий и указание на греческие первоисточники там, где это возможно. При первом употреблении ключевого термина в тексте ставится звёздочка, отсылающая к словарю.

Там, где латинский текст тёмен или допускает разные толкования, переводчик даёт **краткие сноски**. Сноски не являются комментарием в собственном смысле: они лишь поясняют перевод, а не излагают историю вопроса. Читатель, желающий более глубокого комментария, должен обратиться к специальной литературе.

Комментарии историко-философского характера в настоящее издание не входят. Это перевод, а не критическое издание. Задача переводчика — дать русский текст, по возможности точно передающий латинский оригинал, и обеспечить читателя минимальным аппаратом для понимания.

О латинском оригинале

Латинский текст, с которого сделан перевод, — это **венецианское издание 1494 года**, вышедшее под названием:

Aureus liber methaphisice Diui Alberti Magni epi[scop]i Ratisponensis diuisus in libros. xiiij

Это первое печатное издание «Метафизики» Альберта Великого. Оно вышло в Венеции в 1494 году и с тех пор неоднократно переиздавалось. Критическое издание было подготовлено Бернхардом Гейером и выпущено в Мюнстере в 1960–1964 годах в составе *Editio Coloniensis* — полного собрания сочинений Альберта Великого.

Переводчик следовал тексту венецианского издания 1494 года. Разночтения с критическим изданием, где они существенны, оговариваются в сносках.

Введение

1. Предмет и задача настоящей работы

Настоящее издание представляет собой перевод с латинского языка одного из ключевых произведений западноевропейской схоластики — «Метафизики» Альберта Великого (Albertus Magnus, ок. 1193–1280), епископа Регенсбургского, члена Ордена проповедников (доминиканцев). Перевод выполнен с венецианского издания 1494 года, вышедшего под названием *Aureus liber methaphisice Diui Alberti Magni epi[scop]i Ratisponensis diuisus in libros xiii* («Золотая книга метафизики божественного Альберта Великого, епископа Регенсбургского, разделённая на тринадцать книг»).

Это не перевод Аристотеля. Это **парафраз с дигрессиями**: Альберт излагает аристотелевское учение, дополняя его пространными самостоятельными рассуждениями, в которых привлекает Авиценну, Аверроэса, Альгаззали, Платона, пифагорейцев и других философов. Текст следует структуре аристотелевской «Метафизики» (13 книг), но по содержанию является самостоятельным трактатом, сыгравшим решающую роль в освоении аристотелизма латинским Западом.

Настоящий том включает книги I–V. Эти книги составляют первую часть трактата: учение о началах сущего и о способах сказывания сущего. В них Альберт излагает аристотелевское учение о причинах, разбирает мнения древних философов, устанавливает предмет первой философии и различает значения ключевых терминов.

2. Альберт Великий: жизнь и задача

Альберт фон Больштедт родился в швабском городке Лауинген на Дунае около 1193 года. О его семье и ранней юности известно очень мало. Достоверно, что он в Падуе (примерно в 1212–1223 годах) заложил основу своего научного образования и здесь же впервые познакомился с сочинениями Аристотеля и его арабских толкователей. Падуанский университет в то время был одним из ведущих центров изучения аристотелевской философии и медицины.

После более чем десятилетней философской подготовки произошло важное событие, которое имело решающее влияние на последующую жизнь Альберта, — его вступление в доминиканский орден (около 1223 года). Доминиканский орден, основанный святым Домиником в 1216 году, ставил своей целью проповедь и защиту веры. Вступление в орден означало для Альберта не отказ от философии, а, напротив, её включение в более широкий контекст — служения истине.

О прочих превратностях жизни Альберта можно пройти быстро. Он короткое время (1260–62) был епископом Регенсбурга, каковую должность затем добровольно оставил, чтобы вернуться к своей прежней преподавательской деятельности в Кёльне. Этот эпизод важен: Альберт предпочёл епископской кафедре скромное положение преподавателя. Его призванием было преподавание и наука. Здесь и в Париже он развернул широчайшую преподавательскую деятельность. Парижский университет в XIII веке был центром схоластической философии; здесь преподавали Александр Гэльский, Бонавентура, Фома Аквинский. Альберт читал лекции по логике, физике, метафизике, этике, политике, а также по теологии. Его лекции привлекали множество студентов, включая Фому Аквинского, который стал его самым знаменитым учеником. Смерть Альберта приходится на 1280 год.

Всеобщие признаны его обширная учёность и его выдающийся преподавательский дар (отсюда «Великий», также *doctor universalis*). Эпитет «Великий» (*magnus*) был присвоен ему уже при жизни или вскоре после смерти; он указывает не только на его научные заслуги, но и на масштаб его личности. «Doctor universalis» — «всеобщий учитель» — означает, что он преподавал все дисциплины, которые тогда входили в университетскую программу.

Задача, которую поставил перед собой Альберт, формулируется так: «представить всего Аристотеля в латинском одеянии и притом в его чистом, первоначальном виде, свободным от недостатков, которые он приобрёл под руками различных обработчиков». Альберт начал с физических сочинений, затем перешёл к математическим (по плану), а завершением должна была стать «Метафизика» — «корона всей аристотелевской системы».

Двойная задача Альберта — передать материал и разъяснить его — определила структуру, форму и метод его работы. Он не просто переводил или комментировал, он создавал парафразу, в которой аристотелевский текст вплетался в собственное изложение, дополнялся разъяснениями, дигрессиями и цитатами из других авторов. Это был новый тип философского текста, который стал образцом для последующей схоластической литературы.

Альберт действовал с «определённо выраженным намерением ввести Аристотеля в христианский мир». Его цель была не просто научной, но и апологетической: показать, что аристотелевская философия совместима с христианской верой и может служить её обоснованию. Отсюда его неустанное стремление распространять перипатетическую философию и подчинить её христианской церкви «как фермент для нового оживления».

3. Пути аристотелевского наследия на Запад

Судьба аристотелевского наследия в поздней античности представляет собой одну из самых драматических страниц в истории философии. После смерти Аристотеля в 322 г. до н. э. его сочинения перешли к Теофрасту, а затем — по завещанию последнего — к Нелею из Скепсиса. Согласно античной традиции, наследники Нелея спрятали рукописи в подвале, где они пролежали около двух столетий. Лишь в I в. до н. э. они были обнаружены и приобретены Аппеликоном из Теоса, который перевёз их в Афины. Затем они попали в Рим, где Андроник Родосский в 40-х годах I в. до н. э. осуществил их издание и систематизацию.

В поздней античности Аристотель был известен главным образом как автор логических сочинений, которые изучались в школах. «Метафизика», «Физика», «О душе» и другие теоретические трактаты отошли на второй план. Неоплатоники, господствовавшие в философии III–VI вв., рассматривали Аристотеля как предшественника Платона, а его сочинения — как *propedeutics* к платоновской философии.

Культурные и политические потрясения усугубили утрату. Кризис Римской империи, варварские нашествия, закрытие Афинской школы в 529 г. по указу Юстиниана — всё это привело к тому, что многие тексты Аристотеля были утрачены на латинском Западе. Уцелели лишь переводы Боэция (логические сочинения) и фрагменты «Тимея» Платона в переводе Халкидия.

В то время как латинский Запад утратил доступ к большинству сочинений Аристотеля, в Византии и арабском мире они сохранялись и изучались. Византийские учёные — Фотий, Арефа Кесарийский, Михаил Пселл, Иоанн Итал — читали и комментировали Аристотеля, хотя их интерес также был сосредоточен преимущественно на логике и естествознании.

Более значительную роль в передаче аристотелевского наследия на Запад сыграл арабский мир. После арабских завоеваний VII–VIII вв. халифат Аббасидов стал центром интенсивной переводческой деятельности. В Багдаде при халифах аль-Мансуре, Харуне ар-Рашиде и аль-Мамуне (VIII–IX вв.) была создана «Дом мудрости» (*Байт аль-хикма*) — академия, где переводились греческие, сирийские, персидские и индийские тексты. Хунайн ибн Исхак (809–873), его сын Исхак и другие переводчики осуществили переводы почти всех сочинений Аристотеля на арабский язык.

Сирийские христиане-несториане, изгнанные из Византии после Эфесского собора 431 г., сыграли ключевую роль в этом процессе. Они основали школы в Нисибине и Гундишапуре (Персия), где переводили греческие тексты на сирийский, а затем — на арабский. Именно через их посредство арабы познакомились с аристотелевской философией.

Арабские философы не только переводили, но и комментировали Аристотеля, создавая собственные системы на его основе. Аль-Кинди (ок. 801–873) считается первым арабским философом; он познакомил арабский мир с аристотелевской логикой и метафизикой. Аль-Фараби (ок. 872–950), прозванный «Вторым учителем» (после Аристотеля), написал комментарии к «Метафизике», «Физике», «О душе» и другим сочинениям. Его система эманации, соединяющая аристотелизм с неоплатонизмом, оказала огромное влияние на последующую арабскую и еврейскую философию.

Авиценна (Ибн Сина, 980–1037) создал одну из самых влиятельных философских систем Средневековья. Его «Книга исцеления» (*Китаб аш-Шифа*) содержит парафразы и комментарии к Аристотелю, а «Метафизика» Авиценны стала основным источником знакомства с аристотелевской метафизикой для латинского Запада. Авиценна развил учение о сущности и существовании, о необходимости и возможности, об эманации и о десяти отделённых интеллектах.

Аверроэс (Ибн Рушд, 1126–1198) — последний великий арабский философ — создал систему, которая во многом противостояла Авиценне и стремилась вернуться к «чистому» Аристотелю. Его комментарии к Аристотелю («большой», «средний» и «малый») стали образцом для латинских схоластов. Аверроэс настаивал на вечности мира, на единстве интеллекта и на том, что философия и религия ведут к одной истине, но разными путями.

Путь аристотелевских текстов на латинский Запад шёл через Испанию и Сицилию. В Толедо, отвоёванном у арабов в 1085 г., архиепископ Раймунд основал школу переводчиков, где работали Доминик Гундисальви, Иоанн Испанский, Герард Кремонский (ок. 1114–1187) и другие. Герард Кремонский перевёл на латынь «Альмагест» Птолемея, «Канон» Авиценны, «Комментарии» Аверроэса к Аристотелю и множество других арабских текстов.

На Сицилии, при дворе норманнских королей, также велась переводческая деятельность. Михаил Скот (ок. 1175–1232) перевёл на латынь «Комментарии» Аверроэса к «Метафизике», «О душе» и «О небе», а также «Трактат о сфере» Альпетрагия.

Однако арабско-латинские переводы имели серьёзные недостатки. Они часто были неточными, страдали от буквализма и искажали оригинал. Кроме того, они передавали Аристотеля через призму арабских интерпретаций — неоплатонических (Авиценна) или натуралистических (Аверроэс). Поэтому возникла потребность в прямых переводах с греческого.

С конца XII века начали появляться переводы непосредственно с греческого. Иаков Венецианский (ок. 1125–1150) перевёл «Метафизику», «Физику», «О душе» и другие сочинения. Вильгельм из Мёрбеке (ок. 1215–1286), фламандский доминиканец, архиепископ Коринфский, осуществил переводы почти всех сочинений Аристотеля с греческого на латынь. Его перевод «Метафизики» (ок. 1260) стал основным для латинских схоластов, включая Фому Аквинского и Альберта Великого. Вильгельм стремился к точности и буквализму, что делало его переводы трудными для чтения, но зато более верными оригиналу.

Роберт Гроссетест (ок. 1175–1253), епископ Линкольнский, перевёл «Никомахову этику» и «О небе» с греческого. Его переводы отличались ясностью и точностью. Бартоломей Мессинский перевёл «Проблемы» и «Механику». Николай Сицилийский — «Топику» и «Софистические опровержения».

Прямые переводы с греческого позволили латинским схоластам познакомиться с подлинным Аристотелем, свободным от арабских интерпретаций. Это привело к пересмотру многих положений, которые ранее принимались на веру. Например, учение о вечности мира, которое арабы подчёркивали, было поставлено под сомнение; учение о единстве интеллекта, которое развивал Аверроэс, было отвергнуто Фомой Аквинским и Альбертом Великим.

Отношение церкви к аристотелизму прошло сложную эволюцию. В 1210 году Парижский провинциальный собор запретил чтение «Физики» и «Метафизики» Аристотеля, а также комментариев Аверроэса. В 1215 году статуты Парижского университета подтвердили запрет. В

1231 году папа Григорий IX в булле «*Parens scientiarum*» подтвердил запрет, но добавил, что сочинения Аристотеля должны быть «исправлены» — то есть очищены от арабских искажений.

Однако запрет не мог остановить процесс. Интерес к Аристотелю рос, и в 1240-х годах в Парижском университете уже читались лекции по «Физике» и «Метафизике». В 1255 году оба сочинения были официально включены в программу факультета искусств. К этому времени стало ясно, что аристотелевская философия может служить инструментом для обоснования христианской веры.

Поворотным пунктом стало творчество Альберта Великого и Фомы Аквинского. Альберт первым предпринял систематическое парафразирование всего Аристотеля, стремясь показать, что его учение совместимо с христианством. Фома завершил этот синтез, создав теологическую систему, в которой аристотелевская философия стала «служанкой теологии» (*ancilla theologiae*). В 1277 году Парижский епископ Этьен Тампье осудил ряд положений аверроизма, но это не затронуло учения Фомы и Альберта.

Возвращение Аристотеля на латинский Запад стало одним из самых значительных событий в истории европейской мысли. Оно привело к созданию схоластики — нового типа философии, соединяющего веру и разум, откровение и науку. Аристотелевская логика, физика, метафизика, этика и политика стали основой университетского образования. Его учение о причинах, о потенции и акте, о материи и форме, о душе и интеллекте определило развитие философии на несколько столетий.

Аристотель не просто был «усвоен» — он был переосмыслен в свете христианского откровения. Его учение о вечном мире было отвергнуто в пользу креационизма; его учение о смертности души было дополнено учением о бессмертии; его учение о первом двигателе было отождествлено с христианским Богом. Этот синтез был не механическим соединением, а творческим переосмыслением, в котором аристотелевские понятия наполнялись новым содержанием.

Именно в этом контексте следует понимать задачу Альберта Великого. Он не просто переводил и комментировал Аристотеля — он создавал новый философский язык, на котором можно было говорить о христианских истинах. Его «Метафизика» стала мостом между античной философией и средневековой теологией, между Аристотелем и Христом.

4. Структура и метод «Метафизики» Альберта

«Метафизика» Альберта Великого занимает третье место в серии его парафраз аристотелевских сочинений. Согласно его собственному плану, изложенному во введении к «Физике», он намеревался начать с физических сочинений, затем перейти к математическим, а завершить всё «Метафизикой» — «коронай всей аристотелевской системы».

В общей организации материала Альберт следует аристотелевскому порядку книг. Он не пытается перестроить «Метафизику» по своему усмотрению, не меняет местами книги и не перегруппировывает их. Его задача — передать Аристотеля в том виде, в каком он его получил через переводы. Поэтому внешняя структура произведения в основном совпадает с аристотелевской.

«Метафизика» Альберта насчитывает 13 книг, тогда как у Аристотеля их 14. Отсутствует XI книга (по нумерации Аристотеля). Этот факт требует объяснения. Альберт не отвергает XI книгу сознательно и не считает её неподлинной. Он просто не находит её в тех переводах, которыми пользуется. Альберт располагал двумя основными переводами: греко-латинским (12 книг), в котором отсутствовала XI книга, и арабско-латинским (11 книг), в котором также отсутствовала XI книга. Полный перевод с 14 книгами (включая XI) Альберту не был доступен. Поэтому он просто не мог включить эту книгу в свою парафразу. То же самое касается второй половины IX книги Аристотеля, которая также отсутствует у Альберта.

Если число книг в основном совпадает с аристотелевским, то внутреннее деление каждой книги существенно отличается. Аристотель делит свои книги на главы (*capitula*), которые часто

не имеют заголовков и следуют одна за другой без чёткого тематического разделения. Альберт же использует двухуровневую систему: книги делятся на трактаты (*tractatus*), а трактаты — на главы (*capitula*).

Трактаты у Альберта имеют разный объём. Они содержат от 2 до 39 глав, чаще всего — свыше 10. Трактат обычно охватывает определённую тему или группу связанных вопросов. Например, в первой книге трактат I посвящён введению в метафизику, трактат II — апориям, трактат III — мнениям физиологов, трактат IV — мнениям пифагорейцев и платоников.

Главы внутри трактатов чаще всего соответствуют отдельным главам Аристотеля, но не всегда. Иногда одна глава Альберта соответствует нескольким главам Аристотеля, иногда — наоборот, одна глава Аристотеля делится на несколько глав Альберта. В редких случаях главы полностью совпадают.

Альберт не выработал единого принципа деления на трактаты и главы. Его метод можно охарактеризовать как прагматический: он делит материал так, как ему кажется удобным для объяснения и комментирования. Это приводит к непоследовательности. Трактаты могут быть очень разными по объёму: от нескольких глав до нескольких десятков. Главы также варьируются от половины колонки до пяти колонок. В некоторых случаях Альберт разрывает аристотелевскую главу на две части, начиная новую главу посреди предложения. Это создаёт неудобства для читателя, но не нарушает смысла.

Такая непоследовательность объясняется тем, что форма для Альберта второстепенна. Его главная задача — передать содержание, а не создать идеальную структуру. Он делит текст так, как это удобно для его целей, не заботясь о строгой систематичности.

Особое положение занимает вторая книга «Метафизики» Альберта. У Аристотеля она состоит из трёх небольших глав и часто рассматривается как приложение к первой книге или как введение к третьей. Альберт, по-видимому, понимает её именно как введение к третьей книге (апориям), а не как самостоятельное произведение. Во второй книге Альберт не использует деление на трактаты. Она образует единое целое, без внутренних подразделений.

Третья книга содержит апории — предварительное обсуждение метафизических проблем. Альберт делит её на три трактата, каждый из которых посвящён определённой группе вопросов. Трактат III третьей книги образует дигрессию в большом стиле — он полностью посвящён повторному рассмотрению апорий, которым Альберт придаёт особое значение.

Четвёртая книга содержит решение важнейших апорий и учение о законе противоречия. Она делится на несколько трактатов, но менее чётко, чем третья. В ней меньше дигрессий, чем в предыдущих книгах.

Пятая книга — одна из самых интересных. Она содержит ряд несвязных разделов, в которых обсуждаются важнейшие философские понятия: *principium*, *causa*, *elementum*, *natura*, *necessarium*, *unum*, *ens*, *substantia* и другие. Альберт делит её на два трактата, причём трактат II начинается с дигрессии. Эта книга особенно богата дигрессиями и отступлениями.

Шестая книга («*qui est de accidente*») содержит три трактата. Она тесно связана с седьмой книгой и фактически образует с ней единое целое. Альберт, однако, следует традиционному делению и приводит её как самостоятельную книгу.

Седьмая книга — одна из самых важных. Она посвящена учению о субстанции. Альберт делит её на несколько трактатов и уделяет особое внимание понятию *quid erat esse* (сущности). Несмотря на большой объём, она содержит лишь одну дигрессию.

Восьмая книга содержит одну полную дигрессию и ещё одну дигрессиеобразную вставку. Она менее объёмна, чем седьмая, но не менее важна.

Девятая книга — у Альберта отсутствует её вторая половина. Она содержит учение о потенции и акте. Альберт делит её на несколько трактатов, но менее подробно, чем предыдущие книги.

Десятая книга — логическая по содержанию. Она трактует понятия единого, многого, тождественного, подобного, иного, противоположного, среднего. Альберт делит её на трактаты, но не ссылается на логические сочинения Аристотеля.

Одиннадцатая книга (у Аристотеля — двенадцатая) — высшая точка всего произведения. Она посвящена учению о первом двигателе, о Боге и о небесных сферах. Альберт делит её на три трактата, причём трактат III образует дигрессию в большом стиле. Второй трактат содержит 17 дигрессий, посвящённых неподвижной и невоспринимаемой субстанции.

Двенадцатая и тринадцатая книги (у Аристотеля — тринадцатая и четырнадцатая) содержат повторное рассмотрение учения пифагорейцев и платоников. Альберт не использует в них дигрессии, что связано с характером материала: здесь он следует Аристотелю почти дословно, не добавляя собственных отступлений.

Дигрессии — характерная особенность структуры «Метафизики» Альберта. Они распределены неравномерно. Первая половина (книги I–VI) особенно богата дигрессиями. Седьмая книга содержит лишь одну дигрессию. Восьмая и десятая книги — по одной-две дигрессии. Одиннадцатая книга содержит наибольшее количество дигрессий (17 во втором трактате). Двенадцатая и тринадцатая книги — без дигрессий.

Такое распределение объясняется важностью материала. Там, где материал особенно важен или труден, Альберт вставляет больше дигрессий. Там, где он следует Аристотелю почти дословно, дигрессии отсутствуют.

Структура «Метафизики» Альберта — не просто формальный элемент. Она отражает его метод и его цели. Двухуровневое деление (трактаты и главы) позволяет ему организовать материал так, чтобы читатель мог легко находить нужные разделы. Дигрессии позволяют ему разъяснять трудные места и приводить мнения других авторов. Непоследовательность деления показывает, что форма для него вторична по отношению к содержанию.

Структура также отражает зависимость Альберта от переводов. Отсутствие XI книги, вторая половина IX книги, деление на главы — всё это определяется не его собственным выбором, а состоянием текстов, которыми он располагал. Альберт не был критическим издателем; он был парафрастом и комментатором.

Наконец, структура показывает педагогическую направленность работы Альберта. Он делит текст так, чтобы его было удобно изучать и преподавать. Трактаты и главы — это не просто рубрики, это учебные единицы, которые можно читать и обсуждать отдельно. Дигрессии — это разъяснения, которые помогают понять трудные места. Всё это делает «Метафизику» Альберта не просто философским трактатом, а учебником — учебником, по которому учились поколения схоластов.

5. Дигрессии как характерная особенность

Дигрессии (*digressiones*) представляют собой, пожалуй, наиболее характерную особенность «Метафизики» Альберта Великого. Они являются не просто отступлениями от основной темы, но особым литературным и философским приёмом, который определяет сам способ изложения материала. Под дигрессией Альберт понимает особый раздел текста, который вставляется в основной ход изложения и служит либо для более подробного разъяснения уже сказанного, либо для привлечения новых материалов, либо для полемики с другими авторами.

Само слово «дигрессия» (от лат. *digredi* — «отходить», «отклоняться») указывает на то, что эти разделы находятся как бы в стороне от основного русла. Однако Альберт не рассматривает их как нечто чужеродное или излишнее. Напротив, они органично вплетены в ткань его парафразы и выполняют важные функции. В рукописях и изданиях они обычно обозначены стереотипной формулой: «Et est digressio» — «И это есть дигрессия».

Происхождение дигрессий у Альберта не является полностью оригинальным. Он следует традиции античных и арабских комментаторов, которые также вставляли в свои толкования отступления, разъяснения и полемические пассажи. Александр Афродисийский, Фемистий,

Аверроэс — все они использовали этот приём. Однако у Альберта дигрессии приобретают особый масштаб и систематичность: они становятся неотъемлемой частью структуры произведения, а не случайными вставками.

Дигрессии у Альберта выполняют несколько взаимосвязанных функций:

1. Разъясняющая функция. Дигрессии служат для более подробного объяснения трудных мест аристотелевского текста. Там, где Аристотель выражается кратко или тёмно, Альберт вставляет дигрессию, в которой разбирает соответствующее понятие, приводит примеры, предлагает аналогии. Например, при обсуждении понятия потенции и акта Альберт вставляет дигрессию, в которой объясняет, как эти понятия соотносятся с материей и формой.

2. Повторная функция. Дигрессии позволяют Альберту вернуться к уже рассмотренному вопросу и рассмотреть его с новой точки зрения. Это особенно характерно для третьей книги, где апории рассматриваются дважды: сначала в основном тексте, затем в дигрессиях. Альберт придаёт апориям особое значение и считает необходимым возвращаться к ним снова и снова.

3. Полемическая функция. Многие дигрессии посвящены полемике с другими авторами. Альберт вставляет дигрессии, в которых опровергает мнения Александра Афродисийского, Авиценны, Авицеброна и других. Это позволяет ему не только разъяснить аристотелевское учение, но и защитить его от искажений.

4. Информативная функция. Дигрессии служат для привлечения новых материалов, которые отсутствуют у Аристотеля. Альберт вставляет дигрессии, в которых излагает мнения арабских философов, еврейских мыслителей, христианских авторов. Это делает его «Метафизику» не просто парафразой, но и энциклопедией философских учений.

5. Педагогическая функция. Дигрессии позволяют Альберту сделать изложение более доступным для читателя. Он как бы останавливается и объясняет то, что может быть непонятно. Это особенно важно для учебных целей: «Метафизика» Альберта была учебником, по которому учились поколения схоластов.

Дигрессии Альберта можно классифицировать по их содержанию:

1. Философские дигрессии — посвящены разъяснению философских понятий. Например, дигрессия о природе единого (V, 6, 5–7), дигрессия о субстанции (VII, 1–2), дигрессия о потенции и акте (IX, 1–2).

2. Полемические дигрессии — посвящены опровержению мнений других авторов. Например, дигрессия против Авицеброна (VIII, 2, 6), дигрессия против Александра Афродисийского (III, 2, 7), дигрессия против Авиценны (IV, 3, 3).

3. Историко-философские дигрессии — посвящены изложению мнений предшествующих философов. Например, дигрессия о мнениях физиологов (I, 3, 12–14), дигрессия о пифагорейцах (I, 4, 13), дигрессия о платониках (I, 5, 6–11).

4. Астрономические дигрессии — посвящены астрономическим теориям. Например, дигрессия о теории Каллиппа (XI, 2, 23), дигрессия о теории Альпетрагия (XI, 2, 24).

5. Теологические дигрессии — посвящены вопросам, связанным с божественными субстанциями. Например, дигрессия о божественных субстанциях (XI, 2, 31), дигрессия о божественном знании (XI, 2, 17).

Дигрессии распределены по «Метафизике» Альберта неравномерно. Это распределение отражает важность и трудность материала в каждой книге.

Первая книга начинается с трёх дигрессий, которые служат введением ко всему произведению. Трактат I содержит три дигрессии; трактат III (о физиологах) не содержит дигрессий; трактат IV (о пифагорейцах и платониках) содержит несколько дигрессий. Такое распределение объясняется тем, что Альберт лучше знал платоновскую традицию, чем физиологическую, и потому мог добавить больше отступлений.

Вторая книга не содержит дигрессий. Это объясняется её небольшим объёмом и переходным характером.

Третья книга содержит две дигрессии в большом стиле — третий трактат образует дигрессию для себя. Это связано с важностью апорий, которым Альберт придаёт особое значение.

Четвёртая книга содержит три последние дигрессии, которые образуют исключение в этой книге.

Пятая книга особенно богата дигрессиями. Трактат II начинается с дигрессии. Многие главы содержат дигрессии о понятиях причины, универсалии, единого и других.

Шестая книга содержит одну дигрессию.

Седьмая книга содержит одну дигрессию, несмотря на свой большой объём. Это объясняется тем, что Аристотель здесь достаточно подробен, и Альберту не нужно добавлять много от себя.

Восьмая книга содержит одну полную дигрессию и ещё одну дигрессиеобразную вставку.

Девятая книга содержит одну дигрессию.

Десятая книга содержит две дигрессии.

Одиннадцатая книга — самая богатая дигрессиями. Второй трактат содержит 17 дигрессий, посвящённых неподвижной и невоспринимаемой субстанции. Третий трактат образует дигрессию в большом стиле.

Двенадцатая и тринадцатая книги не содержат дигрессий. Это объясняется тем, что здесь Альберт следует Аристотелю почти дословно, не добавляя собственных отступлений.

Одной из важнейших функций дигрессий является привлечение новых материалов, которые отсутствуют у Аристотеля. Именно в дигрессиях Альберт излагает мнения арабских философов — Аверроэса, Авиценны, Альфараби, Альгаззали. Именно в дигрессиях он полемизирует с еврейскими мыслителями — Авицеброном, Исааком Израильским, Маймонидом. Именно в дигрессиях он приводит цитаты из Евклида, Цицерона, Августина.

Это делает дигрессии ценным источником для изучения не только «Метафизики» Альберта, но и всей средневековой философии. Благодаря дигрессиям мы знаем, какие арабские и еврейские тексты были доступны Альберту, как он их понимал, как он с ними полемизировал. Дигрессии — это окно в интеллектуальный мир XIII века.

Многие дигрессии посвящены полемике с другими авторами. Альберт не просто излагает их мнения — он их опровергает. Это особенно характерно для дигрессий против Авицеброна, которого Альберт называет «презренным и жалким философом». Это характерно и для дигрессий против Александра Афродисийского, которого Альберт обвиняет в искажении аристотелевского учения.

Полемика в дигрессиях имеет апологетическую функцию. Альберт защищает аристотелевское учение от искажений и показывает, что оно является единственно истинным. Это важно для его задачи — передать Аристотеля в чистом виде, свободным от ошибок и искажений.

Многие дигрессии посвящены разъяснению трудных мест. Альберт останавливается на понятии, которое может быть непонятно, и объясняет его. Он приводит примеры, аналогии, сравнения. Это делает его «Метафизику» доступной для читателя, который не является специалистом.

Например, при обсуждении понятия «начало» (*principium*) Альберт вставляет дигрессию, в которой объясняет, что начало может быть понято в разных смыслах: как то, откуда что-то есть, как то, откуда что-то возникает, как то, откуда что-то познаётся. Он приводит примеры из разных областей знания. Это делает понятие более конкретным и понятным.

Некоторые дигрессии служат повторению уже сказанного. Альберт возвращается к вопросу, который уже рассматривал, и рассматривает его снова. Это может показаться излиш-

ним, но у Альберта есть свои причины. Он считает, что повторение помогает лучше понять материал. Он также считает, что некоторые вопросы настолько важны, что к ним следует возвращаться снова и снова.

Это особенно характерно для апорий. Альберт рассматривает их сначала в третьей книге, затем возвращается к ним в дигрессиях. Он считает, что апории — это ключ к пониманию метафизики, и потому уделяет им особое внимание.

Дигрессии имеют не только достоинства, но и недостатки. Альберт сам это осознаёт. Он пишет, что дигрессии могут быть «неясными и запутанными», «слишком растянутыми», «утомительными». Он признаёт, что иногда дигрессии затрудняют понимание, а не облегчают его.

Главный недостаток дигрессий — многословие. Альберт часто повторяет уже сказанное, возвращается к одному и тому же вопросу, приводит множество примеров. Это делает его «Метафизику» значительно объёмнее аристотелевской — примерно в четыре раза. Это может утомлять читателя и затруднять понимание основной линии.

Другой недостаток — неравномерность. Дигрессии распределены неравномерно: в одних книгах их много, в других — мало. Это создаёт дисбаланс в изложении.

Третий недостаток — отсутствие чёткого критерия. Альберт не всегда ясно, почему он вставляет дигрессию в том или ином месте. Иногда это связано с важностью материала, иногда — с трудностью текста, иногда — с желанием полемизировать. Но единого критерия нет.

Дигрессии — это ключ к пониманию метода Альберта. Они показывают, что он не просто парафразирует Аристотеля, но интерпретирует его. Он объясняет, комментирует, полемизирует, дополняет. Он создаёт новый текст, который является не просто воспроизведением, но и переосмыслением аристотелевского учения.

Дигрессии показывают, что Альберт ориентирован на читателя. Он хочет, чтобы его поняли. Он готов повторять, объяснять, приводить примеры. Он не жалеет слов, если это помогает пониманию.

Дигрессии показывают, что Альберт полемичен. Он не просто излагает учения — он их оценивает. Он защищает Аристотеля от искажений. Он борется с теми, кто, по его мнению, неправильно понимает истину.

Дигрессии показывают, что Альберт энциклопедичен. Он привлекает материалы из разных областей знания — философии, астрономии, логики, теологии. Он цитирует разных авторов — греческих, арабских, еврейских, латинских. Он создаёт синтез античной и средневековой мысли.

Таким образом, дигрессии — это не просто «отступления». Это неотъемлемая часть «Метафизики» Альберта, которая определяет её характер и её значение. Без дигрессий «Метафизика» Альберта была бы просто парафразой. С дигрессиями она становится самостоятельным философским произведением, которое вносит вклад в историю мысли.

6. Стиль и язык

Стиль «Метафизики» Альберта Великого представляет собой сложное и неоднородное явление. Он не может быть охарактеризован одним словом — ни как «ясный», ни как «тёмный», ни как «изящный», ни как «тяжёлый». Напротив, он обнаруживает крайнюю неравномерность, которая бросается в глаза уже при первом чтении. На одних страницах мы встречаем ясное, плавное, почти классическое изложение; на других — тёмные, запутанные, почти непонятные пассажи. Эта неравномерность не случайна: она отражает сложный комплекс причин, связанных как с самим Альбертом, так и с условиями его работы.

Стиль Альберта — это стиль схоластической парафразы, а не самостоятельного философского трактата. Его задача — передать аристотелевский текст и разъяснить его. Поэтому его стиль зависит от того, что он передаёт и разъясняет. Там, где аристотелевский текст ясен и перевод точен, Альберт пишет ясно и точно. Там, где текст тёмный или перевод испорчен, Альберт становится тёмным и запутанным. Его стиль — это зеркало его источника.

Главный фактор, определяющий стиль Альберта, — это качество переводов, которыми он пользовался. Альберт работал с латинскими переводами Аристотеля, которые были далеко не совершенны. Некоторые переводы были сделаны непосредственно с греческого (Вильгельм из Мёрбеке), другие — с арабского (через посредство арабских переводчиков). Качество этих переводов было разным.

Там, где перевод был ясен и точен, Альберт мог следовать ему почти дословно, и его собственный стиль становился ясным и точным. Он не нуждался в том, чтобы «расшифровывать» тёмные места, и мог сосредоточиться на разъяснении содержания. Это характерно для первых книг «Метафизики», где материал сравнительно лёгок, а переводы хороши.

Там, где перевод был тёмным или испорчен, Альберт вынужден был бороться с текстом. Он пытался восстановить смысл, сравнивал разные переводы, комбинировал их. Но это не всегда удавалось. В результате его собственный текст становился тёмным и запутанным, иногда почти непонятным. Это характерно для последних книг «Метафизики» (XII–XIII), где материал сложен, а переводы плохи.

Таким образом, стиль Альберта — это производная от качества его источников. Он не стремится к стилистическому совершенству ради него самого; его цель — передать смысл. Если смысл ясен, стиль ясен; если смысл тёмный, стиль тёмный.

Неравномерность стиля Альберта проявляется не только между разными книгами, но и внутри одной книги, даже внутри одной главы. Можно встретить страницу, где ясное и плавное изложение внезапно сменяется тёмным и запутанным пассажем, а затем снова становится ясным. Это создаёт впечатление стилистической мозаики, где разные фрагменты принадлежат как бы разным авторам.

Эта неравномерность объясняется несколькими причинами. Во-первых, Альберт мог работать с разными переводами одного и того же текста, переключаясь с одного на другой. Во-вторых, он мог уставать или терять внимание, что отражалось на качестве изложения. В-третьих, он мог перерабатывать свой текст, вставляя новые фрагменты в уже написанное, что создавало стилистические швы.

Неравномерность стиля — это не просто эстетический недостаток. Она затрудняет чтение и понимание. Читатель не может привыкнуть к определённому стилю, потому что стиль постоянно меняется. Он должен быть готов к тому, что на следующей странице его ждёт нечто совершенно иное.

Стиль Альберта разительно отличается от стиля Аристотеля. Аристотель пишет сжато, точно, энергично. Его предложения коротки и выразительны. Его терминология строга и последовательна. Его изложение линейно и логично. Он не тратит слов попусту; каждое слово имеет значение.

Альберт пишет пространно, многословно, иногда вяло. Его предложения длинные и сложные. Его терминология не всегда последовательна. Его изложение часто отклоняется в сторону, возвращается назад, повторяется. Он не боится повторений; напротив, он считает их полезными для понимания.

Это различие объясняется разными задачами. Аристотель создаёт философию; Альберт передаёт и разъясняет её. Аристотель обращается к подготовленному читателю; Альберт — к читателю, который нуждается в разъяснениях. Аристотель может быть кратким, потому что его читатель понимает с полуслова; Альберт должен быть пространным, потому что его читатель нуждается в подробном объяснении.

Одной из характерных особенностей стиля Альберта является обилие греческих слов, вставленных в латинский текст. Эти слова часто даны в латинской транскрипции и иногда сопровождаются латинским переводом. Например: «et crisi temperationi» (p. 7 b), «sinolon simul totum» (p. 81 b), «agathorum sive perfectorum bonorum» (p. 33 a), «paradigmata sive exemplaria» (p. 61 a), «apotelesma sive operatum» (p. 76 a).

Эти греческие слова — не просто украшение. Они показывают, что Альберт работал с греческими текстами (или их латинскими переводами) и что он осознавал терминологическую важность греческих понятий. Однако он не знал греческого языка и часто искажал греческие слова до неузнаваемости. Например: «scamopena» вместо «σκιμπόμενα», «autosantropos» вместо «αὐτάνθρωπος», «heratis» вместо «ἥλαρ».

Эти искажения — свидетельство незнания греческого и не критического отношения к тексту. Альберт копировал греческие слова из переводов, не понимая их значения. Иногда он давал латинский перевод, который также был неточен. Это создаёт терминологическую путаницу, которая затрудняет понимание.

Терминология Альберта — это схоластическая терминология, которая формировалась в его эпоху. Он не создаёт новых терминов, но использует те, которые были в ходу. Среди них можно выделить несколько групп:

1. Термины, заимствованные из переводов Аристотеля: «principium» (начало), «causa» (причина), «elementum» (элемент), «natura» (природа), «necessarium» (необходимое), «unum» (единое), «ens» (сущее), «substantia» (субстанция), «potentia» (потенция), «actus» (акт), «forma» (форма), «materia» (материя), «privatio» (лишение).
2. Термины, заимствованные из арабских комментариев: «intellectus possibilis» (воспринимающий разум), «intellectus agens» (действующий разум), «quiditas» (сущность), «entitas» (сущность), «inchoatio formae» (начало формы).
3. Термины, характерные для схоластики: «sistitia» (ряд), «coelementatio» (класс), «subalternum» (подчинённое), «aequipotentia» (равнозначность), «respectus» (отношение), «praedicamentum» (категория).
4. Термины, заимствованные из греческого: «hypostasis», «paralogismus», «syllogismus», «endelechia», «prohaeresis».

Эта терминология не всегда последовательна. Альберт может использовать разные термины для одного и того же понятия или один и тот же термин для разных понятий. Это создаёт терминологическую нестабильность, которая затрудняет понимание.

Синтаксис Альберта также неравномерен. В одних местах он прост и ясен: короткие предложения, простые конструкции, ясные связи. В других местах он сложен и запутан: длинные периоды, вложенные придаточные, запутанные связи.

Альберт часто использует сложные периоды, которые занимают несколько строк. Эти периоды могут быть трудны для понимания, особенно если они содержат несколько придаточных предложений. Он также часто использует вставные конструкции, которые разрывают основное предложение.

Эта сложность синтаксиса не всегда оправдана. Иногда она отражает сложность мысли, но иногда — просто небрежность или неумение ясно выразить мысль. Альберт не всегда заботится о том, чтобы его предложения были легко читаемы.

Альберт использует разные стилистические регистры в зависимости от содержания и цели. В одних местах он пишет дидактически, объясняя и разъясняя. В других — полемически, опровергая противников. В третьих — торжественно, говоря о божественных вещах. В четвёртых — технически, обсуждая логические или астрономические вопросы.

Эти регистры не всегда чётко разграничены. Альберт может переключаться с одного на другой внутри одной главы. Это создаёт стилистическую полифонию, которая может быть как богатством, так и недостатком.

Стиль Альберта определяется жанром парафразы. Парафраза — это не самостоятельное произведение, а воспроизведение чужого текста с разъяснениями. Поэтому стиль Альберта — это стиль вторичный, зависимый от оригинала.

Это имеет несколько следствий. Во-первых, Альберт связан аристотелевским текстом. Он не может свободно выбирать тему или способ изложения; он должен следовать за Аристо-

телем. Во-вторых, Альберт не заботится о стилистическом совершенстве. Его цель — передать содержание, а не создать красивый текст. В-третьих, Альберт добавляет к аристотелевскому тексту свои разъяснения, что создаёт стилистическую неоднородность.

Стиль Альберта не является его сильной стороной. Он не может сравниться с ясностью и энергией Аристотеля, с изяществом Цицерона, с глубиной Августина. Его стиль — это рабочий стиль схоласта, который озабочен содержанием, а не формой.

Однако нельзя сказать, что стиль Альберта плох. Он функционален. Он выполняет свою задачу — передать и разъяснить аристотелевский текст. Там, где это возможно, он ясен и точен. Там, где это невозможно, он тёмн и запутан — но это не столько его вина, сколько вина его источников.

Стиль Альберта — это зеркало его метода. Он не стремится к красоте; он стремится к полноте и точности. Он не боится повторений; он считает их полезными. Он не избегает сложности; он принимает её как неизбежную. В этом смысле его стиль адекватен его задаче.

7. Источники и цитирование

Альберт Великий обладал изумительной начитанностью, которая поражает даже современных исследователей. Он был знаком с огромным количеством сочинений — греческих, арабских, еврейских, латинских. Его осведомлённость охватывала философию, теологию, естественные науки, медицину, астрономию, математику, логику. В «Метафизике» он цитирует или упоминает десятки авторов, от Гомера и Гесиода до Аверроэса и Маймонида.

Эта начитанность не была простым собирательством. Альберт использовал свои источники систематически, для разъяснения и подтверждения аристотелевского учения. Он привлекал авторов, которые могли пролить свет на трудные места, или опровергнуть ошибочные мнения, или подтвердить истинность аристотелевских положений.

Среди авторов, которых Альберт цитирует или упоминает в «Метафизике», можно выделить несколько групп:

1. Греческие философы: Аристотель (основной источник), Платон (цитируется по «Тимею», «Менону», «Федону»), Пифагор и пифагорейцы, Эмпедокл, Анаксагор, Фалес, Гераклит, Парменид, Александр Афродисийский, Фемистий, Порфирий, Сириан, Евклид, Птолемей, Гален.

2. Арабские философы: Аверроэс (главный источник после Аристотеля), Авиценна, Альфараби, Альгаззаль, Абубахер (Аль-Батруджи), Авендес (Ибн Давид), Амихамидин.

3. Еврейские философы: Авицеброн (Ибн Габироль), Исаак Израильский, Моисей Маймонид.

4. Латинские авторы: Августин, Боэций, Цицерон, Апулей, Овидий, Гораций.

5. Христианские авторы: Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин (возможно), Беда Достопочтенный (возможно).

Эта широта интересов делает «Метафизику» Альберта не просто парафразой, но энциклопедией философских и научных знаний его времени.

Несмотря на свою начитанность, Альберт не был точным цитатором. Он не следовал современным стандартам научного цитирования, которые требуют точного указания источника, страницы, издания. Его цитаты часто приблизительны, иногда анонимны, иногда искажены.

Эта небрежность не была его личным недостатком. Она характерна для всей средневековой культуры. В XIII веке не существовало современных библиотек и библиографических пособий. Авторы работали с теми текстами, которые были доступны, и часто цитировали по памяти. Кроме того, средневековые авторы не придавали такого значения авторству, как современные. Для них важна была истина, а не источник. Если мысль была верна, не имело значения, кто её высказал.

Альберт сам высказывает эту позицию в одном месте: «*Quod de auctore quidam quaerunt supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae: quia in illius schola nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est: a quocunque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem*» (Opp. I, 238 b). То есть: искать автора — бесполезное занятие; важно лишь то, чтобы высказывание было истинным.

Эта позиция объясняет многие особенности цитирования у Альберта. Он может цитировать без имени, ссылаясь просто на «философов» или «некоторых». Он может приписывать одному автору то, что сказано другим. Он может искажать цитату, передавая её по памяти. Он может смешивать разных авторов. Всё это создаёт трудности для исследователя, который пытается установить источники Альберта.

Одной из характерных особенностей Альберта является частое цитирование собственных сочинений. Он ссылается на свою «Физику», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «О небе», «Этику», «Метеорологию» и другие работы. Эти ссылки не всегда точны; иногда он указывает книгу, иногда — нет; иногда он воспроизводит текст, иногда — пересказывает его.

Ссылки на «Физику» особенно многочисленны. Альберт цитирует её 102 раза, из которых 30 приходятся на восьмую книгу. Это объясняется тем, что «Физика» и «Метафизика» тесно связаны: обе трактуют о первом двигателе, о движении, о природе. Альберт часто обращается к «Физике» для разъяснения метафизических понятий.

Ссылки на «О душе» насчитывают 23, на «О возникновении и уничтожении» — 19, на «О небе» — 15, на «О животных» — 14, на «Этику» — 13, на «Аналитики» — 8, на «Метеорологию» — 6, на «О причинах» — 4, на «Об умопостигаемом и уме» — 4, на «Геометрию» — 3.

Эти ссылки показывают, что Альберт мыслил систематически. Он не рассматривал «Метафизику» изолированно, но в контексте всего аристотелевского корпуса. Он использовал свои предыдущие парафразы как инструменты для разъяснения метафизических понятий.

Альберт часто ссылается внутри самой «Метафизики» — на предыдущие или последующие книги, трактаты, главы. Эти ссылки можно разделить на две категории:

1. Обратные ссылки (на уже написанное). Они особенно часты в книгах VI–XI. Альберт может сказать: «как мы уже сказали», «как было показано выше», «как мы определили ранее». Он ссылается на пятую книгу (17 раз), седьмую (7 раз), одиннадцатую (8 раз).

2. Предварительные ссылки (на ещё не написанное). Они встречаются реже, но не менее интересны. Альберт может сказать: «как будет показано позже», «об этом речь впереди», «мы рассмотрим это в своё время». Он ссылается на книгу XI (1 раз), книгу XIII (1 раз), книгу IX (1 раз).

Особенно интересны предварительные ссылки, потому что они показывают, что Альберт планировал своё произведение заранее. Он знал, что будет говорить в следующих книгах, и мог ссылаться на них. Это свидетельствует о систематическом подходе к написанию «Метафизики».

Альберт часто ссылается на авторитеты — Аристотеля, Аверроэса, Авиценну, Августина, Боэция. Эти ссылки имеют разную функцию:

1. Подтверждение. Альберт ссылается на авторитет, чтобы подтвердить свою мысль. Например: «Аристотель говорит...», «Аверроэс утверждает...».

2. Опровержение. Альберт ссылается на авторитет, чтобы опровергнуть его. Например: «Александр ошибается, когда говорит...», «Авиценна неправ, утверждая...».

3. Разъяснение. Альберт ссылается на авторитет, чтобы разъяснить мысль. Например: «Как говорит Аверроэс в комментарии...», «Авиценна объясняет это так...».

4. Контекст. Альберт ссылается на авторитет, чтобы поместить свою мысль в контекст. Например: «Это мнение разделяют Аверроэс и Авиценна...», «Платон и Аристотель согласны в том, что...».

Разные авторитеты имеют разный вес для Альберта. Аристотель — абсолютный авторитет; его слова не подлежат сомнению. Аверроэс — высокий авторитет; его мнения часто принимаются, но могут быть оспорены. Авиценна — средний авторитет; его мнения часто оспариваются. Александр — низкий авторитет; его мнения почти всегда опровергаются.

Альберт цитирует поэтов — Гомера, Гесиода, Овидия, Горация, Эмпедокла, Парменида, Софокла, Еврипида. Эти цитаты имеют разную функцию:

1. Иллюстрация. Альберт приводит стихи, чтобы проиллюстрировать мысль. Например, он цитирует Овидия для описания хаоса.

2. Подтверждение. Альберт приводит стихи, чтобы подтвердить мысль. Например, он цитирует Эмпедокла для подтверждения учения о любви и вражде.

3. Украшение. Альберт приводит стихи, чтобы украсить текст. Например, он цитирует Горация для завершения главы.

Цитаты из поэтов часто переведены в прозу. Альберт не заботится о сохранении стихотворной формы; для него важно содержание, а не форма. Иногда он искажает цитаты, передавая их по памяти. Иногда он смешивает разных поэтов.

Особенно часто Альберт цитирует Овидия. Он знает его «Метаморфозы» и цитирует их точно. Это показывает, что Альберт читал Овидия непосредственно, а не через посредство других авторов.

Арабские авторы играют особую роль в цитировании Альберта. Они не просто источники; они собеседники, с которыми Альберт ведёт диалог. Он принимает их мнения, оспаривает их, уточняет их, дополняет их.

Аверроэс — самый цитируемый арабский автор. Альберт ссылается на него 21 раз явно и 37 раз скрыто. Он использует его комментарии к «Метафизике», «О душе», «О небе», «Физике». Он принимает его учение о субстанции, о потенции и акте, о первом двигателе. Он оспаривает его учение о единстве интеллекта, о вечности мира, о Боге как мере субстанции.

Авиценна цитируется 16 раз. Альберт использует его «Метафизику», «Книгу исцеления», «Канон медицины». Он принимает его учение о сущности и существовании, о необходимости и возможности. Он оспаривает его учение об эманации, об универсалиях, о божественном знании.

Альфарави цитируется в связи с учением об эманации. Альгазаль цитируется 7 раз, в основном вместе с Авиценой.

Цитирование арабских авторов показывает, что Альберт знал арабскую философию не понаслышке, а непосредственно. Он читал их сочинения в латинских переводах и использовал их в своей работе.

Еврейские авторы цитируются реже, чем арабские, но их роль не менее важна. Авицеbron (Ибн Габироль) цитируется трижды, и каждый раз Альберт резко его опровергает. Исаак Израильский цитируется дважды, вместе с Альгазалем. Моисей Маймонид цитируется дважды, как «Rabi Moyses Aegyptius».

Цитирование еврейских авторов показывает, что Альберт знал еврейскую философию. Он читал их сочинения в латинских переводах (или в арабских оригиналах, если знал арабский, что маловероятно). Он использовал их для подтверждения или опровержения своих мыслей.

Латинские авторы — Августин, Боэций, Цицерон, Апулей — цитируются реже, чем греческие и арабские. Это объясняется тем, что Альберт сосредоточен на Аристотеле и его комментаторах. Латинские авторы для него — вспомогательные источники, которые он использует для разъяснения отдельных понятий.

Августин в «Метафизике» почти не цитируется. Лишь одно место с уверенностью восходит к нему — учение о божественном духе как полноте вечных идей. Это объясняется тем, что Августин — теолог, а не философ; его учение относится к другой области.

Боэций цитируется шесть раз. Альберт использует его «Утешение философией», «О седмицах», «О арифметике». Боэций для него — авторитет в вопросах логики и психологии.

Цицерон цитируется четыре раза. Альберт использует его «О природе богов», «Об обязанностях». Цицерон для него — источник примеров и определений.

Апулей цитируется один раз. Альберт использует его «О боге Сократа». Апулей для него — посредник между греческой и латинской традициями.

Цитирование у Альберта создаёт несколько проблем для исследователя:

1. **Неточность.** Альберт часто цитирует по памяти, искажая текст. Он может переставить слова, изменить окончания, пропустить фразы.

2. **Анонимность.** Альберт часто цитирует без имени, ссылаясь на «философов» или «некоторых». Это затрудняет идентификацию источника.

3. **Смешение.** Альберт может смешивать разных авторов, приписывая одному то, что сказано другим. Он может смешивать разные сочинения одного автора.

4. **Интерполяция.** Альберт может вставлять в цитату свои собственные слова, не отделяя их от оригинала. Это создаёт гибридные тексты, которые трудно анализировать.

5. **Отсутствие ссылок.** Альберт часто не указывает книгу, главу, страницу. Он может сказать «как говорит Аристотель», не указывая, где именно.

Эти проблемы не являются уникальными для Альберта. Они характерны для всей средневековой литературы. Но они создают трудности для исследователя, который пытается установить источники Альберта и оценить его вклад.

Цитирование у Альберта — это ключ к пониманию его метода и его целей. Оно показывает:

1. **Широту его интересов.** Альберт знал огромное количество авторов и сочинений. Он не ограничивался Аристотелем, но привлекал греческих, арабских, еврейских, латинских авторов.

2. **Его метод.** Альберт не просто воспроизводит Аристотеля; он интерпретирует его, привлекая других авторов для разъяснения, подтверждения, опровержения.

3. **Его цели.** Альберт хочет передать аристотелевское учение и разъяснить его. Цитирование служит этой двойной цели.

4. **Его позицию.** Альберт — схоласт, для которого истина важнее авторства. Он цитирует не для того, чтобы показать свою эрудицию, а для того, чтобы установить истину.

5. **Его ограничения.** Альберт не знает греческого, не имеет современных библиотек, не следует современным стандартам цитирования. Его цитаты часто неточны, анонимны, искажены.

Цитирование у Альберта — это зеркало его эпохи. Оно показывает, как работали средневековые авторы, какие трудности они преодолевали, какие цели ставили. Оно показывает, как античная и арабская традиции соединялись в латинской схоластике. Оно показывает, как философия и теология переплетались в единую систему знания.

8. Используемые переводы

Вопрос о переводах, которыми пользовался Альберт Великий при работе над «Метафизикой», имеет фундаментальное значение для понимания его метода и его результатов. Альберт не знал греческого языка; он не мог читать Аристотеля в оригинале. Он зависел от латинских переводов, которые были доступны в его время. Эти переводы различались по происхождению, по качеству, по составу книг. От того, какими переводами пользовался Альберт, зависело то, что он мог передать, и то, что он не мог передать.

К XIII веку латинский Запад располагал двумя основными типами переводов Аристотеля:

1. Арабско-латинские переводы. Эти переводы были сделаны с арабских версий, которые, в свою очередь, были переведены с сирийских версий, восходящих к греческим оригиналам. Это цепочка посредников (греческий сирийский арабский латинский) приводила к многочисленным искажениям, пропускам, ошибкам. Арабско-латинские переводы доминировали в XII веке; они познакомили латинский Запад с Аристотелем и его арабскими комментаторами.

2. Греко-латинские переводы. Эти переводы были сделаны непосредственно с греческих оригиналов. Они начали появляться в конце XII века и стали более распространёнными в XIII веке. Греко-латинские переводы были точнее арабско-латинских, но не всегда доступны. Их качество варьировалось в зависимости от переводчика.

Основные переводчики:

1. Герард Кремонский (ок. 1114–1187) — перевёл с арабского «Альмагест» Птолемея, «Канон» Авиценны, комментарии Аверроэса к Аристотелю. Его переводы содержали ошибки и искажения, но были основным источником знакомства с арабской философией.

2. Михаил Скот (ок. 1175–1232) — перевёл с арабского комментарии Аверроэса к «Метафизике», «О душе», «О небе», а также «Трактат о сфере» Альпетрагия. Его переводы страдали буквализмом и искажениями.

3. Вильгельм из Мёрбеке (ок. 1215–1286) — перевёл с греческого почти все сочинения Аристотеля, включая «Метафизику». Его перевод «Метафизики» (ок. 1260) стал основным для латинских схоластов. Вильгельм стремился к точности и буквализму, что делало его переводы трудными для чтения, но более верными оригиналу.

4. Иаков Венецианский (ок. 1125–1150) — перевёл с греческого «Метафизику», «Физику», «О душе» и другие сочинения. Его переводы были одними из первых греко-латинских переводов «Метафизики».

5. Роберт Гроссетест (ок. 1175–1253) — перевёл с греческого «Никомахову этику» и «О небе». Его переводы отличались ясностью и точностью.

Состав книг в разных переводах:

1. Арабско-латинский перевод «Метафизики» содержал 11 книг. В нём отсутствовала XI книга; II и III книги были объединены. Этот перевод использовался Аверроэсом, который не знал XI книги.

2. Греко-латинский перевод «Метафизики» (версия Иакова Венецианского) содержал 12 книг. В нём также отсутствовала XI книга; II книга была включена как приложение к I книге. Этот перевод использовался Альбертом как основной.

3. Полный греко-латинский перевод «Метафизики» (версия Вильгельма из Мёрбеке) содержал 14 книг, включая XI. Этот перевод стал доступен около 1260 года, но Альберт им не пользовался (или пользовался ограниченно).

Альберт использовал оба типа переводов — арабско-латинский и греко-латинский. Однако он отдавал предпочтение греко-латинскому переводу, который считал более надёжным. Он использовал арабско-латинский перевод в основном для сравнения и уточнения.

Доказательства использования греко-латинского перевода:

1. Наличие греческих слов. Альберт часто вставляет в свой текст греческие слова, которые он заимствует из греко-латинского перевода. Эти слова отсутствуют в арабско-латинском переводе.

2. Структура книг. Альберт следует структуре греко-латинского перевода (12 книг, II книга как приложение к I). Это соответствует версии Иакова Венецианского.

3. Отсутствие XI книги. Альберт не знает XI книги, что соответствует составу греко-латинского перевода (12 книг).

4. Упоминание греческого текста. Альберт сам говорит, что у него есть греко-латинский перевод и что в арабских переводах отсутствует первая книга (Орр. II, р. 1 b).

Доказательства использования арабско-латинского перевода:

1. Ссылки на Аверроэса. Альберт часто ссылается на Аверроэса, который использовал арабско-латинский перевод. Это значит, что Альберт имел доступ к этому переводу.

2. Арабские слова. Альберт иногда использует арабские слова, например «*motus assayd sive focilium*» (р. 166 b) и «*meguar*» = *Sphärenaxe* (р. 176 b). Это указывает на использование арабско-латинского перевода.

3. Сравнение переводов. Альберт иногда сравнивает разные переводы, что указывает на то, что он располагал обоими.

4. Ошибки, характерные для арабско-латинского перевода. Некоторые ошибки Альберта восходят к арабско-латинскому переводу, что указывает на его использование.

Альберт не следовал слепо одному переводу. Он сочетал оба перевода, сравнивал их, выбирал лучшие варианты. Это создавало гибридный текст, в котором трудно отделить один перевод от другого. Комбинирование переводов было методом Альберта, который стремился к максимальной точности.

Переводы, которыми пользовался Альберт, оказали огромное влияние на его «Метафизику». Это влияние проявляется в нескольких отношениях:

1. Структура произведения. Альберт следует структуре греко-латинского перевода (12 книг). Отсутствие XI книги — прямое следствие состояния перевода.

2. Содержание произведения. Альберт воспроизводит содержание того текста, который находит в переводах. Он не может передать то, чего нет в переводах (например, вторую половину IX книги).

3. Точность передачи. Точность передачи зависит от качества перевода. Там, где перевод ясен и точен, Альберт ясен и точен; где перевод тёмнен или испорчен, Альберт тёмнен или непонятен.

4. Ошибки и недоразумения. Многие ошибки Альберта восходят к ошибкам переводов. Неправильные имена, смешение понятий, непонимание отдельных пассажей — всё это часто связано с дефектами переводов.

5. Терминология. Терминология Альберта заимствована из переводов. Он использует те термины, которые находит в переводах, даже если они неточны или непоследовательны.

6. Греческие слова. Греческие слова, которые Альберт вставляет в свой текст, заимствованы из греко-латинского перевода. Он не знает их значения и часто искажает их.

7. Арабские слова. Арабские слова, которые Альберт иногда использует, заимствованы из арабско-латинского перевода. Они немногочисленны, но указывают на использование этого перевода.

Альберт сравнивал разные переводы и выбирал лучшие варианты. Это сравнение имело важное значение:

1. Уточнение смысла. Сравнение переводов позволяло Альберту уточнить смысл тёмных мест. Если один перевод был неясен, другой мог быть яснее.

2. Исправление ошибок. Сравнение переводов позволяло Альберту исправлять ошибки. Если один перевод содержал ошибку, другой мог быть правильнее.

3. Восстановление текста. Сравнение переводов позволяло Альберту восстанавливать пропущенные места. Если один перевод содержал пропуск, другой мог его восполнить.

4. Понимание терминологии. Сравнение переводов позволяло Альберту понять терминологию. Если один перевод использовал один термин, другой мог использовать другой, что помогало понять значение.

5. Выбор лучшего варианта. Сравнение переводов позволяло Альберту выбирать лучший вариант. Он мог предпочесть греко-латинский перевод арабско-латинскому, если первый был яснее или точнее.

Однако сравнение переводов не всегда приводило к правильным результатам. Иногда Альберт выбирал неправильный вариант; иногда он смешивал разные переводы, создавая путаницу; иногда он не замечал ошибок в обоих переводах.

Переводы, которыми пользовался Альберт, создавали ряд проблем:

1. Отсутствие XI книги. Это привело к тому, что «Метафизика» Альберта имеет 13 книг вместо 14. Отсутствие XI книги создаёт пробелы в изложении некоторых тем.

2. Отсутствие второй половины IX книги. Это привело к тому, что некоторые важные положения о потенции и акте отсутствуют у Альберта.

3. Ошибки в переводе. Неправильные переводы греческих терминов привели к ошибкам в понимании аристотелевского учения.

4. Пропуски в переводе. Пропуски в переводах привели к пропускам в «Метафизике» Альберта.

5. Искажения в переводе. Искажения в переводах привели к искажениям в изложении Альберта.

6. Непоследовательность в переводе. Разные переводы использовали разные термины для одних и тех же понятий, что создавало терминологическую нестабильность.

7. Арабские посредники. Арабско-латинские переводы содержали арабские интерпретации Аристотеля, что искажало его учение.

Переводы, которыми пользовался Альберт, имеют важное значение для понимания его работы:

1. Они объясняют его зависимость. Альберт зависит от переводов так же, как он зависит от Аристотеля. Он не может выйти за их пределы.

2. Они объясняют его ошибки. Многие ошибки Альберта восходят к ошибкам переводов. Неправильные имена, смешение понятий, непонимание отдельных пассажей — всё это часто связано с дефектами переводов.

3. Они объясняют его метод. Альберт сравнивает переводы и выбирает лучшие варианты. Это часть его метода парафразы и комментария.

4. Они объясняют его ограничения. Альберт не знает греческого; он не может проверить переводы. Это ограничивает его возможности.

5. Они объясняют его достижения. Несмотря на все трудности, Альберт создал связанное изложение аристотелевской метафизики. Это достижение тем более значительно, что он работал в трудных условиях.

Таким образом, вопрос об использованных переводах является ключевым для понимания «Метафизики» Альберта. Переводы определили то, что Альберт мог сделать, и то, чего он не мог сделать. Они объясняют его достижения и его ограничения. Они показывают, что Альберт был человеком своей эпохи, со всеми её трудностями и возможностями.

9. Отсутствие XI книги Аристотеля

Одной из самых заметных особенностей «Метафизики» Альберта Великого является отсутствие XI книги Аристотеля. У Аристотеля «Метафизика» состоит из 14 книг; у Альберта — из 13. Это расхождение требует объяснения, и оно имеет важное значение как для понимания структуры произведения Альберта, так и для понимания его метода.

XI книга Аристотеля занимает особое место в корпусе «Метафизики». Она содержит:

- первую половину — краткий набросок учения о сущем, о причинах, о субстанции, который во многом повторяет содержание книг III, IV и VI;

- вторую половину — изложение учения о движении, о бесконечном, о месте, о времени, которое во многом повторяет содержание «Физики».

Эта книга долгое время вызывала споры среди исследователей. Одни считали её подлинной, но набросочной — черновиком, который Аристотель не успел обработать. Другие считали её неподлинной — компиляцией, составленной кем-то из учеников или позднейших редакторов. Третьи считали её соединением разных текстов, часть которых принадлежит Аристотелю, а часть — нет.

Альберт не участвует в этих спорах. Он не знает XI книги. Она отсутствует в тех переводах, которыми он пользуется.

Чтобы понять, почему XI книга отсутствует у Альберта, необходимо представить себе состояние переводов Аристотеля в XIII веке. Как мы уже отмечали, Альберт располагал двумя основными переводами:

1. Греко-латинский перевод (12 книг). Этот перевод был сделан непосредственно с греческого, вероятно, Вильгельмом из Мёрбеке или Иаковом Венецианским. Он содержал 12 книг, а не 14. В нём отсутствовала XI книга, а также, возможно, были объединены некоторые другие книги.

2. Арабско-латинский перевод (11 книг). Этот перевод был сделан с арабского, вероятно, Герардом Кремонским или Михаилом Скотом. Он содержал 11 книг. В нём отсутствовала XI книга, а также, возможно, были объединены II и III книги.

Полный перевод с 14 книгами (включая XI) Альберту не был доступен. Такой перевод, вероятно, существовал (его сделал Вильгельм из Мёрбеке около 1260 года), но Альберт им не пользовался. Это может объясняться разными причинами: перевод мог быть сделан позже, чем Альберт начал работать над «Метафизикой»; перевод мог быть недоступен в Кёльне или Париже; Альберт мог предпочитать те переводы, которые уже использовал.

Отсутствие XI книги у Альберта — не результат его выбора, а следствие состояния переводов. Альберт не отвергает XI книгу сознательно; он просто её не имеет. Это подтверждается несколькими фактами:

1. Альберт не упоминает XI книгу. Он нигде не говорит о ней, не ссылается на неё, не обсуждает её содержание. Если бы он знал о её существовании и сознательно отверг, он, вероятно, сказал бы об этом.

2. Альберт следует порядку книг, который он находит в переводах. Он не пытается восстановить «истинный» порядок Аристотеля; он принимает тот порядок, который ему предлежит.

3. Альберт не замечает отсутствия XI книги. Он не выражает недоумения по поводу того, что между X и XII книгами нет XI. Он просто переходит от X книги к XII (у него — к XI).

4. Аверроэс, которого Альберт использует, также не знает XI книги. В комментарии Аверроэса к «Метафизике» XI книга отсутствует. Это подтверждает, что она отсутствовала в арабской традиции, из которой Аверроэс черпал.

Та же проблема касается второй половины IX книги Аристотеля. У Аристотеля IX книга содержит учение о потенции и акте. Вторая половина этой книги (главы 6–10) содержит важные положения о соотношении потенции и акта, о первичности акта, о бесконечном. У Альберта эта часть отсутствует.

Причина та же: в использованных им переводах вторая половина IX книги отсутствовала. Это подтверждается тем, что:

- В греко-латинском переводе (12 книг) IX книга была неполной;
- В арабско-латинском переводе (11 книг) IX книга также была неполной;
- В рукописях E и T (греческих) вторая половина IX книги отсутствует;
- В переводах Вильгельма из Мёрбеке и Бессариона она также отсутствует;
- У Александра Афродисийского она также отсутствует.

Таким образом, отсутствие второй половины IX книги — не вина Альберта, а следствие состояния текста в его время.

Помимо XI книги и второй половины IX книги, у Альберта могут быть и другие мелкие пропуски. Он мог пропустить отдельные предложения, фразы, слова. Эти пропуски могут объясняться:

- Дефектами переводов, которыми он пользовался;
- Ошибками переписчиков, которые копировали его текст;
- Ошибками издателя Джамми, который готовил печатное издание.

Однако эти пропуски немногочисленны. В целом Альберт воспроизводит аристотелевский текст полно и точно. Он не позволяет себе пропустить что-либо важное; его цель — передать Аристотеля во всей полноте.

Отсутствие XI книги имеет важное значение для понимания метода Альберта:

1. **Альберт зависит от переводов.** Он не является критическим издателем, который сравнивает разные рукописи и восстанавливает оригинал. Он — парафраст, который работает с теми текстами, которые ему доступны. Если текст отсутствует в переводе, он отсутствует и у Альберта.

2. **Альберт не подозревает о неполноте переводов.** Он не знает, что XI книга существует. Он принимает то, что имеет, за полный Аристотель. Это показывает, что Альберт не был знаком с греческой рукописной традицией и не имел доступа к полному тексту.

3. **Альберт не пытается восполнить пробелы.** Он не ищет XI книгу в других источниках, не пытается восстановить её содержание по другим сочинениям Аристотеля. Он просто обходится тем, что имеет.

4. **Альберт следует за Аверроэсом.** Аверроэс также не знает XI книги. Альберт, который использует Аверроэса как основной комментарий, следует за ним и в этом отношении.

Отсутствие XI книги у Альберта — не уникальный случай. Другие средневековые авторы также не знали XI книги или знали её неполно. Например:

- Фома Аквинский написал комментарий к «Метафизике» Аристотеля, но не комментировал XI книгу. Он также не знал её или не считал нужным комментировать.
- Сигер Брабантский цитировал «Метафизику» по арабско-латинскому переводу, в котором XI книга отсутствовала.
- Вильгельм из Мёрбеке перевёл «Метафизику» с греческого, включая XI книгу, но его перевод стал доступен позже, чем Альберт и Фома написали свои комментарии.

Таким образом, отсутствие XI книги у Альберта — типичное явление для его эпохи. Оно отражает состояние текста Аристотеля в XIII веке, а не личный выбор Альберта.

Отсутствие XI книги имеет несколько последствий для «Метафизики» Альберта:

1. **Структурное последствие.** «Метафизика» Альберта имеет 13 книг, а не 14. Это создаёт несоответствие с аристотелевским текстом, которое может сбивать с толку читателя.

2. **Содержательное последствие.** Некоторые темы, которые Аристотель рассматривает в XI книге (учение о сущем, о причинах, о движении), у Альберта отсутствуют или рассматриваются в других книгах. Это делает его изложение менее полным, чем аристотелевское.

3. **Терминологическое последствие.** Некоторые термины, которые Аристотель вводит или уточняет в XI книге, у Альберта отсутствуют или используются иначе. Это создаёт терминологические лакуны.

4. **Философское последствие.** Некоторые философские проблемы, которые Аристотель ставит в XI книге, у Альберта не обсуждаются или обсуждаются в другом контексте. Это делает его философию менее систематичной, чем аристотелевская.

Однако эти последствия не катастрофичны. Альберт воспроизводит основное содержание аристотелевской «Метафизики». Он передаёт главные учения — о сущем, о субстанции, о первом двигателе, о Боге. Он создаёт целостную картину аристотелевской метафизики, даже если некоторые детали отсутствуют.

Отсутствие XI книги у Альберта имеет текстологическое значение. Оно показывает, что:

- В XIII веке существовали разные версии «Метафизики» — с XI книгой и без неё;
- Греко-латинские и арабско-латинские переводы различались по составу книг;
- Арабская традиция не знала XI книги (или знала её в другой форме);
- Латинская традиция унаследовала это различие.

Это важно для истории текста Аристотеля. Отсутствие XI книги у Альберта — свидетельство состояния текста в его время. Оно помогает реконструировать историю переводов и распространения «Метафизики» в Средние века.

10. Время написания «Метафизики»

Вопрос о времени написания «Метафизики» Альберта Великого имеет важное значение для понимания его творческой эволюции, его места в истории схоластики и его отношения к другим сочинениям. Датировка «Метафизики» позволяет установить:

- место этого произведения в серии парафраз Альберта;
- степень его зрелости и зависимости от предыдущих работ;
- влияние внешних обстоятельств (доступность переводов, комментариев, источников);
- связь с другими событиями в жизни Альберта (преподавание, церковная деятельность, путешествия).

Однако точная датировка «Метафизики» затруднена из-за отсутствия прямых указаний в самом тексте и недостатка внешних свидетельств. Поэтому датировка основывается на косвенных данных: порядке написания сочинений, ссылках на другие работы, упоминаниях исторических событий, сравнении с другими авторами.

Альберт поставил перед собой задачу парафразировать все сочинения Аристотеля. Он начал с логических сочинений, затем перешёл к физическим, затем к математическим, затем к метафизическим, этическим и политическим.

Порядок парафраз Альберта (согласно его собственным указаниям):

1. Логические сочинения. Альберт начал с логики, поскольку она является инструментом всех наук. Он прокомментировал «Категории», «Об истолковании», «Первую аналитику», «Вторую аналитику», «Топику», «Софистические опровержения».

2. Физические сочинения. Затем Альберт перешёл к физике. Он прокомментировал «Физику», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологию», «О душе», «О животных» и другие естественнонаучные сочинения.

3. Математические сочинения. По плану Альберта, после физики должны были следовать математические сочинения. Однако сведения о них ограничены; в издании Джамми есть только «Speculum astronomicum».

4. Метафизика. «Метафизика» должна была стать завершением теоретических наук. Она следует после физики и математики.

5. Этические и политические сочинения. После «Метафизики» Альберт прокомментировал «Никомахову этику» и «Политику».

6. Теологические сочинения. Параллельно с философскими парафразами Альберт писал теологические сочинения — комментарии к Дионисию Ареопагиту, «Сентенции» Петра Ломбардского, «Сумму теологии».

Таким образом, «Метафизика» занимает центральное место в серии парафраз Альберта. Она следует после физики и математики и предшествует этике и политике.

Основной аргумент в пользу датировки «Метафизики» после 1262 года основывается на порядке написания сочинений Альберта и на датировке других его работ.

1. Датировка «Физики». Альберт начал работу над физическими сочинениями после завершения логических. Согласно исследованиям, «Физика» была завершена до 1256 года. Это означает, что Альберт работал над ней в 1240-х — начале 1250-х годов.

2. **Датировка «Метеорологии».** «Метеорология» — шестое сочинение в серии физических работ — была написана после 1240 года. Это указывает на то, что Альберт продолжал работать над физическими сочинениями в 1240-х годах.

3. **Датировка «О животных».** «О животных» — последнее сочинение в серии физических работ — было завершено после 1256 года. Альберт работал над ним вплоть до 1260–1262 годов, когда он был епископом Регенсбурга.

4. **Датировка математических сочинений.** По плану Альберта, после физики должны были следовать математические сочинения. Если Альберт завершил физические сочинения к 1262 году, то математические сочинения должны были занять период с 1262 по некоторый более поздний год.

5. **Датировка «Метафизики».** Если Альберт следовал своему плану (физика математика метафизика), то «Метафизика» должна была быть написана после завершения математических сочинений, то есть после 1262 года.

6. **Датировка этических и политических сочинений.** «Никомахова этика» и «Политика» были написаны после «Метафизики». Это также указывает на то, что «Метафизика» была написана до 1262 года (если этические сочинения датируются 1260-ми годами).

7. **Упоминание «Метафизики» в других сочинениях.** Альберт ссылается на свою «Метафизику» в более поздних сочинениях, что позволяет установить *terminus ante quem*.

8. **Отсутствие ссылок на события после 1262 года.** В «Метафизике» нет ссылок на события, произошедшие после 1262 года. Это косвенно указывает на то, что она была написана до этой даты (или вскоре после).

Хотя датировка «после 1262 года» является наиболее обоснованной, существуют и другие точки зрения:

1. **Датировка 1250-ми годами.** Некоторые исследователи считают, что «Метафизика» была написана раньше — в 1250-х годах. Аргументы: Альберт мог работать над несколькими сочинениями одновременно; он мог начать «Метафизику» до завершения физических сочинений; он мог использовать греко-латинский перевод «Метафизики» Иакова Венецианского, доступный уже в 1240-х годах; он мог не следовать строго своему плану.

2. **Датировка 1260-ми годами.** Другие исследователи считают, что «Метафизика» была написана в 1260-х годах. Аргументы: Альберт завершил физические сочинения к 1262 году; он мог начать «Метафизику» сразу после завершения физических сочинений; он мог использовать перевод Вильгельма из Мёрбеке (ок. 1260 года), который включал XI книгу (но Альберт её не использует, что указывает на то, что он не имел этого перевода); он мог работать над «Метафизикой» в перерывах между церковными делами.

3. **Датировка 1270-ми годами.** Некоторые исследователи считают, что «Метафизика» была написана позже — в 1270-х годах. Аргументы: Альберт мог вернуться к «Метафизике» после завершения других сочинений; он мог переработать её в свете новых источников; он мог включить в неё материалы, недоступные ранее.

4. **Датировка 1280-ми годами.** Наименее вероятная датировка, поскольку Альберт умер в 1280 году. Однако некоторые исследователи считают, что «Метафизика» могла быть завершена в последние годы жизни Альберта.

Ряд исследователей считает, что «Метафизика» Альберта подверглась неоднократной переработке. Аргументы:

1. **Неравномерность стиля.** Стил «Метафизики» крайне неравномерен. Некоторые части написаны ясно и плавно, другие — тёмно и запутанно. Это может указывать на то, что разные части были написаны в разное время или подверглись разной степени обработки.

2. **Наличие вставок.** В «Метафизике» есть вставки, которые нарушают ход изложения. Это может указывать на то, что они были добавлены позже.

3. Ссылки на разные источники. Альберт ссылается на разные источники в разных частях «Метафизики». Это может указывать на то, что он использовал разные источники в разное время.

4. Ссылки на собственные сочинения. Альберт ссылается на свои собственные сочинения в разных частях «Метафизики». Это может указывать на то, что он писал разные части в разное время.

5. Упоминания о планах. Альберт упоминает о своих планах в разных частях «Метафизики». Это может указывать на то, что он менял свои планы в ходе работы.

6. Различия в терминологии. Терминология «Метафизики» не всегда последовательна. Это может указывать на то, что разные части были написаны в разное время или под влиянием разных источников.

Если «Метафизика» действительно подверглась неоднократной переработке, то это означает, что её датировка не может быть сведена к одной дате. Она представляет собой результат длительной работы, которая могла занять несколько лет или даже десятилетий.

Датировка «Метафизики» имеет важные следствия для понимания творчества Альберта:

1. Место в творческой эволюции. Если «Метафизика» была написана после 1262 года, то она представляет собой зрелое произведение Альберта, написанное после многих лет преподавания и исследований.

2. Связь с другими сочинениями. Датировка «Метафизики» позволяет установить её связь с другими сочинениями Альберта — физическими, математическими, этическими, теологическими.

3. Влияние внешних обстоятельств. Датировка позволяет установить, какие внешние обстоятельства могли повлиять на написание «Метафизики» — доступность переводов, комментариев, источников, церковные дела, путешествия.

4. Степень зрелости. Датировка позволяет оценить степень зрелости «Метафизики». Если она была написана поздно, то она представляет собой итог долгой работы; если рано, то она представляет собой начало зрелости.

5. Отношение к другим авторам. Датировка позволяет установить отношение «Метафизики» к другим авторам — Аристотелю, Аверроэсу, Авиценне, Альберту Великому как теологу.

6. Влияние на последующую традицию. Датировка позволяет установить влияние «Метафизики» на последующую традицию — Фому Аквинского, Сигера Брабантского, других схоластов.

Датировка «Метафизики» сталкивается с рядом проблем:

1. Отсутствие прямых указаний. В самом тексте «Метафизики» нет прямых указаний на дату написания.

2. Недостаток внешних свидетельств. Внешние свидетельства (письма, документы, упоминания современников) немногочисленны и не всегда надёжны.

3. Неопределённость порядка сочинений. Порядок написания сочинений Альберта не всегда ясен. Некоторые сочинения могли быть написаны одновременно или переработаны позже.

4. Возможность неоднократной переработки. Если «Метафизика» подверглась неоднократной переработке, то её датировка усложняется.

5. Различия в рукописях. Разные рукописи «Метафизики» могут содержать разные версии текста, что затрудняет датировку.

6. Влияние издателя Джамми. Издание Джамми (XVII век) может содержать ошибки и искажения, которые затрудняют датировку.

Наиболее обоснованная датировка — после 1262 года. Она основывается на порядке написания сочинений Альберта и на датировке других его работ. Существуют альтернативные

датировки. «Метафизика» могла подвергнуться неоднократной переработке. Датировка имеет важные следствия для понимания Альберта. Датировка сталкивается с рядом проблем. «Метафизика» — результат длительной работы. Независимо от точной даты, «Метафизика» представляет собой итог многолетних исследований Альберта. Она не была написана за один год; она создавалась постепенно, в ходе преподавания, исследований, церковной деятельности.

11. Конечная цель «Метафизики»

Вопрос о конечной цели «Метафизики» Альберта Великого является центральным для понимания всего его предприятия. Ответ на этот вопрос позволяет уяснить:

- зачем Альберт взялся за парафразирование Аристотеля;
- какую задачу он ставил перед собой;
- какими средствами он решал эту задачу;
- какое место «Метафизика» занимает в его творчестве;
- как следует оценивать его работу.

Конечная цель «Метафизики» не может быть понята изолированно от всей парафрастической деятельности Альберта. Она связана с его общим планом — передать латинскому Западу всю систему аристотелевской философии.

«Метафизика» Альберта преследует двойную цель:

1. Передача материала. Альберт стремится передать своим современникам содержание аристотелевской «Метафизики» — полно и точно. Он хочет, чтобы читатель получил доступ к подлинному учению Аристотеля, свободному от искажений и ошибок.

2. Разъяснение материала. Альберт стремится разъяснить это содержание — сделать его понятным для читателя, объяснить трудные места, привести примеры, опровергнуть ошибочные мнения.

Эти две цели неразрывно связаны. Передача без разъяснения была бы бесполезной для читателя, не подготовленного к восприятию аристотелевской философии. Разъяснение без передачи было бы произвольным и не имело бы основы.

Двойная цель определяет:

- структуру «Метафизики» (трактаты, главы, дигрессии);
- метод Альберта (парафраза и комментариев);
- содержание «Метафизики» (воспроизведение текста и добавление разъяснений);
- стиль «Метафизики» (зависимость от источника и вставки).

Передача материала — первая и главная цель «Метафизики» Альберта. Это означает, что Альберт стремится воспроизвести аристотелевский текст как можно полнее и точнее.

Основные черты этой цели:

1. Полнота. Альберт стремится передать всё содержание аристотелевской «Метафизики». Он не пропускает ни одной важной мысли, ни одного аргумента, ни одного примера. Он воспроизводит текст почти дословно, вплетая его в своё изложение.

2. Точность. Альберт стремится передать содержание точно, без искажений. Он следует аристотелевскому тексту как можно ближе, не добавляя от себя ничего лишнего.

3. Верность источнику. Альберт стремится передать именно то, что сказал Аристотель, а не то, что говорят его комментаторы или интерпретаторы. Он различает текст Аристотеля и мнения других авторов.

4. Структурное соответствие. Альберт сохраняет структуру аристотелевской «Метафизики» — число книг, порядок книг, деление на главы. Он не перестраивает текст по своему усмотрению.

5. Терминологическая точность. Альберт сохраняет аристотелевскую терминологию, насколько это возможно. Он не заменяет аристотелевские термины своими собственными.

Средства для достижения этой цели:

1. **Использование переводов.** Альберт использует лучшие доступные ему переводы — греко-латинский и арабско-латинский. Он сравнивает их и выбирает лучшие варианты.

2. **Сохранение структуры.** Альберт сохраняет структуру аристотелевского текста, насколько это возможно при его методе парафразы.

3. **Дословное воспроизведение.** Альберт воспроизводит аристотелевский текст почти дословно, вплетая его в своё изложение.

4. **Ссылки на источник.** Альберт указывает, что он передаёт учение Аристотеля, а не своё собственное.

5. **Признание ограничений.** Альберт признаёт, что он не может передать всё из-за недостатка переводов и знаний. Он не скрывает пробелов в своём изложении.

Разъяснение материала — вторая цель «Метафизики» Альберта. Это означает, что Альберт стремится сделать аристотелевское учение понятным для своего читателя.

Основные черты этой цели:

1. **Ясность.** Альберт стремится изложить аристотелевское учение ясно и понятно. Он объясняет трудные места, разъясняет тёмные выражения, приводит примеры.

2. **Полнота объяснения.** Альберт стремится объяснить всё, что может быть непонятно читателю. Он не оставляет без объяснения ни одного трудного места.

3. **Доступность.** Альберт стремится сделать аристотелевское учение доступным для читателя, не подготовленного к его восприятию. Он использует простые примеры, аналогии, сравнения.

4. **Полемичность.** Альберт стремится не только объяснить, но и защитить аристотелевское учение от искажений и опровержений. Он полемизирует с теми, кто, по его мнению, неправильно понимает Аристотеля.

5. **Систематичность.** Альберт стремится не только объяснить отдельные места, но и показать связь между ними. Он систематизирует аристотелевское учение, делая его более доступным для понимания.

Средства для достижения этой цели:

1. **Дигрессии.** Альберт вставляет в свой текст дигрессии — отступления, в которых он разъясняет трудные места, приводит примеры, полемизирует с другими авторами.

2. **Комментарии.** Альберт комментирует аристотелевский текст, объясняя его смысл и значение.

3. **Примеры.** Альберт приводит примеры из разных областей знания, чтобы сделать аристотелевское учение более конкретным и понятным.

4. **Ссылки на других авторов.** Альберт привлекает мнения других авторов — перипатетиков, арабов, еврейских философов, латинских писателей — для разъяснения и подтверждения аристотелевского учения.

5. **Полемика.** Альберт опровергает мнения тех, кто, по его мнению, искажает аристотелевское учение — Александра Афродисийского, Авиценны, Авицеброна и других.

Две цели «Метафизики» — передача материала и разъяснение — неразрывно связаны. Они не могут быть достигнуты порознь:

1. **Передача без разъяснения бесполезна.** Если бы Альберт только передал аристотелевский текст, не разъясняя его, читатель не понял бы его. Аристотелевская «Метафизика» — трудный текст, требующий разъяснения. Без разъяснения он остался бы непонятным.

2. **Разъяснение без передачи произвольно.** Если бы Альберт только разъяснял аристотелевское учение, не передавая его текст, читатель не получил бы доступа к подлинному Аристотелю. Он получил бы лишь интерпретацию Альберта, а не самого Аристотеля.

3. **Передача и разъяснение взаимно дополняют друг друга.** Передача даёт материал для разъяснения; разъяснение делает материал понятным. Вместе они создают полноценное изложение аристотелевского учения.

4. Передача и разъяснение определяют структуру «Метафизики». Трактаты и главы служат передаче материала; дигрессии и комментарии служат разъяснению. Вместе они образуют структуру «Метафизики».

5. Передача и разъяснение определяют метод Альберта. Альберт сочетает парافразу (передачу) и комментарий (разъяснение). Это сочетание является его методом.

Двойная цель «Метафизики» имеет важные следствия для понимания работы Альберта:

1. Объём произведения. Двойная цель объясняет большой объём «Метафизики» Альберта. Она примерно в четыре раза больше аристотелевской, поскольку включает не только передачу текста, но и разъяснения.

2. Неравномерность стиля. Двойная цель объясняет неравномерность стиля «Метафизики». Там, где Альберт передаёт текст, стиль зависит от источника; там, где он разъясняет, стиль зависит от его собственных усилий.

3. Наличие дигрессий. Двойная цель объясняет наличие дигрессий в «Метафизике». Дигрессии служат разъяснению трудных мест, полемике с другими авторами, приведению примеров.

4. Наличие полемики. Двойная цель объясняет наличие полемики в «Метафизике». Polemika служит защите аристотелевского учения от искажений.

5. Наличие ссылок на других авторов. Двойная цель объясняет наличие ссылок на других авторов в «Метафизике». Ссылки служат разъяснению и подтверждению аристотелевского учения.

6. Зависимость от переводов. Двойная цель объясняет зависимость Альберта от переводов. Передача материала требует точных переводов; разъяснение требует понимания текста.

7. Ограничения работы. Двойная цель объясняет ограничения «Метафизики». Альберт не мог передать то, чего не было в переводах; он не мог разъяснить то, чего не понимал.

Конечная цель «Метафизики» имеет важное значение для оценки работы Альберта:

1. Оценка не может быть односторонней. «Метафизика» не может быть оценена только как философское произведение или только как передача текста. Она должна быть оценена с учётом её двойной цели.

2. Оценка должна учитывать контекст. «Метафизика» не может быть оценена изолированно от других сочинений Альберта, от его задач, от условий его работы.

3. Оценка должна учитывать ограничения. «Метафизика» не может быть оценена без учёта ограничений, с которыми столкнулся Альберт — незнание греческого, плохие переводы, отсутствие критического метода.

4. Оценка должна учитывать достижения. «Метафизика» не может быть оценена без учёта достижений Альберта — полнота передачи, ясность разъяснения, полемическая защита аристотелевского учения.

5. Оценка должна учитывать историческое значение. «Метафизика» не может быть оценена без учёта её исторического значения — влияние на последующую схоластику, передача аристотелевского учения латинскому Западу, создание условий для развития философии.

Таким образом, конечная цель «Метафизики» — передача и разъяснение аристотелевского учения — определяет всё в этом произведении: его структуру, метод, содержание, стиль, достижения и ограничения. Она объясняет, почему «Метафизика» Альберта является не просто парафразой и не просто комментарием, а особым типом философского текста, который сочетает в себе черты того и другого. Она показывает, что Альберт был не просто передатчиком и не просто мыслителем, а учителем, который стремился сделать аристотелевское учение доступным для своих современников.

12. Двойная цель парафрастической деятельности

После рассмотрения конечной цели «Метафизики» необходимо обратиться к более широкому контексту — к цели всей парафрастической деятельности Альберта Великого. «Метафизика» не является изолированным произведением; она — часть грандиозного плана, который Альберт осуществлял на протяжении многих лет. Понимание этого плана необходимо для правильной оценки «Метафизики» и всего творчества Альберта.

Парафрастическая деятельность Альберта преследует двойную цель:

- **философскую** — передать латинскому Западу всю систему аристотелевской философии;
- **теологическую** — подготовить почву для христианской теологии, используя аристотелевскую философию как инструмент.

Эти две цели неразрывно связаны. Философская цель служит теологической; теологическая цель освящает философскую. Вместе они образуют единое целое — христианский аристотелизм, который стал основой схоластики.

Философская цель парафрастической деятельности Альберта состоит в передаче латинскому Западу всей системы аристотелевской философии. Это означает, что Альберт стремится:

- познакомить своих современников с подлинным учением Аристотеля;
- предоставить им полный корпус аристотелевских сочинений в латинском переводе и с разъяснениями;
- создать условия для дальнейшего развития философии на основе аристотелевского учения.

Основные черты философской цели:

1. **Полнота.** Альберт стремится передать всю систему Аристотеля, а не только её отдельные части. Он парафразирует логику, физику, метафизику, этику, политику — все основные области аристотелевского знания.

2. **Точность.** Альберт стремится передать аристотелевское учение точно, без искажений. Он следует тексту Аристотеля как можно ближе, сравнивает разные переводы, выбирает лучшие варианты.

3. **Систематичность.** Альберт стремится не только передать отдельные сочинения, но и показать связь между ними. Он создаёт единую систему аристотелевского знания, в которой каждая часть занимает своё место.

4. **Доступность.** Альберт стремится сделать аристотелевское учение доступным для читателя, не подготовленного к его восприятию. Он разъясняет трудные места, приводит примеры, использует аналогии.

5. **Полемичность.** Альберт стремится защитить аристотелевское учение от искажений и опровержений. Он полемизирует с теми, кто, по его мнению, неправильно понимает Аристотеля.

Средства для достижения философской цели:

1. **Парафраза.** Альберт воспроизводит аристотелевский текст почти дословно, вплетая его в своё изложение.

2. **Комментарий.** Альберт разъясняет аристотелевский текст, объясняя его смысл и значение.

3. **Дигрессии.** Альберт вставляет в свой текст отступления, в которых он разъясняет трудные места, приводит примеры, полемизирует с другими авторами.

4. **Ссылки на других авторов.** Альберт привлекает мнения других авторов — перипатетиков, арабов, еврейских философов, латинских писателей — для разъяснения и подтверждения аристотелевского учения.

5. **Сравнение переводов.** Альберт сравнивает разные переводы и выбирает лучшие варианты, чтобы обеспечить точность передачи.

Теологическая цель парафрастической деятельности Альберта состоит в подготовке почвы для христианской теологии. Это означает, что Альберт стремится:

- использовать аристотелевскую философию как инструмент для обоснования христианской веры;
- показать, что аристотелевское учение совместимо с христианским откровением;
- создать философскую основу для теологических исследований.

Основные черты теологической цели:

1. **Подчинение философии теологии.** Альберт рассматривает философию как служанку теологии (*ancilla theologiae*). Философия не является самоцелью; она служит средством для постижения божественных истин.

2. **Согласование веры и разума.** Альберт стремится показать, что вера и разум не противоречат друг другу. Аристотелевская философия, основанная на разуме, может служить подтверждению христианской веры, основанной на откровении.

3. **Использование аристотелевских понятий.** Альберт использует аристотелевские понятия — причина, субстанция, потенция, акт, форма, материя — для выражения христианских истин. Эти понятия становятся инструментами теологического мышления.

4. **Апологетика.** Альберт стремится защитить христианскую веру от нападок со стороны арабских философов (Аверроэс, Авиценна) и их последователей. Он опровергает учения, противоречащие христианству (вечность мира, единство интеллекта, эманация).

5. **Подготовка к теологии.** Альберт рассматривает философские парафразы как подготовку к теологическим исследованиям. Философия даёт инструменты, которые затем используются в теологии.

Средства для достижения теологической цели:

1. **Разделение философии и теологии.** Альберт различает философию и теологию как разные области знания. Философия основана на разуме; теология — на откровении. Но они не противоречат друг другу.

2. **Использование философии в теологии.** Альберт использует философские понятия и аргументы в своих теологических сочинениях. Философия становится инструментом теологии.

3. **Полемика с искажителями.** Альберт опровергает философские учения, противоречащие христианству. Он защищает христианскую веру философскими средствами.

4. **Синтез философии и теологии.** Альберт стремится к синтезу аристотелевской философии и христианской теологии. Этот синтез становится основой схоластики.

5. **Подготовка теологических сочинений.** Альберт пишет теологические сочинения — комментарии к Дионисию Ареопагиту, «Сентенции» Петра Ломбардского, «Сумму теологии» — используя философские инструменты, разработанные в парафразах.

Философская и теологическая цели неразрывно связаны. Они не могут быть достигнуты порознь:

1. **Философская цель служит теологической.** Альберт парафразирует Аристотеля не ради самого Аристотеля, а ради подготовки инструментов для теологии. Философия есть средство; теология есть цель.

2. **Теологическая цель освящает философскую.** Альберт может заниматься философией без опасности впасть в ересь, поскольку он подчиняет её теологии. Философия не противоречит вере; она служит ей.

3. **Философская и теологическая цели взаимно дополняют друг друга.** Философия даёт инструменты для теологии; теология даёт цель для философии. Вместе они образуют единое целое — христианский аристотелизм.

4. Философская и теологическая цели определяют структуру творчества Альберта. Альберт пишет философские парафразы и теологические сочинения. Философские парафразы готовят почву для теологических сочинений.

5. Философская и теологическая цели определяют метод Альберта. Альберт использует философские методы в теологических сочинениях и теологические перспективы в философских парафразах. Метод Альберта сочетает философию и теологию.

Одной из важных особенностей Альберта является разделение философа и теолога в его работе. Это разделение проявляется в нескольких отношениях:

1. В «Метафизике» Альберт только философ. В своей парафразе «Метафизики» Альберт выступает исключительно как философ. Он не вносит теологических аргументов, не ссылается на откровение, не использует церковные авторитеты. Он следует аристотелевскому учению так же, как это делал бы языческий философ.

2. В теологических сочинениях Альберт только теолог. В своих теологических сочинениях Альберт выступает исключительно как теолог. Он основывается на откровении, ссылается на церковные авторитеты, использует философские инструменты для обоснования веры.

3. Разделение областей. Альберт различает философию и теологию как разные области знания. Философия исследует сущее как таковое; теология исследует Бога и его отношение к миру. Философия основана на разуме; теология — на откровении.

4. Разделение методов. Альберт использует разные методы в философии и теологии. В философии он следует аристотелевскому методу — логическому анализу, доказательству, определению. В теологии он следует методу схоластики — комментарию к Священному Писанию, ссылкам на авторитеты, теологическим выводам.

5. Разделение целей. Альберт ставит разные цели в философии и теологии. В философии он стремится понять сущее; в теологии он стремится понять Бога и спасти душу.

Следствия разделения:

1. Свобода философского исследования. Разделение философии и теологии позволяет Альберту свободно исследовать аристотелевское учение, не опасаясь обвинений в ереси. Он может излагать учения, которые противоречат христианской вере (вечность мира, одушевлённость неба), поскольку он делает это как философ, а не как теолог.

2. Целостность философского изложения. Разделение философии и теологии позволяет Альберту дать целостное изложение аристотелевского учения, не искажая его теологическими соображениями. Он передаёт Аристотеля таким, каким он был, а не таким, каким он должен быть с точки зрения христианства.

3. Возможность синтеза. Разделение философии и теологии не означает их разрыва. Альберт стремится к синтезу философии и теологии, используя философские инструменты для обоснования веры.

4. Историческое значение. Разделение философии и теологии стало образцом для последующей схоластики. Фома Аквинский следовал этому образцу, различая философию и теологию как разные науки.

Двойная цель парафрастической деятельности Альберта имеет важные следствия для понимания «Метафизики»:

1. «Метафизика» — философское произведение. «Метафизика» является философским произведением, а не теологическим. Альберт выступает в ней как философ, а не как теолог. Он следует аристотелевскому учению, не внося теологических аргументов.

2. «Метафизика» — часть более широкого плана. «Метафизика» является частью более широкого плана — передачи всей системы аристотелевской философии и подготовки почвы для христианской теологии.

3. **«Метафизика» — подготовка к теологии.** «Метафизика» готовит почву для теологии, разрабатывая философские инструменты, которые будут использованы в теологических сочинениях.

4. **«Метафизика» — самостоятельное произведение.** Несмотря на свою роль в более широком плане, «Метафизика» является самостоятельным произведением. Она имеет свою цель, свой метод, своё содержание.

5. **«Метафизика» — образец для последующей схоластики.** «Метафизика» стала образцом для последующей схоластики. Фома Аквинский и другие схоласты следовали методу Альберта, сочетая философию и теологию.

Двойная цель парафрастической деятельности Альберта имеет важное значение для оценки его творчества:

1. **Оценка не может быть односторонней.** Творчество Альберта не может быть оценено только как философское или только как теологическое. Оно должно быть оценено с учётом обеих целей.

2. **Оценка должна учитывать контекст.** Творчество Альберта не может быть оценено изолированно от исторического контекста — возрождения интереса к Аристотелю, развития схоластики, споров с арабскими философами.

3. **Оценка должна учитывать достижения.** Творчество Альберта не может быть оценено без учёта его достижений — передача аристотелевского учения, создание философского языка схоластики, подготовка почвы для Фомы Аквинского.

4. **Оценка должна учитывать ограничения.** Творчество Альберта не может быть оценено без учёта его ограничений — незнание греческого, зависимость от переводов, отсутствие критического метода.

5. **Оценка должна учитывать историческое значение.** Творчество Альберта не может быть оценено без учёта его исторического значения — влияние на последующую философию и теологию, создание условий для развития схоластики.

Таким образом, двойная цель парафрастической деятельности Альберта — философская и теологическая — определяет всё в его творчестве: его структуру, метод, содержание, достижения и ограничения. Она объясняет, почему Альберт парафразировал Аристотеля, почему он писал теологические сочинения, почему он разделял философа и теолога. Она показывает, что Альберт был не просто философом и не просто теологом, а учителем церкви, который стремился использовать философию для служения вере.

13. Суждение о работе Альберта

После рассмотрения структуры, метода, источников, целей и контекста «Метафизики» Альберта Великого необходимо дать итоговую оценку его работе. Эта оценка не может быть однозначной. Она должна учитывать:

- заслуги Альберта;
- недостатки его работы;
- историческое значение его труда;
- ограничения, с которыми он столкнулся;
- достижения, которых он добился;
- следствия его работы для последующей философии и теологии.

Оценка работы Альберта затруднена несколькими обстоятельствами:

- многообразием его творчества (философские парафразы, теологические сочинения, естественнонаучные трактаты);
- различием качества отдельных сочинений;
- сложностью исторического контекста;
- отсутствием прямых свидетельств о его намерениях;

· различием критериев оценки (философская оригинальность, точность передачи, влияние на последующую традицию).

Заслуги Альберта многочисленны и разнообразны. Они касаются как содержания его работы, так и её метода, как её объёма, так и её влияния.

1. Передача аристотелевского учения. Главная заслуга Альберта — передача латинскому Западу всей системы аристотелевской философии. До Альберта схоласты знали Аристотеля фрагментарно; после него они получили доступ к полному корпусу его сочинений. Это было важным вкладом в развитие средневековой философии.

2. Создание философского языка схоластики. Альберт создал философский язык, на котором схоласты могли выражать свои мысли. Он ввёл в оборот множество терминов — субстанция, потенция, акт, форма, материя, причина, принцип — которые стали стандартными в схоластике.

3. Систематизация аристотелевского учения. Альберт не просто передал отдельные сочинения Аристотеля; он создал единую систему аристотелевского знания, в которой каждая часть занимает своё место. Это позволило схоластам видеть аристотелевское учение как целое.

4. Разъяснение трудных мест. Альберт разъяснил множество трудных мест аристотелевского текста. Его дигрессии, комментарии и примеры сделали аристотелевское учение доступным для читателя, не подготовленного к его восприятию.

5. Полемическая защита аристотелевского учения. Альберт защитил аристотелевское учение от искажений со стороны арабских философов (Аверроэс, Авиценна), перипатетиков (Александр Афродисийский), еврейских мыслителей (Авицеброн). Он опроверг учения, противоречащие аристотелевскому учению.

6. Подготовка почвы для христианской теологии. Альберт подготовил почву для использования аристотелевской философии в христианской теологии. Он показал, что аристотелевское учение совместимо с христианской верой и может служить её обоснованию.

7. Энциклопедическая начитанность. Альберт обладал изумительной начитанностью. Он знал не только Аристотеля, но и его арабских комментаторов, перипатетиков, еврейских философов, латинских писателей, отцов церкви. Его эрудиция поражает даже современных исследователей.

8. Огромный труд. Альберт создал колоссальный корпус сочинений — 21 фолиант печатных изданий, множество неизданных рукописей. Его работоспособность и усердие поразительны.

9. Влияние на последующую традицию. Альберт оказал огромное влияние на последующую схоластику. Его ученик Фома Аквинский развил его начинания; другие схоласты следовали его методу. Его работы стали основой для преподавания философии в университетах.

10. Признание современников и потомков. Альберт пользовался огромным авторитетом при жизни и после смерти. Его называли «Великим» (*Magnus*), «Всеобщим учителем» (*doctor universalis*). Его работы переписывались, изучались, комментировались на протяжении столетий.

Недостатки Альберта также многочисленны. Они касаются как содержания его работы, так и её метода, как её точности, так и её оригинальности.

1. Незнание греческого языка. Альберт не знал греческого языка. Это ограничивало его возможности: он не мог читать Аристотеля в оригинале, проверять переводы, понимать греческие термины. Многие его ошибки восходят к незнанию греческого.

2. Зависимость от плохих переводов. Альберт работал с плохими переводами Аристотеля — арабско-латинскими и греко-латинскими. Эти переводы содержали ошибки, искажения, пропуски. Альберт не мог их исправить, поскольку не знал греческого.

3. Отсутствие критического метода. Альберт не имел критического метода. Он не сравнивал разные рукописи, не проверял цитаты, не анализировал источники. Он принимал то, что находил, без проверки.

4. Многочисленные ошибки. «Метафизика» Альберта содержит множество ошибок — смешение имён, смешение школ, непонимание отдельных пассажей, смешение понятий, ошибки в цитировании, ошибки в переводе, ошибки в исторических, географических и мифологических сведениях.

5. Многословие и повторы. «Метафизика» Альберта страдает многословием и повторами. Она примерно в четыре раза больше аристотелевской, поскольку включает множество дигрессий, повторений, разъяснений. Это затрудняет чтение и понимание.

6. Неравномерность стиля. Стил «Метафизики» крайне неравномерен. Некоторые части написаны ясно и плавно, другие — тёмно и запутанно. Это затрудняет восприятие текста.

7. Отсутствие оригинальности. Альберт не создал собственной философской системы. Он не предложил новых решений, не развил новых идей, не критиковал Аристотеля. Он лишь передал учение Аристотеля и других перипатетиков.

8. Зависимость от авторитетов. Альберт слепо следовал авторитетам — Аристотелю, Аверроэсу, Авиценне. Он не ставил под сомнение их утверждения, не проверял их сведения, не исправлял их ошибки.

9. Отсутствие систематичности. «Метафизика» Альберта не отличается систематичностью. Деление на трактаты и главы непоследовательно; дигрессии распределены неравномерно; терминология нестабильна.

10. Отсутствие окончательной обработки. «Метафизика» Альберта, по-видимому, не была окончательно обработана. Она содержит вставки, повторы, противоречия, незавершённые мысли. Это затрудняет её понимание и оценку.

Историческое значение работы Альберта огромно. Оно определяется не только её содержанием, но и её местом в истории философии.

1. Передача аристотелевского учения. Альберт передал латинскому Западу всю систему аристотелевской философии. Это позволило схоластам познакомиться с подлинным Аристотелем и использовать его учение для развития собственной философии.

2. Создание предпосылок для синтеза Фомы Аквинского. Альберт подготовил почву для синтеза аристотелевской философии и христианской теологии, осуществлённого его учеником Фомой Аквинским. Без работы Альберта синтез Фомы был бы невозможен.

3. Развитие схоластического метода. Альберт развил схоластический метод — сочетание парафразы и комментария, использование дигрессий, полемику с другими авторами. Этот метод стал стандартным в схоластике.

4. Создание философского языка. Альберт создал философский язык схоластики. Многие термины, которые он ввёл в оборот, стали стандартными и используются до сих пор.

5. Влияние на последующую философию. Альберт оказал влияние на последующую философию — не только схоластику, но и философию Нового времени. Его работы изучались, комментировались, критиковались на протяжении столетий.

6. Сохранение античного наследия. Альберт сохранил античное наследие — не только аристотелевское, но и неоплатоническое, стоическое, арабское, еврейское. Его работы содержат множество сведений, которые иначе были бы утрачены.

7. Создание условий для развития науки. Альберт создал условия для развития науки — физики, астрономии, биологии, психологии. Его парафразы аристотелевских естественнонаучных сочинений стали основой для дальнейших исследований.

8. Формирование западной идентичности. Альберт способствовал формированию западной идентичности, соединяя античное наследие с христианской верой. Его работы стали частью западной культурной традиции.

Оценка работы Альберта должна учитывать ограничения, с которыми он столкнулся. Эти ограничения не зависели от него; они были обусловлены его эпохой.

1. **Отсутствие греческого языка.** Альберт не знал греческого. Это ограничивало его возможности понимания аристотелевского текста.

2. **Плохие переводы.** Альберт работал с плохими переводами. Он не мог их исправить, поскольку не знал греческого.

3. **Отсутствие критического метода.** Альберт не имел критического метода. Он не мог сравнивать рукописи, проверять цитаты, анализировать источники.

4. **Отсутствие справочных материалов.** Альберт не имел справочных материалов — биографических словарей, исторических атласов, философских энциклопедий. Он работал с тем, что имел.

5. **Отсутствие библиотек.** Альберт не имел доступа к большим библиотекам. Он работал с теми книгами, которые мог достать.

6. **Церковные обязанности.** Альберт был доминиканцем и епископом. Его церковные обязанности отнимали много времени и сил.

7. **Преподавательская деятельность.** Альберт был преподавателем. Его лекции и обязанности перед студентами отнимали много времени.

8. **Отсутствие предшественников.** Альберт был первым, кто предпринял систематическое парафразирование всего Аристотеля. У него не было предшественников, на которых он мог бы опереться.

Достижения Альберта впечатляющи. Они касаются как содержания его работы, так и её метода, как её объёма, так и её влияния.

1. **Полнота передачи.** Альберт передал почти всю систему аристотелевской философии. Он не пропустил ни одной важной области — логику, физику, метафизику, этику, политику.

2. **Точность передачи.** Альберт передал аристотелевское учение с большой точностью. Он следовал тексту Аристотеля как можно ближе, сравнивал разные переводы, выбирал лучшие варианты.

3. **Систематичность.** Альберт создал единую систему аристотелевского знания. Он показал связь между разными частями аристотелевской философии.

4. **Разъяснение.** Альберт разъяснил множество трудных мест аристотелевского текста. Его дигрессии, комментарии и примеры сделали аристотелевское учение доступным для читателя.

5. **Полемическая защита.** Альберт защитил аристотелевское учение от искажений со стороны арабских философов, перипатетиков, еврейских мыслителей.

6. **Подготовка почвы для теологии.** Альберт подготовил почву для использования аристотелевской философии в христианской теологии.

7. **Создание философского языка.** Альберт создал философский язык схоластики. Многие термины, которые он ввёл, стали стандартными.

8. **Огромный труд.** Альберт создал колоссальный корпус сочинений. Его работоспособность и усердие поразительны.

9. **Влияние на последующую традицию.** Альберт оказал огромное влияние на последующую схоластику. Его ученик Фома Аквинский развил его начинания.

10. **Признание современников и потомков.** Альберт пользовался огромным авторитетом при жизни и после смерти. Его называли «Великим» и «Всеобщим учителем».

Итоговое суждение о работе Альберта не может быть однозначным. Она имеет свои заслуги и свои недостатки, свои достижения и свои ограничения.

С одной стороны, Альберт создал колоссальный труд, который передал латинскому Западу всю систему аристотелевской философии. Он подготовил почву для синтеза Фомы

Аквинского, развил схоластический метод, создал философский язык схоластики. Его работы оказали огромное влияние на последующую философию и теологию.

С другой стороны, Альберт не знал греческого, работал с плохими переводами, не имел критического метода, допускал множество ошибок, страдал многословием и повторами, не создал собственной философской системы.

Однако недостатки Альберта не умаляют его заслуг. Они объясняются ограничениями его эпохи, а не его личными качествами. Альберт сделал то, что мог сделать в своих условиях; и то, что он сделал, было достаточно, чтобы изменить ход западной философии.

Главный вывод: Альберт выполнил свою задачу — передать Аристотеля средневековому читателю — настолько, насколько это было возможно в его условиях. Его работа — не самостоятельная философия, а посредничество, но именно в этом её ценность. Он первый схоласт, который воспроизвёл почти всю аристотелевскую систему, и это его великая заслуга, признаваемая всеми и на все времена.

14. Заключение

Настоящее издание «Метафизики» Альберта Великого представляет собой первый том, включающий книги I–V. Эти книги составляют первую часть трактата: учение о началах сущего и о способах сказывания сущего. В них Альберт излагает аристотелевское учение о причинах, разбирает мнения древних философов, устанавливает предмет первой философии и различает значения ключевых терминов.

Перевод выполнен с латинского текста венецианского издания 1494 года. Он следует нескольким принципам, которые были изложены в предисловии переводчика: единая терминология, различение контекстов, отказ от архаизации, ясность в ущерб буквализму, сохранение структуры. Эти принципы позволяют читателю увидеть, где оригинал использует одно и то же слово, а где — разные, и понять мысль Альберта, а не восхищаться точностью передачи падежей.

Ключевые термины, которые читатель встретит в тексте, требуют предварительного пояснения. Сущее (*ens*) переводится как «сущее», бытие (*esse*) — как «бытие». Субстанция (*substantia*) переводится как «субстанция», сущность (*essentia*) — как «сущность», чтойность (*quidditas*) — как «чтойность». Потенция (*potentia*) переводится как «потенция», акт (*actus*) — как «акт». Форма (*forma*) переводится как «форма», материя (*materia*) — как «материя». Причина (*causa*) переводится как «причина», начало (*principium*) — как «начало». Единое (*unum*) переводится как «единое», многое (*multum*) — как «многое». Ум (*intellectus*) переводится как «ум» или «интеллект», разум (*ratio*) — как «разум» или «основание».

Настоящий том включает книги I–V «Метафизики» Альберта Великого. Это первая часть трактата, посвящённая учению о началах сущего и о способах сказывания сущего. Перевод сопровождается словарём основных терминов, помещённым в конце тома. В словаре читатель найдёт объяснение ключевых понятий и указание на греческие первоисточники там, где это возможно. При первом употреблении ключевого термина в тексте ставится звёздочка, отсылающая к словарю. Там, где латинский текст тёмен или допускает разные толкования, переводчик даёт краткие сноски. Сноски не являются комментарием в собственном смысле: они лишь поясняют перевод, а не излагают историю вопроса. Читатель, желающий более глубокого комментария, должен обратиться к специальной литературе. Комментарии историко-философского характера в настоящее издание не входят. Это перевод, а не критическое издание. Задача переводчика — дать русский текст, по возможности точно передающий латинский оригинал, и обеспечить читателя минимальным аппаратом для понимания.

Таким образом, настоящее издание представляет собой первый том «Метафизики» Альберта Великого, включающий книги I–V. Оно открывает читателю доступ к одному из ключевых произведений западноевропейской схоластики, которое сыграло решающую роль в освоении аристотелизма латинским Западом и подготовило почву для синтеза Фомы Аквинского.

КНИГА I. КОТОРАЯ ВСЯ ПОСВЯЩЕНА УСТОЙЧИВОСТИ ЭТОЙ НАУКИ И УСТОЙЧИВОСТИ НАЧАЛ, КОТОРЫЕ ЯВЛЯЮТСЯ ПРИЧИНАМИ.

ТРАКТАТ I О УСТОЙЧИВОСТИ ЭТОЙ НАУКИ И ЕЕ БЛАГОРОДСТВЕ.

Глава I. Введение: существуют три теоретические науки; метафизика — главная среди них и укрепляет остальные

После того как естественные науки и науки доктринальные изложены, насколько это было возможно, перейдём теперь к истинной философской мудрости. Она совершенствует интеллект в той мере, в какой в нас присутствует нечто божественное, — подобно тому как естественная наука совершенствует его же, поскольку он существует во времени, а доктринальные науки совершенствуют его, поскольку он склоняется к непрерывному.

Ибо совершенно необходимо, чтобы спекулятивный интеллект был усовершенствован согласно всякому основанию спекулятивной формы — согласно всему тому, о чём он спекулирует как об истинном. А из того, что тонко рассмотрено в естественных науках, ясно, что всякое определение или основание физических форм постигается вместе с материей, которая подлежит движению, или изменению, или и тому и другому. Поэтому необходимо, чтобы такое определение постигалось вместе со временем, поскольку время находится во временной вещи. Потому и то, что познаётся о такого рода вещах, сильно смешано с мнением и не может достичь утверждённого, постоянного и необходимого навыка науки, как говорит Птолемей.

А из того, что хорошо доказано в квадривиуме, известно, что все доктринальные науки берут средний термин своего доказательства согласно определительному основанию формы. Эта форма, хотя и имеет бытие в физических вещах и вне физических не находится, однако не имеет определительного основания, постигаемого вместе с физической материей, и не зависит согласно существенным началам от физической материи. Напротив, вне её она принимает начала сущности. Поэтому во всём разнообразии физических вещей найденный путь в природе остаётся однозначным — как круг, и квадрат, и чётное, и нечётное, и всякая пропорция числа и непрерывного, и квинта, и кварта в музыке, и соединение, и предшествование, и всякое отношение звёзд, и всё прочее такого рода.

И как эти вещи, будучи устойчивыми, имеют формы согласно существенным началам, избегающие движения и изменения, так они порождают устойчивое само по себе спекулятивное знание, не имеющее ничего от мнения, но скорее предлагающее необходимую науку о себе. Поэтому такие навыки, приобретённые через спекулятивный интеллект, получили имя истинной науки и называются доктринальными и дисциплинарными, потому что они преподаются из начал, не подражающих тому, что ученик не получил от учителя, кроме знания терминов, не нуждаясь в опыте, как говорит Аристотель в четвёртой книге, но простым доказательством, при постоянном интеллекте учителя и ученика. Поэтому и неопытные юноши в большинстве случаев больше преуспевают в них. Что никоим образом не было возможно в физических спекулятивных науках, в которых опыт гораздо больше способствует, чем учение через доказательство.

Эти же спекуляции суть ступени и руководства к божественной спекуляции, как прекрасно говорит Мавр Альбубахер в письме, которое он написал о созерцании. Ибо эта спекуляция нашего интеллекта существует не в том, что он человеческий, но в том, что в нас суще-

ствует нечто божественное. Ибо, как тонко говорит Гермес Трисмегист в книге, которую он составил о Боге богов для Эскулапа, своего коллеги, человек есть связь Бога и мира, существуя над миром через двойное исследование — а именно физическое и доктринальное. Поэтому он совершенствуется обеими силами человеческого разума и таким образом по праву называется правителем мира: он подчинён Богу, принимая его красоты, не безмерные для мира, то есть непрерывного и временного, через божественное подобие, которое в нём через свет простого интеллекта, который он получает от Бога богов.

Эта же спекуляция есть о высочайших божественных вещах, которые суть бытие, простые различия и свойства, не принимающие ничего от начал бытия через постижение с непрерывным и временным, потому что они первее их и причины их бытия. Поэтому они укрепляют в бытии всё непрерывное и всё временное. Это устойчивое и обоснованное бытие предполагается и не исследуется в них в доктринальных и физических науках, рассматривающих части непрерывного или подвижного сущего.

Ибо как третья причина в порядке обосновывается во вторичной, а вторичная в первичной, а первичная не обосновывается ни в чём, но есть основание всего последующего, — так естественные и доктринальные науки обосновываются в божественных, а божественные не обосновываются, но обосновывают как математику, так и физику.

Здесь следует избегать ошибки Платона, который сказал, что естественные вещи обосновываются в математических, а математические в божественных, как третья причина обосновывается во второй, а вторая в первой. Поэтому он сказал, что начала естественных вещей суть математические, что совершенно ложно.

И причиной ошибки было то, что он видел следование без обращения между математическими и физическими, и божественными: ибо подвижное бытие есть непрерывное, а непрерывное бытие есть простое бытие, и не обращается; и подвижная субстанция есть непрерывная субстанция, непрерывная субстанция есть простая субстанция, и не обращается. И поскольку то, из чего не обращается следование, есть по природе первее и прежде того, что предшествует в следовании, поэтому он положил математические измерения началами физических вещей.

И это есть ошибка, которую мы отвергли в книгах по физике; и снова в последующих частях этой науки мы отвергнем её же. Ибо измерения не суть начала тела согласно некоторому бытию, но скорее следствия бытия того, что есть тело, и его начала согласно установленному бытию, которое оно имеет как форма и материя той подлежащей материи, которой форма даёт бытие. Измерения суть линии, поверхности и математическое тело. Поэтому материя, способная по бытию измеряться тремя диаметрами, пересекающимися под прямыми углами, предшествует материи, которая подлежит движению и времени через бытие, которое она имеет от физической формы. И в этом ошибался Платон.

Материя же, определённая согласно форме, дающей только бытие, образует субстанцию в том, что она есть субстанция абсолютно, и так далее. Божественные вещи предшествуют той, которая определяется количеством, и той, которая определяется противоположностью действующих и претерпевающих. И таким образом физические вещи обосновываются согласно бытию и согласно началам познания в тех, которые определяются количеством, — не поскольку они определяются количеством, но поскольку бытие, определяемое только количеством, есть основание бытия, определяемого противоположностью претерпевающих и действующих. И то и другое обосновывается в бытии, поскольку оно есть простое бытие акта, существующего первой сущности, которая есть, в которой останавливается последнее разрешение всякого составного. Это ведь не зависит ни от чего согласно началам бытия, потому что первое согласно началам бытия не зависит от последующего, но последующее согласно началам бытия зависит от первого: потому что первые начала бытия суть для последующего.

Поэтому физик предполагает бытие подвижного тела; и поскольку математик предполагает бытие непрерывного, количественного и дискретного, поэтому он полагает бытие, потому

что из собственных начал доказать само бытие он не может. Но необходимо, чтобы бытие доказывалось из начал бытия просто. И поэтому эта наука должна укреплять и субъекты, и начала всех других наук. Ибо они не могут быть укреплены и обоснованы теми частными науками, в которых они либо оставляются, либо предполагаются. И они не являются настолько первыми, чтобы сами были основаниями всех других, не обоснованными в чём-то другом, предшествующем им по природе.

И из этих двух необходимо следует, что в этой науке они должны быть обоснованы и укреплены. Поэтому эта наука называется трансфизикой: поскольку природа, определённая количеством или противоположностью, обосновывается через начала бытия просто, которые трансцендируют так называемое физическое бытие. Она называется также божественной: потому что такие вещи божественны и наилучши и первыми всем другим в бытии дают завершение. Ибо бытие, которое рассматривает эта наука, не принимается ограниченным к тому или этому, но скорее поскольку оно есть первое истечение Бога и первое сотворённое, прежде которого нет ничего сотворённого. Об этом же в последующем будет исследовано более тонко.

Итак, существуют три спекулятивные науки, и их не больше, как мы помним, сказали в нашей третьей книге о Душе. Потому что логические науки рассматривают не сущее и не какую-либо часть сущего, но вторые интенции относительно вещей, установленные через речь, через которые имеются пути для прихождения от известного к неизвестному согласно силлогизму, относящему и доказывающему. И поэтому, как мы научим в последующем, они скорее суть модусы спекулятивной философии, чем какая-либо существенная часть теоретической философии. Моральные же все, будь то монашеские, экономические или политические, существуют не ради созерцания, но чтобы мы стали хорошими.

Среди теоретических же превосходит эта божественная, которую мы сейчас трактуем, потому что она обосновывает субъекты, свойства и начала всех других наук, не обосновываемая другими. И она есть совершенство божественного интеллекта в нас: потому что она о тех спекуляциях, которые не касаются непрерывного или времени, но просты и чисты от такого божественного бытия, затемняющего, и тверды через то, что обосновывают другие и не обосновываются. Итак, они удивительны по высоте и благородны по достоинству или божественности.

Глава II. Введение: каков собственный субъект этой науки; о трёх мнениях философов относительно субъекта

Хотя в последующих частях этой науки мы полнее скажем о субъекте и свойствах этой науки, однако для более лёгкого обучения необходимо нам здесь предварительно рассмотреть вопрос о субъекте из-за различия мнений о субъекте.

Ибо некоторые были, кто полагал, что причина, поскольку она есть первая причина в каждом роде причин, есть субъект этой науки, используя такое рассуждение: что эта наука рассматривает последние причины, к которым упорядочиваются все причины, которые согласно порядку вторичны по отношению к первым, потому что в них укрепляются и утверждаются все частные и вторичные причины, и не могут быть укреплены через что-либо иное. Добавляя к подтверждению своего утверждения, что знание в частных теоретических науках есть, когда мы познаём причину: и поскольку частная причина этого знания, которая существенна и обратима для этого знания, не может быть укреплена в частной науке, потому что она в порядке своего рода имеет другую перед собой, необходимо, чтобы в этой науке рассматривались первые причины, прежде которых просто ничего нет: потому что через них укрепляется всякая причина в частном роде науки, первая и ближайшая к своему искомому, и таким образом знание становится совершенным, когда предположенное в частной науке доказывается в ней через то, что просто первое, как во всех знаниях и науках, которые доказываются через то, что не есть просто первое, знание не совершается, пока не сводится к тому, что просто первое, и через это определяется: и подобно этому в познании неделимых или сложных: потому что определе-

ния их недостаточно точно обозначаются, пока не сведены к первым причинам и формам. Из этих и подобных соображений эти приняли такое мнение.

Но что они ошибаются, нетрудно показать: потому что субъект в науке есть то, к чему как к общему предикату сводятся части и различия, свойства которых ищутся в ней, и к чему следуют свойства, которые доказываются как присущие субъекту. Но несомненно, что субстанция, качество и тому подобное не сводятся к причине как к общему предикату, хотя о модусах и свойствах всех таких вещей в этой науке определяется. Просто же само по себе бытие и по совпадению, потенция и акт, единое и многое, тождественное и различное, согласное и противоположное, отделённое и неотделённое, и тому подобное, которые суть свойства, доказываемые как всеобщим образом и везде присущие субъекту этой науки, не следуют за причиной как причиной или как первой. И поскольку непосредственное свойство есть для субъекта в каждой науке, причина не может быть субъектом этой науки.

Поэтому были другие, которые сказали, что Бог и божественные вещи суть субъект этой науки. И более сильное основание, которое они привели для этого, таково: что все, что есть, как мы сказали в предыдущем, находится в двояком рассмотрении, а именно: либо простое, либо составное. Составное же все либо определяется только количеством, либо одновременно количеством и противоположностью. Простое суть первые сотворённые и божественные истечения, как первое бытие, первое существование, первое жить, и тому подобное: все они имеют отделённые основания от величины и времени. Поскольку же в этих и подобных простых божественных вещах обосновывается все, что определено величиной и временем, и сами божественные начала суть бытие их, эта наука будет о Боге и таких божественных вещах как о субъекте.

К тому же эти вещи, определённые величиной и временем, суть некоторые образы простых божественных вещей и тени или отражения: и настолько имеют, насколько могут им подражать: и в чём они недостаточны по сравнению с ними, настолько затемняются и омрачаются и приближаются к небытию. Из этого рассмотрения, говорят они, ясно, что первые основания вещей мира суть упомянутые божественные вещи с их всеобщим началом, которое есть Бог. И поскольку эта наука о первых основаниях всех существующих вещей, эта наука будет о Боге и божественных вещах вышеуказанным образом, которые Дионисий называет божественными процессиями, и что они суть первые простые сущности, происходящие от Бога, в которых обосновывается вся вселенная мира. Платону же они, кажется, согласны, который такие вещи называет формами, образы которых, говорит он, суть те сущности, субстанции, жизни и другое подобное, что является в чувствах. Последовал также догме Сократа, который принял это от Трисмегиста Гермеса, первого автора этой догмы.

Далее же как эти, так и первые приведённые философы рассуждают, что сущее не может быть субъектом этой науки: потому что субъект этой науки есть то, о чём может быть доказано нечто отличное от него: но ничто не отлично от сущего: поэтому не отличается от него бытие, доказуемое: следовательно, не может быть субъектом. Далее, если сущее, как они говорят, было бы субъектом, и все укреплялось бы в бытии и частях сущего, эта наука подтверждала бы все, что есть, и начала всех вещей: и тогда все другие науки были бы излишними, потому что мы имели бы благороднейшую науку обо всём: и не нужно было бы находить менее благородную науку.

Но что это мнение ошибочно, ясно, потому что ничто, исследуемое разумом, не есть субъект в какой-либо науке: Бог же и отделённые божественные вещи исследуются в этой науке: следовательно, не могут быть субъектом. Далее, части, о которых многое доказывается в этой науке, не сводятся к Богу как к общему предикату о них, будь то общность рода или аналогическая. К тому же свойства, рассматриваемые в этой науке, которые приведены выше, не следуют непосредственно за Богом и божественными вещами: следовательно, Бог не может быть субъектом этой науки.

Поэтому со всеми перипатетиками, говорящими истину, следует сказать, что сущее как сущее есть субъект, и то, что следует за сущим как сущим, а не как это сущее, суть его свойства, как, например, причина только субстанциальная, и акциденция, отделенное и неотделенное, потенция и акт, и тому подобное. Поскольку же эта наука первая среди всех наук, необходимо, чтобы она была о первом, а это есть сущее, и укрепляла начала всех частных вещей, как сложные, так и несложные, и они не могут быть укреплены иначе, как через то, что первее их, и нет ничего первее их, кроме сущего как сущего, поскольку оно есть начало, не поскольку оно есть начало сущего, так как оно есть первое начало всего, но начала, которые происходят от сущего как сущего, необходимо, чтобы начала всего укреплялись через эту науку, потому что она о сущем, которое есть первое основание всего, ни в чём совершенно прежде себя не обоснованное.

А то, что говорят те, кто говорит, что причина есть субъект, что причины рассматриваются в частных науках, ложно: но скорее в них рассматривается то, что присуще частям сущего, постигаемым с количеством и временем. Но через причины доказывается, что то, что присуще частям сущего, присуще им: и поэтому такие причины сводятся к первым причинам, которые рассматриваются в этой науке как следующие за сущим как сущим. И поэтому эта наука не о причине как о субъекте. Поэтому и всякое знание получает укрепление от этой науки: потому что причины, которые суть средние термины, через которые мы знаем, останавливаются в причинах, рассматриваемых в этой науке, не как субъект, но скорее как некоторое различие субъекта.

Второе положение более вероятно, но тем не менее ложно: потому что те божественные процессии, которые оно вводит, не суть первые через то, что они божественные, но через то, что они сведены к простоте первого сущего. И поэтому ясно, что ни одна из них не есть абсолютно первая, кроме сущего, и все они суть следствия сущего. И поэтому только простое сущее есть первый субъект, а другие — следствия по отношению к нему как части и свойства его. Такие вещи, хотя и столь божественные и простые процессии, однако не имеют бытия вне материи, как сказал Платон. И поэтому эти чувственные вещи не обосновываются в них тем способом, который ввёл Платон: но об этом будет место для исследования в седьмой книге этой науки.

А то, что они говорят, что ничего отличного от сущего не может быть доказано, также ложно, потому что не доказывает их намерения: ибо хотя по отношению к сущему они не имеют реального различия, однако все общие вещи имеют к сущему некоторый модус добавления к нему. И через этот модус различия, который достаточен для того, чтобы было показано, что нечто присуще чему-либо как субъекту, эти вещи, называемые свойствами сущего, доказываются как присущие сущему. Однако есть и другое решение: поскольку даже если бы мы допустили, что сущему самому по себе ничего не может быть доказано как присущее, однако частям сущего, которые сами по себе суть части его, многое может быть доказано как присущее: и этого достаточно для того, чтобы нечто было субъектом науки. И другие науки не излишни, потому что причины всех вещей и начала укрепляются в этой науке: ибо от познания трансцендентных вещей не познаётся по этой причине частная наука или искусство. Причины же и начала доказываются здесь не через то, что близко и непосредственно некоторой природе, но скорее через начала сущего укрепляется то, что свойственно, не поскольку оно свойственно, но разрешенное и сведенное к сущему или частям сущего как сущего, а не как это сущее. И поэтому для знания вещей в их собственной природе крайне необходимы частные науки, которые, однако, ничего совершенно не могли бы доказать, если бы их субъекты и начала не были укреплены через начала сущего в этой науке. И они не подчиняются собственно определённой науке о некотором сущем: потому что для подчинения требуется не только то, чтобы субъект был под субъектом, но чтобы средний термин, который есть причина «почему», заключался или содержался в среднем термине подчиненной науки: и так происходит в перспективе и гео-

метрии: и так в естественной науке, которая излагается в книге Физики, и в науке о Небе и Море, и в других естественных науках.

Есть же некоторые из латинян, убеждённые логикой, говорящие, что Бог есть субъект, и первого знания первый субъект, и божественного божественное, и высочайшего высочайшее: и такого рода многое полагают согласно логическим и общим следствиям. И эти по обычаю латинян, которые всякое различие считают решением, говоря, что субъект трояко сказывается в науке, а именно: что более общее подлежит, или более достоверное, или в науке более достойное. И первым способом говорят, что сущее в этой науке подлежит, вторым — причина, третьим — Бог: и эту науку не от целого, но от некоторой её достойнейшей части называют божественной. Но я такие логические следствия в науках о вещах отвергаю, потому что они ведут ко многим ошибкам. Различие также не одобряю по причинам, приведенным в предыдущем. И наименование происходит не потому, что она называется божественной. Ибо всё в природе всех вещей наиболее явное есть наиболее божественное и благородное и первое для всех, а это суть сущее и части сущего и начала, как ясно из сказанного выше. И поэтому и от благороднейшего и удивительнейшего и достовернейшего во всём, а не в некоторой своей части есть эта наука, которую мы поэтому по праву называем первой философией.

Глава III. Введение: каким единством и каким образом эта наука едина

Эта наука также едина. Ибо хотя она о многом, однако обо всём том, поскольку оно сведено к сущему как части, поскольку они суть следствия сущего как сущего. И поэтому сущее во всём этом имеет единство аналогически — единство, которое не есть нечто полностью эквивалентное, но есть единство многого, относящегося к одному: не потому что оно есть в них через одно основание, и не потому что через различное основание, как некоторые плохо говорят, но скорее так, что эти различные вещи некоторым образом суть одного, и тот способ, которым они суть одного, различен в различных. Но каждый из различных способов есть способ того, что просто истинно, как сущее просто есть субстанция, и нечто того же сущего есть количество, и нечто того же есть качество, и так о других. И этим единством объединяется субъект этой науки с тем, что суть части его.

Другим же единством объединяется со свойствами: и это есть непосредственность подлечения свойствам, которые присущи им, как объединяется любая наука. И настолько простирается то единство, насколько простирается непосредственность субъекта к любым свойствам. Ибо все они через начала той же самой науки доказываются как присущие тому же самому без изменения рода субъекта: и доказательство не переходит из рода в другой род. И это есть собственное единство науки, поскольку она демонстративна или доктринальна: потому что так познание акциденций как присущих субъекту максимально способствует знанию что есть.

Поскольку же свойства первы и просты, как и сам субъект, поэтому из них она имеет путь к укреплению всего, что предполагается в других науках. И поэтому она не имеет единства одной из частных наук: потому что таким образом она не способствовала бы укреплению начал, как уже часто говорилось.

Итак, что эта наука теоретическая, и какова теоретическая, далее о чём она как о субъекте, и каким образом, а также каким единством она едина как в отношении части субъекта, так и в отношении свойств, — определено нами таким образом.

Глава IV. О первом порождающем начале науки с нашей стороны, которое есть естественное желание знания

Поскольку же это первая философия, не принимающая ничего от других, но от неё все другие принимают, начнём, говоря о порождении науки, которое все другие предполагают. И сначала покажем порождение науки в самом знающем; затем укрепим науку согласно тому, что принадлежит науке самой по себе; в-третьих, укрепим её со стороны знаемого, о котором она.

Со стороны знающего начнём укреплять её через первое и самое отдалённое начало знания, подчиняя всё, что уже в низших науках нами хорошо доказано. Итак, пусть будет подчи-

нено нами первое: что не может быть тщетным естественное и всему виду соответствующее желание. Ибо при этом предположении мы докажем, что все люди по природе желают знать. И поскольку желание не тщетно, это желание будет склоняющим началом к исследованию о známом, и следовательно, это желание будет первым началом знания.

Во второй же книге этой науки мы докажем, что всё, что есть во многом через одно основание рода или вида, существующее в них, есть в некотором одном первом, которое есть первая причина всего, в чём оно существует. Но познание вещей есть одно по роду, существующее во многом, разнообразном по видам познания — чувственного, умственного и разумного. Следовательно, необходимо, чтобы было нечто одно, в котором познание первично, которое есть причина познания того и другого.

Далее, всякий раз, когда несовершенное и совершенное находятся в одном и том же согласно различным потенциям, всегда несовершенное относится к совершенному как к цели. Из первого из этих положений Евстахий, правильно говоря, говорит, что всякое познание, точно существующее в том же, причиняется источником интеллектуального познания, и что никакая форма не была бы началом познания чувственно или умственно, если бы не происходила от источника познания интеллекта. Ибо из того, что (так сказать) сияние света интеллекта существует как форма, она может быть началом познания: затемнённая производит чувственное познание, очищенная же производит умственное познание. Из второго принимается, что в каком бы одном ни было чувствовать в акте и понимать, и чувствовать не ради чего-то другого, но ради самого чувственного познания, то чувственное познание упорядочивается к умственному познанию как к цели и совершенствуется в нем.

Итак, при этих предпосылках я говорю, что только в человеке среди других чувственных вещей согласно действию чувств есть наслаждение ради самого чувствовать и принимать познание чувственного, помимо всякой пользы вредного или полезного, которое принимается вместе с самим чувственным. Ибо другие животные не ищут пользоваться чувствами ради наслаждения, которое они имеют в самом познании чувственного, но ради вредного или полезного, которое они принимают вместе с воспринятым чувственным. Поэтому они не наслаждаются ни цветами, ни звуками, ни музыкой, ни запахами, ни вообще чувственным, кроме как поскольку оно возвещает о полезном для удобства их жизни или о вредном. Человек же наслаждается в использовании чувств в чувственном самом по себе и по совпадению: и в собственном и общем чувственном, ради самого чувствовать, помимо всякого другого присоединённого наслаждения или пользы, или вреда или какой-либо другой полезности, способствующей жизни, то есть наслаждаться в самом познании чувственного, поскольку оно есть некоторое познание, исходящее от источника всякого познания.

Поскольку же в том же человеке познание есть умственное, не будет наслаждения в чувственном познании иначе как в отношении к умственному. Следовательно, он не наслаждается чувственным познанием иначе как ради умственного. И таким образом наслаждение в познании чувственного в том, что оно само по себе без какой-либо пользы, есть знак того, что природа желает знания.

Итак, все люди, поскольку они люди, через интеллект в виде и природе людей установленные, естественно желают знать. И знак этого с истинной причиной, ибо обратимо: наслаждение чувств, принятое согласно действию, в восприятии чувственного, помимо всякой другой полезности, способствующей жизни, согласно которой они возвещают о полезном или бесполезном, ради самих себя, поскольку они суть познания чувственного только, любимы и охотно осуществляются для познания чувственного. Это же среди других чувств — зрение, которое совершается через глаза. Ибо мы наслаждаемся светом глаз не только чтобы делать что-либо полезное для жизни, для возвещения или направления глаза, но иногда, когда нам совершенно не подобает делать что-либо относительно того, что мы хотим видеть: мы желаем видеть ради самого видения прежде всего другого, увлечённые одним любопытством видения.

Причина же этого та, которую мы сказали: что познание чувственного, когда желается без другой пользы, упорядочивается к умственной науке и ради нее желается. И поскольку зрение через то, что оно более выразительно, чем другие чувства, представляет больше различий чувственного, больше всех чувств дает познавать. Ибо более выразительно во всех других чувствах зрение представляет общие чувственные и по совпадению чувственные, и то, что видится, как телесное, так и бестелесное. И поскольку все, что видится, видится согласно акту света и светящегося, а это суть первые формы всех телесных вещей, больше различий чувственного представляет зрение, чем какое-либо из других чувств. Поскольку же величина и фигура наиболее достоверно представляют видимые вещи, и это лучше представляет зрение всех других чувств, поэтому оно и делает познание более достоверным. И поскольку есть два чувства, способные к обучению, зрение и слух, и зрение служит обучению через изобретение, слух же через учение, и учение не происходит, пока наука уже не порождена в душе учащего, мы же здесь говорим о первом порождении науки, не упоминаем о слухе, и упражнение слуха не столь приятно, как зрение.

Таким образом, необходимо заключается, что все люди по природе желают знать. Поскольку же это желание всех тех, чья природа в определённом виде едина, это будет естественное желание и следствие природы вида.

ГЛАВА V. В которой исследуется, что есть естественное желание знания, откуда знание, и откуда происходит все разнообразие занятий.

Возможно, кто-нибудь спросит, что это за природа в человеке, через которую все люди по природе желают знать? Ибо человек стремится достичь того, что желает: и если он желает этого по природе, желание будет в нем сильнее, и это сильнее воспламенит к занятию: и этого во многих людях мы не видим. Далее, вообще желается только то, что относится к совершенству природы, поскольку оно не имеется: ибо, как сказано нами в конце первой книги Физики, желание есть желание несовершенного к благу и наилучшему и божественному, начало которого есть в нем самом, но от совершенного оно недостаточно. Ибо оно не желало бы иначе как через другое подобное, которое есть в нем, к благу и наилучшему, как безобразное желает блага, и женщина мужчины. Ибо они желают не поскольку они безобразны или женщина: потому что так они противоположны мужчине и благу, а противоположное не желает противоположного: но скорее желают поскольку несовершенны, так безобразное имеет нечто от блага, и женщина от мужчины. И так необходимо, чтобы это было то, ради чего возможный интеллект есть как чистая доска, подготовленная к известному, природа, через которую все люди желают знать. И поскольку порчи обычаев и привязанностей отводят человека от природы, как доказано в десятой книге Этики, поэтому эта природа не может всегда двигать к занятию, но остается в потенции и силе, противоположные навыки портят естественное благо и препятствуют, чтобы оно перешло в акт. Ибо оно не воспламеняет к занятию сильнее, чем любовь к страстям в акте, но только согласно природе интеллекта, когда более сильные неестественные вожеления испорченного обычая господствуют.

Следует добавить, что то, что желается, относится к совершенству природы человека, поскольку он существует как человек: и поэтому достигающий науки не изменяется, но совершенствуется, как мы показали в седьмой книге Физики и в десятой книге Этики: и не нужно здесь повторять. Особенно тонкие доводы мы привели для этого в письме, которое издали для наших товарищей о Природе души и ее созерцании.

Поскольку же таким образом все люди по природе желают знать, и желание не бесконечно, необходимо, чтобы в некотором знании они искали это желание конечно: но это не может быть ничто иное, как то известное, которое есть причина и свет всех сущих и известных: и это не что иное, как божественный интеллект, как мы докажем в одиннадцатой книге этой

науки: но он не успокаивает желание знания, поскольку он есть Бог или некоторая природа, существующая сама по себе, но скорее поскольку он есть высочайшая причина вещей, знание которой причиняет сущее: ибо так он есть основание и свет всех знаемых, как искусство есть основание и свет всех искусственных вещей. И поэтому говорит Аверроэс в комментарии на одиннадцатую книгу Метафизики Аристотеля, что вопрос о божественном интеллекте желаем быть знаемым всеми людьми. При этих началах знания и цели, так имеющихся и не различающихся, в промежуточных вещах наибольшее различие: ибо некоторые насилем страстей совершенно отводятся от занятия знанием. Некоторые же, следуя больше благу природы, приходят к исследованию и занятию: и из них, чей интеллект чист и несмешан, сложение тонкое по виду тепла и светлой влаги, не постоянной через холод замораживающий, и не возмущенной через тепло смешивающее, те хорошо и охотно занимаются божественными и тонкими и великими вещами. У кого же орган воображения подготовлен к принятию фигур через умеренно сухое и сложное, не замораживающий холод, и интеллект обращен к нему, те радуются доктринальным и математическим занятиям и подобному. У кого же мозговой и хорошо чистый орган чувства с светлым духом, несмешанным и не ленивым через холод замораживающий, и орган воображения, следовательно, будет не хорошо удерживающий фигуры, и интеллект обращен к субъекту, те имеют приятные естественные спекуляции. У кого же духи заморожены и недостаточно ясны из-за холода сгущающего, те занимаются теологическими знаками и задерживаются на них, и не углубляются в какую-либо спекуляцию истины. Об этом и подобном в Физике определено нами, где мы говорили о сложениях органов и о природе обитаемых мест. Из приведенного, следовательно, ясно, что первое начало знания в знающем есть природное желание, которым все люди по природе желают знать.

ГЛАВА VI. О началах, согласно которым наука впервые присуща знающим, которые суть чувство, память и разум.

После этого следует исследовать способности, согласно которым наука присуща знающему. Скажем же, что животные происходят или порождаются имеющими чувство: ибо акт животного есть чувствующая душа, и чувствовать согласно способностям чувственной жизни для самих чувствующих душ есть бытие. Первый же акт этого у животных — как сон, а чувство — как бодрствование. Итак, сначала животные происходят имеющими чувство, в котором навык чувства подобен сну: и затем пользуются чувством, как бодрствование есть распространение чувств вовне к чувственному. Поскольку же первая способность познания и первая согласно нам потенция чувствования есть способность чувствующего, откуда впервые возникает наука в нас, и первое первое есть иметь чувство, и первое восприимчивое этого познания происходит из рода животного, а не из конституирующего различия человека, исследуем, какое чувство первым дает способность и потенцию знания. И из того, что определено во второй книге о Душе и в книге о Животных, ясно, что это чувство есть осязание, которое есть основание других чувств, и оно есть то, чье сложение мягкое и удаленное от крайности противоположностей приходит к середине, которое от умеренности и кризиса умеренности несколько приближается к умеренности неба: и поэтому получает начала в некотором подобном двигателю неба: и поэтому имеющий способность знания и от мягкости может в нем течь животный дух, который несет формы чувственного познания, и в отношении этих двух совершается восприятие чувственного познания в отношении принятия.

Но поскольку знание не совершается через единичное восприятие чувственного, но скорее из двух других вместе с этим, из которых одно есть удержание принятого подобного чувственного, потому что универсальное есть принятие одного из многого существенно подобного, удержание же ранее принятого с позднее принятым: и этих двух с третьим и четвертым и далее принятыми не происходит иначе как через память: и одно принятие обо всех них не

происходит иначе как через разум, через которые три наука присуща знающему, необходимо нам различать в родах животных и видеть, в чем сходятся эти три начала знания. Скажем же, что, как мы сказали, животные согласно своему роду, имеющие чувство, порождаются, хотя некоторые из них мало пользуются чувством согласно очевидной жизни чувства. Но некоторым животным от чувства, совершенного в акте, память не создана: потому что они не удерживают воспринятое чувственное из-за водяной холодности или землистости своего сложения, которые делают неподвижным животный дух, несущий чувственные формы, как ясно в родах мух, которые, отогнанные опухолью, тотчас устремляются, забыв о вреде, и не возвращаются к определенным причинам, и не кажутся имеющими что-либо подобное памяти: и поэтому все такие не имеют никакого провидения или благоразумия, но из одного чувства преследуют удобное в чувстве и избегают неудобного. Некоторым же от чувства, совершенного в акте, создается память ранее принятого чувственного: и поскольку память есть не только сокровищница и накопление форм чувственного, ранее принятых, но также интенций полезного и вредного, доброго и злого, друга и врага, и тому подобного, принятых с чувствами через оценивающую способность, как мы доказали в нашей книге о Памяти и Припоминании. Поэтому одни животные имеют благоразумие, имея управление жизнью из памяти, другие же, обладающие только чувством, неблагоразумны. Я называю помнящих благоразумными не согласно совершенному основанию благоразумия, которое есть деятельный навык с истинным разумом о том, что в нас способствует жизни. Но не имеющие истинного разума пользуются памятью вместо разума и некоторым образом упорядочивают удобство своей жизни через некоторое подобие гражданственности и счастья, как можно видеть у пчел, журавлей и многих подобных животных: но как пчелы, так и журавли обладают только памятью. Знак этого — то, что они возвращаются из далеких мест, куда переносятся, к своим жилищам и домам.

Есть же еще другое различие животных, не согласно памяти и чувству, через которые животное есть животное, но согласно двум сказанным, и согласно участию в слухе, не во всем, но в некотором его основании. Случается же двояко участвовать в слухе. Одним способом согласно соединенной с чувством пользе полезного, и согласно этому звук или голос слышимый есть как бы выдающий то, относительно чего есть аффект, как мы видим птиц, убегающих или слетающихся на услышанные грустные или радостные щебетания. Другое участие в слухе, поскольку слух есть восприятие имен, означающих вещи: и таким образом некоторые животные, как мы видим, участвуют в слухе с памятью, которая предполагает у себя чувство животности, и оказываются более способными к обучению, чем те, которые не имеют способности запоминать такого рода слышимое. Ибо эти животные, слыша звуки и имена, сохраняют их в памяти и на подобные голоса или звуки совершают многое, подобное действиям обучения. Обучением же здесь мы называем всякое учение, принятое через слух, как и сам слух называется способным к обучению: и мы не обращаем здесь внимания на свойство учения или обучения, которое интеллектуально, но называем обучением образование через чувственные знаки, как обучаются собаки, обезьяны, попугаи и тому подобное. Поскольку же такое образование относится к двоякому искусству, а именно свободному и механическому, кажется, что многие животные посвящаются в некоторые свободные искусства, как танцы, пляска, или беспокойство, или что-либо подобное: немногие же в механические. Ибо некоторая обезьяна подражает некоторым механическим из-за своего приближения к человеческому подобию. Свободными же искусствами я называю те, которые мы хотим ради них самих, а не ради другого, как искусство музыки, пляска, танец, кулачный бой, турнир и прочее подобное, упражнениями в которых мы наслаждаемся. Механическими же называю те, которые мы ищем не ради них самих, но ради пользы другого, как изготовление не ради изготовления, но ради меча: сапожника ради башмака, и тому подобное. Многое об этом достаточно рассмотрено в Этике.

Есть же различие между благоразумием и обучением согласно тому, о чем они и из чего они: ибо благоразумие есть некоторая проницательность относительно способствующего

жизни, существующая из памяти удобного, принятого с чувством, совершенным в акте чувственного. Обучение же есть проницательность относительно того, о чем искусство, из памяти звуков, поскольку они суть знаки вещей через модус понятия и имен: следовательно, те животные имеют благоразумие, но не обучение, которые способны к запоминанию, но не могут слышать звуки, поскольку они суть знаки вещей через модус имен, как пчелы, которые, хотя и слышат звуки, однако не слышат через вышеуказанный модус слуха, и если есть какой-либо другой род животных в этом: ибо такой слух звуков совершается не простым слухом, но силой оценивающей способности, некоторым образом обозначенной через имя или через звук по модусу имени. Научаются же некоторому обучению все животные, которые наряду с памятью, сохраняющей интенции и знания вещей и имен, имеют также вышеупомянутое чувство слуха.

Из всего вышеприведенного заключается, что некоторые животные живут в управлении своей жизнью только воображениями и воспоминаниями. Мы сказали в науке о Душе, что воображение есть сохранение видов чувственного, поскольку они суть образы вещей: и таким образом нечто памяти есть воображение. Память же есть накопление удобного и неудобного для жизни, к которым стремятся через движение: и поэтому интенции перипатетическими философами называются такими. Эти животные, которые из таких вещей принимают управление жизнью, мало участвуют в опыте: потому что поскольку в опыте есть два, одно как бы формальное, которое есть принятие подобного из многого, другое материальное, которое есть память, способствующая, они не участвуют в опыте иначе как согласно тому, что в них материально, как мы сказали в науке о Животных, что птица, сражающаяся со змеей, почувствовав себя раненой, берет дикий латук и возвращается к бою. Но род человеческий во всем своем разнообразии силен в управлении своей жизнью искусством в делании, потому что искусство есть с определенным разумом деятельный навык, и силен разумами в действиях и созерцаниях: и об этом в Этике определенно нами: ибо люди, хотя имеют одну природу согласно определенному виду, однако во многом имеют широту согласно способностям души, сложениям и местам обитания. Но во всей этой широте и объеме они участвуют в искусствах в общении и в разумах в созерцании и в обычае согласно добродетели. О способностях, следовательно, или относящихся к природе, через которые совершается принятие известного, определено таким образом.

ГЛАВА VII. О том, что формально порождает в нас науку, каковы суть опыт и универсальное.

Поскольку же универсальное есть начало искусства и науки, и универсальное сказывается двояко, одним способом поскольку оно есть во многом смешанное и смутное в них, поскольку оно есть бытие многого, каким образом и согласно чувству оно более известно, как показано в первой книге Физики, другим же способом поскольку оно есть во многом одно, отделенное разумом от них, необходимо снова сделать определение о начале порождения науки, которое формально порождает ее в нас: это же есть универсальное: таким образом мы ни в чем не погрешим, когда и согласно силе природы, и согласно тому, что формально завершает порождение науки, покажем. Ибо поскольку эта наука укрепляет всякую науку, ничего не принимая ни от какой, но всем даруя укрепление, необходимо, чтобы то, что сказано, было преподано в этой науке: здесь, следовательно, начало науки обоими вышеуказанными способами определим. Скажем же, что поскольку род человеческий силен искусством и разумами, что в порождении искусства и науки, которая через разум присуща людям, обладающим совершенной памятью, происходит из памяти ранее принятого через чувство и с чувством опыт той же вещи по виду. Ибо многие воспоминания, принятые в подобных действиях, создают в людях потенцию одного опыта. Потенцию же я называю не акт: потому что, как мы помним, учили в Этике, как двойственен акт в физике, один смешанный с потенцией, несовершенный и несовершенного акта, который есть движение, и другой несмешанный с потенцией и заверченный, заверщен-

ного и совершенного акта, который есть форма: так и двойственен акт в способностях души, один смешанный с потенцией, несовершенный и несовершенного акта, который не укрепляет потенцию, как мнение, которое еще колеблется к противоположному, как и сама потенция есть противоположностей, и это как бы материя: и другой, который чист, не имеющий ничего от противоположного, полностью завершающий потенцию, как наука, интеллект и мудрость: принятие же универсального в единичных, смутного и смешанного, есть несовершенный акт, и поэтому имеет основание и подобие потенции. Поэтому сказано, что многие воспоминания одного и того же чувства универсального, в них смешанного и смутного, рождают потенцию опыта, а не простой и совершенный акт: и поскольку потенция опыта так есть несовершенный акт, она почти есть наука, как движение в физике почти есть форма, и в конце движения, в котором цель есть движение согласно движению, есть форма, и так опыт в конце опытного делания, в котором он есть, но достаточно опытное бытие есть наука.

Есть же опыт также подобен искусству, однако не искусство: ибо искусство есть то, что в делаемых вещах с универсальным истинным разумом, которое через модус акта присуще искуснику. Опыт же есть управляющее дело через принятие смутного в них, и поэтому потенциально управляет: поэтому часто ошибается из-за недостатка управляющего, и не только из-за недостатка вещи, относительно которой дело. Искусство же никогда не ошибается из-за недостатка управляющего: потому что это есть разум определенный и истинный: но ошибается иногда по совпадению из-за недостатка тех, в которых состоит делание: поэтому цель в нем, если относительно случайного ничего не опустил, всегда достигает искусник, как говорится в Топике. Поскольку же, как мы сказали выше, некоторые животные согласно части участвуют в опыте, люди же согласно совершенному, случается и приходит к людям наука и искусство через опыт, как в физике приходит форма через движение, наука — в опыте созерцаемого, искусство — в опыте делаемого. Опытность делает искусство, как говорит некоторый философ, правильно говоря, но неопытность делает случай. Ибо как в физике случай есть причина по совпадению в том, что делается ради чего-то, так в действиях того, что делается нами, все делается ради чего-то, потенция опыта сделала причиной самой по себе того, что делается нами ради чего-то: и это есть искусство, управляющее и направляющее дело к цели.

Неопытность же, если достигает цели без управляющего целью, случается: и это происходит случайно, как неопытный иногда исцеляет: исцелять же не намереваясь, но случайно давая лекарство, совершенствующее здоровье. Искусство же возникает и порождается, и совершенствуется в нас, когда из многого, не смутного, уже некоторым опытом через назначение универсального интеллекта через истинную и определенную причину, одну из всех абстрагированную, происходит принятие универсального о существенно подобном, в котором доказывается отсутствие исключения: и тогда потенция опыта приведена к завершённому и очищенному акту. Есть также простое, которое ранее в смешении многого было принято. Необходимо же, чтобы универсальное само по себе существенно было подобием многого из них: потому что если бы многое объединялось с одним по совпадению, а не само по себе, они не создали бы одного действия и не породили бы одного определенного понятия о себе. Ибо иметь принятое понятие, что Платону и Сократу и многим другим того же сложения и возраста и места и диеты и упражнения и состояний души и периода и всего такого относительно этой болезни и от той же причины и тех же симптомов страдающим и трудящимся это принесло, как скамонея для очищения желчи, и что каждое доказано находиться во многом без исключения, есть опыт. То же, что универсально всем принесло такого рода, которые определены согласно одному виду сложения и страдали этой во вся подобная болезнь, как если принесло подобным по природе подобным флегматикам, то есть от флегмы страдающим, или холерикам, или от жара крови, или от интенсивной или сожженной меланхолии лихорадящим, есть искусство: потому что это принято с истинным и определенным разумом. Это, следовательно, есть в людях порождающее науку и искусство.

ГЛАВА VIII. В которой разрешается сомнение о том, всегда ли наука и искусство порождаются из опыта.

Возможно, кто-нибудь усомнится в сказанном, потому что не всегда наука и искусство, кажется, порождаются из этого. В доктринальных науках ведь не много нужно опыта: ибо в одном увиденном треугольнике, что он прямолинейный, имеющий три угла, равные двум прямым, через необходимый разум имеется знание обо всех: в некоторых же и в одном невозможно испытать, как что неподвижные звезды над полюсами круга знаков совершают круг за тридцать шесть тысяч лет: это однако достоверно и через доказательства знает астроном. Далее, поскольку универсальное есть существенное подобие, смешанное с единичными, возможно, кому-нибудь покажется, что принятое в одном через основание подобия принято во всех, поскольку у тех, у кого одна общая природа, одно действие этой природы. Все же такие сомнения принимают одно решение, которое, как мы помним, мы высказали в Этике: что математические науки не нуждаются во многом времени и опыте: потому что такие вещи доказываются через причину «почему» и отделены: и поэтому в таких преуспевают юноши: и так в материи неба, орбит и движений звезд, которые имеют регулярное движение через градусы и части неба: и поэтому, приняв время движения на один градус, знается время всего движения. Эти же и все подобные вещи суть из тех, о которых есть наука, поскольку наука есть собственный эффект доказательства: и поэтому мы не вообще сказали, что наука согласно истинному основанию науки нуждается в опыте: но в искусственных и физических и мудрых вещах иначе, потому что в них из вещей, около которых они, велика иногда перемена: поскольку они случайны, и иногда велика и превосходна над нами высота, как в мудрых божественных вещах: и поэтому те, прежде чем может произойти принятие универсального, часто и старательно нужно испытывать: поэтому вообще искусство порождается от опыта, не вообще наука: и это есть решение Аристотеля, как ясно вглядывающемуся в Этику. Ибо во всех этих вещах подобное принятие не очевидно, пока не доказано для единичных: и не очевидно знается, когда в одном принятое, будет ли оно таким же образом в другом.

А то, что говорят друзья Платона, что всякая наука есть в душе и не принимается никакая через опыт и учение, не имеет сильного основания. Ибо то, что они говорят: ищущий через опыт либо находит знаемое универсальное, либо не находит. И если не может найти, тщетно исследование. Если же найдет, через нечто знает, что нашел, когда находит, или не знает, что нашел, и тогда никогда не прекратит там от исследования. Если же через нечто знает, поскольку не знается иначе как через подобное, необходимо, чтобы подобное тому, что он находит, он уже имел внутри: следовательно, всех вещей, которые могут быть найдены, уже прежде внутри суть подобные навыки: две же во всем подобные и одного вида качества и формы не могут согласно одному и тому же в одном и том же возникнуть: поскольку же в душе согласно интеллекту есть подобный искомому навык, через опыт и учение ничто не порождается в душе, но через такое душа возбуждается к припоминанию того, что она прежде знала. И это говорит Боэций в третьей книге Утешения философией, говоря, что если муза Платона возглашает истину, то, что каждый учит, он вспоминает, забыв. Все же это обманы ошибочные: потому что это истинно, что как в всемогуществе акт чего-либо предшествовал началу того акта, так и в возможном интеллекте согласно смутному началу предсуществует понятие искомого: иначе ведь он не был бы собственной потенцией, способной совершенствоваться этим актом: и в этом отношении в ней суть знания или понятия достоинств, которые каждый одобряет, услышав: и не нужно для этого понятия делать что-либо через опыт или учение, кроме знания терминов. Это смутное знание, следовательно, есть в интеллекте, как форма через начало потенциального бытия есть в материи: как же материя через такое возможное смутное бытие не выходит в акт иначе как через нечто действующее, которое есть в завершенном и определенном акте: так и возможный

интеллект не выходит в акт из смутной формы знания иначе как через нечто, что есть в завершленном и определенном акте: и это есть опыт универсального вида, движущий, или учение, движущее знаком вида. Но здесь мы не говорим о порождении науки через учение, потому что мы имеем в виду первое порождение науки: и это не происходит через учение: потому что доктринально не порождается наука, пока не порождена в душе учащего. Как же возможность материи успокаивается и определяется в конце движения, достигая завершленного акта, так определяется смутный и потенциальный акт к знанию искомого, и знает, что нашел то, что ищет, через то, что определяется к виду искомого. А то, что они говорят, что не знается иначе как подобное подобным, я говорю, что это воистину истинно: но таким образом, что знающий знает подобное, однако несовершенно через смутный навык знает, несовершенно и смутная форма подобна. Когда же совершенно знает, совершенная и согласно определенному виду становится подобной: но Платон этого не рассмотрел, и поэтому назвал формы потенции началом порождения и науки: об этом в подходящих местах и временах в последующем мы тонко исследуем.

ГЛАВА IX. О сравнении искусства и науки и опыта согласно сходству и различию.

Таким образом, определив порождения искусства и науки согласно способностям природы, которыми согласно первым принятиям они происходят в нас, мы исследуем сходства и различия искусства и опыта, чтобы лучше было понято собственное бытие каждого из них. Скажем же, что опыт, кажется, ничем совершенно не отличается от искусства в том, что оба этих принятия или познания относятся к акту, который называется действие, существующее около единичных: ибо акт, хотя и сказывается многообразно о завершении и собственном действии завершленного, которое от акта получило имя, и о действии, здесь однако мы принимаем акт не иначе как для действия. Это же сходство доказывается из самих определительных оснований имен, потому что опыт есть познание единичных, принятое из умноженных воспоминаний, около которых акт: искусство же, как мы сказали в VI книге Этики, есть с определенным разумом деятельный навык. Но если мы обратим внимание на успех в делах, который в достижении цели дела, будет различие между опытом и искусством в том, что опытных мы видим больше преуспевающими в достижении цели дела, чем тех, кто без опыта имеет разум искусства. Причина же этого та, что, как мы сказали, опыт есть познание единичных в одном подобии воспоминаемого: каковое подобие не отделяет от них, и таким образом управляющее в нем соединено с теми, около которых акт: искусство же есть принятие универсалий, отделенных от единичных, которые не иначе как потенциально относятся к единичным. Акт же и порождения всех вещей, будь то сами по себе или по совпадению, будь то искусственных или естественных, около единичного этого показанного того: и это доказывается индукцией в одном: и этого достаточно, поскольку во всех вещах одно и то же основание совершенно. Ибо тот, кто лечит, исцеляет человека не иначе как по совпадению, но сам по себе исцеляет либо Платона, либо Сократа, которому случилось быть человеком. Если же мы положим самого по себе лечащего и исцеляемого, мы говорим, что этот врач согласно медицине как здесь и теперь действующий исцеляет этого больного, как здесь и теперь больного. Поскольку же бытие человека, поскольку этот исцеленный человек есть, есть бытие формы человека как бытие, и так бытие этого человека как субъекта или совершенного через само бытие, поскольку оно есть бытие этого как субъекта, есть бытие материи и сложенной из противоположностей: и так оно относится к болеть и исцелять и быть здоровым: потому что так от него отнимается нечто и нечто приводит и не через то, что есть бытие человека как формы и причины. Хотя, следовательно, врач действует около состояния бытия этого человека согласно бытию этого человека, однако он действует около бытия человека, поскольку оно есть бытие человека, не иначе

как по совпадению: потому что он действует около того, кому через бытие этого человека случилось быть человеком. Если, следовательно, без опыта кто имеет разум искусства, то, что в универсальном принято и универсальное некоторым образом знает, но это в универсальном единичное игнорирует, многократно, если он врач, леча, ошибется. Я же говорю, что единичное в универсальном, которое должно быть принято, игнорируется: потому что хотя искусство есть деятельный навык с определенным разумом, определенное действие, которое направляет в деле искусства, есть универсальное деятельное или практическое: поэтому частное, к которому должно быть применено это универсальное, практически принять необходимо: и таким образом часто игнорируется, даже если знается теоретически: потому что не знается способ, которым должно быть приготовлено или дано. Поскольку же единичное само по себе излечимо, а универсальное нет, но по совпадению, больше преуспеет опытный в единичных, чем имеющий разум искусства без опыта, универсальную потенцию, только к частному применимую: и около которого универсальное не есть действие иначе как по совпадению. Из этого же понимается, что поскольку, возможно, в единичных, действуя смутно некоторым обычаем воспоминаемого и чувств, собирается, что познание опыта движет к делу как форма, порожденная смешением привычки и познания, и так движет по способу природы: потому что форма привычки переходит в природу: ибо как некоторая природа движет, как мы сказали в книге о Памяти и Припоминании: и с этой стороны, как природа, она вернее всякого искусства, и поэтому полезнее достигает цели дела. Искусство же не направляет иначе как некоторая практическая наука, и поэтому если без опыта, часто ошибется.

Хотя же таким образом опыт превосходит искусство полезностью дела, однако, напротив, искусство превосходит опыт благородством познания. Ибо знать и слышать, то есть судить о слышанном и возражать на сказанное, мы считаем более через искусство, чем через опыт. И при этом мы полагаем, что искусники, имеющие разум искусства, мудрее, чем опытные, так как всякая мудрость любой вещи больше следует за самим знанием основания, чем за опытностью в единичных. Причина же этого та, что искусники знают причину, которая есть основание делаемого: те же, то есть опытные, не знают причины. Ибо опытные имеют знание не причины, но только что так происходит, но почему так происходит, не знают. Искусники же, если совершенно имеют разум искусства, знают причину действующую, и материю, и «почему», то есть цель, то есть тот разум, который направляет в деле искусства. Отсюда зодчих, о которых мы определили во II книге Физики, мы обозначаем самым именем главенства как больше знающих, означаем, что они благороднее в каждом роде искусственных вещей: и их мы означаем самым именем главенства как больше знающих и что такие искусники мудрее. Причина же этого обозначения та, что зодчие знают причины сделанного или искусственного: ибо иначе они не имели бы определенного разума: они, следовательно, больше знают, чем те, кто называются ручными искусниками или обычными, которые не рассматривают в искусственном материю и действующую причину, в каких движениях они происходят, но только вид или форму фигуры, и пользуются ими в деле, как воин пользуется мечом, а моряк рулем. Ибо поскольку зодчие действуют разумно, зная действующую причину, и материю, и форму, и цель, обычные или ручные искусники действуют не иначе как пользованием формы для действия, как действуют неодушевленные вещи через форму, положенную в акте действия, как огонь жжет: но в этом есть различие, что неодушевленные и одушевленные, не познающие душой, а также одушевленные, которые имеют познание, но не способны к искусству, потому что никоим образом не участвуют в разуме, действуют через свою форму: поэтому как природа действует: или если душа действует, она действует не иначе как по инстинкту природы, как растения и чувствующие существа: но ручные искусники, хотя и имеют нечто от познания, поскольку познают вид, не поскольку он вводится из материи или в материи движениями действующего, но поскольку он относится к действию, свойственному этому виду, однако действуют как бы из привычной формы, которая приобретается упражнением. И это больше определяется к действию: и такого

рода обозначения мы делаем не как искусников более мудрых в том, что они практики или действующие, но скорее в том, что они имеют универсальный и определенный разум, познают действующую причину, и материю, и цель. Поскольку же опыт действует так, как обычный [искусник], как ясно из сказанного, искусство же — через разум и причину, искусство более приближается к знанию и мудрости, чем опыт: и таким образом искусство благороднее опыта по благородству познания.

Далее, вообще универсально признак знающего — уметь доктринально учить своему знанию через причину и разум: так же может учить искусство, а не опыт: и поэтому мы понимаем, что искусство более есть наука, чем опыт: ибо искусники могут из навыка искусства учить вышеуказанным образом, и подобно зодчие: а те другие, которые называются опытными и ручными искусниками или обычными, учить через причину и разум не могут.

Кроме того, мы не говорим, что мудрость или наука состоит в чувстве, хотя познания единичных в чувственном более свойственны, чем познания универсалий: потому что универсальное не познается ими иначе как смешанное с частями, как мы сказали в начале Физики: но единичное, воспринятое чувством, само по себе судимое согласно причине, по которой есть вещь, которая есть, ни о чем не сказывается: ибо чувство не возвещает, почему огонь горяч, но только возвещает, что он горяч. Итак, подобное тому, что около единичных, говорящее «что», а не «почему», менее имеет подобия с наукой и мудростью, чем то, что около действия единичных, говорящее причину и «почему»: и таким образом опыт менее имеет подобия с наукой и мудростью, чем искусство, как ясно из приведенных выше оснований.

ГЛАВА X. О сходстве и различии искусства с искусством в удивлении, которым оно подражает мудрости, и в различении от других.

Как мы уже сказали о сходстве и различии искусства и опыта, так теперь для совершенства учения назовем сходство и различие искусства с искусством, чтобы видеть, какое из искусств более подобно мудрости, какое мудрейшее у греков, арабов или философов более называется мудростительным, какое согласно истине называется более подобным мудрости. Скажем же сначала, в чем всякое искусство сходится со всяким искусством. Поскольку же, как доказывалось из предыдущего, универсальное есть начало искусства и науки, подобает, чтобы тот, кто какое-либо искусство через изобретение чувств, то есть через чувственное познание, впервые воспринимает, удивляясь, искал то, что есть сверх общего в людях чувства, то есть чувственного познания, будь то в чувстве, будь то в воспоминаниях, будь то в опытах принятого. Ибо во всяком общем для людей чувственном познании универсальное, смутное и смешанное с чувствами, согласно чувствам более известно, как показано в начале книги о физическом слушании: и это не есть начало искусства и науки, поскольку оно так смешано с единичными, но скорее поскольку оно через очищение сведено к простому разуму и причине: иначе ведь в единичных оно, еще смутное, затемнено придатками материи и изменчиво по бытию, и не может быть началом совершенного и достоверного познания. Искусство же есть с определенным разумом деятельный навык, как сказано в Этике. Поскольку же так удивляется находящий какое-либо искусство сверх общего для всех людей — детей и стариков — чувственного познания, он будет удивляться не только тому, чему удивляется ради какой-либо пользы, относящейся к необходимым для жизни вещам и вспоможениям: потому что выше было сказано, что польза более происходит от единичных, в которых есть действие, чем от универсального: но будет удивляться, как удивляется мудрый, который, удивляясь, ищет первую причину, в которой останавливается доказательство вещи и определенный разум, и будет удивляться, как удивляется различающий от других через «что» и «почему» говорящее определение, которое называется термином, и вещь, которой оно принадлежит, собственными различиями от других отличает. Я говорю, что он должен удивляться не только ради пользы

найденного: потому что поскольку в искусстве есть два: оно есть деятельный навык, и так — для пользы жизни: и с этой стороны, поскольку оно действует, должно прежде всего усматривать полезное, около чего и к чему как к цели дела есть дело искусства. Но поскольку это общее у искусства с опытом, и с этой стороны оно действует через форму привычки по способу действующей природы, поэтому этого недостаточно. Но с той стороны, с которой искусство есть с определенным разумом причины, должно удивляться искуснику, как удивляется мудрый и различающий от других, который сверх общего всем удивляется чувственному познанию. Это, следовательно, есть то, в чем всякое искусство сходится со всяким искусством.

Различие же искусств — в способе этого удивления: поскольку, когда многие искусства найдены через изобретение, некоторые — для необходимого или полезного для гражданской жизни, как называемые механическими, которые суть ткачество, шерстобитство, военное дело, зодчество и тому подобное: некоторые же — для введения или вспоможения наукам, как грамматика, логика, риторика, поэтика и тому подобное, — следует полагать, что такого рода искусства, которые суть сверх общего в людях чувства, как мудрый и как различающий, суть мудрее или более мудростительны: потому что, более возвышаясь от чувства, они приближаются к подобию удивления мудрого и различающего от других: и это ради того, что свойственно тем, то есть мудрому и различающему от другого, — они не для какой-либо пользы, потому что они не в единичных, в которых совершается всякое действие пользы. Всякое же удивление мудрого и различающего есть причина, показывающая «что» и «почему»: и это состоит в созерцании, не в действии. Знак этого — то, что такого рода мудрые и различающие науки найдены после того, как все искусства, существующие для пользы, и все науки, вспомоществующие обучению, уже были найдены или изобретены: ибо если бы не были изобретены искусства, сохраняющие гражданственность, не было бы досуга и свободы исследования при недостатке необходимого для жизни: и если бы не были изобретены науки, вспомоществующие обучению, не было бы надлежащего способа исследования: и поэтому, если бы те не были прежде найдены, бесполезно было бы старание удивляющегося и исследование искания. Дальнейший знак этого — то, что такие науки, не относящиеся к пользе и не вспоможению, но сами по себе ради самого знания желаемые, впервые найдены в тех местах, где, когда все для удобства и вспоможения уже существовало, впервые занимались первые философствующие: и это около Египта и в Египте, где впервые утвердились искусства математические, доктринальные, доказательные: там ведь народ жрецов, одаренный свободными владениями, свободный от забот, получил позволение заниматься. Так, следовательно, различается искусство от искусства в отношении большего и меньшего приближения к удивлению, мудрого и различающего от других. В Этике же, в шестой книге, где определено об интеллектуальных добродетелях, сказано, в чем различие искусства и науки, и там же определено обо всех навыках, которые суть подобных родов с этими, поскольку они интеллектуальны.

Ради чего же мы теперь ввели эту речь, — это то, что поскольку мудрость есть вся добродетель и последняя возможность всякой науки, необходимо, чтобы та, которая просто называется мудростью, была около первых причин и начал. И это, конечно, все полагают. Искусник же более около причин, чем имеющий только опыт или имеющие: среди искусников же зодчий более около причин, чем тот, кто есть ручной искусник или обычный. Все же созерцающие более около причин, чем практические. Ясно же из приведенного, что то, что есть мудрость, есть наука, существующая около некоторых причин, поскольку она около первых причин вещей. И через это же ясно, каким образом мудрость, и наука, и искусство происходят в нас.

ГЛАВА XI. О сходстве искусства с мудростью и наукой, и о различии искусств в большем и меньшем подобии к ним.

А то, что первое, в чем сходится всякое искусство, в каком бы смысле оно ни рассматривалось, — это то, что кто бы ни нашел какое-либо искусство, ему необходимо удивляться чему-либо, что есть сверх общего в людях чувства. И я называю чувством не только то, которое сильно воспринимает чувственные виды при предсуществующей материи, но вообще называю чувством всякое даже человеческое чувственное познание, которое, хотя в человеке сильнее, чем в других животных, потому что есть принятие универсального, смешанного и смутного в единичных, однако находящий искусство необходимо должен удивляться универсальному, и причине, и определенному разуму, которые суть сверх всякого познания, принятого в чувствах, через чувство, и воспоминания, и опыт. Ибо все эти три суть в людях чувственного познания. Я говорю, что находящий искусство так необходимо должен удивляться: потому что учащийся и принимающий искусство через учение не так начинает с удивления: ибо тогда он начинал бы с действия, но тотчас от учащего принимает причину: находящий же какое-либо искусство из чувства, и воспоминаний, и опыта начинает с удивления причине универсального и разума — исследовать причину, к которой некоторым борением подвешен, пока удивляется. И поэтому он удивляется в искусстве, которое находит, не только относя это к гражданской или вспомогательной пользе, но необходимо ему удивляться причине и разуму, говорящему «для чего» и «почему», как удивляется мудрый, ищущий первую причину: и как удивляется ищущий определение, которое от всех других отличает определяемое: иначе ведь не было бы найдено искусство, которое есть с определенным разумом и познанием причины деятельный навык. Если же определяется искусство, то оно есть одна из интеллектуальных добродетелей, как сказано в Этике. Итак, в этом сходясь, все искусства в общем различаются тем, что больше и меньше в этом подобны мудрости: ибо когда многие искусства найдены, некоторые — для необходимой гражданской пользы, некоторые же — для вспоможения обучению, следует полагать, что всегда тем более мудры, то есть более подобны мудрости, чем менее они смотрят на пользу, но [смотрят] на то, чему удивляются сверх чувственного познания в людях: потому что, как мы сказали, поскольку в искусстве есть два, а именно определенный разум, который происходит из познания некоторой причины или многих, и делание искусства: делание около единичных, в котором искусство не отличается от чувственного познания опыта, но в познании причины приближается к мудрости. И поэтому чем более возвышается к разуму, который через причину, тем более отходит от чувственного, в котором есть преуспевание пользы: и поэтому если есть просто познание причины помимо всякого отношения к пользе, которая есть в деле, оно наиболее мудростительно, как говорит Авиценна. Таковы науки метафизические, потому что они просто теоретические: хотя они и могут быть отнесены к делу. Знак этого — то, что после того как все искусства, служащие пользе гражданской необходимости и вспоможению обучения, были найдены, уже около Афин и в других местах начали исследовать те теоретические пользы причин: ибо если бы все другие прежде не были найдены, дух, занятый необходимым, не имел бы досуга для искания оснований мудрости.

Поэтому и Платон в Тимее говорит, что уже из семени Вулкана и из indigenous земли, устроенных Афин, и из избранной юности, организованной для военной службы, и из всего прочего, привлеченного для удобства жизни, освобожденный от забот дух начал философствовать в Афинах и в Академии. Знак этого — то, что в нашем обитаемом мире впервые были найдены науки математические, то есть науки, отделенные от чувств, в тех местах, где впервые свободные от необходимых жизненных забот занимались: поэтому около Египта математические искусства впервые были найдены и утвердились: там ведь народ жрецов, получив от

царей свободные доходы, получил позволение входить в школу и заниматься: поэтому Гораций говорит:

«Да будет мне обилие плодов, сам я приготовлю дух».

Поскольку же они существовали там, где уже все, служащее необходимости и вспоможению, было найдено, и у тех, кто имел дух, свободный от забот, ясно, что они были изобретены не для пользы, но скорее для созерцания причин тех вещей, которым удивляются сверх чувственного познания в людях: и они наиболее подобны мудрости. В искусствах же, какие более удивляются причинам сверх чувственного познания, те более мудростительны, как зодчество мудростительнее обычного: и в таких с самого начала удивлялись египтяне. Поэтому и Платон рассказывает, что Солону египетский жрец сказал: «О греки, вы дети, и нет в вас никакой седой мудрости». В Этике же и это уже прежде мы разъяснили: в чем различие искусства и науки, и всех подобных родов, которые входят в общность интеллектуальных добродетелей, там мы назначили различия.

Это же мнение мы здесь ввели не с главным намерением. Но ради того, чтобы мы знали, что всем мудрым кажется, что ту науку, которая среди прочих более называется от мудрости, наиболее должно быть около первых причин, прежде которых нет никаких, и около первых начал. Я же называю причинами вещи, *constituting* [вещь]: начала же, хотя и сказываются многими способами, однако согласно предложенному намерению мы назвали началами те, которые относятся как первые к некоторым, и все остальное через первое и последующее относится к ним, как есть сущее, и единое, и истинное, и благое, и некоторые другие такого рода. Согласно же этому основанию искусник более участвует в имени и основании мудрости, чем опытные: и зодчий более участвует в нем, чем обычный, который называется ручным искусником, потому что рукой пользуется для дела, которое приготовил искусник, как воин пользуется мечом, который приготовлен кузнецом, не рассматривая в нем ничего, кроме вида и действия: и так спекулятивные науки более участвуют в имени мудрости, чем деятельные, и прежде всех около первых причин будет та, которая сама по себе называется мудростью. Ясно, следовательно, из приведенного, что мудрость есть около некоторых причин и некоторых начал.

ТРАКТАТ II. О СВОЙСТВАХ ЭТОЙ МУДРОСТИ, РАССМАТРИВАЕМОЙ САМОЙ ПО СЕБЕ

ГЛАВА I. Каким образом называется мудрость, а, следовательно, и философия, на основании определений мудреца и мудрости.

Поскольку же в этом нашем намерении мы ищем ту, которая носит имя истинной мудрости, нам следует рассмотреть посредством разума, о каких причинах и о каких началах она ведёт речь. Возможно, нам станет яснее, если мы сначала постигнем описания и мнения, которые мы имеем одобренными от древних философов: ведь общее понятие души обладает некой силой, которую каждый одобряет, как только услышит.

Ведь все древние в философии единодушно передали, что мудрым мы называем прежде всего того, кто знает всё, как подобает, и не имеет знания о каждом из них в отдельности. Ибо тот, кто знает всё, не может знать всё иначе, как из того, что есть причина всего, а не причина одного и не причина другого: и эти причины всего суть не что иное, как те, которые суть причины не сущего согласно бытию, но согласно тому, что оно есть акт простой сущего самого по себе, поскольку оно сущее: ведь только они суть причины всякого бытия и не имеют других, прежде себя. И знает этот [мудрец], как сказано, убеждённый не другим, но ради самого знания рассматривающий то, что не подобает физику или метафизику, который то, чем он знает, — бытие и *subsistere* или *entitatem* — предполагает от этого Философа: и это потому, что он наиболее восходит сверх общего в людях чувственного познания, не имеет знания о том, что знает, согласно каждому чувственному: ибо не принял универсальное в чувствах смешанное, как чувствующий, и помнящий, и опытный, но скорее знает то, что знает, через первые причины сущих. Это, следовательно, есть одно принятие мудреца, принятое со стороны среднего, через которое он знает абсолютно отнесённое к знаемому, которое знается через него, поскольку оно само по себе и не через другое, прежде себя принятое, делает знающим.

Затем же вторично и в менее собственном смысле мы называем мудрым того, кто познаёт то, что познаётся с двойной трудностью: потому что оно и трудно для человека познать, и трудно познать само по себе. Ибо то, что трудно для человека, наиболее удалено от чувства: и это суть правильно начала, прежде которых нет ничего совершенно: их-то человек познаёт с трудом, потому что разум человека по природе познаёт с непрерывным и временем. Но эти умопостигаемые [вещи] согласно божественному разуму суть, который один есть место такого рода чистейших истин. И они также нелегки для познания сами по себе и для божественного разума: доказательство этого в том, что, поскольку есть две вещи, трудные для понимания сами по себе, одна трудна для понимания из-за своего несовершенства, другая же из-за своего совершенства. Из-за своего несовершенства нелегки для познания всё то, что не имеет начала понимания, которое есть форма, совершенного, но весьма смешано с потенцией, как материя, движение и время: из-за своего же совершенства нелегки для различения то, что предшествует всякому началу понимания, как Бог богов Господь, который не понимается и не описывается иначе, как через форму своего первого или второго причинённого, и так далее: и поэтому Философ говорит, что он не имеет имени и что языки недостаточны для его описания: и такого рода [вещи], насколько возможно, разъясняются в этой науке. Итак, это есть понимание мудреца, и оно дано соразмерно познаваемому, свойственному ему, и человеческому разуму, который его воспринимает.

Ещё же мы называем мудрейшим относительно всякой науки того, кто наиболее достоверен и наиболее сведущ в причинах, в том, что он называет те причины, которые более суть

причины, чем другие: и это понимание мудреца принято прежде в знании, чем в действии. Более достоверными же являются причины, которые удостоверяют из более существенного, и наиболее сведущи в причинах те, кто называет причины причин в том, что они суть и в том, что они причины. Очевидно же даже мало знающему, что те [причины], которые удостоверяют из того, что суть причины бытия, поскольку оно есть простое бытие всех вещей, более удостоверяют из существенного, чем те, которые удостоверяют из того, что постигается с материей подвижной или количеством: ибо те не относятся к бытию, поскольку оно есть бытие, но относятся к некоторому способу бытия. И тогда тот наиболее сведущ в причинах: ибо он указывает причины, которые более всего влияют на всё, поскольку влияют, тогда как другие не влияют, и ни одна из других не влияет без них: ибо причины простого бытия суть субстантифицирующие и причиняющие бытие любому бытию, поскольку оно бытие, как очевидно в подвижном теле: ибо оно само не имеет бытия от начал движения и изменчивости, поскольку его бытие по природе предшествует им: но имеет его от начал субстанции, поскольку они начала субстанции и начала движения или бытия: и то, что они начала, они имеют от начал самого бытия: и так очевидно, каким образом начала бытия более суть причины, чем другие начала. Я же называю простым бытием не универсальное бытие, но бытие чего угодно, не постигаемое с величиной и материей, подлежащей движению через начала движения. Ибо начала этого бытия суть начала, от которых все другие начала имеют и то, что они суть, и то, что они начала.

Итак, при таких предположениях о мудреце мы говорим, что та наука есть истинная мудрость, которая сама по себе есть наука, так что она сама есть причина себя самой, то есть та, которую мы ищем знать и желаем ради неё самой, и цель которой, ради которой мы желаем знать, находится в самой науке: ибо, как очевидно из уже сказанного, наука не может быть причиной своего знания, но от какой-либо из других [наук] она принимает нечто доказанное и утверждённое в бытии, но скорее та, от которой она это принимает, будет для неё причиной знания, и тогда она не будет последней в знании и силой мудрости. Однако это уже определено в Этике. Но необходимо, чтобы она сама из всех начал была для себя причиной знания.

Кроме того, если она желанна не ради себя самой, то необходимо, чтобы она не была мудростью: ибо если допустить, что она ищется и желается ради чего-то другого полезного или того, чему она помогает, то та, ради которой [она ищется], будет выше и достойнее, чем она: следовательно, эта будет силой науки и последней, но скорее та, ради которой эту ищут: это же против гипотезы: поскольку мы полагаем эту мудростью: следовательно, она не будет ради другого чего-то: ибо определение мудрости, как определено в Этике, состоит в том, что она есть сила науки о последнем и наибольшей силы познаваемом: ибо это более имеет имя мудрости, чем те науки, которые ищутся ради каких-либо полезных [вещей] и служат другим случайным [вещам]. Так, следовательно, эта наука поистине и собственно носит имя мудрости.

ГЛАВА II. И есть через решение сомнений отступление, разъясняющее то, что кажется противоречащим введённому об определении мудрости.

Возможно, кто-нибудь усомнится, истинно ли, что мудрость — о началах всего и не имеет знания относительно каждой вещи: ведь и в Логике, и в Этике доказано, что через наиболее общие высказывания ничего достоверного не высказывается, и через наиболее общее не знают определённые вещи и в собственной природе, разве что в потенции: и это есть несовершеннейший род знания: и если та наука, которая устанавливает начала всего, познаётся более несовершенным образом, следует, что вообще ничего совершенным образом не познаётся. Кроме того, если она удостоверяет из такого, то никогда не удостоверяет: ибо то не обратимо и не близко, но есть причина, без которой нет вещи, но не причина, ради которой есть вещь. Кроме того, если эта наука такова, тогда познанное всех других наук будет содержаться под познанным этой науки, как вид под родом: и это кажется неудобным, потому что дело

одного и того же — определять вид и род. И такого рода сомнения выдвигают неопытные, которые все нетрудно решить, если вернуть в память то, что определено. Ибо начала всего называются так не по общности рода всего сущего, но по влиянию причинности, как мы показали, что начала того, что есть акт и следствие простой сущности, не постигаемой с величиной и временем, дают причину и бытие началам сущего, определённого количеством и движением: и не может быть познано подвижное бытие, поскольку оно есть истинное и первое бытие, иначе как через такого рода начала бытия: и начала подвижного, поскольку оно подвижно, не могут быть началами, если они не утверждены и положены в бытии началами истинного и чистого бытия: и это есть совершеннейший род знания. Очевидно также, что они существенны и обратимо принимаются с первым и истинным бытием, и что они суть причины, которые определяют что и почему есть бытие вещи. Поскольку же определённое величиной и определённое количеством или противоположностью некоторое бытие добавляет к простому бытию, которое не содержится под бытием как вид под родом, но относится к нему через добавление, поэтому не все другие науки суть части этой, как виды суть части рода: и поскольку у того, что добавляет подвижное к бытию, начала и причины, страсти и части собственные, поэтому требуются специальные и определённые науки о том, что этой [науке] не подчинено. Ибо в подчинённых науках из начал и собственных причин подчиняющей науки заключаются страсти подчинённых, как очевидно в перспективе и геометрии: ибо в перспективе количество видимой вещи доказывается через количество угла, заключённого в глазу треугольника, основание которого — видимая вещь: количество же угла не знается иначе, как через начала геометрии: подобно и в других. Так же начала истинного и чистого простого бытия не относятся к страстям тела подвижного, поскольку оно подвижно, или к страстям количества измеримого, поскольку оно измеримо: но сообщают бытие таким [вещам] только начала чистого бытия, и утверждённые в бытии, они затем причиняют такие страсти в ближайших и собственных субъектах. Так, следовательно, ясно, каким образом мудрость — о первых, когда она удостоверяет обо всём и прежде всего и обо всём, и каким образом она не имеет знания о них относительно каждой вещи, но скорее относительно каждой вещи о них имеет знание частная наука, которая рассматривает то, что добавляется к чистому бытию, или относительно каждой вещи имеет знание опытный, который имеет знание единичных, возникшее из воспоминаний о каждом.

ГЛАВА III. Каким образом эта мудрость древнее и первая, и упорядочивающая и убеждающая все другие.

Из сказанного же следует, что эта мудрость древнее и предшествует всякой другой науке, которая служит. Служащими же мы называем науки тремя способами. Служит та, которая ищется не ради знания, но ради дела, как вообще те искусства, которые называются механическими, служат. Служит также та, которая ищется ради того, что есть некоторый способ и вспоможение для другого, как рациональные науки служат другому. Помимо же указанных способов служат те, которые мы ищем не как цели умозрительного познания, в которых состоит последнее блаженство: но скорее ищем их потому, что в них находим умопостигаемое как бы воплощённым, как мы видим свет, воплощённый в цветах, и ищем их, чтобы то, что есть истины и чистого и умопостигаемого света в них, собирая через отделение, и из этого в нас совершать чистые и твёрдые теоремы, наслаждение которыми завершает в нас умозрительное блаженство, как божественные [вещи] бытия, чистого и простого, рассеяны в физических и математических [науках]: и таким образом две другие части умозрения служат мудрости обе, и она первее и древнее их. И если на пути соединения рассматриваются начала простого бытия, они устанавливают и причиняют бытие, которое рассматривается в других: если же рассматривается на пути разрешения, бытие других разрешается в бытие, рассматриваемое в этой: поэтому она первее и древнее, или вечнее, если так можно сказать, всего другого. Знаком этого

является то, что мы говорим, что должность мудреца — справедливая и достойная — состоит в том, что он не упорядочивается другим, но сам упорядочивает всё другое. Ибо поскольку всякий порядок определяется согласно силе, по которой одно первое, а другое последующее, тому принадлежит упорядочивать, кто имеет основание первого и последующего. Всем же известно, что в последующем нет основания первого, но скорее первое есть основание последующего: и поэтому мудрецу, который рассматривает первое всего, надлежит упорядочивать всё последующее мудростью.

Кроме того, мудрецу свойственно, чтобы он не убеждался другим, но скорее менее мудрый должен убеждаться самим мудрецом. Ибо поскольку он устанавливает начала всех менее мудрых, ему надлежит убеждать других, а не [принимать убеждение] от других. Я же называю убеждать — доказывать или учить истинное: ибо некоторые начала не могут быть ни доказаны, ни преподаны, но однако имеют некоторые убеждения, которые должен создавать мудрец, как [например], что не подобает одновременно утверждать и отрицать что-либо и тому подобное.

Итак, поскольку мы имеем о мудреце и мудрости такие понимания, как сказано, и всё то, что говорится в этих пониманиях, в высшей степени необходимо знать тому, кто в высшей степени мудр, потому что он знает всё, что подлежит первым [началам], необходимо, чтобы он имел универсальную науку относительно субъекта и начал: и так он имеет знание всего, как подобает, как говорит первое понимание о мудреце. Эти же почти трудны для людей для познания, которые наиболее универсальны в причинах, потому что они наиболее удалены от чувств.

Также наиболее достоверны из наук, как говорит третье понимание о мудреце, которое мы имели, те, которые наиболее первы, и они суть о простейшем познаваемом, по отношению к которому последующая наука относится через добавление. Ибо те, которые из меньшего, достовернее, чем те, которые из добавления, как арифметика, которая в доказательстве не выходит за пределы рода дискретного, достовернее геометрии, которая во многих страстях выходит за пределы рода непрерывного неподвижного и измеримого. Как ведь в первой Аналитике определено, нельзя найти арифметическое доказательство в величинах и [для] доказывания акциденций, если величины не только непрерывны и неподвижны, но и соизмеримы и несоизмеримы, как очевидно в десятой книге Теорем Евклида. Количество же, которое соизмеряется, иначе соизмеряется согласно некоторому числу, и всех двух сообщающихся количеств отношение одного к другому есть как отношение числа к числу: и поэтому в таких страстях величин для доказательства геометрия относится через добавление к арифметике: ибо такие страсти доказываются о величине, разделённой или обозначенной через части, делящие её на части. Поскольку же мы познаём число через деление непрерывного, такие страсти числа постигаются с частями непрерывного, и так непрерывное через добавление относится к дискретному. Ведь тем же образом относятся начала бытия подвижного, поскольку оно подвижно, к началам бытия чистого и простого. Из меньшего, следовательно, [состоит] мудрость, чем всякая другая частная наука, как из меньшего состоит арифметика, чем геометрия. Из меньшего же я называю то же, что из более простого. Те же, которые из меньшего, достовернее, тем способом достоверности, которым другие удостоверяют, не удостоверяемые ими. Итак, эта, которая просто прежде всего из наименьшего, ничего не добавляя, есть достовернейшая просто, и первая, и нужда в ней есть в доказательствах всего, и она ни в чём совершенно не нуждается. Как ведь относятся те, которые не из добавления, к тем, которые из добавления: как ведь некоторые величины суть некоторые числа, и те числа постигают те величины как [величины] тела подвижного, поскольку подвижное есть некоторое бытие, проистекающее из начал субстанции и сотворённое, и то бытие субстанции постигается с движением и материей. Итак, эта мудрость так первая всего, и поэтому называется первой философией. Почему же она преподаётся после всех, будет определено позже.

ГЛАВА IV. Каким образом первая философия наиболее способна учить и наиболее желанна.

Есть же эта первая философия также наиболее способной учить среди [наук] способных учить. Как ведь из вышесказанного очевидно, те учат, которые называют собственные существенные причины о каждом. Поскольку же познавать, или понимать, и знать — наиболее ради причин понимать, и знать наиболее будет [делом] той науки, которая [о] познанным том, что наиболее познаваемо: это же, как очевидно из Физики, [дело] той, которая указывает первые причины первого. Это же доказывается из того, что кто знает не ради другого знания, но ради самого знания, которое ищет, наиболее пожелает знать ту науку, которая наиболее есть наука, из того, что она полностью удовлетворяет желание знающего в том, что преподаёт первое, за пределами чего не остаётся ничего искомого: такова же эта, которая, как доказано, [о] той вещи, которая наиболее познаваема в отношении способа или среднего знания, которое есть причина первая и начало, ничего не добавляя, но простое: ибо начала и причины наиболее познаваемы в отношении среднего, через которое происходит доказательство: потому что из них познаётся другое. Они же не познаются через доказательство из последующего, которое подчинено, как причинённое через них: хотя, следовательно, через способ абстракции они наиболее удалены от чувств, и поэтому трудно познаваемы, однако для человека они прежде всего делают знание, потому что удостоверяют через первое: как ведь определения, говорящие что, необходимо разрешать вплоть до первого рода, ибо иначе они недостаточно обозначают определяемое: так надлежит разрешать причину, которая есть среднее доказательства, вплоть до первой причины, которая не имеет прежде себя [причины], которой удостоверяла бы, но удостоверяет через себя саму: ибо так первые доказательства будут из первых и истинных, и последующие доказательства будут из того, что через первые и истинные получили достоверность. Достигнуть же первой причины случается двояко: в роде, конечно, и вне рода: в роде, как в страстях дискретного или непрерывного приходят к первой причине, говорящей что есть страсть, и почему присуща субъекту: вне рода, как когда происходит доказательство из рода в род, как в том, что сказано выше, когда один род субъекта относится через добавление к другому роду субъекта, как некоторые величины относятся к числу: и таким образом эта наука, хотя [о] другом роде субъекта, даёт первые причины и наиболее учение. Кто же желает знать ради самого знания, поскольку знание не случается иначе как через причину, более знать более пожелает, и наиболее знать наиболее пожелает: но более знать — через более учение причины, и наиболее знать — через наиболее учение: наиболее же учащая есть эта: следовательно, эту науку наиболее пожелает. Так, следовательно, два заключения имеются в этой главе. Одно, что главная и первая философия наиболее способна учить. Другое же, которое есть следствие этого, — что через то, что она наиболее способна учить, она наиболее желанна для знания: и через это далее очевидно то, что мы сказали в предыдущем, что, поскольку все люди по природе желают знать, желание знания, как в конце, не останавливается иначе как на этой науке, и не во всей науке остановится одинаково на всём искомом в ней, но остановится и совершенно успокоится на начале и первой причине сущего и вселенной, которая есть божественный разум, из себя производящий вселенную, всё благо которой в ней самой, как всё благо победы в полководце войска. Это же последующее будет яснее доказано в одиннадцатой книге.

ГЛАВА V. Каким образом эта наука, через то что она о том, что истинно есть благо, является главной и начальствующей среди наук.

Тем же способом наслаждения определяется, что эта наука главная и начальствующая среди наук. Ибо какая бы из практических наук ни знала, ради чего следует делать отдельное, не в одном, но во всех делах, та наиболее главная и более главная, чем служащая, которая подслуживает тому: и конечно, уже в первой [книге] нашей Этики показано нами. Есть ведь это видеть в некоторых и во всех: в некоторых, конечно, как в коневодстве, гладиаторском искусстве, уздечном деле и военном. Ибо военное не знает, что есть то, ради чего следует делать отдельное в этих искусствах и которые родственны им. Ведь наездническое, которое учит скакать на конях и готовить к бегу, и всякое движение коня имеет отношение к благу военного: потому что для него готовится конь: знаком этого является то, что воины-всадники обозначаются от коня. К тому же благу относятся делатель оружия и гладиаторское, и стрелковое, и уздечное искусства, и все эти искусства — служанки и прислужницы военного: и военное знает благо и цель всех этих, упорядочивает эти и есть начальник всех этих. Во всех же делах это истинно в гражданском [искусстве], которое, поскольку рассматривает человеческое благо общее, а не частное, упорядочивает все служащие к человеческому благу, как военное, преторское, сенаторское, префектурное, религиозное, торговое и все родственные им, и поэтому является начальником всех вышеупомянутых и упорядочивает их: как ведь мы уже давно сказали в предыдущем, тому принадлежит упорядочивать, кто знает основания и причины порядка: благо же человеческое общее есть причина и основание порядка во всём этом: и поэтому гражданское во всём этом упорядочивает. Если, следовательно, более главная та, которая рассматривает благо каждого, то наиболее главной будет и начальницей всех других та, которая рассматривает то, что есть благо всего во всякой вещи. Благо же всякой вещи есть то, что во всей и целой природе вещей есть благо, согласно тому, что мы сказали в VIII Физики, что природа есть причина порядка во всём: благо же, которое есть благо всякой природы, есть участие в божественном разуме, поскольку он есть производящее, форма и цель универсально сущего или вселенной. К этому ведь есть всё, что есть, и ради этого действует всё, что действует, и оно есть причина порядка согласно всякой степени всякого сущего: ибо ближе к нему бытие есть более благородное и через большее участие: и удалённое от него бытие есть менее благородное и через меньшее участие: и так через способ участия каждое располагается в степени вселенной, и через это есть причина порядка вселенной, и зло каждой природы есть не что иное, как ослабление и разрушение в мерах, соразмерностях или пропорциях и отношениях участия в том благе согласно должной степени каждой природы: совершенствоваться же в том благе есть укрепляться и согласно всему бытию соразмеряться пропорционально себе по природе и в наилучшем отношении участвовать в нём согласно аналогии, должной каждой степени сущего. Это, следовательно, благо в первой причине, как победа всего войска в полководце войска. В войске же некоторые мало участвуют в благе победы, как седлающие коней и готовящие пищу воину. Некоторые же больше, как вооружающие воина. Другие же близко, как сражающиеся воины. Другие преимущественно участвуют, как знаменосцы. Всё же сам вождь упорядочивает и содержит всё войско. Это же, как мы сказали, тонко будет разъяснено в последующем этой науки. Достаточно ведь того, что сейчас сказано, для доказательства предложенного, что, конечно, из всего сказанного сейчас к этой самой науке относится искомое здесь имя, и это есть то, что она есть первая философия, наиболее способная учить и начальница наук. Из приведённого ведь очевидно, что необходимо этой мудрости быть теоретической, или созерцанием всех начал и первых причин, не каждого относительно каждого, но универсально всех: она будет созерцательницей конечной причины всего: и это есть благо в природе всего: благо же это, которое есть то, ради чего есть всё, что есть, есть одна из причин,

и главная наука будет рассматривать её: и ради этого достойно, чтобы она была главнейшей причиной и началом всех наук.

ГЛАВА VI. В которой показывается, что эта наука не деятельная, но созерцательная.

Что же эта наука не практическая или деятельная, ясно из того, что к философствованию побудило тех, кто первый философствовал. Ибо все люди, которые ныне в наше время и прежде до нашего времени философствовали, были побуждены к философствованию не иначе как через удивление. Удивлением же мы называем агонию и остановку сердца в оцепенение от великого чуда, являющегося чувству, так что сердце претерпевает систолу. Поэтому и удивление имеет нечто подобное страху в движении сердца, которое от остановки. Итак, это движение удивления в агонии и систоле сердца есть от остановки желания познать причину сущего, которое является чудом: и поэтому в начале, когда ещё грубые начали философствовать, они удивлялись некоторым из сомнительного, что было более готово к решению, как пифагорейцы о страстях чисел, о чётном и нечётном, совершенном, избыточном и недостаточном числе: затем постепенно продвигаясь в учёности и лучше преуспевая, они удивлялись и о большем, причина чего не была столь готова, как о страстях луны согласно стоянкам, приращениям и затмениям, и о том, что около солнца и звёзд, как что солнце отклоняется к обеим сторонам от равноденственного, что четверть часть круга знаков проходит в неравные времена, что затмевается, что уравнивает время рождения и разрушения земных [вещей], и тому подобное, и что звёзды движутся от своих мест и не от фигуры изображений, что имеют собственное движение над полюсами круга знаков и суточное движение над полюсами мира, и тому подобное, чему незнающий астрономии удивляется. Подобно же преуспевающие в физике больше и больше начали удивляться о рождении вселенной, ища, был ли мир сотворён или нет? Кто же сомневается и удивляется, кажется незнающим: ибо удивление есть движение незнающего, продвигающегося к исследованию, чтобы знать причину того, чему удивляется: знаком этого является то, что сам Филомиф согласно этому способу есть Философ: потому что его басня построена им из удивительного. Я же называю Филомифом поэта, любящего вымышлять басни. Ибо милон, прежде произведённое, означает басню, а филомитон означает любителя басен, если предпоследний слог долгий: как ведь в той части логики, которая поэтическая, показывает Аристотель, поэт вымышляет басню, чтобы возбудить к удивлению, и чтобы удивление далее возбудило к исследованию: и так состоит философия, как о Фазтоне, и как о Девкалионе показывает Платон: в какой басне не имеется в виду ничего, кроме возбуждения к удивлению причинами двух потоков — воды и огня, происходящих от отклонения блуждающих звёзд, чтобы через удивление причина была исследована и познана истина: и поэтому поэзия даёт способ философствования, как и другие науки логики: но другие науки или части логики дают способ доказывать предложенное через рассуждение или совершенное, или несовершенное: поэзия же нет, но даёт способ удивляться, через который возбуждается исследующий: хотя, следовательно, в отношении меры метра поэзия подчинена грамматике, однако в отношении намерения логики поэзия есть некоторая часть. Оставив же это, вернёмся к предложенному, говоря, что удивляющийся незнающий останавливается на причине, ради которой знал бы то, чему удивляется. Итак, он не философствует, чтобы делать что-либо из полезного, но только чтобы избежать незнания: не избегает же незнания иначе как через знание: следовательно, философствует не иначе как ради знания. Цель же всякого умозрения есть знание и истина: цель же всякого действия есть дело: следовательно, науки умозрительны: эти, следовательно, преследовали науку ради познания просто, не ради какой-либо пользы. Свидетельствует же об этом и то, что случается с философствующими: как ведь мы уже сказали в предыдущем, почти всё, что для пользы и необходимости жизни и для лени или сверхъестественного удовольствия, кото-

рое делает ленивыми через насыщение, и подобно всему уже изобретённому, что есть вспоможение учёности, тогда впервые свободным от забот духом и обученным способу исследования начало исследоваться такого рода знание или познание, которое возникло из удивления чудесами. Ясно, следовательно, что оно ищется не ради какой-либо другой необходимости или пользы, но ради знания просто. Поскольку же знание наиболее ищется согласно этой науке, эта наука наиболее среди всех умозрительна.

ГЛАВА VII. Что только эта мудрость совершенно свободна, и сколькими способами называется наука свободная.

Эта наука одна свободна среди наук: и основание этого в том, что, как называется свободным человек, который есть причина себя самого и не причина другого, так называется свободной наука, которая не есть ради какой-либо другой пользы или науки: и это из предыдущего очевидно, что подобает только этой науке. Называются же другие науки свободными и некоторые упражнения свободными: но иное — быть наукой совершенно свободной, и иное — быть наукой свободной: ибо быть наукой свободной есть ни в началах, ни в доказательстве не быть обязанным, и в конце быть причиной себя самой, так что цель искания и ради знания находится в самой науке. Ибо она стоит в себе самой, не нуждаясь ни в какой из других, и поэтому никому не служит: и таким образом геометрия — служанка в некоторых доказательствах арифметики: и всякая наука, относящаяся через добавление к другой, служит той: и поскольку всякая наука о частном сущем, существующая через добавление к этой, всякая наука служит этой: и эта, будучи свободной в себе, всем другим доставляет некоторую свободу в том, что они предполагают в них достоверность: через это ведь делает их свободными от обязанности, в которой они себе не достаточны. Свободная же есть та, которая, конечно, не свободна, но имеет некоторый способ свободы. Следует знать, что этот способ свободы, по моему суждению, наиболее следует брать со стороны познаваемого и среднего, через которое познаётся: и поскольку всё физическое дело подлежит движению и изменению, из-за чего не совершенным образом познаётся то, что о природах, но великая ошибка в физических [науках], и различные мнения различных [людей], поэтому наука физики не свободна, но скорее обязана форме физики и разнообразию: и поэтому не есть свободно начало знания. Подобно же и в божественных [вещах], которые, как мы сказали, предшествуют всякому разуму, форма не свободно творит науку: и поэтому ни физика, ни первая философия не называются науками свободными, но скорее математические науки, имеющие устойчивые формы, которые суть начало свободного знания в них и не предшествуют: таким образом ведь называется свободной та, которая ищется не ради другой пользы и свободно делает знающим без обязательства сомнению: и таким образом свободны те, которые называются из квадривия, а именно арифметика, музыка, геометрия и астрология. Также и этим способом свободы называются свободными те, которые вспомогательные: потому что они о намерении вещей, которые не подлежат разнообразию и соразмеряются разуму, через то что свободно познаётся то, что ищется в них, и нет ошибки в них и разнообразия мнений: ибо разнообразие мнений случается от ошибки: и так три в общем называются тривиум: грамматика, логика и риторика, которые однако не имеют того способа свободы, который принимается по цели, потому что эти ищутся ради других. Из вышесказанного же принимается также, что они свободны, потому что всеми свободно исследуются: дух, занятый заботами о необходимом, не может философствовать, но может дух свободный и от забот очищенный: и согласно этому способу науки логики, квадриав, божественные и физические вообще называются свободными или свободными. Что же некоторые говорят, что все они свободны, потому что от свободного субъекта, который есть разум, переносятся к свободному субъекту, не имеет основания: ибо так механические искусства, принятые через учение от Учителя, будут свободными. Упражнения же свободные суть те, которые ищутся не ради какой-либо пользы произведённого, но

выполняются ради себя самих, как игра на виоле, танец, симфония, и такого рода в семи свободных [искусствах]: свободное противопоставляется механическому, в котором польза произведённого искажает знание: ибо знание в таких ищется не ради знания, но ради действия или произведённого: поэтому практически есть то знание, которым мы не знаем природу вещи, но знаем действовать, как двигать или строить или играть на виоле: свободное же в божественной науке противопоставляется служебному, потому что все другие граждански относятся к божественной науке, она же божественная ни к какой. Так, следовательно, первая называется свободной и есть мудрость.

ГЛАВА VIII. Что эта наука божественна и божественного обладания, а не человеческая и не человеческого обладания.

По той же причине справедливо считается, что обладание этой наукой не человеческое, но божественное: ибо человеческая природа во многих местах служанка и рабыня и согласно многому, что в ней: поэтому некий жрец Аравии, как передают, сказал: «Горе вам, люди, которые причислены к зверям и трудитесь в рабстве взаимном, чтобы из вас родился свободный». Ибо никто из людей не свободен, но все трудятся для выгоды, не устремляясь к тому, что в них божественно. Наиболее же рабской является человеческая природа согласно принятию науки, как очевидно из сказанного: и поскольку те, которые суть начала науки, универсалию и понятие познанной вещи, смешанные и рассеянные, собирает через абстрагирование и отделение, смешанное и спутанное, через сопоставление и собирание того, что рассеяно во многом, поэтому и инструменты знания имеет текущие из одних в другие, как силлогизм и вообще всякое рассуждение: поэтому у Дионисия знание человека называется дискурсивным, дисциплиной: ибо через исследование приобретается и начинается с удивления, как очевидно из предыдущего. Отсюда также, что знание простых [вещей] собирает из всего, что относится через добавление к простым, потому что в них простые рассеяны и спутаны. Ибо тенист и с непрерывным и временем соединён разум человека. Поэтому обладание этой наукой, которую мы теперь ищем, не человеческое: ибо простые [вещи], всегда и везде существующие, для простого понимания собственно получают место, тем способом, которым разум называется местом видов: такое же понимание не есть разум человека. Но не совершенно прост и человеческий разум другим способом: поскольку ведь он не причина вещей, но скорее причиняется вещами, не совершенствуется и не ограничивается вещами, принимая причины и начала вещей от материального: следовательно, необходимо, чтобы начинающий был более материальным, чем другие разумы: поэтому простейшее не совершенно соразмерно тому, что в нас и называется человеческим: и когда воспринимает нечто из простого и божественного, справедливо считается, что воспринимает это не из того, что человеческий, но из того, что участвует в чём-то божественном. Знание простейшего, следовательно, не человеческое обладание по природе, но то, что от него имеется, скорее прибыль, чем обладание, имеемое по желанию. Ибо Трисмегист Гермес говорит, что обладание есть то, в чём по природе сидит обладающий, пользуясь спокойным правом. Он таким образом сидит в познании чувственного, не божественнейшего: но простой разум, причина вещей, через свою науку существующий, собственно [есть] божественнейшего простого. Ибо ни в какой части не служа, божественная природа не принимает познание от последующего, но из источника и средоточия причин, которое она сама есть, всё предмете разум просто: сложное временное — вневременно, материальное — нематериально понимая: что свойственно этой науке: поэтому божественное, а не человеческое собственно обладание есть этой [науки].

Поэтому говорит поэт Симонид, что только Бог в знании имеет честь. Но как не человеческое обладание этой наукой, так и не достойно всякого мужа искать такого знания: ибо совершенно по себе и ради себя есть наука: и поэтому не как обладание, но как искание при-

нимается мужем. Я же говорю мужем: ибо женского духа — разрешаться в чувственное из-за холодного движения животного духа, останавливающего, и влажного вязкого, управляющего злыми непослушными духами: полезен же через тёплое, хорошо движущее, и влажное тонкое, хорошо подвижное, чтобы возноситься к простому и вечному: ибо такого, от чувств отвлечённого и далеко отстранённого разума, едва-едва воспринимается намерение: по этой причине сказал Симонид и другие его товарищи-поэты, что божественное начало завидует человеку в этой науке: и поэтому разум человека обращает к непрерывному и времени, чтобы, всегда удерживаемый воображаемым и чувственным, никогда не поднялся к пониманию простого.

Но неудобно изречение поэтов, если не принимается как сказанное согласно басне: ибо если они намереваются сказать что-либо вне басни, а именно что божественное начало подлежит зависти, это в высшей степени несправедливо: из этого следует, что никогда совершенными и наилучшими, но несовершенными и бесформенными являются все боги: ибо зависть не есть страсть иначе как того, чьим благом может быть усовершенствовано другое благо другого или превзойдено им и через это сделано менее славным. И поэтому говорит Платон, что зависть от наилучшего далеко отстранена и бессилие от всемогущего: и поэтому божественное не может быть завистливым. И это также поэты имеют в виду, но согласно покровам притч и басен много вымышляют, воспевая в метре ложь. Ибо через зависть богов намереваются поместить эту науку в высочайшем и наиболее желаемом [месте] и так возбудить желание человека к ней: потому что по природе желание человека более стремится к высшему: поэтому говорят, что боги позавидовали этой науке, чтобы в высочайшей мудрости человек не уподобился богам и так не уменьшилась божественная честь: поэтому также передают, что Аполлон порастил Гиппократу Хиосского молнией, чтобы он не сравнялся с ним в предсказании будущего.

ГЛАВА IX. Что только эта мудрость двояко наиболее достойна чести.

Через то же, что сказано, доказывается, что эта самая наука наиболее достойна чести. Ибо если честь есть награда добродетели, как определено в первой Этике, следует, что наиболее достойная из всех добродетелей наиболее достойна чести: эта же есть та, которая наиболее божественна. И нет сомнения, что мудрость есть наиболее божественная добродетель для того, кто замечает, что согласно ей и согласно её акту состоит созерцательное блаженство. Итак, только мудрость наиболее достойна чести, потому что только она наиболее божественна двояко: ибо из числа наук наиболее божественна та, которую наиболее имеет Бог: Бог же, как очевидно из предыдущей главы, имеет её один и просто. И если говорится, что человек имеет её, имеет её не просто, но через исследование и дискурсивно, и таким образом её Бог имеет наиболее, так что способом простоты имеет её только Он, каковой способ есть обладание. В отношении же познаваемого в ней имеет её наиболее. Если какая из человеческих наук [о] божественных познаваемых, то наука, которая есть Бога, имеет и то и другое. Ибо Бог всем кажется некоторой причиной причинного и некоторым началом сущего вселенной: через это же самое начало, которое Он есть, иметь науку о сущем или только Бога, или наиболее Его: ибо созерцание себя самого, всё знать просто и вневременно и нематериально, преддвигая познание согласно видам, поскольку Его разум есть вид видов, только Бога: познанное же само знать не только Бога, но наиболее Его. Так, следовательно, поскольку мудрость двояко божественна, и по способу, и по познаваемому, по каждому из этих она наиболее достойна чести. Хотя, следовательно, некоторые другие более необходимы для управления жизнью, как особенно архитектурные, гражданские и медицина, однако ни одна среди всех не достойнее этой: как ведь из предыдущего очевидно, те, которые производят результаты, которыми сохраняется общение человеческой жизни, наиболее необходимы: потому что без них или жизнь человека не существует, или совершенно плоха и трудна, и поэтому не может стремиться к мудрости: поэтому также в III Топики говорит Аристотель, что во время необходимости более следует выбирать

богатство, чем философствовать: потому что во время необходимости мало помогает философствовать, дух более занят заботами о необходимом и поэтому менее предан исследованию чудес, которое наиболее ищет мудрость: это также причина, что почти весь мир предан наукам полезного: потому что все стремятся к прибыли, и немногие — к тому, что само по себе причина знания. Которые однако только человеческие, поскольку человек только причинённый разум, как определено в Этике. Поэтому также говорит Авендрет, что почти все люди, кроме немногих достойных мужей, должны быть причислены к зверям. Из этого, следовательно, ясно, что эта мудрость достойнее.

ГЛАВА X. О порядке учения этой мудрости и каким образом через противоположное она начинает всякое удивление.

Следует же определить порядок этой мудрости. Поскольку, следовательно, эта мудрость наиболее способна учить, уча через причину, ей следует начинать с причин, и так порядок её связывается с противоположным порядком вопросов, с которых начинается её исследование. Мы же уже сказали в предыдущем, что исследование её начинается с удивления всем, что исследуется, как причины и начала сущего вселенной: такое ведь удивление всем есть причина исследования в этой науке. Ищется же начинающими в этой науке, так ли относится бытие вещи к причине, как относятся автоматы, то есть через себя существующие следствия, а не через акциденцию какой-либо причины: и этот вопрос ищется теми, кто ещё не созерцает причину иначе как смутно и в универсалии. Знают ведь такого рода автоматы, что имеют некоторые через себя причины: но не знают, какая определённо причина, говорящая что и почему такого рода автоматы, как очевидно в тех, кто исследует причины страстей, которые происходят от солнца и его движения в несущем круге под наклонным кругом, которые называются поворотами солнца к тропическим знакам и равноденственным: и как в математических [науках] происходит в тех, кто спрашивает, почему диаметр квадрата не соизмерим. Все ведь такого рода следствий и страстей, не зная причины, начинают исследование от следствий или страстей, стремясь через исследование к причине. Всем ведь такого рода, не знающим причин, удивительно кажется, если в роде непрерывного что-либо не меньшее принятое не соизмеряется другому не меньшему конечному. Я же называю не минимальным то, что не разделено в точку: ибо минимум в количестве нельзя принять: и что принимается, принимается не как минимум, и поэтому кажется принимаемым как несколько раз взятое, дающее целое, и поэтому кажется обозначенным от некоторого числа, как половина, или треть, или четверть, и так далее. Поскольку, следовательно, всё, что измеряется другим, соизмеряется согласно некоторому числу, и части как диаметра, так и стороны квадрата не минимальны, но некоторые согласно наименованию числа принятые, весьма удивительным кажется тому, кто не знает причины, что диаметр не соизмеряется. Мы ведь показали в III Физики, что непрерывное количество, если делится согласно частям, остановится на некотором разделённом числе и не делится до бесконечности. Если же делится согласно минимальным, поскольку не случается делиться в точки, никогда не остановится деление. Как, следовательно, мы сказали, когда деления диаметра и стороны квадрата останавливаются на числе, части которого измеряют целое, кажется удивительным, если не соизмеряется в некоторой пропорции числа. Начинает, следовательно, во всём этом с удивления и от следствия. Но следует учению достойнее продвигаться противоположным способом, чтобы начинать с причины и, приходя, достигать следствия, согласно пословице, которая также в нравах, где страсть не упорядочивается иначе как через усилие в противоположное страсти, как делают те, кто выпрямляет кривое дерево. Ибо они через противоположное искривлённой стороны сгибают форму выпуклого, сгибая на форму вогнутого, и наоборот, чтобы поверхность выпуклая стала вогнутой, и вогнутая стала выпуклой: и тогда возвращается к прямому положению: так, следовательно, следует делать и здесь, потому что

удивляющийся удивляется причине, и не удовлетворяет удивляющегося иначе как через того, кто учит причине. Учащий же причине не удивляется, потому что знает причину. Знаком ведь знающего, как мы сказали, является возможность учить. Когда, следовательно, учатся удивляющиеся от учащихся, следует учению начинать с противоположного тому, с чего начинается удивление: ибо геометр, знающий причину, не удивится, если диаметр не станет соизмеримым стороне квадрата: знает ведь, что всё, что соизмеряется, соизмеряется согласно некоторому чётному числу: диаметр же стороне не сообщается ни в чётном числе, ни в нечётном: ибо если дано, что сообщаются в чётном числе, следует, что чётное число есть нечётное, и если дано, что сообщаются в нечётном числе, следует наоборот, что нечётное число есть чётное: это же нами уже в геометрии доказано. То же, что сказано, приведено для того, чтобы мы знали, что путь учения начинается через противоположное пути исследования: ибо путь в исследовании начинается от следствия и удивления незнающего причину. Путь же учения начинается с указания причины ничему не удивляющегося, потому что он знает причины автоматов и чудес.

Кроме того, как очевидно из предыдущего, другие умозрительные науки относятся через добавление к этим, и поэтому их доказательства возвышаются к этой и через эту обосновываются: свет, следовательно, умопостигаемого этой мудрости собирает во всех других частных сущих, которые в разуме, соединяющемся с непрерывным и временем и более естественно соразмерным им. Постепенно, следовательно, и более воспринимает света из разрешения умопостигаемого физического и математического к божественному: и поэтому в отношении нас также начинает эта наука с физического и математического и определяется к созерцанию божественного: поэтому в последнюю очередь преподаётся, и Философы, ведомые другими науками, в этой завершают всю жизнь. Теперь же, после того как мы введены и обучены из других, через противоположный способ начнём, беря из порядка учения от последнего рода причин и начал. Какова, следовательно, природа этой науки, которую мы теперь ищем, сказано: и вместе с этим определено, каково намерение, в котором следует иметь вопрос о том, что мы желаем знать, и в котором следует иметь весь этот метод.

ГЛАВА XI. И есть отступление, разъясняющее четыре [вещи], о которых эта мудрость, и в чём она сходится с топикой и софистикой, и в чём отличается от них.

Возможно, кто-нибудь усомнится, поскольку если сама мудрость — о бытии, которое просто, и к которому через добавление относится бытие измеримое, или числимое, или физическое, или подвижное, и всякое вообще определённое бытие, то покажется, что эта наука не может исследовать начала того бытия: ибо никакая наука вообще не исследует начала своего субъекта: и так кажется, что ни о причинах бытия, ни о началах сущего эта наука не [исследует]. Но это, как кажется, быстрее решается, если сказанное тонко вернём в ум: как ведь Боэций в Неделях истиннейше говорит: «Всё, что есть, от другого имеет бытие, и от другого имеет то, что оно есть: поскольку от простого понятия сущего и сущности имеет бытие: ибо бытие есть не что иное, как акт сущего или сущности: то же, что оно есть то, что есть, имеет от того, что относится через добавление к сущему и определяет его и полагает в число». Начало, следовательно, и причина, поскольку не простое обозначают бытие, но что это есть, что имеет различаемое бытие, очевидно, что они суть следствия сущего и бытия. Это же ещё очевидно из того, что разделяющие суть сущее, причина и начало: ибо не всё, что познано, имеет начало, ибо так у начала было бы начало, и не остановилось бы это до бесконечности: но всё, что познано, должно иметь причины и начала, поскольку понимать и знать во всех науках случается из принятых начал и причин вплоть до элементов познаваемых вещей. Однако хотя причина и начало суть следствия сущего, однако то, что они причины и начала, имеют не от этого измеримого или подвижного сущего, которое есть математическое или физическое, но от ума прежде

этого. И поэтому ни математика, ни физика не должны говорить о них и устанавливать их, поскольку они таковы. Хотя, следовательно, и математика, и физика определяют о причинах и началах, свойственных им, однако не должны определять о причине, поскольку она причина, или о начале, поскольку оно начало: но это оставляется первой философии для определения.

Следует, следовательно, из этого, что эта наука о четырёх во вселенной. Ибо она о сущем, поскольку оно сущее, и о его частях, и это первое из четырёх. Она также о следствиях сущего, поскольку оно сущее, которые предшествуют математическому или физическому бытию, и поэтому через бытие не зависят от математического или физического, но случается быть таким в физических или математических [вещах], потому что находятся вне их, и таковы начало и причина, откуда, и единое и многое и тому подобное, и это второе среди того, о чём мудрость. Третье же, что она о физических [вещах], постигаемых с движением и материей, и о математических согласно бытию в материи существующих, как о движении, материи, качестве и тому подобном: но не о них, поскольку они в материи, но скорее, как мы сказали, поскольку всё, что есть, от другого имеет бытие, от другого — то, что оно есть, эта мудрость о них, поскольку от начал простого бытия имеют бытие, и физика или математика о них, поскольку от физических начал или математических имеют то, что они суть. Четвёртое же о том, что к сказанному сейчас имеет противоположный способ, и это совершенно отделённые своим бытием, везде и всегда существующие, как Бог и интеллигенции согласно своим порядкам, в которых они. Хотя же о них эта мудрость, однако из сказанного очевидно, что она одна, поскольку обо всём этом она согласно бытию, не постигаемому с непрерывным и временем: эта ведь форма есть объединяющая всякое бытие, о котором эта мудрость, и так исследует собственные акциденции всего вышесказанного.

Сходится же эта наука с той частью логики, которая называется топикой, и с той частью, которая называется софистикой, поскольку каждая из указанных частей — о тех же четырёх: но отличается от обеих вместе тем, что каждая из тех так о этих четырёх, что не согласно простому бытию всецело о них, но также согласно добавленному бытию, которое есть физическое или математическое, потому что исходят из общего, которое находится в единичном. Мудрость же не о них иначе как согласно простому бытию, не согласно добавленному. Отличается же эта от топики специально тем, что эта из истинных начал вещей учит добродетели и порождает науку истинную и чистую. Топика же из знаков, которые находятся в единичном, общно не учит истине, но порождает мнение. От софистики же специально отличается целью, потому что софистика ищет хвалиться кажущейся мудростью. Мудрец же, не стремясь к славе, стремится учить истине, весьма достойной славы и чести.

ТРАКТАТ III. О ПРИЧИНАХ И НАЧАЛАХ СОГЛАСНО МНЕНИЮ ДРЕВНИХ ЭПИКУРЕЙЦЕВ

ГЛАВА I. О принятии видов и причин.

Поскольку же уже из сказанного очевидно всё это, и уже о мудрости этой мы сказали всё необходимое, теперь следует обратить внимание на исследование искомого, которое суть первые следствия сущего. Прежде же всего другого следует, чтобы от начала этой науки мы взяли знание причин: ибо из знания причин мы узнаем всё другое, что ищется: тогда ведь отдельное искомое мы должны знать, когда полагаем, что не знаем первую причину, которая всему другому даёт причинять. Я же говорю: когда знаем первую причину не только по субъекту, но в основании и силе причинения. Ибо так её сила и основание первичности простираются вплоть до ближайшего, и тогда наилучшим образом знаем искомое причины. Причины же согласно способу причинности называются четырёхкратно: ибо хотя три из них иногда совпадают в одну, способ причинности всегда разделён. Одну из причин мы называем субстанцию, которая есть форма, которая даёт что было быть, то есть чтойность вещи и основание. Ибо если спрашивается, почему вещь есть это, то что есть то почему или что начало или ближайшее вещи, через разрешение приводится к последнему основанию, в котором останавливается определение: причина же вещи и начало её бытия есть первое само почему или ради чего вещь есть то, что есть: через почему ведь или что спрашивается о форме или чтойности вещи, и не спрашивалось бы через почему или что, если бы она сама не была причиной и началом и чтойностью. Одну также из причин мы называем материей: и эти две причины внутренние вещи, которая имеет причины. Третью же мы называем причину, откуда начало движения, которая есть действующая, движущая материю, чтобы ввести форму. Четвёртую же мы называем причину, которая имеет противоположный способ: ибо эта начинает движение, та же завершает его: это же есть то, ради чего происходит всё, что происходит, и это есть благо каждой вещи, ибо это есть цель всякого движения и всякого рождения: и поэтому называется причиной причин и есть, потому что через намерение движет действующую: и это движет материю и изводит форму. Об этих причинах согласно физическому намерению достаточно рассмотрено в Физике: но согласно тому, что уже ранее трактовано, следует об этих иметь другое рассмотрение в мудрости, о которой теперь намереваемся: будем ведь исследовать о них, поскольку они следуют за сущим и предшествуют физическому бытию, и так о физических причинах и началах упомянем: и не будем исследовать о них иначе как поскольку они зависят от начал бытия, поскольку оно бытие, а не согласно физическому бытию, которое в них.

Сказанным же способом о причинах, исследуя, примем мнения древних, вводя нам предшествующих в философии, кто бы ни приходил, философствуя, к исследованию сущего, поскольку оно бытие, и кто бы ни не топически или софистически, но доктринально философствовал об истине чистого и простого бытия. Ясно ведь будет из их положений, которые введём, что и они говорят, что начала суть некоторые или причины. Итак, путь или метод, который теперь у нас под рукой, будет некоторым делом или полезным для этого пути последующим. Ибо последуют их высказывания этому нашему пути: и это будет великой пользы в деле: или ведь на этом пути другой род причины, который древние не нашли, найдём: или если не можем, то более успокоимся на тех, которые уже перечисляя ввели.

ГЛАВА II. О мнении и доводах говорящих, что одно только начало, которое есть материя в общем смысле, не определённая к этому или тому, ни к одной вещи или многим.

Итак, первые из философствующих большинство полагали, что начала всего сущего находятся в одном виде материи. Ибо никакого вида причины совершенно не говорили быть, кроме того вида причины, который в материи: и это относили как причину сущего и движения. Довод же приводили, говоря, что это вообще начало и причина, из чего происходят все сущие, как сообщающее субстанцию и бытие субъекта: и это есть начало движения, из чего происходят первым и во что разрушаются последним, при сохранении субстанции в конце и изменении только в страстях качеств: это есть элемент, как говорят, составляющий начало: и то же самое говорят быть первым из всего сущего. Элемент ведь есть то, что по составу первое и по разрешению последнее, оставаясь, поскольку он начало, во всём том, чьим элементом является, как уже доказано в первой книге О возникновении. Материя же такова, что из неё вещь происходит первой и в неё разрушается последней, оставаясь согласно бытию материи одной и той же, изменяясь в страстях. Следовательно, материя есть начало. Эти же никаких причин и начал, кроме как в самой вещи, не говорили быть: ибо причину и начало полагали в основании элемента. Форму же, которая входит в вещь, не позволяли быть причиной, но качеством или страстью, потому что не остаётся. Оставаться же согласно субстанции говорили быть в основании начала.

И поэтому ничего не говорили согласно субстанциальному бытию ни рождаться, ни разрушаться, потому что субстанциальное бытие остаётся всегда и сохраняется, что только и говорили быть субстанцией сущего, аргументируя из основания акциденции: ибо всё, что присутствует и отсутствует без разрушения субъекта, не есть в нём как некоторая часть его бытия, и невозможно быть без того, в чём оно: и форму же так быть в материи говорили, что она входит и не входит без разрушения материи: и поэтому это не быть говорили как некоторую часть самого бытия, но скорее как страсть субъекта, которая от субъекта имеет то, что есть, и не даёт истинного бытия: субъект ведь есть существующее в себе завершённое, и причина другому существовать в нём, в том, что в нём, не есть как некоторая часть. Как ведь мы говорим, что Сократ есть и не рождается просто, когда по телу становится белым, а по душе добрым или музыкальным: ни говорим, что он же просто согласно субстанциальному бытию разрушается, когда слагает навыки указанных форм, поскольку в таких изменениях остаётся субъект, который есть сам Сократ. Так ничего из другого не говорят просто рождаться и разрушаться: видели ведь эти, что во всех изменениях необходимо быть одной некоторой природе, подлежащей движению и изменению, сохраняемой согласно субъекту, из которой происходит всё такое, что происходит, будет ли она одна по числу или многие: одну ведь всегда необходимо быть согласно основанию субъекта.

И поэтому хотя все древние сходятся в том, что только материя есть начало чего угодно, в этом различались, что некоторые много тел говорили быть материальным началом, некоторые же одно только: и различались также в том, что иное и иное тело, различное по виду, говорили быть материальным началом. Некоторые ведь воду, некоторые воздух, некоторые огонь то начало говорили: это же последующее разъяснит.

Это же их положение многими доводами древних было подкреплено, которые до сего дня у некоторых сохраняются. Более сильные же доводы их находятся, которые особенно, казалось, вели к такого рода положению. То ведь, как говорят, что есть первое начало бытия вселенной, нерождённое и неразрушимое через себя и через акциденцию. Если ведь дано разрушаться через себя или через акциденцию, необходимо, чтобы оно имело другое начало своего разрушения и рождения, и так начало было бы первым началом, и так пойдёт в бесконечность.

Очевидно же, что форма согласно бытию рождается и разрушается в том, что рождается и разрушается: следовательно, форма не может быть одним из первых начал: и поскольку цель и форма суть одна вещь, тогда и цель не будет началом. Действующее же не может двигать иначе как ради формы и цели. Следовательно, и действующее не будет: и так остаётся только материальная причина началом бытия. Кроме того, если дано другое первое начало быть кроме материи, или оно будет простым, или составным. Составным же быть не может: ибо составного есть начало, и не оно само есть первое начало, поскольку всякого составного составляющие суть первое начало. Если же дано быть совершенно простым, необходимо, чтобы оно не было отличным от ничего сосуществующего ему. Ибо всё, что различается в бытии от другого сущего, через другое, добавленное к бытию, различается: бытие ведь есть то, в чём сходятся два существующих или больше: и не одно и то же основание сходства и основание различия: необходимо, следовательно, чтобы другое добавлялось сверх бытия, что было бы причиной и началом различения, и так оно составное. Составное же доказано было не могущее быть началом. Следовательно, что бы ни давалось, что первое начало в смысле начала имеет простоту, не может быть иначе как начало и причина единственная, которая есть материя: ибо эту подлежащую видим быть в вещах. Кроме того, поскольку форма не действует, поскольку она простая сущность, но согласно бытию, которое имеет в действующем, форма и действующее согласно разуму себе предлежать оставляют субъект: то же, что прежде всего, есть начало: следовательно, подлежащая материя есть единственное начало. Кроме того, если говорится, что начало есть следствие первого сущего, как сказано в предыдущем, тогда необходимо, чтобы то сущее, которое следует за началом, было совершенно простым: от одного же простого не причиняется иначе как одно ближайшим образом: следовательно, начало, которое непосредственно следует за сущим, не есть иначе как одно. Не может же говориться, что оно действующее или форма для сущего: поскольку эти полагаются через подлежащую субстанцию, потому что движущая причина не движет иначе как подлежащую материю: и если, двигая, говорится, что вводит форму, не вводит же её иначе как в подлежащую материю: и так снова оставляется, что ничто вечной постоянности, кроме подлежащей материи, и прежде движения, и в движении, и после: следовательно, ничто не есть начало и причина, кроме подлежащей материи: эта ведь одна есть вечно остающаяся, одна простая и первая, из которой всё другое. Добавляют же эти к подтверждению своего положения, что необходимо с материей полагать что-либо из других начал, предполагая, что редкое и плотное ничего не добавляют к материи, кроме положения частей близкого или далёкого. Как ведь движением видим из материи рождаться всякий элемент, поскольку части более удалены или менее, так и небо рождается из основания прозрачного, которое есть не что иное, как редкое, очищенное в частях. И так, что более, говорят рождаться природы богов и душ: из более тонкого ведь редкого производят дух: поскольку дух есть начало дел жизни в богах и душах: но в этом различие, что боги из небесного светлого духа произведены, бессмертны из-за длиннейшего удаления от превосходства страстей в них, как и в самом небе: души же смертны из-за большего родства с противоположностью страстей. Дух ведь из тонкого, редкого и светлого совершенных и богов быть говорили и души: и всего этого питательницу, мать, начало и первую причину материю утверждали.

Ошибка же это есть, и последующее разъяснит: поскольку основания сущего, которые предполагают, ложны и извращённо поняты, если что истинное говорится: форма ведь не согласно всякому бытию по природе разрушима, но только согласно актуальному бытию, которое имеет в этом рожаемом и разрушимом, согласно же бытию в потенции не разрушается в этом: согласно же актуальному бытию, которое имеет в действующем, который через себя движет и не через акциденцию, каков есть первый двигатель, не разрушается никаким способом через себя или через акциденцию: и согласно этому рассмотрению её ниже будет показано, что она прежде потенции материи субстанцией, и основанием, и временем: и так она есть начало, и для изведения её в подобную форму действующему согласно некоторому соответствию пола-

гается действующее и цель: и этим разрушается приведённый довод. Что же говорят, что простое ни от чего не различается, истинно о том, что через разрешающий разум просто, и это не что иное, как простое понятие сущего, которое не есть понятие материи, но скорее понятие начала, которое прежде понятия рода и вида всякого: но о простом согласно бытию это не истинно, потому что первые простые согласно бытию сами собой различаются друг от друга: они ведь сверх простого понятия сущего добавляют бытие, которым они то, что они: и через это различаются друг от друга и впадают в множественность: ибо различение есть причина числа. И не истинно, что говорят, что форма действует не иначе как через бытие движущего, которое имеет в подлежащей материи: но скорее действует, как мы доказываем в конце VIII Физики, что она простая и неперетерпевающая и не имеет совершенно никакой величины. И не хорошо говорят, что одно только следует за одним простым, потому что одно есть причина множественности: ибо одно, чем более просто, тем более множественно согласно силе: и согласно этим силам многое, определяющие те силы, выходят из одного: и чтобы кратко сказать, ничего мудро сказанного это положение не производит. Что же говорят, что одно и то же по природе субъекта есть Бог и душа и тело, совершенно не имеет основания: ибо если бы мы дали редкое и плотное быть, как говорят, и дух такого рода рождаться, как полагают, не будет иметь действия жизни, если не будет присуща причина и начало жизни, как ясно из того, что в науке о Душе хорошо и тонко доказано: это же начало и причина дел жизни не может быть ничем материальным, ни гармонией его какой-либо.

Из-за этих однако и подобных пустяков, которые привели, говорили первую материю быть Богом, и всё, что есть, и все формы этой природы говорили быть страстями, особенно опираясь на то, что различаемое в вещах и разделённое есть нечто, что есть начало и причина всего различаемого, и неразличаемое прежде них существующее: Бог же, и душа, и небо, и элемент имеют различаемое бытие: различение же не иначе как от субъекта происходит: и поэтому если различающие через разум устраниются, кажется, что остаётся одно подлежащее всего: различающие же говорят формы не субстанциальные, потому что последующие по природе, так как различаемое: но говорят их быть страстями. И это пустяк, как очевидно из сказанного: однако это имеется в виду, когда говорят, что из одного и того же всё и в одно и то же в конце возвращается. Из этого, следовательно, и подобного такое привели положение, и различаются в том, что некоторые одно, некоторые много, и некоторые это, некоторые же другое говорили быть началом всего материальным.

ГЛАВА III. О мнении философа Фалеса, который воду говорил быть началом всего, и о его доводах.

Фалес ведь Милетский, который был одним из семи мудрецов, которых Аполлон одобрил, этой философии главным князем, кажется, был, потому что в ней особенно процветал и более сильные и собственные доводы привёл, так что воду всего говорил быть началом: который истинно видел, что начало, хотя по субъекту одно, по силе однако должно быть во многом, поэтому землю над водой говорил быть тем, что по силе всё есть, через то что в центре полагается иметь равное отношение ко всему. В меньшем ведь мире, который есть животное, как разъяснено в VIII Физики, среднее место дано питанию: и то, что в меньшем, через соответствие причиняется тем, что в большем, и поэтому воде как питанию всего говорил место быть средним: несомненно ведь этот был из полагающих мир быть животным, как почти все полагали древние.

Что же она начало всего, возможно, отсюда полагал, потому что питание всего есть влажное. Питание ведь должно быть истекающим в то, что питается, и восприимчивым фигур и форм того, что питается: и поэтому должно быть ограничиваемым чужим пределом, не ограничиваемым своим: и поэтому истиннейше сказал влажное быть актуально питанием всего.

Поскольку же невоплощаемо в то, что питается, есть всякое питание: влажное же воздуха, поскольку оно духовно, не есть невоплощаемое: поэтому сказал влажное воды питанием быть, а не воздушное. Ещё потому что питание движется ко всякой части питаемого тела: чего не делает воздух, который лёгок в двух элементах и восходит, в одном только нисходя. Всё же этот Фалес питаться сказал, потому что всё принимает увеличение. Не ведь увеличение без питания. Огонь ведь видим от влажного питаться: и когда недостаёт влажного, не остаётся ничего, кроме пепла, и недостаёт огня. Ещё же воздух питаться облаками видим, которые суть вода, принимающая форму воздуха. Землю также видим влагой питаемой производить то, что производит. Подобно же солнце, и луну, и планеты, и вообще звёзды влагой питаться Океана и Моетийских болот, и поэтому опускаться полными и подниматься пустыми, и иногда в беге прямолинейными, и иногда стоящими, иногда же пятящимися. То ведь, что течёт и вытекает при остающемся субъекте, есть питание по природе, как доказано в книге Об истолковании: влажное воды только втекает во всё другое и вытекает в дождях и росах: следовательно, она есть питание всего другого. Поэтому также этот говорил потоп от такого рода причины происходить: от многих ведь времён мельчайшими каплями воды постепенно входящими в другие элементы, постепенно говорил подвешиваться, и наконец побеждающими частями воды вытекать из высоты из одного и из всех, и так затоплять потоп. Поскольку, следовательно, этими доводами всё говорил вода питать влажным, заключил, что поскольку из того же материального начала рождается всё и питается, что то же самое всего рождения есть то же влажное водное начало.

Поскольку же сама истина вынуждала сказать, что два есть то, в чём сама жизнь, влажное и тёплое, сказал тёплое не быть через себя причиной жизни, но страстью влажного: какая же страсть субъекта чего-либо, по природе начинается от субъекта как от причины: и так не тёплое есть причина или начало, потому что тёплое жизненное причиняется влажным: и поэтому влажное просто есть начало: и поэтому говорил, что животное таким образом живёт. Действие же питания полагал началом жизни: потому что с Дионисием Философом и многими другими говорил, что жизнь есть движение рода питаемого, которое следует природе: и естественное тёплое, которое есть переваривающее, говорил быть страстью влажного, как немного ранее сказали. Из чего ведь происходит что-либо как из материи и субъекта, это говорил быть началом всех сущих. По этой, следовательно, причине то, что сказано, принял мнение.

Кроме того, видел этот Фалес, что семена сперматические всех имеют природу. Поскольку ведь семя есть то, что воспринимает фигуры рождённых, необходимо, чтобы потенция его согласно хорошему восприятию определялась: потенция же хорошего восприятия есть влажное семени: следовательно, природа определяется влажным: и это, конечно, во всех одушевлённых. Но поскольку потенции произведённого всего не в них иначе как из потенций начал, кажется, что тёплое и влажное есть начало, из которого происходит всё: всех ведь влажных первая природа, которая есть материя, есть вода: следовательно, вода есть первое начало всего. Это, следовательно, положение Фалеса: и это по приведённым и подобным доводам сказал.

ГЛАВА IV. О древнейшем мнении тех, кто воду, а именно Тефию, говорили быть началом всего, называя её Стиксом.

Были же некоторые другие этого мнения много древнее, и много прежде нынешнего рождения и до тех, кто первыми были из богословствующих о божественном. Это ведь почти первое всех мнение о философии. Полагают же о всякой и целой материи существующего, что вода есть начало всего: и поэтому эти, поэтически вымышляя, сделали Океан отцом, а Тефию, богиню вод, как бы матерью: и эти два говорили быть родителями всякого рождения всех вещей. Основание же, почему полагали Океан, было, что он собственное место вод: и вещи в

естественном месте чисты согласно природе и просты и истиннее имеют предел и основание своей природы: и это соответствует основанию первого начала: потому что многое случается с тем, что выходит вне своего естественного места: поэтому они не суть чистый и истиннейший предел своей природы достигающие. Поскольку ведь, как в VIII Физики доказано, одно и то же движение к месту и к форме, место, которое есть предел местного движения, будет также пределом движения к форме: и остаётся из этого, что чистой природы не имеет то, что вне естественного места: и поэтому поскольку природа начала есть первая и чистая, следовало влагу полагать, которая в собственном месте влаги. Знаком, ведущим их, было, что из влаги рождаться всё видели, как в предыдущей главе сказано, и влагу воды везде к Океану двигаться, как вещь движется к естественному месту. Основание же, почему полагали влагу воды, есть что влажное воды легко жирнеет, легко испаряется, легко расширяется, легко формируется: и когда жирнеет, сгущается в твёрдое тело: и когда испаряется, дышит в дух: и когда расширяется, растягивается в члены и части: и когда формируется, принимает фигуры животных и членов животных и других тел.

Из этих же князем был Гомер или Гесиод, и сошлись эти с предыдущими, потому что в порядке элементов воду говорили быть в центре. Основание этого было, что полагали всё небо и звёзды быть богами из-за творений и божественных сил, которые имеют: и видели, что сила звёзд и всего неба собирается только в середине, и в середину перпендикулярно падает всякий луч и сила их: перпендикулярно же падающее сжимается в себя и умножается и усиливается сила их более, чем может усилиться из какого-либо другого положения: и поэтому то, что из всех в себя преломлённых лучей в воде рождается, Тефией, именем вод, назвали, смутно видя движущую причину. Но поскольку не через субстанцию смешивается с водой, поэтому полагали эту не быть началом, полагая ничто не быть началом, кроме как что через субстанцию устанавливает начальствуемое. Это, следовательно, собрание силы богов небесных в середине воды некоторые называют синдом богов, некоторые же таинством богов. Синодом, конечно, из-за собрания их сил в том месте. Таинством же из-за чрезмерного влияния их священнодействий в воду. Саму же воду в месте, где принимает эти божества, Стиксом назвали, то есть болотом подземным. Подземным, конечно, из-за низкого места. Болотом же из-за закрепления в ней небесных сил: потому что в болоте более формируются, поскольку не течёт, но в ту же всегда падает воду. В стоячих же водах не болотистых обновляется вода из dna ключево текущая: и поэтому часто обновляемая не принимает стоящую силу: и в этой царствовать говорили царя Стикса или Стига, который царь есть правящая сила и формирующая, как хотели согласно басне, ложно уча удивительным философиям. И эти силы суть семена вещей, в которых Платон, говоря о естественной справедливости, сказал: «Их семя я произведу и вам передам: ваше будет равно исполнить». Это, следовательно, таинство, которое из всего более достойным быть говорили, потому что первое начало сущего в воде. Что ведь по природе древнее или первее, по природе достойнее: таинство же вышеупомянутое есть всего достойнее: следовательно, оно древнее.

Эти же философы или гесиодисты землю в середине быть не полагали: потому что холодная, существуя и сухая, таинства такого рода не была бы восприимчива. Кроме того, сомневающимся философам, в окружности ли сила двигателя неба или в центре, как и сам Аристотель в некоторых местах, кажется, сомневается, согласились эти в этой части проблемы, что сила его в центре, поэтому не может более низкий из элементов, который как бы осадок других, то есть земля, но скорее удаляется от него. Что конечно, сказал князь этой секты Гесиод, и землю широкой быть положил, чтобы из фигуры и измерения широты плавать могла над водами, которые ниже. Возможно же, не удивительно кому-либо, если какое-либо более древнее и старшее мнение о природе и началах природы. Таких, следовательно, свирепейших философов говорим это утверждать о первой причине природы и начале. Один ведь из последующих за ними, которые предшествовали в этой секте, Иппон по имени, не удостоился ничего собствен-

ного положить с тем, что те сказали. Причина же этого была, как и в тех, несовершенство его суждения о началах: потому что не видел ничего, кроме материальной причины, и эту видел довольно смутно.

ГЛАВА V. О мнении Анаксимена и Диогена, говорящих, что воздух есть начало всего.

Анаксимен же и Диоген с сказанным сходятся в том, что одну только материальную причину вещей или сущего говорили, как те, кто одно из тел говорили быть универсальной причиной всего: но различались от других в виде того тела. Эти ведь воздух первее воды говорили и воздух быть началом всего. Был же этот Анаксимен философом эпикурейским, ничего совершенно началом не говоря, кроме тела. Диоген же, хотя по положению, как читается, был рабом, однако из занятий свободными искусствами свободой был одарён. Эти, следовательно, и некоторые другие воздух говорили древнее всего — главное начало простых тел и, следовательно, также начало составных тел. Основание же, ведущее к этому, было, что видели эти влажное с холодным не быть причиной жизни: потому что холодность есть качество, останавливающее движение. Все же эти, хотя полагали одно только начало, однако полагали его быть многих действующих сил, но все те от субъекта причиняться говорили, как страсть от субъекта причиняется: поскольку, следовательно, холодность унимает движение и сжимает к центру, поэтому влажное с холодным отрицали быть началом: видя, что тёплое с влажным есть начало жизни и бытия: тёплое же с влажным первым не иначе как в воздухе. Кроме того, влажное питающее есть входящее внутрь через уста того, что питается: не может же войти иначе как дышащее: дышащее имеет природу и форму воздуха. Кроме того, с тёплым влажное движется к окружности и так течёт ко всему, что в окружности содержится. Это же движение соответствует устройению вещей: и так воздух кажется быть первым и началом всего. Кроме того, носитель всякой силы есть дух и он формирующий всего: и поэтому говорили этот дух быть началом жизни всего и причиной и душой. Убеждены же были также из того, что около окружности огонь, который разрушающей природы и уничтожает сущее из-за своей стремительности действия: около же центра видели господство качеств умерщвляющих: и поэтому среднее элементов умеренным и началом быть говорили. Ещё же всё тело дышать видели то, что в каждом теле влажное: и поэтому то, что из всего дышит, казалось быть первым началом всего. Видели также из воздуха воду становиться лёгким превращением и в огонь меняться легко: и поскольку никто землю не полагал быть началом, но начальствуемым, казалось этим воздух воды и огня быть началом и первее воды и огня: и поскольку эти первее, чем земля, казалось им, что воздух всего просто первее: и по этому основанию кажется имеющим имя начала и ту природу. Все же эти предполагают, что ничто через простую силу началом не есть, говоря, что ничто не происходит из чего-либо как из начала, кроме того, чья материальная субстанция из него производится: из чего ведь рождается вещь и во что разрушается, при сохранении в конце субстанции начала, но изменённой согласно страстям, говорили быть началом, как уже ранее определено.

ГЛАВА VI. О мнении Гипаса и Гераклита, говорящих, что огонь есть начало всего сущего.

Гипас же Метапонтский и Гераклит, гражданин Эфесский, огонь говорили быть причиной и началом всего. Все ведь эти не искали начал иначе как телесного сущего: поскольку, будучи эпикурейскими философами, ничего не говорили быть, кроме тел. Поскольку же все сходятся в том, что редкое и плотное суть не иначе как положения частей тела, как и истина есть, говорили это быть началом всего сущего, что в роде тел есть простейшее. Огонь же есть

тончайшее из тел сферы: следовательно, огонь будет началом всего. Предполагают же все эти три положения, из которых первое, что начало есть первое по составу и последнее по разрешению, потому что в нём останавливается разрешение. Второе же, что начало просто: ибо если было бы составным, не было бы первым началом сущего, но было бы начальствуемым от своих составляющих. Третье, что не-сущее не есть начало сущего, но скорее сущее есть начало не-сущего: не-сущее же есть отрицание сущего. И по первому положению, видя, что редкое постоянством и умножением частей составляет плотное, и что плотное разрешается в редкое, и это разрешение останавливается на редкости огня, аргументировали, что огонь есть начало. По второму же, рассматривая огонь как простейшее и поэтому движущееся к вогнутости окружности, снова говорили огонь быть началом: простое ведь, складывая себя, производит составное, составное же, разворачивая себя, устанавливает и восстанавливает простое. Не-сущее ведь не есть начало сущего: и поэтому тело от не-тела не может начальствоваться. Остаётся, следовательно, что начальствуется от того, что наиболее имеет телесность, и это есть простейшее из тел сферы, и это есть огонь. Как ведь во всех родах тепла одно есть начало, которое есть теплейшее, так и в устройении тел одно говорили быть началом, которое наиболее имеет телесность: это же есть огонь, поскольку в физическом теле материя не есть восприимчивой большего протяжения, чем в огне. Добавляли эти то, что согласно их мнению и многих других говорилось, что небо огненное, и звёзды огненные, и эти видели быть вечными и некоторых низших вещей началами. Что ведь вечно, начала не имеет: и что начала не имеет, есть начало, поскольку всё, что есть, или от начала, или начало. Вечное же не от начала, как говорят. Кроме того, пользовались доводом, который до сего дня многих обманул: поскольку то, что первым движет к бытию, есть начало: свет же есть то, что движет к бытию всё телесное: свет, говорю, который с неба нисходит, и это говорили быть истечением светящего тела, которое через неделимое течёт в прозрачное и через прозрачное в ограниченные тела и так устанавливает всё: ничто ведь не есть, чему свет так не смешивался бы: и поэтому это начало говорили свет быть истечением тела: свет же первым говорили быть огонь, и так огонь всего говорили быть началом. Добавляют же к этому, что при отражении света истинным становится огонь и действия огня, как очевидно в зеркалах и других твёрдых и полированных, солнцу диаметрально противоположных: происходит ведь тогда разложение через разрежение и усиление через теплоту и освещение через втекание частей светящего тела: и поскольку это первое во всяком изменении природ, казалось, что свет огня есть начало: истинная же природа огня есть свет: истинная, следовательно, природа огня есть начало. Ещё же добавляли, что огонь побеждает всё другое из-за активной природы, которую имеет: начала же есть мочь в другом, и что другое не может в него, потому что начала минимальны в количестве и максимальны в силе, как в книге О небе и мире сказано. Из этого, следовательно, и подобного эти огонь говорили быть началом всего сущего.

ГЛАВА VII. О мнении Эмпедокла о материальном начале сущего.

Эмпедокл, следовательно, хотя полагает многие причины и не одну только, полагал со стороны материальной причины быть четыре элемента. С тем, что по отдельности другие говорили о материи, полагал землю: как ведь в книге О душе мы сказали, все элементы по отдельности приняли судьбу, кроме земли: эту ведь по отдельности никто не полагал быть материальным началом всего, но с другими началами материальное начало говорил её быть Эмпедокл. Земля ведь одна через себя существующая имеет оба умерщвляющих качества. Её холодность, поскольку сжимающая и через это выжимающая влажность, через действие противостоит субъекту жизни, который есть влажное: через себя же противостоит тёплому, которое есть активное жизни: через то, что части сжимает, сильнее противостоит движению духа, который есть носитель всех сил, которые согласно делам жизни, и всякой жизни формирователь и прави-

тель. Согласно положению также земля от источника жизни, который небо, сказал Эмпедокл, земля наиболее удалена, никаким движением его благ не участвуя. Более того, поскольку всё, что продвигается к жизни, простирается к началам жизни, насколько может, и открывается им, земля своим движением отступает от начала жизни и бытия: и поскольку в том, что есть материальное начало, бытие и жить есть начатое, не может земля одна быть материальным началом или причиной. Свидетельство этого то, что светом участвуют небесные формы, сообщающие бытие и жизнь тому, что происходит, и прозрачное есть нечто светлой природы, потому что в тех, в которых от общения с вечным высшим телом, земля одна лишена того и имеет противоположную ему лишённость, которая есть быть тёмным: поэтому она не есть сама через себя материя того, что сообщается небесным светом. По этим, следовательно, и подобным причинам сказано, что земля через себя одну не есть начало. И Эмпедокл, как солнцу и небу многие дал различия и сам огонь быть признавал, как почти все древние: так через всё земле столько различий дал противоположных и её через себя принятую ничем сказал не участвовать в божественном, говоря, что солнце есть вещь тёплая, круглая, белая, всегда движимая, из-за начала жизни, которое в нём, так сказал, что земля есть вещь чёрная, неподвижная, холодная, из-за лишённости жизни: и поэтому говорит, что земля не иначе как смешанная с другими была бы материальным началом: и поэтому три элемента, землю, воду и воздух, вместе смешанные сказал быть материальным началом одним, и только огонь положил той же материи частью другой: и основание этого в последующем более удобно разъяснится. Видя ведь Эмпедокл, что происходящее имеет фигуры и формы, и рассматривая в них твёрдость, заключил, что это в сущем не иначе как от земли причиняться может: поскольку влажное воды, хотя некоторые формы и держит, однако никакой совершенно не держит фигуры. Воздушное же ни формы не держит, ни фигуры, ни твёрдости не предоставляет, хотя путь и переход чувственных форм через него. Сухое же, которое в огне, движение имеет к окружности: и поэтому не только не держит, но даже рассеивает фигуры и смешивает и спутывает формы, которые к нему приходят. По этой, следовательно, необходимости землю с другими смешанную и не через себя одну материальным началом быть сказал Эмпедокл, и в этом хорошо сказал и мудро. Был же и этот из секты эпикурейцев и поэтому начала сущего не говорил быть иначе как телесными: и только тела признавали существующими, и огонь небесный особенно через светлые пламени звёзд сущему главным образом быть Богом. В способе же рождения совершенно сказал то же, что другие: сказал ведь ничто просто не рождаться из не-бытия в бытие и ничто не разрушаться из бытия в не-бытие, но скорее эти называемые элементы согласно всему своему бытию всегда оставаться, и рождаться вещи из них через соединение некоторых из одного смешанного, и разрушаться через разделение в одно смешанное из земных элементов, и вещи называться от того, что более изобилует в них, через соединение некоторых элементарных частей происходит рождение. Что же действенное в такого рода рождении согласно Эмпедоклу, позже будет очевидно.

ГЛАВА VIII. О мнении Анаксагора о материальном начале.

Анаксагор же, соотечественник Эмпедокла (оба были италийцами), но Анаксагор был гражданином Клазоменским, Эмпедокл же Сицилийским, позже в горшке Вулкана погребённый, который также по той же причине чёрным Эмпедокла называется у древних: по возрасту времени पहले был Эмпедокл, но по делам философии и писаниям много был позже в отношении положения материального начала: неразумнее ведь много, чем Эмпедокл, высказался о материальном начале, хотя в другом лучше, чем Эмпедокл, говорил, как о разуме действующем и отделённом и несмешанном много лучше сказал Анаксагор, чем Эмпедокл. Этот, следовательно, Анаксагор главным образом материальное начало говорил все тела, называемые гомеомериями, числом и величиной бесконечные существующие. Я же называю гомеомерии те, которые одной формы и основания в целом и во всех частях раздельно взятых: и это те,

которые называются делимыми делением непрерывного. Непрерывного ведь любая часть через деление взятая непрерывна, и подобно любая часть молока есть молоко, и подобно любая часть крови есть кровь, и так о других. Не все однако гомеомерии говорил быть материальными началами, но некоторые: видел ведь некоторые подобные по виду актуально и по действию быть различными, как корень и ветвь в дереве, которые, хотя неравно имеют вид дерева, действием различны: и так о дереве в различных деревьях, и подобно о мясе в различных животных, и такого рода некоторые исключил: говоря однако, что начала их суть те же, как сок в растениях и кровь или влага, которая вместо крови, есть материальное начало в животных. Этот же бесконечными говорил их и числом и величиной непрерывной, то есть множеством и величиной быть бесконечными. Множеством, конечно, потому что бесконечные в частности говорил состоять из них как в целых самих, так и в частях целых. Величиной же вынужден был эти бесконечные полагать: потому что иначе в целом отделялось бы одно от другого, так что более не могло бы производиться из него, как если бы в молоке была конечная и не бесконечная кровь, в конце нашлось бы нечто молока, в котором ничего не было бы крови, и из того кровь производиться не могла бы, что ложно: и поэтому в молоке кровь необходимо быть бесконечной, и подобно в других. Бесконечное ведь говорил быть страстью материальной субстанции, а не количества, как и до сего дня многие признают. Этому однако высказыванию никто из перипатетиков не согласился. Об этом же разъяснено в Физике. Этот также, как все другие эпикурейские философы, говорил рождение и разрушение происходить соединением и разделением только этих материй, которые суть подобных частей, и иначе не говорил что-либо рождаться или разрушаться: но говорил всё такое оставаться вечным согласно субстанции подобных частей ненарушимым. Это, следовательно, мнение Анаксагора.

Без философии же и этот не сказал того, что утверждал: видя ведь это быть материей, из чего вещь происходит первой и во что разрушается последней, и рассматривая всё разнородное состоящим из гомеомерий и разрешающимся в них, говорил гомеомерии быть материей разнородного: хотя ведь при гниении животных и растений не остаются видимые подобные, из которых составляется, так ни видимые не остаются элементы, кроме земли одной: и поэтому говорил это происходить: потому что хотя любое есть в любом, однако называется от более избыливающего: и в земле, которая остаётся, остаётся кровь и прочее подобное. Причина же, вынудившая Анаксагора к этому, была, что не видел формального начала, и поэтому полагал все формы быть внутри материи родом, видом и числом определёнными актуально, но скрытыми, полагая и истинно, что ничто не изводится из чего-либо, кроме как что согласно бытию есть в нём. Не зная, следовательно, различать бытие, поскольку оно в потенции и акте, как постоянное оставил все формы быть в материи актуально, числом, видом и родом определёнными: и поскольку форм, родом, видом и числом определённых, материальные начала не суть иначе как ближайшие, поэтому следовало при этом предположении предположить, что они бесконечны: поскольку же несходные суть составные, следовало, что несходные не суть начала, но начальствуемые. Остаётся, следовательно, что начала все подобны. Всё это следует из двух положений, которые и Анаксагор, и всякий философ признал: потому что истиннейшие, если хорошо поняты. Одно было, что ничто не изводится из чего-либо, кроме как что есть в нём: второе же, что всё, что есть в чём-либо, одним и простым движущим изводится из него. Поскольку же видел, что простое по природе приводится из другого, полагал, что любое есть в любом актуально, но скрыто под формой того, что избылиует в нём: и это говорил из-за первого положения: и поскольку видел, что одним двигателем не изводится иначе как из ближайшего к себе материального, и ближайшие бесконечны, по этой необходимости вынужден был сказать, что материальные начала бесконечны. И поскольку видел, что формы не извне приходят, полагал их все быть внутри, но скрытыми, говорил, что как составных не есть форма иначе как фигура, которая возникает из соединения простых, так и рождение говорил быть из формы соединения простых, и разрушение происходить, когда эта форма или фигура соединённых

разделяется: и в этом имел многих последователей, которые рождение говорили быть ничем иным, как проявлением скрытого: и эти в том, что в конце сказано, приведены из некоторого положения, которое предположили: и одно есть, а именно что не разрушается что-либо существующего, но то, что мы называем разрушением, есть растворение способа и соразмерности и гармонии составных: и через соответствующие такие способы и соразмерности и гармонии рождается, и через лишение таких ослабляется, и укрепляется через укрепления их: существующее же, что не разрушается, есть через себя и не через другое существующее, и это простое, как материя через себя, и как форма через себя, из которых ни одно не рождается через себя и не разрушается, но разрушение и рождение суть составного: и ни то не рождается, ни разрушается согласно составляющим, но скорее поскольку все составляющие некоторыми способами составляют, так что одно имеет способ потенции, а другое — способ акта, при разрушении того способа, которым соединяются, необходимо происходит растворение составного. Подобно о соразмерности, которая касается материи и количества соответствующих для формы соединения. Гармония же касается силы действующих и претерпевающих, которыми смешиваются и соединяются: при сохранении их сохраняются субстанции вещей, при растворении их растворяются. Из этих, следовательно, положений философов может кто-либо познать только причину из числа четырёх причин, выше перечисленных, которая называется согласно виду материальной причины: потому что мало или ничего не сказали о других причинах и даже об этой не достаточно определённо высказались, как само собой очевидно.

ГЛАВА IX. О доводе, которым вынуждены были древние полагать движущую причину вместе с материальной.

Так же продвигающимся древним в философствовании сама истина вещей сделала путь более широким и заставила искать о других началах. Если ведь согласно всем древним, — поскольку весьма немногие были, которые полагали сущее одно и неподвижное, как Милетский и Зенон, — согласно древним, следовательно, всякое рождение и разрушение из некоторого материального или потенциального, и ничто само себя не вводит в акт, тогда следовало искать, почему это соответствует, что рождение происходит из этого: как ведь я сказал, ничто не движет себя само и ничто не изводит себя из потенции в акт. Если ведь это дано, будут истинны противоположности об одном и том же. Что ведь в потенции, не есть актуально: и что теперь изводит нечто из потенции в акт, есть актуально. Если, следовательно, те два суть одно и то же в вещи, необходимо, чтобы нечто одно и то же в вещи было актуально и не было актуально, и так противоречия об одном и том же будут истинны, что ложно. Остаётся, следовательно, другую быть движущей причиной отличной от материи. Искали, следовательно, что было бы это движущее согласно вещи. Приведённым доводом убеждены были, что субстанция материи не заставляет изменяться саму себя: и пример этого в искусственных [вещах]: в них ведь ни дерево, ни медь, которые суть материи, подлежащие различным актам, не есть причина изменения себя в форму искусства. Дерево ведь не двигая себя делает себя ложем, ни медь двигая себя делает себя статуей идола. Но нечто другое от дерева и меди согласно вещи есть причина движущая и делающая такого рода изменение, которым дерево становится ложем, а медь статуей изображения. Искать же это, что так происходит и движет, есть искать нечто начало от подлежащей материи согласно вещи и основанию причинности. Материя ведь и действующее никогда не суть одно и то же согласно вещи, как уже ранее доказано.

Вообще, следовательно, какие бы философы ни касались такого пути в философствовании о том, чему удивлялись от начала, и после такого пути найденного ни говорили одно только материальное начало быть, ни отягощали себя, много рассматривая, чтобы ум приложить к тому, что сама вещь добровольно внушала им. Впрочем, некоторые из тех, кто говорили одно только быть началом сущего, как бы побеждённые в себе и видя, что следовало бы много пола-

гать начал, если бы признали то одно подвижным, говорили то одно, которое говорили, неподвижным быть: и те же философы всю природу говорили совершенно неподвижной быть, не только говоря её быть неподвижной согласно рождению и разрушению, потому что это древнее, — ибо древние говорили не быть рождение и разрушение согласно бытию и не-бытию изменением, но быть только согласно соединению и разделению в одно смешанное и из одного, и это есть устранение рождения и разрушения истинного: — но эти добавили, что согласно всякому другому изменению — месту, качественному изменению, увеличению и уменьшению — сущее неподвижно и одно. И это положение собственное этих, и это были Милетский и Зенон: но Милетский, чтобы избежать неудобства выше приведённого довода, это сказал: Зенон же отрицал движение из-за деления пространства: поскольку то, что движется, как ему казалось, делало бы до бесконечности, если бы двигалось, как обсуждается в VI Физики. Между всеми, следовательно, кто всё, что есть, одно только материальное начало быть говорят, никому не подобает понимать указанную причину, которую мы называем движущей, кроме Парменида: и это также потому подобает, что он не говорит то быть неподвижным. Ещё же не подобает Пармениду говорить движущую причину, кроме как поскольку побеждённый выше приведённым доводом не только одну, но две полагает причины: однако не хорошо и определённо высказывается о них. Тем же, кто не одно только, но многое говорят быть началами, более подобает говорить движущую причину, чем Пармениду. Как если скажем, что подобает им говорить само тёплое и холодное согласно качеству быть движущими, или подлежащие их быть движущими и движимыми, так что одно движет, а другое движется, каковы огонь и земля. Эти ведь все используют огонь как имеющий движущую природу. Водой же и землёй и тому подобным, которые имеют движение вниз, пользуются наоборот, как имеющими подвижную природу, то есть которые движутся. Пармениду, говорящему одно только, что есть сущее, с этим своим положением не подобает говорить движущее начало быть отделённым от материи по субъекту и месту, но только по основанию, чтобы говорил страсть от субъектов причинённую двигать, как от начала этих мнений мы сказали. Иначе ведь не сохранилось бы его предположение, что одно только быть началом всего сущего говорил бы, если бы то движущее, которое он оставлял от субъекта причиняться, и поэтому не имело бы истинного основания начала. Другим же, которые много начал сущего говорят быть, подобает согласно их положениям говорить движущее начало быть отличным от материи и отделённым его полагать от того, что движется: потому что эти согласно некоторому несовершенному более приблизились к истине.

ГЛАВА X. О мнении Анаксагора и Гермотима, которое вышеупомянутые определяют о действующем начале.

После этих же и таких начал сущего, как прежде говорили, снова и эти вынуждены самой истиной искать навыв или следствие начала, как если бы недостаточно было порождать или причину существующей природы из того, что сказали. Навыв же начала я называю то, что само предлагает, рассматривая материю, при предположении подвижного, по необходимости выше приведённого довода следовало полагать действующую причину. При полагании же её в роде видели, что действующее движет согласно форме, которая актуально есть, и движет материю к форме, подобной по виду, по основанию формы движущего: и поэтому нигде не видя форму под основанием формальной причины, лучше определили о действующем, когда сказали, что действующее движет согласно определённой форме и виду, который однозначно движущий или согласно соответствию движущий, искать: потому что не всякое движущее есть для этого согласно соответствию имеющее: и поэтому сказали, что из существующего некоторые имеют это начало самого бытия и благобытия, и некоторые происходят от такого в бытие и благобытие. Бытие ведь и благобытие есть для каждого, поскольку оно достигает наилучшего своей природы: и это в тех, которые суть, и происходит в тех, которые происходят от такого опре-

делённого действующего: потому что если не так определённо движущее, не будет причиной ни бытия, ни благобытия вещей. И так философствуя, смутно видели форму, но не в основании формальной причины, но поскольку она совпадает с действующим: и поэтому эти в число начал ничего выше приведённому не добавили, но лучше определили о действующем или движущем, чем предыдущие. Так же разумно ища, возможно, не подобает огонь или землю или какой-либо из таких элементов причиной быть движущей, ни подобает считать, что так продвигающиеся в философии что-либо из такого причиной быть сказали. Огонь ведь и земля и тому подобное своими качествами действующие не действуют иначе как к своим формам. Уже же сказано, что действующее должно быть соответствующим по основанию: потому что иначе не будет причиной и блага того, что происходит и есть. Ни снова не подобает считать это причиной себе самим, то есть автоматами или произведёнными, потому что уже сказано, что ничто себе самому не причина изменения. Подобно не подобает, что само благобытие вещей согласно наилучшему каждой, случаю быть единственно изменяющим, ни иметь какую-либо другую причину: поскольку как во второй Физики доказано, случай не есть причина иначе как через акциденцию в том, что ради чего-либо и редко происходит. Эти же автоматы не редко, но всегда или часто происходят. Следовательно, необходимо, чтобы имели причину действующую к определённой и упорядоченной форме, и не через акциденцию существующую.

Говорящий же кто-либо из древних, что разум смешанный и чистый есть одно из начал, которое есть начало движущее: разум, говорю, дающий формы своим светом, который для природных вещей есть форма, как искусство для материи, подлежащей искусству действующему, и имеющий быть одним первым началом, как причина в рождении животных и в природе рождаемых, и имеющий быть причиной всего мира и порядка всего сформированного согласно своим формам: это, конечно, такое говоря, явился как бы очищающий прежних философов относительно начал, говоривших нечто несоответствующее. Ясно же, что Анаксагор этих коснулся речей: видя ведь, что светом действующего разума формы устанавливаются и определяются, поскольку тот свет смешивается с телами, как свет солнца, смешанный с ограниченным прозрачным, устанавливает формы цветов, говорил действующий разум так быть причиной животных и природы мира и порядка вселенной. И хотя первым ясно сказал Анаксагор, однако другого прежде согражданина и соотечественника своего имел причиной этого говорения. Гермотим ведь, как Анаксагор, гражданин Клазоменский причину этого говорения дал. Все, следовательно, так полагающие вместе одним согласием положили начало существующего быть причиной, которая есть причина самого блага в вещах, и такое начало есть причина, откуда движение присуще существующему, движущему согласно соответствующей пропорции своей формы.

ГЛАВА XI. О мнении Гесиода и Парменида, говорящих, что любовь богов и естественная есть движущее начало.

Есть же мнение кого-либо, что Гесиод первым был, кто искал такого рода движущее начало. Подобно же если кто другой кроме Гесиода положил бы из начал одно любовь, которая вложена в природу существующего, это Парменид. Парменид ведь, пытаясь показать рождение мира вселенной, а именно что мир сотворён и не был от вечности, первым всего положил, что любовь богов предусмотрела обо всём и предустановила каждое, и согласно тому, что предложила и предустановила через провидение любви, так каждое произвела в порядке и времени своём, и в этом произведении вложила и любовь того, что составило его, и этим от любви, вложенной от различий, движется к устройению своей природы: и так положил любовь как движущее начало. Гесиод же говорит, что первым всего был хаос, который есть пустое пространство, в котором мир сотворён: затем же сказал, что земля сотворена широкая, плавающая над водами, как в предыдущем сказано: и это говорит быть сотворённым движущей

любовью, которая всё соединяет бессмертное, что назвал богами, как выше изложено. От этих ведь, как говорит Платон, зависть далеко отстранена: и что бы ни делают из провидения, делают из любви: и эту любовь влияют каждому из вещей согласно соответствующему его природе. Поэтому также, определяя эту любовь, говорят, что любовь есть некоторая соединяющая сила, движущая высшее к провидению о низшем, низшее же к почтению высшего и к совместному пребыванию с родственными: и эту любовь делят на божественную, умственную, душевную и природную. Во всех ведь этих высшего есть предусматривать и из любовного провидения блага низшему влиять, к принятию которых низшему есть почтительно себя приспособлять и к вложенным в него благам согласно аналогии природы, насколько позволено, возвышаться: родственного же в этих благах сосуществовать и согласоваться вместе в одно: так ведь во всём участвуется божественное бытие, и благо провидения согласно аналогии ко всему простирается. Так ведь становится необходимым, чтобы некоторая причина и некоторое начало были в самих существующих вещах, которые движут сами вещи, соединяя и объединяя: это же есть движущая причина как первая в богах, так и ближайшая из блага любви, которая вложена в каждое согласно собственной аналогии его природы: и движет как богов, так и божественные разумы, которые умственно ни с чем не смешаны через способ телесных сил, хотя отдельно движет к соединению орбиты связью любви: и любовь эта есть причина, которая движет души, как говорит Гесиод, к провидению о телах, и движет естественно всю природу: и в этой связи любви всё соединено и взаимно объемляется. В этом, следовательно, сходятся как Гесиод, так и Парменид, и все, кто любовь началом быть сказали. Поскольку же следует мнения их специально распределить, кто именно из них पहले и кто позже, в последующем легче будет указать. Любовь же все эти полагают движущей сущего и через способ соединения движущей одного к другому, говоря, что низшее от высшего ничего совершенно не может принять, кроме как что то из любви хочет сообщить: и это быть много, поскольку завидовать не могут и щедры: и поэтому из благ своих каждому столько дают, сколько восприимчиво каждое: и это, что каждое воспринимает, есть некоторая естественная [способность], которой взаимно в благах сообщаются и блага распределяют по собственному достоинству каждого: и эту любовь движущим началом быть сказали, и что не столько материю движет, сколько и все бессмертные роды указанных небесных.

ГЛАВА XII. О мнениях и доводах Эмпедокла, который говорит, что противоположности суть движущие начала.

Поскольку же в природе, которая вся подлежит движению и изменению, кажутся быть противоположности, потому что всякое изменение между противоположностями со стороны подвижного, и противоположных движущих через себя — противоположное двигать: и не только в природе находится упорядочение и благо, но и беспорядочное и постыдное: и поэтому находятся многое, что зло, противоположное лучшему, и превратное находится противоположным благу: и поэтому кто-то из последующих философов ввёл противоположные движущие начала, любовь и ненависть, так что отдельные противоположности имеют свои противоположные движущие. Рассмотрели ведь эти, как мы сказали, что всякое движение между противоположными положениями или между противоположными формами, когда движение прямое и конечное: и поэтому эти полагают противоположности благо и зло как противоположные формы, благом называя то, через что природа достигает наилучшей цели, злом же то, что отбрасывается в движении: и это есть то, откуда движение. Видя снова, что движение не между противоположностями, если не полагается природа подлежащая движению, чьим актом несовершенным само движение является: и видя ту подлежащую природу в непрерывном движении выходящей из лишённости в акт, из того положили быть пределы движения — постыдное и благое, беспорядок и порядок. Постыдное ведь говорит лишённость, поскольку отнимает

у материи красоту к акту: беспорядок же говорит её же, поскольку лишает упорядочивающего к акту, месту и другому, что сопутствует форме. Это же видя, не видели форму под основанием формальной причины: но это говорили быть страстями от движущего в материю введёнными: поскольку противоположных действий через себя противоположные суть причины, поэтому говорили, что движущее к этому не может быть одним, но противоположным: и поэтому говорили, что любовь не есть достаточное движущее начало, но следует противоположное любви полагать также ненависть: это же полагали потому, что не говорили рождение и разрушение быть просто, но происходить рождение некоторое через соединение любви, и разрушение через разделение ненависти: любви ведь свойственно объединять и соединять, ненависти же разделять и рассеивать.

Это же иногда называют враждой и дружбой. Предполагают же эти, что всякой любви ненависть противоположна, и естественной любви естественная ненависть противоположна, и любовь вложена от богов провидящих, и ненависть вложена от демона завистливого и злого, которого называли какатеон, которых позже платоники назвали какодемонами. Видя же это смутно, лепеча через несобственные [слова], сказали: но однако это суждение попытались высказать, хотя не выразили через предшествующее. Очевидно ведь из доказательств, которые предполагают и из которых исходят, что это следует согласно их намерениям. Если кто ведь через соединение одновременно проследит и примет это суждение согласно истине, что говорит Эмпедокл, и не заботится о несобственных словах, к которым приходят, лепеча об истине, найдёт согласно ему, что любовь есть причина благих или совершенных благ, ненависть же — причина зол. Согласно сказанному, следовательно, если кто скажет, что Эмпедокл сказал и первым нашёл, что благо и зло суть движущие начала, возможно, хорошо и истинно то, что намеревается сказать, *comprehendens*, при предположении, что противоположных суть противоположные движущие причины, так что всех благ движущая причина есть благо, и всех зол причина есть зло тем способом, как сказано. Об этом однако в последующем будет исследовано: поскольку в ближайших и физически движущих Эмпедокл истинное сказал, но не в первых движущих: ибо хотя наилучшего первого [свойственно] наилучшее первое вводить, как хорошо сказал Платон: поскольку однако это не имеет противоположного зла, которое было бы всякого зла причиной: потому что зло есть слабость и недостаток и не производится какой-либо действующей его причиной, но случается от недостатка какого-либо из начал: как уменьшение членов причиняется в рождении, но не относится к предложенному.

Итак, эти все, как мы сказали, и до этого лепеча, двух причин коснулись, которые во второй Физики мы определили, а именно материи и того, что называется одним движением, или движущей причиной, смутно высказываясь, но не ясно: и как в кулачных боях делают первые необученные, так сделали и первые философствующие. Ведь как те, водимые кулачными бойцами, часто наносят хорошие удары, так и эти, лепеча, некоторые о началах произвели хорошие суждения: но те ни кулаками не наносят удары из знания искусства кулачных бойцов, ни эти в философствовании не пользовались научными словами, чтобы сказать должное. Научными ведь почти не пользовались, кроме как мало: потому что не из навыка науки и заключений, но только из навыка первых начал, к которым самой истиной вынуждены были согласиться.

ГЛАВА XIII. Каким образом Анаксагор использует разум как движущее начало.

Анаксагор же искусно использует разум для рождения мира. Я же называю рождением мира рождение неба и элементов, которые из движения неба и пропорции положения к небу рождаются, как и в науке О небе и мире сказано. Это же суть первое движимое согласно месту. В их ведь первом рождении достаточно искусно или как собственную причину использует разум. Ибо когда ищущий сомневается, по какой причине необходимо есть это или то, как небо

звёздное с одной звездой или многими, или по какой причине это движется кругообразно, а другое прямо, тогда необходимо ему привлечь как причину разум. Это же так доказывается, как во второй Физики доказано, что необходимое в физических [вещах] иначе, чем в дисциплинах. В дисциплинах ведь при положенном antecedente и начале необходимо полагается следствие, но в физических [вещах] при положенном начале и antecedente не полагается следствие, но скорее наоборот: при положенном следствии необходимо полагается antecedent: если ведь дом есть, необходимо полагать основание, и не наоборот: и поэтому в физических [вещах], как и в искусственных, нет необходимого, кроме как из предположения цели. Об этом же в Физике достаточно определено. Ищем, следовательно, по какой причине необходимо небесам одному быть единообразным, а другому многообразным, и одному иметь одно движение, а другому многие, и одному из движимых небес иметь движение, называемое апланес, то есть регулярно над полюсами равноденственного и кругами, параллельными равноденственному, от правого мира через левое обращаемое: а другому иметь движение планет, то есть блуждающих или блуждающее над полюсами зодиака и над кругами, параллельными зодиаку, от левого мира через правое вращаемое. Этот ведь вопрос мы не можем здесь определить, если не покажем, каким образом из света простого и смешанного и совершенно отделённого и первого разума устанавливается первая интеллигенция первого порядка: и из света и интеллигенции первого порядка, затемняющей первую причину, которую Анаксагор называет разумом, изводится первая орбита: и поэтому она единообразна и одного простого движения и апланес. Снова же из света и сияния интеллигенции первого порядка устанавливается интеллигенция второго порядка, более множественная, чем интеллигенция: и снова, когда свет интеллигенции первого порядка уступает силе интеллигенции второго порядка, выходит вторая орбита, не единообразная, имеющая два движения и имеющая движение планет: и так о других, нисходя. Ибо не может быть определена необходимость порядка первых движимых мира, если не будет определено то, что прежде них по основанию, как и необходимость мяса и костей в человеке, если не предположен человек, и, чтобы вообще сказать, никакая определяемая необходимость материи не может быть определена иначе как из предположения формы, которая есть причина и основание её: и подобно, что бы ни искали о разнообразии первых движимых, необходимо определить из предпредположения движущих интеллигенций и первого разума. И поэтому Анаксагор достаточно искусно использует разум, когда сомневался о необходимом в рождении мира в отношении первых движимых, в которых определяется рождение мира. В других же, которые не о первых движимых, все гомеомерии бесконечные, которые материальными полагает началами, более причиняются, или как причины указывает разум. Другое ведь суть движимое к форме, и такого рода движение называет собиранием гомеомерий: и когда многие одной формы сходятся к этому, говорит происходить наименование и быть вещи рождённой к форме того, как в предыдущем сказано. Так же говорить есть весьма несовершенно о начале движения говорить: полагать начало в рождении мира к субстанциальной форме и делать в других движимых к форме отрицать рождение, потому что в них соединение подобных, к некоторым есть движимое полагать начало движущее, а к некоторым нет. Это же происходит от несовершенства рассмотрения: потому что всё, что движется к форме, движется силами того, что движется согласно месту: и что движется согласно месту, движется силами интеллигенции, а не из соединения: и так сила интеллигенции движет во всей природе, и всё дело природы совершается этим способом как дело движения интеллигенции, и любая субстанциальная форма производится светом интеллигенции, а не из соединения подобных: и этого не знал Анаксагор, и однако хорошо и искусно начал философствовать о причине движимых согласно месту, поскольку они имеют потенцию к где, однако плохо и неразумно завершил, определяя движущее к началу движимых, которые в потенции к форме. Так, следовательно, недостаточно сказал Анаксагор.

ГЛАВА XIV. О высказываниях Эмпедокла о разделении движущих и материальных начал.

Эмпедокл же более использует причины, чем этот, потому что движущие, которые полагает, всем приспособливает: однако и он недостаточно высказывается о причинах действующих или движущих: и что хуже, потому что в причинах, которые полагает, не находится то, что истинно и признано им самим и всеми другими философами. Признанным ведь называется то, что есть общее понятие души, которое каждый одобряет, услышав: и таковы два положения, из которых одно, что то, что первое начала вещей, через сущность суть начала и не через другое что-либо: поскольку если через другое что-либо суть начала, тогда не суть начала: и это против гипотезы. Другое же, что то, что через сущность суть начала действующие, одно и то же действие имеют во всём и не суть противоположных действий. И противоположное этому сказал Эмпедокл. Поскольку ведь полагал любовь и ненависть началами действующими, необходимо, чтобы через сущность были действующими, как говорит первое положение: и простые и существенные имели акты, как говорит второе положение: следовательно, любви не будет иначе как соединять и содержать или сращивать как в целом, так и в частях, как акт тепла не есть иначе как согревать, и акт света не есть иначе как светить: и напротив акт ненависти не есть иначе как разделять и разъединять. Но наоборот согласно Эмпедоклу во многих местах то, что есть или происходит, любовь разделяет и рассеивает, и ненависть сращивает и соединяет. Ибо когда то, что он называет бытием, то есть хаос, в котором всё смешано, развлекается к видам элементов ненавистью, чьё дело разъединять всё: тогда то, что сходится для установления огня, в одно сращивается: и подобно сращивается то, что сходится для установления отдельных других элементов: и так ненависть, разъединяя в целом, сращивает в частях. Когда же наоборот после великого года снова из установленных элементов и элементарного сходятся движущей любовью, необходимо, чтобы снова частности, которые устанавливают отдельное, разъединились: и так любовь, разъединяя отдельное, соединяет в одно, как ненависть, разъединяя из одного, сращивает к отдельному: и так начала этих простых первых начал имеют акты существенные противоположные в целом и в частях сущего, что против всего признанного.

Эмпедокл, следовательно, между первыми разделяя действующую причину, то положение ввёл, что не одно первое делающее движения начало, но различные и противоположные. Кроме того, что в виде материальной причины, он сказал быть многое, что называется четырьмя элементами, и причина некоторая выше указанного приведена, что, конечно, движение между противоположностями и что противоположных через себя причины движущие суть противоположные, если существенно движут, как подобает двигать началам. Но хотя четыре полагает элемента, однако использует эти четыре как два только существующих, как выше мы сказали. Огнём ведь пользуется как через себя существующим из-за движения и вечности и вида, который видел присущим небесным пламеням. Тремя же элементами, огню противоположными, потому что к центру всё движется и не вечны и материальны, пользуется как одной материальной природой: и это земля, воздух и вода. Это же кто угодно может взять из рассмотрения природы самих элементов. Это следовательно, философ Эмпедокл, как мы сказали, так сказал, а именно что начала суть, каковы суть и сколько суть.

ГЛАВА XV. О положении Левкиппа, Демокрита и Зенона, которые полагали пустое и атомы.

Левкипп же и друг его Демокрит, и сами эпикурейские философы, говорят первые элементы существующего быть полное и пустое или вакуум. Основание же их было, что видели в

телах два — субстанцию и количество или измерение, и два говорили из них быть началами. Первое, следовательно, говорили быть полный элемент субстанции, пустое же — измерений: первые ведь измерения говорили быть пустого, которое не что иное быть говорили, как расстояния места без всякого тела или с телом. Не говорили же, что расстояния измерения пустого происходят в теле иначе как через вставление делений пустого: потому что когда редкое становится из плотного, не что иное говорили быть измерением, как положение частей редкого. Атом отходит от атома, и вставляется расстояние пустого. И когда плотное становится из редкого, сходятся атомы в расстояния редкого, потому что если бы не было пустого в середине, случилось бы, что когда сгущается редкое, два или более атомов были бы в месте одного: и это невозможно. Элемент субстанции следовательно, тела элементаризуется из телесных атомов, и измерение из вставления пустого: поскольку какие бы атомальные тела ни умнжались друг на друга, не будут иметь измерений, потому что неделимы: необходимо же всем природным иметь количество, потому что все природные подвижны, и всё подвижное делимо. Кроме того, поскольку бытие, которое начинает вещи, первее принимать простое, чем составное: и поскольку видим, что эти два составляют природные тела, необходимо, чтобы они прежде были в себе простыми: и так первые простые, составляющие вещи, суть пустое и полное, которое есть тело атом или неделимое. Эти же основания этого положения, которые мы привели, Ксенофонт привёл, наиболее одобренный защитник этого мнения: поэтому полное говорят быть как бы сущее, пустое же как бы не-сущее: потому что если бы оно полагалось быть сущим, было бы телом: и тогда не могло бы в нём быть другое тело: и так не могло бы начинать с полным телом. Говорят, следовательно, полное и твёрдое, что то же есть сущее, пустое же или вакуум говорят не-сущее: и поэтому говорят, что не более начало тел сущее, чем не-сущее, потому что ни пустое более или менее не есть начало, чем твёрдое тело атом, но равно: тело же, которое называют полным, говорят быть тело атом, то есть неделимое: и говорят, что эти два суть причины сущего как причина материальная: как и те, кто одну или одно говорят субстанцию подлежащую или природу, о которых в начале этого трактата мы сказали. Но сказали эти, что субстанция тел состоит из атомных тел, и измерение из расстояний пустого.

Упомянутые же Левкипп, Демокрит и Ксенофонт всякое говорили быть не изменение из не-сущего в сущее, но скорее как те, кто говорили одно нечто быть материей, другое производили страстями и качествами того, что материей подлежащей говорили, и говорили рождение быть качественным изменением: так и эти говорили рождение качественным изменением согласно изменению первых качеств пустого и полного, которые суть редкое и плотное, как очевидно из сказанного. Говорят же ещё причины другого различные быть и говорят пустое и полное через изменение редкого и плотного. Эти же различия вещей причины, что одна становится тем, что есть человек, а другая — дерево или что-либо другое, дают быть три: фигуру некоторых атомов, порядок их и положения в редком или плотном. По-гречески ведь более выразительно это говорят, что различие вещей есть или римсос, или *diafiga*, или тропос только, так что не есть другая причина различия этого: а римсос — фигура, *diafiga* — порядок, тропос — положение. Говорили ведь атомы быть круглыми и эти подвижными: или острого угла и эти проникающими: или квадратными и эти устойчивыми. Порядок же говорили из того, что первое той или другой фигуры упорядочивается в составе тела. Положение же из того, что одной фигуры снаружи или внутри, или выше, или ниже, или сверху, или снизу, или спереди, или сзади, и о другом подобно, и так причиняться различные составы вещей. Пример же этого давали в элементах букв. Говорят ведь, что теми же буквами иначе упорядоченными и иначе расположенными называются комедии и трагедии: которые однако суть противоположные или составные песни похвалы людей или порицания: потому что в фигуре голоса, когда формируется первая гласная, отличается от собственной фигуры голоса не только которая пишется, но которой формируется вторая гласная. Которая у греков, у нас называется *e*. Вторая же отличается от первой порядком: потому что глубже формируется *a*, чем *e*, и более простую имеет

фигуру своего формирования. Третья же в формировании не порядком отличается от этих, поскольку не того же порядка, потому что согласная: но отличается и производит своё различие положением, потому что перед гласной или после поставленная иначе звучит, и непосредственно с гласной соединённая или с другой вставленной звучит иначе: и таким образом различными положениями своими с гласной многие различия буквенного голоса производит: и так говорили, что атомы фигурой, порядком и положением различным составленные многие весьма различия составов производить.

Знай же, что эти также, как другие, лепеча ощупывали истину. Не зная ведь различать между потенцией и актом, видели хорошо, что следовало бы быть некоторому началу, которое было бы природа субъекта и основания в телах, и это полагали быть тело: потому что предполагали со всеми древними философами, что из ничего ничего не происходит: не тело же полагали быть ничем тела, и так из не-тела не происходит тело совершенно: и по тому же основанию из не-человека не мочь происходить человеку: не видя различения между не-телом, ничем существующего тела, и не-телом, которое не актуально есть тело, но в потенции есть тело и есть основание тела. Так, следовательно, предполагая, что из тела происходит тело, видели, вынужденные самой истиной, чтобы дать тому телу измерение, и было бы так начальствуемое, а не начало. И поэтому называли атом, не зная различать между телом физическим и математическим: поскольку первое физическое тело приспособлено по природе измеряться тремя диаметрами и под прямыми углами отовсюду себя пересекающими: и это с актуальным атомом и потенциальным атомом, и это есть подлежащая материя тела: и это некоторые намеревались сказать, но не могли выразить. Кроме того, снова предполагая, что из ничего ничего не происходит, и ничего количества не видя быть в материи подлежащей первой, поскольку она подлежащая, и не зная, что в потенции в ней измерение, сказали, что следовало бы начало дать измерениям: и не находя измерения простые совершенно нигде, кроме как в пустом, положили пустое быть, и такого рода перехватом или сгущаться, или разрежаться тела, и так происходить рождение и фигуры тел из трёх выше указанных: фигуры, порядка и противоположения. Это, следовательно, о началах есть положение этих. О движении же, откуда, то есть по какой движущей причине присуще существующему, и этим другим всем, и в этом подобные существующие, небрежно оставили нетронутым. О двух, следовательно, причинах показалось прежде первыми философствующими в столькой мере искомо быть, в какой от нас сказано в предыдущем: и этого сказанного достаточно о положении эпикурейцев.

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.