

Иоанн Жандунский
Вопросы к двенадцати
книгам Метафизики.
Книга первая



Комментарий к Метафизики Аристотеля

Иоанн Жандунский

**Вопросы к двенадцати книгам
Метафизики. Книга первая**

«Автор»

2026

Жандунский И.

Вопросы к двенадцати книгам Метафизики. Книга первая /
И. Жандунский — «Автор», 2026 — (Комментарий к Метафизики
Аристотеля)

Настоящее издание представляет первый русский перевод *Liber Primus* «Вопросов к двенадцати книгам Метафизики» Иоанна Жандунского (ок. 1280–1328) — французского философа, магистра Парижского университета, одного из наиболее значительных представителей латинского аверроизма. Книга содержит 23 вопроса, посвящённых счастью и мудрости, предмету метафизики, познанию и опыту, искусству и общему, достоинству созерцательных способностей, а также достоверности, главенству и свободе метафизики. Перевод выполнен по венецианскому изданию 1553 года и сохраняет структуру схоластического вопроса. Издание снабжено предисловием, грамматическим очерком, глоссарием ключевых терминов с примерами, указателем персоналий и приложениями. Адресовано историкам философии, медиевистам, филологам-классикам и всем, кто интересуется схоластикой и аверроизмом.

© Жандунский И., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение. Об авторе и его книге	5
8. Библиография	10
I. Издания «Вопросов» Иоанна Жандунского	10
II. Рукописи	11
III. Исследования	12
IV. Общие работы по аверроизму	13
V. Справочные издания	14
Книга первая.	20
Вопрос I. Состоит ли человеческое счастье в мудрости?	20
Вопрос II. Предшествует ли метафизика другим наукам?	24
Вопрос III. Является ли сущее как сущее предметом метафизики?	27
Вопрос IV. Стремятся ли все люди к одной науке?	33
Вопрос V. Стремятся ли все люди к одной науке? (продолжение)	35
Вопрос VI. Что зрение наиболее любимо?	36
Вопрос VII. Является ли зрение наиболее познавательным?	39
Вопрос VIII. Являются ли некоторые неразумные животные разумными и способными к обучению?	42
Вопрос IX. Обладают ли неразумные животные опытом?	45
Вопрос X. Возникает ли память из чувства?	48
Вопрос XI. Возникает ли опыт из воспоминаний?	51
Вопрос XII. Возникают ли искусство и наука из опыта?	54
Конец ознакомительного фрагмента.	58

Иоанн Жандунский

Вопросы к двенадцати книгам Метафизики. Книга первая

Введение. Об авторе и его книге

Кто такой Иоанн Жандунский?

Иоанн Жандунский (лат. *Ioannes de Ianduno*, также *Jean de Jandun*, *Johann von Jandun*) — французский философ, теолог и политический теоретик, один из **важнейших представителей аверроизма** в первой половине XIV века.

Основные биографические сведения:

- **Рождение:** ок. 1280–1290 гг. в местечке Жандён (Jandun) в Арденнах, Франция.
- **Образование:** изучал свободные искусства в Парижском университете, ок. 1310 г. получил степень магистра, с 1315 г. преподавал в новооснованном Коллеже Наварры в Париже.
- **Сотрудничество с Марсилием Падуанским:** был другом и коллегой Марсилия Падуанского в Парижском университете. Участвовал в создании знаменитого трактата «*Defensor pacis*» («Защитник мира»), хотя степень его участия остаётся предметом дискуссий.
- **Изгнание и смерть:** в 1326 г. вместе с Марсилием бежал ко двору Людовика Баварского. В 1327 г. оба были отлучены от церкви. Умер между 1 и 15 сентября 1328 г. в Монтальто, Италия.
- **Епископство:** в 1328 г. Людовик Баварский назначил его епископом Феррары, но Иоанн не смог вступить в должность из-за папского отлучения.

Философская позиция:

Иоанн Жандунский — **строгий аверроист**, придерживавшийся наиболее радикальных тезисов, противоречащих церковной догматике: **вечность мира и единство человеческого интеллекта**. При этом в вопросах веры он принимал множественность интеллектов и ортодоксальную психологию — не как доказуемые, а как принимаемые по вере. Это привело его к **скептической позиции**: разум и вера не могут быть согласованы, и там, где они противоречат, следует принимать веру.

О книге «*Quaestiones in duodecim libros metaphysicae*»

Полное название: *Quaestiones perspicacissimi peripatetici Ioannis de Ianduno in duodecim libros metaphysicae iuxta Aristotelis, & magni commentatoris intentionem ab eodem exactissime disputatae*.

Структура и содержание:

Книга представляет собой **комментарий к «Метафизике» Аристотеля** в форме «вопросов» (*quaestiones*) — схоластический жанр, где каждый вопрос разбирается по строгой схеме: доводы против, противоположное мнение, замечания, ответ, ответы на доводы. Liber Primus, который мы разобрали, содержит **23 вопроса**, посвящённых предмету метафизики, счастью, мудрости, опыту, познанию, свободе и достоинству метафизики.

Издание и распространение:

- **Первое печатное издание:** Венеция, 1553 г., издатель Иероним Скот (Hieronymus Scotus).
- **Дополнения:** издание включает **аннотации и исправления Марко Антонио Дзимары** (*Marci Antonii Zimarae annotationes & correctiones*), где тот указывает места, в которых Жандунский открыто расходится с мыслью Комментатора (Аверроэса).
- **Второе издание:** включает также *Super libros Aristotelis de anima* (Венеция, 1587).

· **Reprint:** переиздано в 1966 г. издательством Minerva (Франкфурт-на-Майне) .

· **Рукописи:** сохранились манускрипты XV века, например, в Библиотеке Антониана в Падуе (Scaff. XVII, N. 366), датируемый XV веком, содержащий текст, начинающийся: «*Circa Libros Metaphysicae potest quaeri 12: Utrum felicitas humana consistat in Sapientia...*».

Значение:

Книга является **одним из наиболее значительных аверроистских комментариев** к «Метафизике» Аристотеля в позднем Средневековье. Она отражает радикальную позицию Иоанна Жандунского: строгое следование Аверроэсу, утверждение вечности мира и единства интеллекта, а также скептическое отношение к возможности согласования разума и веры.

Об авторе и его имени

Автор настоящей книги — **Иоанн Жандунский** (лат. *Ioannes de Ianduno*, франц. *Jean de Jandun*), французский философ, теолог и политический теоретик, один из наиболее значительных представителей аверроизма в первой половине XIV века.

В источниках и научной литературе его имя встречается в нескольких формах. Это связано с латинизацией названия его родного городка **Жандён** (Jandun) в Арденнах:

- **Jean de Jandun** — французская форма;
- **Johannes von Jandun** — немецкая;
- **John of Jandun** — английская;
- **Giovanni di Jandun** — итальянская;
- **Ioannes de Ianduno, Johannes de Janduno** — латинские формы.

Особо следует выделить форму **Johannes de Gandavo** («Иоанн Гентский»). Она возникла из-за ошибочного прочтения названия *Jandunum* как *Gandavum* и встречается в некоторых старых печатных изданиях. Эту форму не следует смешивать с именем другого философа — **Генриха Гентского** (Henricus Gandavensis).

В русской академической традиции закрепилось имя **Иоанн Жандунский**. Мы придерживаемся этой формы как наиболее близкой к оригиналу и соответствующей принятой передаче средневековых имён. В латинских цитатах сохраняется оригинальное написание — *Ioannes de Ianduno*.

2. О книге «Вопросы к двенадцати книгам Метафизики»

Полное название книги в венецианском издании 1553 года:

«Quaestiones perspicacissimi peripatetici Ioannis de Ianduno in duodecim libros metaphysicae iuxta Aristotelis & magni commentatoris intentionem ab eodem exactissime disputatae»—

«Вопросы проницательнейшего перипатетика Иоанна Жандунского к двенадцати книгам Метафизики, в согласии с намерением Аристотеля и великого Комментатора [Аверроэса], тем же [автором] тщательнейше обсуждённые».

Жанр. Книга представляет собой **комментарий к «Метафизике» Аристотеля в форме «вопросов»** (*quaestiones*) — схоластический жанр, широко распространённый в средневековых университетах. Каждый вопрос строится по строгой схеме:

1. постановка вопроса («*Quaeritur utrum...*»);
2. доводы против («*Arguitur quod non...*»);
3. противоположное мнение («*Oppositum...*»);
4. предварительные замечания («*Notandum...*»);
5. ответ («*Dicendum...*»);
6. ответы на доводы («*Ad rationes...*»).

Структура. Liber Primus содержит **23 вопроса**, посвящённых предмету метафизики, счастью, мудрости, опыту, познанию, свободе и достоинству метафизики. Далее следуют комментарии к остальным книгам «Метафизики» — всего, по замыслу автора, к двенадцати книгам.

Содержание Liber Primus (кратко): состоит ли счастье в мудрости; предшествует ли метафизика другим наукам; является ли сущее как сущее её предметом; все ли люди стремятся к знанию; что зрение наиболее любимо и наиболее познавательно; обладают ли животные разумностью и опытом; возникают ли искусство и наука из опыта; является ли искусство [знанием] общего; является ли общее возникающим и разрушимым; являются ли созерцательные способности более почтенными, чем практические; должны ли чисто созерцательные философы быть допускаемы в политике; должен ли метафизик знать всё; является ли метафизика достовернейшей, наиболее главной, свободной наукой; является ли мудрость человеческим достоянием.

Значение. Книга является **одним из наиболее значительных аверроистских комментариев** к «Метафизике» Аристотеля в позднем Средневековье. Она отражает радикальную позицию Иоанна Жандунского: строгое следование Аверроэсу, утверждение вечности мира и единства интеллекта, а также скептическое отношение к возможности согласования разума и веры.

3. Об изданиях

Первое печатное издание:

- **Венеция, 1553 г.**, издатель **Иероним Скот** (*Venetiis apud Hieronymum Scotum*).
- Включает, помимо основного текста, **аннотации и исправления Марко Антонио Дзимары** (*Marci Antonii Zimarae annotationes & correctiones*), где тот указывает места, в которых Иоанн Жандунский открыто расходится с мыслью Комментатора.
- Включает также **вопрос о индивидуации природы** (*Quaestio eiusdem de individuatione naturae*), тщательно рассмотренный в согласии с Аристотелем и Комментатором.
- Снабжено **двумя указателями**: один — вопросов и выводов, другой — достопримечательностей всего книги.

Другие издания:

- **Венеция, 1587 г.** — включает также *Super libros Aristotelis de anima*.
- **Репринт: Франкфурт-на-Майне, 1966 г.**, издательство Minerva.

Рукописи:

Сохранились манускрипты XV века, например, в **Библиотеке Антониана в Падуе** (Scaff. XVII, N. 366), датируемый XV веком, содержащий текст, начинающийся: «*Circa Libros Metaphysicae potest quaeri 12: Utrum felicitas humana consistat in Sapientia...*»

4. О философской позиции автора

Иоанн Жандунский — **строгий аверроист**, придерживавшийся наиболее радикальных тезисов, противоречащих церковной догматике:

- **Вечность мира** — мир не имеет начала во времени.
- **Единство человеческого интеллекта** — все люди причастны единому деятельному интеллекту.

При этом в вопросах веры он принимал **множественность интеллектов** и ортодоксальную психологию — не как доказуемые, а как принимаемые по вере. Это привело его к **скептической позиции**: разум и вера не могут быть согласованы, и там, где они противоречат, следует принимать веру.

Сотрудничество с Марсилием Падуанским. Был другом и коллегой Марсилия Падуанского в Парижском университете. Участвовал в создании знаменитого трактата «**Defensor pacis**» («Защитник мира»), хотя степень его участия остаётся предметом дискуссий.

Изгнание и смерть. В 1326 г. вместе с Марсилием бежал ко двору Людовика Баварского. В 1327 г. оба были отлучены от церкви. Умер между 1 и 15 сентября 1328 г. в Монтальто, Италия. В 1328 г. Людовик Баварский назначил его епископом Феррары, но Иоанн не смог вступить в должность из-за папского отлучения.

5. О настоящем издании

Настоящее издание представляет собой **литературный перевод Liber Primus** («Книги первой») «Вопросов к двенадцати книгам Метафизики» Иоанна Жандунского. Перевод выполнен с латинского текста венецианского издания 1553 года.

Принципы перевода:

- **Литературность** — перевод не буквальный, но точный; латинские конструкции передаются средствами русского литературного языка.
- **Терминологическая строгость** — ключевые термины (*ens, essentia, substantia, accidens, intellectus agens, intellectus possibilis, foelicitas, sapientia* и др.) передаются единообразно.
- **Сохранение структуры** — схоластическая схема вопроса (доводы, противоположное мнение, замечания, ответ, ответы на доводы) сохраняется.
- **Комментарии** — в необходимых случаях даются пояснения к терминам и цитатам.

Сопроводительные материалы:

- **Грамматический очерк** — описание латыни Liber Primus: морфология, синтаксис, лексика, стилистические особенности.
- **Очерк манеры изложения** — структура вопроса, типы аргументации, логические приёмы.
- **Персоналии** — Аристотель, Комментатор (Аверроэс), Платон, Туллий, Сенека, Авиценна, Альберт, Фемистий, Александр, Скот, Антоний Андрей, Симонид, Гиппократ, Линкольн, Евстратий, Порфирий, Сарданапал, Магомет, Пифагор, Александр Македонский.
- **Латинско-русский словарь ключевых терминов** — с примерами из текста.
- **Список вопросов** — с краткими пояснениями о содержании каждого.

6. О латинском тексте

Настоящий перевод выполнен по **венецианскому изданию 1553 года** (*Venetis apud Hieronymum Scotum, M D LIII*). Это первое печатное издание «Вопросов» Иоанна Жандунского, и оно остаётся основным для изучения текста.

Особенности издания:

- **Готический шрифт** — текст набран готическим шрифтом с характерными лигатурами (*æ, œ, &*).
- **Сокращения** — широко используются средневековые сокращения: *dñs* (*dominus*), *nō* (*non*), *p̄* (*per*), *q̄* (*quod*), *sed*, *tamen*, *#* (*prae*), *#* (*pro*).
- **Пагинация** — отсутствует сплошная пагинация; листы обозначены сигнатурами.
- **Маргиналии** — на полях даны ссылки на Аристотеля, Комментатора и других авторов, а также краткие резюме.

- **Инициалы** — каждый вопрос начинается с орнаментированного инициала.

Текстологические особенности:

- Текст содержит **опечатки и разночтения**, характерные для ранних печатных изданий.
- В некоторых местах **порядок вопросов нарушен** (например, Quæstio X дублирует Quæstio IX; Quæstio XI дублирует Quæstio IX; Quæstio XXII дублирует Quæstio XXI).
- **Аннотации Дзимары** — Марко Антонио Дзимара (1460–1532), итальянский философ и врач, дополнил издание своими **аннотациями и исправлениями** (*annotationes & correctiones*), где указал места, в которых Иоанн Жандунский открыто расходится с мыслью Комментатора (Аверроэса). Эти аннотации включены в издание и представляют самостоятельный интерес.

Принципы передачи текста:

- **Орфография** — латинские цитаты даны в оригинальной орфографии издания (с сохранением *æ, œ, &*).
- **Пунктуация** — расставлена по современным нормам для удобства чтения.
- **Разбиение на абзацы** — соответствует логической структуре вопроса.

· **Заголовки** — восстановлены по таблице *Tituli Quaestionum*, поскольку в самом тексте они иногда отсутствуют или перепутаны.

7. О переводе

Принципы перевода:

· **Литературность.** Перевод не буквальный, но точный. Латинские конструкции (*accusativus cum infinitivo*, *nominativus cum infinitivo*, аблатив абсолютный, герундий, герундив) передаются средствами русского литературного языка.

· **Терминологическая строгость.** Ключевые термины передаются единообразно:

- o *ens* — сущее
- o *essentia* — сущность
- o *substantia* — субстанция
- o *accidens* — акциденц
- o *intellectus agens* — деятельный интеллект
- o *intellectus possibilis* — возможностный интеллект
- o *foelicitas* — счастье
- o *sapientia* — мудрость
- o *prudentia* — рассудительность
- o *habitus* — способность
- o *virtus* — добродетель
- o *universale* — общее
- o *singulare* — единичное
- o *abstractum* — абстрактное
- o *principium* — начало
- o *causa* — причина
- o *finis* — цель

· **Сохранение структуры.** Схоластическая схема вопроса сохраняется:

1. *Quaeritur utrum...* — Спрашивается, [является ли]...
2. *Arguitur quod non...* — Доказывается, что нет...
3. *Oppositum...* — Против этого...
4. *Notandum...* — Следует заметить...
5. *Dicendum...* — Следует сказать...
6. *Ad rationes...* — На доводы...

· **Комментарии.** В необходимых случаях даются пояснения к терминам и цитатам. Латинские цитаты приводятся в оригинале с переводом.

· **Имена.** В русском тексте используется форма **Иоанн Жандунский**; в латинских цитатах — *Ioannes de Ianduno*. Имена других авторов даны в русской традиции: Аристотель, Комментатор (Аверроэс), Платон, Туллий (Цицерон), Сенека, Авиценна, Альберт, Фемистий, Александр, Скот, Антоний Андрей, Симонид, Гиппократ, Линкольн, Евстратий, Порфирий, Сарданапал, Магомет, Пифагор, Александр Македонский.

8. Библиография

I. Издания «Вопросов» Иоанна Жандунского

Первое печатное издание:

· *Quaestiones perspicacissimi peripatetici Ioannis de Ianduno in duodecim libros metaphysicae iuxta Aristotelis, & magni commentatoris intentionem ab eodem exactissime disputatae. Marci Antonii Zimarae annotationes & correctiones, locorum quorundam in quibus ipse Ioannes de Ianduno a Commentatoris mente aperte dissentit. Quaestio eiusdem de individuatione naturae iuxta Aristotelis & Commentatoris mentem subtiliter & accurate examinata. Duo etiam leguntur, his appositi indices...* Venetiis apud Hieronymum Scotum, M D LIII (1553).

Другие издания:

- *Super libros Aristotelis de anima.* Venetiis, 1587.
- Репринт: Frankfurt am Main: Minerva, 1966.

II. Рукописи

- Padova, Biblioteca Antoniana, Scaff. XVII, N. 366 (XV в.).
- Другие рукописи в европейских библиотеках (см. каталоги).

III. Исследования

- Grabmann, M. *Studien über den Averroisten Johannes von Jandun* // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. 1926.
- MacClintock, S. *Perversity and Error: Studies on the «Averroist» John of Jandun*. Bloomington: Indiana University Press, 1956.
- Schmugge, L. *Johannes von Jandun (1285/89–1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Stuttgart: Hiersemann, 1966.
- Bianchi, L. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Coccia, E. *La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.

IV. Общие работы по аверроизму

- Renan, E. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calmann-Lévy, 1852.
- Mandonnet, P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1911.
- Kuksewicz, Z. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*. Wrocław: Ossolineum, 1968.
- Imbach, R. *Laien in der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: Grüner, 1989.

V. Справочные издания

· *Dictionnaire des philosophes médiévaux*. Sous la direction de R. Imbach et M.-H. Méléard. Paris: Cerf, 1994.

· *Lexikon des Mittelalters*. München: Artemis, 1980–1998.

· *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: статьи «John of Jandun», «Averroism».

9. Об этом издании

«Вопросы к двенадцати книгам Метафизики» Иоанна Жандунского — **один из наиболее значительных аверроистских комментариев** к «Метафизике» Аристотеля в позднем Средневековье. Книга отражает радикальную позицию автора: строгое следование Аверроэсу, утверждение вечности мира и единства интеллекта, а также скептическое отношение к возможности согласования разума и веры.

Настоящее издание представляет **литературный перевод Liber Primus** («Книги первой»), снабжённый грамматическим очерком, очерком манеры изложения, указателем персоналий и латинско-русским словарём ключевых терминов. Перевод выполнен по венецианскому изданию 1553 года и сохраняет структуру схоластического вопроса.

Издание адресовано **историкам философии, медиэвистам, филологам-классикам** и всем, кто интересуется аверроизмом и схоластической мыслью позднего Средневековья.

10. О структуре Liber Primus

Liber Primus («Книга первая») содержит **23 вопроса**, которые можно разделить на **шесть тематических блоков**:

Блок I. Счастье и мудрость (Quaestiones I–II). Открывается вопросом о том, состоит ли человеческое счастье в мудрости. Вводится различие счастья политического и созерцательного, деятельного и возможностного интеллекта. Второй вопрос — о том, предшествует ли метафизика другим наукам, — устанавливает различие порядка достоинства и порядка учения.

Блок II. Предмет метафизики (Quaestio III). Центральный вопрос всей книги: является ли сущее как сущее предметом метафизики. Разбираются значения слова «предмет», устанавливаются два вывода: первый адекватный предмет — сущее как сущее; первый предмет по главенству — Бог.

Блок III. Познание и опыт (Quaestiones IV–XII). Самый обширный блок. Вопросы о стремлении к знанию, о зрении и осязании, о разумности и обучаемости животных, о памяти, опыте, искусстве и науке. Здесь вводится учение о четырёх внутренних силах (общее чувство, воображение, мыслительная сила, память), различие формального и материального начал опыта, различие приобретения знания через изобретение и через учение.

Блок IV. Искусство и общее (Quaestiones XIII–XVI). Вопросы о том, может ли кто-либо обладать искусством без опыта, преуспевает ли художник без опыта более опытного без искусства, является ли искусство [знанием] общего, является ли общее первым через себя возникающим и разрушимым. Здесь вводится учение о модусах «через себя» (бытия и присущности), различие вещи и всеобщности.

Блок V. Достоинство способностей (Quaestiones XVII–XVIII). Вопросы о том, являются ли созерцательные способности более почтенными, чем практические, и должны ли чисто созерцательные философы быть допускаемы в политике. Здесь вводится учение о политике правильной и превратной, о трёх благороднейших частях государства (жрецы, судьи, правители), о счастье политическом и созерцательном.

Блок VI. Достоинство метафизики (Quaestiones XIX–XXIII). Завершающий блок. Вопросы о том, должен ли метафизик знать всё, является ли метафизика достовернейшей, наиболее главной, свободной наукой, является ли мудрость человеческим достоянием. Здесь

вводится учение о двух частях метафизики (о логических [вещах] и об абстрактных началах), о свободе и рабстве, о достоянии.

11. О методе

Метод Иоанна Жандунского — строго схоластический. Он следует **Аристотелю** и **Комментатору (Аверроэсу)** как двум главным авторитетам, но при этом сохраняет самостоятельность в постановке вопросов и в решении трудностей.

Основные черты метода:

1. Верность тексту. Каждый вопрос начинается с цитаты из Аристотеля или Комментатора. Иоанн Жандунский тщательно разбирает буквальный смысл текста, учитывает контекст и намерение автора.

2. Схоластическая схема. Вопрос строится по строгой схеме: доводы против, противоположное мнение, замечания, ответ, ответы на доводы. Это позволяет рассмотреть проблему со всех сторон.

3. Различения. Иоанн Жандунский постоянно вводит различия: *duplex est...* (двойко [бывает]...), *uno modo... alio modo...* (одним образом... другим образом...), *formaliter / materialiter* (формально / материально), *per se / per accidens* (через себя / привходящим образом).

4. Ссылки на авторитеты. Помимо Аристотеля и Комментатора, он ссылается на Платона, Туллия (Цицерона), Сенеку, Авиценну, Альберта, Фемистия, Александра, Скота, Антония Андрея, Симонида, Гиппократ, Линкольна, Евстратия, Порфирия.

5. Примеры. Он использует примеры из медицины (скамония, изменения вод), астрономии (36 000 лет), зоологии (муравьи, ласточки, пауки, собаки), политики (Александр Македонский, Сарданапал).

6. Скептицизм. В вопросе о познании Бога и абстрактных субстанций он занимает скептическую позицию: разум и вера не могут быть согласованы, и там, где они противоречат, следует принимать веру. Это характерная черта латинского аверроизма.

12. Указатель цитат Аристотеля и Комментатора

Аристотель:

· «*Этика*» I — о счастье как цели человека; о том, что счастье есть наилучшее, прекраснейшее и приятнейшее; о том, что все люди стремятся к счастью.

· «*Этика*» II — о двойкой добродетели: умственной и нравственной.

· «*Этика*» IV — о том, что мудрый наиболее счастлив.

· «*Этика*» VI — о мудрости как главе умственных добродетелей; о рассудительности как правильном понятии о действии; об искусстве как способности с истинным понятием о творении.

· «*Этика*» IX — о благодеянии учения; о том, что природа избегает печального.

· «*Этика*» X — о созерцательном счастье; о том, что оно есть цель всего.

· «*Метафизика*» I — о начале учения; о том, что предшествующее есть более известное.

· «*Метафизика*» II — о том, что истина не необходима для совершенства человека; о том, что как глаз ночной птицы относится к свету солнца, так наш интеллект — к тому, что наиболее явно в природе.

· «*Метафизика*» III — о предмете метафизики.

· «*Метафизика*» IV — о сущем как сущем; о первом сложном начале.

· «*Метафизика*» V — о «прежде» и «после»; о модусах «через себя».

· «*Метафизика*» VI — о делении созерцательной науки на три части.

· «*Метафизика*» VII — о единичных [вещах]; о том, что они не могут быть познаны.

· «*Метафизика*» X — о разрушимом и неразрушимом; о совершенном.

· «*Метафизика*» XII — о Боге как первом начале; о том, что от Него зависит небо и природа.

- «Физика» I — о порядке наук; о том, что врождён нам путь от более общих к собственным.
- «Физика» II — о цели как причине причин; о случае; о природе как внутреннем начале.
- «Физика» III — о «многом» в плюсе.
- «Физика» IV — об одном и том же не существующем в себе через себя и через себя.
- «Физика» VIII — о первом двигателе.
- «О душе» I — о порядке наук.
- «О душе» II — о чувствах; о том, что мягкие плотью — способные умом; о том, что чувственное, положенное на чувство, не производит чувства.
- «О душе» III — об интеллекте; о том, что intellectus est omnia intelligibilia.
- «О небе» I — о том, что Бог и природа ничего не делают напрасно.
- «О небе» II — о порядке частей мира.
- «О возникновении» I — о возникновении и разрушении.
- «Вторая аналитика» I — о доказательстве; о том, что наука есть через доказательство.
- «Вторая аналитика» II — о том, что наука не о единичном, но об общем.
- «Топика» I — о диалектике.
- «Топика» III — о том, что optimum in aliquo genere.
- «Риторика» I — о чести как знаке благодетельного действия.
- «Риторика» II — о том, что все сострадают злу.
- «Политика» I — о человеке как животном политическом.
- «Политика» III — о правильной и превратной политике.
- «Политика» IV — о частях государства.
- «Политика» V — о том, что государство не может быть счастливым без свободного и подчинённого.
- «Политика» VI — о частях государства.
- «Политика» VII — о шести частях государства.
- «Проблемы» — о выводах, достоверность которых [достижима] без опыта.

Комментатор (Аверроэс):

- «О душе» II — о том, что мудрость в большей части своего предмета совершенна; о том, что чувство есть сила; о том, что мыслительная сила есть частный разум.
- «О душе» III — о четырёх внутренних силах; о том, что intellectus agens continuatur intellectui possibili; о том, что cognitio principiorum abstractorum non est de numero scientiarum speculativarum.
- «Метафизика» II — о том, что истина не необходима для совершенства человека; о том, что desiderium naturale non est otiosum.
- «Метафизика» XII — о том, что metaphysicus pro constanti sumit a naturali substantias abstractas esse; о том, что principium universale non existit extra animam.
- «Физика» I — о том, что principia artis & scientiae generantur via sensus, memoriae, & experimenti; о том, что intellectus est universalium.
- «Физика» II — о том, что materia est ex qua fit aliquid.
- «Физика» V — о двояком стремлении: естественном и животном.
- «Физика» VIII — о том, что primus motor nec est finitus, nec infinitus in vigore.
- «О небе» I — о том, что aliqui sunt negantes principia prima.
- «О небе» II — о том, что illud quod est propter se primum intentione prima est.
- «О возникновении» — о том, что в простом и неизменном состоящая сущность.

13. О языке перевода

Язык перевода — русский литературный язык, ориентированный на передачу схоластического латинского текста. Основные принципы:

1. Терминологическая строгость. Каждый ключевой термин передаётся единообразно на протяжении всего текста. Это позволяет читателю видеть логические связи между вопросами и не терять нить рассуждения.

- *ens* — сущее (не «бытие», не «существующее»)
- *essentia* — сущность
- *existentia* — существование
- *substantia* — субстанция
- *accidens* — акциденс (не «случайное», не «привходящее»)
- *materia* — материя
- *forma* — форма
- *potentia* — потенция (не «возможность»)
- *actus* — акт (не «действие»)
- *intellectus agens* — деятельный интеллект
- *intellectus possibilis* — возможностный интеллект
- *habitus* — способность (не «привычка», не «состояние»)
- *virtus* — добродетель, сила (в зависимости от контекста)
- *foelicitas* — счастье (не «блаженство»)
- *sapientia* — мудрость
- *prudentia* — рассудительность (не «благоразумие»)
- *scientia* — наука (не «знание»)
- *ars* — искусство (не «ремесло»)
- *universale* — общее
- *singulare* — единичное
- *abstractum* — абстрактное
- *principium* — начало
- *causa* — причина
- *finis* — цель
- *generatio* — возникновение
- *corruptio* — разрушение
- *motus* — движение
- *anima* — душа
- *intelligentia* — умопостигаемая сущность
- *Deus* — Бог

2. Сохранение структуры. Схоластическая схема вопроса сохраняется в переводе:

- *Quaeritur utrum...* — Спрашивается, [является ли]...
- *Arguitur quod non...* — Доказывается, что нет...
- *Oppositum...* — Против этого...
- *Notandum...* — Следует заметить...
- *Dicendum...* — Следует сказать...
- *Ad rationes...* — На доводы...

3. Передача синтаксиса. Латинские конструкции передаются средствами русского языка:

· *Accusativus cum infinitivo* — «*Dicit Aristoteles sapientiam esse habitum*» — Аристотель говорит, что мудрость есть способность.

· *Nominativus cum infinitivo* — «*Dicitur foelicitas esse bonum*» — Говорится, что счастье есть благо.

· *Ablativus absolutus* — «*His intellectis, dicit Commentator...*» — Когда это понято, Комментатор говорит...

· *Gerundium* — «*Ad intelligendum...*» — Для понимания...

· *Gerundivum* — «*Dicendum est quod...*» — Следует сказать, что...

4. Комментарий. В необходимых случаях даются пояснения к терминам и цитатам. Латинские цитаты приводятся в оригинале с переводом.

5. Имена. В русском тексте используется форма **Иоанн Жандунский**; в латинских цитатах — *Ioannes de Ianduno*. Имена других авторов даны в русской традиции: Аристотель, Комментатор (Аверроэс), Платон, Туллий (Цицерон), Сенека, Авиценна, Альберт, Фемистий, Александр, Скот, Антоний Андрей, Симонид, Гиппократ, Линкольн, Евстратий, Порфирий, Сарданапал, Магомет, Пифагор, Александр Македонский.

14. О читателе

Кому адресована книга:

- **Историкам философии** — как источник по латинскому аверроизму XIV века.
- **Медиевистам** — как памятник схоластической мысли и университетской культуры.
- **Филологам-классикам** — как образец схоластической латыни.
- **Всем интересующимся** — аверроизмом, схоластикой, историей средневековой фило-софии.

Как пользоваться книгой:

- **Предисловие** даёт общие сведения об авторе, книге, издании, методе.
- **Грамматический очерк** помогает понять особенности латинского текста.
- **Очерк манеры изложения** объясняет структуру схоластического вопроса.
- **Указатель персоналий** позволяет быстро найти сведения о цитируемых авторах.
- **Латинско-русский словарь** ключевых терминов с примерами из текста помогает при чтении.

· **Список вопросов** с краткими пояснениями даёт обзор содержания Liber Primus.

· **Перевод** следует читать последовательно, вопрос за вопросом.

Примечания:

- Латинские цитаты даны в оригинальной орфографии издания (с сохранением *æ*, *æ*, &).
- В квадратных скобках даны пояснения переводчика.
- В круглых скобках — ссылки на источники (Аристотель, Комментатор и др.).

15. Указатель имён

А

· **Авиценна** (Avicenna, 980–1037) — персидский философ и врач, комментатор Аристо-теля. Упоминается в Quæstiones III, XIII.

· **Александр** (Alexander) — древнегреческий комментатор Аристотеля (Александр Афродисийский). Упоминается в Quæstio XIX.

· **Александр Македонский** (Alexander Magnus, 356–323 до н.э.) — царь Македонии. Упоминается в Quæstio XVII.

· **Альберт** (Albertus) — Альберт Великий (ок. 1200–1280), немецкий философ и теолог. Упоминается в Quæstiones IX, XVI.

· **Антоний Андрей** (Antonius Andreas, ок. 1280–1320) — французский философ-фран-цисканец. Упоминается в Quæstio III.

· **Аристотель** (Aristoteles, 384–322 до н.э.) — древнегреческий философ. Упоминается во всех вопросах.

Г

· **Гиппократ** (Hippocrates, ок. 460–370 до н.э.) — древнегреческий врач. Упоминается в Quæstio XII.

Е

· **Евстратий** (Eustratius, ок. 1050–1120) — византийский философ, комментатор «Этики» Аристотеля. Упоминается в Quæstio XVII.

И

· **Иоанн Жандунский** (Ioannes de Ianduno, ок. 1280–1328) — автор книги.

К

· **Комментатор** (Commentator) — Аверроэс (1126–1198), арабский философ, комментатор Аристотеля. Упоминается во всех вопросах.

Л

· **Линкольн** (Linconensis, Lincon) — Роберт Линкольнский (ок. 1170–1253), английский философ. Упоминается в Quæstiones XII, XVI.

М

· **Магомет** (Mahumetus, ок. 570–632) — основатель ислама. Упоминается в Quæstiones XVII, XIX.

П

· **Пифагор** (Pythagoras, ок. 570–495 до н.э.) — древнегреческий философ и математик. Упоминается в Quæstio XXI.

· **Платон** (Plato, 428–348 до н.э.) — древнегреческий философ. Упоминается в Quæstiones XVI, XIX.

· **Порфирий** (Porphyrius, ок. 234–305) — древнегреческий философ-неоплатоник. Упоминается в Quæstiones III, XIX.

С

· **Сарданапал** (Sardanapallus) — легендарный ассирийский царь. Упоминается в Quæstio XXIII.

· **Сенека** (Seneca, ок. 4 до н.э. — 65 н.э.) — римский философ-стоик. Упоминается в Quæstiones IV, XIX.

· **Симонид** (Symonides, ок. 556–468 до н.э.) — древнегреческий поэт. Упоминается в Quæstio XXI.

· **Скот** (Scotus) — Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308), шотландский философ-францисканец. Упоминается в Quæstio III.

Т

· **Туллий** (Tullius) — Марк Туллий Цицерон (106–43 до н.э.), римский оратор и философ. Упоминается в Quæstiones VIII, XVIII.

Ф

· **Фемистий** (Themistius, ок. 317–388) — древнегреческий философ, комментатор Аристотеля. Упоминается в Quæstiones VI, XIX.

16. Заключение (окончание)

«Вопросы к двенадцати книгам Метафизики» Иоанна Жандунского — **один из наиболее значительных аверроистских комментариев** к «Метафизике» Аристотеля в позднем Средневековье. Книга отражает радикальную позицию автора: строгое следование Аверроэсу, утверждение вечности мира и единства интеллекта, а также скептическое отношение к возможности согласования разума и веры.

Настоящее издание представляет **литературный перевод Liber Primus** («Книги первой»), снабжённый грамматическим очерком, очерком манеры изложения, указателем персоналий и латинско-русским словарём ключевых терминов. Перевод выполнен по венецианскому изданию 1553 года и сохраняет структуру схоластического вопроса.

Издание адресовано **историкам философии, медиэвистам, филологам-классикам** и всем, кто интересуется аверроизмом и схоластической мыслью позднего Средневековья.

Книга первая.

Вопрос I. Состоит ли человеческое счастье в мудрости?

По поводу этой книги прежде всего спрашивают: состоит ли человеческое счастье в мудрости? И сначала доказывается, что нет.

Счастье благороднее человека, следовательно, оно не состоит в мудрости. Первое очевидно, ибо счастье есть цель человека (Аристотель, «Этика» I и X; «Политика» VII). Но цель есть благо, и она лучше и почтеннее того, чьей целью является («Физика» II; «Метафизика» V; «Политика» VII).

Далее, мудрость не почтеннее человека. Доказательство: ни один акциденц не может быть благороднее своего субъекта, как явствует из авторитета Комментатора («О душе» II). Субъекту благороднее всякий акциденц, существующий в нём; и Комментатор говорит, что это следует понимать естественным образом. Но мудрость есть акциденц человека, существующий в человеческом интеллекте. Следовательно, мудрость не благороднее человека.

Далее, самодостаточное благо не состоит в мудрости; но счастье есть самодостаточное благо; следовательно, и так далее. Большая посылка очевидна, ибо мудрость требует многого внешнего, как говорит Аристотель в X книге «Этики», рассуждая о мудрости: человеку потребно внешнее благосостояние, ибо он не самодостаточен для созерцания, но нужно и тело здоровое, и пища, и прочее обслуживание. Меньшая посылка доказывается через Аристотеля («Этика» I), где он говорит: «Итак, счастье представляется величайшим благом, будучи избираемым ради себя самого и никогда ради другого». Затем он добавляет: если нечто самодостаточно, то совершенное благо представляется самодостаточным; и в конце главы говорит: «Из благ большее всегда избираемо, а совершенное — самодостаточно; счастье же есть конечная цель деяний». Следовательно, счастье не состоит в мудрости.

Далее, то, что состоит в мудрости, не необходимо для человеческого общения; но счастье необходимо для человеческого общения; следовательно, счастье не состоит в мудрости. Большая посылка очевидна через Комментатора (II книга, глава «Случается»), который говорит, что не необходимо знать истину для человеческого сообщества и общения человеческой жизни, — это дело нравов. Меньшая очевидна, ибо счастье есть цель всех человеческих действий («Этика» I). И цель есть причина причин («Физика» II). И сообразно требованию цели необходимо всё остальное умерять и направлять, по Ликонскому («Вторая аналитика» I).

Против этого — мнение Аристотеля («Этика» IV), где он говорит, что мудрый наиболее счастлив. И это было бы невозможно, если бы счастье не состояло в мудрости. То же утверждает Комментатор («Метафизика» XII), рассуждая о мудрости: через приобретение этой науки человек не достигает своей высшей степени бытия. Но мудрый не был бы наиболее счастлив, если бы счастье не состояло в мудрости.

Здесь следует заметить, что Аристотель говорит об условиях и о достоинствах счастья («Этика» I), где он говорит: «Итак, счастье есть наилучшее, прекраснейшее и приятнейшее, и все, кто рассуждал о счастье, сходятся в том, что счастье есть высшее благо и прекраснейшее». Но такое высказывание недостаточно для прославления счастья. Поэтому особо подчёркивается, что счастье есть собственное дело человека; но дело каждой вещи есть её благо, как сказано в «Этике» I: «Всё, чьё дело и действие есть нечто в произведении, представляется благом». Далее, то, что есть большее благо, — его действие и деятельность лучше и превосходнее. А то, что есть наибольшее благо, — его действие превосходнейшее. Ибо как простое относится к простому, так большее к большему и наибольшее к наибольшему, по топическому рассмотрению. Но счастье находится в превосходнейшем субъекте, ибо в интеллекте, и есть превос-

ходнейшего объекта всех человеческих действий, ибо оно относится к Богу, как явствует из X книги «Этики». Следовательно, счастье есть превосходнейшее действие.

Далее следует заметить, что действие и деятельность в материальных и изменчивых субстанциях не переходят в результат иначе как через силу; следовательно, необходимо, чтобы счастье происходило от некоей силы через некий род причинности.

Далее следует заметить, что силы бывают двух родов: одни существуют естественно, другие приобретены. Естественные силы тоже двояки: одни общие, другие собственные. Общие силы человека — это чувственная и вегетативная, которые присущи и другим живым существам. Собственные же силы — те, что присущи только человеку: возможностный интеллект, деятельный интеллект и воля. Приобретённые силы тоже двояки: одни нравственные, другие умственные («Этика» II).

Далее следует заметить, что под мудростью мы можем понимать двоякое: либо приобретённую способность (*habitus*) относительно абстрактных начал, и прежде всего о Боге; либо действие, сообразно которому совершается рассмотрение абстрактных начал и прежде всего Бога.

Из этого необходимо следует, что человеческое счастье не состоит завершённо в мудрости, поскольку она означает способность или первичное действие. Во-вторых, следует сказать, что завершённо оно состоит в мудрости, поскольку она берётся как вторичное действие. И прежде чем эти два вывода будут доказаны, следует понять — чтобы не возникло обмана из-за многозначности, — что счастье многовидно: одно счастье политическое, или практическое, состоящее в соединении нравственных добродетелей или в происходящем от них действии, как явствует из I и X книг «Этики»; другое — счастье созерцательное, состоящее в деятельности созерцательного интеллекта относительно благороднейшего объекта. И оно благороднее первого счастья, как явствует из X книги «Этики».

Уяснив это, докажем первый вывод. Счастье не состоит в том благе, которое упорядочено к чему-то иному, ибо счастье есть конечное благо, ради которого существуют и ищутся все прочие блага, и оно не ищется ради другого (I и X книги «Этики»). Но мудрость как способность и действие упорядочена к иному, ибо она направлена на рассмотрение и на своё действие; ведь актуальная деятельность есть цель приобретённой способности, ибо добродетели ищутся не ради себя, но ради своего действия. Следовательно, счастье завершённо не состоит в мудрости как в первичном действии.

Ответ на второй вывод: счастье состоит в мудрости через вторичное действие. Ведь счастье происходит от некоей силы, согласно сказанному ранее; следовательно, оно происходит либо от естественной силы, либо от приобретённой, по достаточному делению силы. Но оно не происходит от естественной силы — доказательство: если бы оно происходило от естественной силы человека, будь то общей или собственной, по достаточному делению, — но ни тем, ни другим образом. Не от общей естественной силы, ибо тогда оно было бы присуще и другим животным, как и другая сила; о чём Аристотель говорит в «Этике» I: «Ни быка, ни коня, ни другое животное мы не называем счастливым, ибо ни одно из них не способно участвовать в таком действии». И в X книге: «Из прочих животных ни одно не счастливо, поскольку ни одно не причастно созерцанию, в меру того, как простирается созерцание и счастье, и в меру того, кому более свойственно созерцать и быть счастливым». Не происходит оно и от собственной естественной силы, ибо если бы так, то счастье было бы присуще всем людям, как и та сила; но это явно ложно. Следовательно, остаётся, что счастье происходит от приобретённой силы.

Отсюда далее: если счастье происходит от приобретённой силы, то либо от нравственной, либо от умственной, по достаточному делению («Этика» II: «Добродетель бывает двоякой: умственной или нравственной»). Но оно не происходит от нравственной добродетели — доказательство: счастье происходит от благороднейшей силы, поскольку оно есть благороднейшее действие, как сказано; но нравственные добродетели ниже умственных, как стремление ниже

интеллекта, будь то стремление вегетативное или волевое, — тогда как интеллект благороднее стремления, как обычно говорят, и это верно. Следовательно, счастье не состоит в действии, происходящем от нравственной добродетели.

Отсюда далее строится довод: если счастье происходит от умственной силы, то оно происходит либо от мудрости, либо от искусства, либо от науки, либо от рассудительности, либо от интеллекта, по достаточному делению («Этика» VI). Но счастье не происходит от рассудительности и искусства, ибо они касаются действия и творения: рассудительность есть правильное понятие о действии, искусство же есть способность, связанная с правильным понятием о творении («Этика» VI). Но счастье происходит от превосходнейшей силы; следовательно, либо от мудрости, либо от науки, либо от интеллекта. Но счастье не состоит в науке, поскольку она есть способность, отличная от мудрости: ибо в таком случае наука состояла бы в познании причинённых вещей, а не первых начал, каковы абстрактные начала: Бог и умопостигаемые сущности, которые почтеннее этих вещей. Но счастье состоит в познании превосходнейших вещей. Следовательно, остаётся, что счастье состоит в познании первых начал, но не сложных, способность к которым есть интеллект; следовательно, — в познании несложных и абстрактных начал, и прежде всего Бога. А это и есть мудрость, ибо мудрость есть способность, совершенствующая интеллект для истинного познания несложных начал. Следовательно, счастье состоит в мудрости, которая есть глава всех умственных добродетелей («Этика» VI).

И чтобы сократить рассуждение: счастье состоит в том действии, которое происходит от превосходнейшей силы и направлено на благороднейший объект. Ибо счастье есть благо, а благо — в действии; и оно превосходнее в превосходнейшем действии, как простое относится к простому. Но мудрость есть превосходнейшее действие и созерцание, касающееся абстрактных начал, и прежде всего Бога, Который есть наилучшее из всего, что в природе (из пролога этой книги). И от Него зависит небо и природа (XII книга). И от Него истекает бытие для всего: для одного яснее, для другого темнее (из пролога в нашем переводе). Следовательно, и так далее.

Здесь следует отметить два сомнения. Первое: человеческое счастье состоит в познании абстрактных начал и прежде всего Бога, которое достигается через приобретение деятельного интеллекта возможным; следовательно, оно не состоит в действии мудрости. Первое очевидно через Комментатора («О душе» III, в конце большого отступления), где он говорит, что это наилучшее расположение человека: а именно познание абстрактных начал через приобретённый интеллект. Всё ясно, ибо это познание не течёт физическим течением, то есть течением природы, как говорит там Комментатор: возможный интеллект, соединённый с деятельным как с формой, станет приобретённым и познает деятельный интеллект; и это познание не есть какое-либо возможностное познание. Но мудрость есть философия и её часть («Этика» VI). Следовательно, человеческое счастье не состоит в действии мудрости.

Второе сомнение: одно и то же не существует в самом себе через себя и через себя («Физика» IV). Но счастье есть действие мудрости, и действие мудрости есть счастье; следовательно, и так далее.

К решению первого довода заметим, как говорит Комментатор («О душе» III, во втором большом отступлении): в начале деятельный интеллект не соединяется с возможным интеллектом как форма, но лишь как движущее и производящее в нём умопостигаемые виды. И в конце, после того как он достаточно абстрагировал все виды низших вещей, тогда он соединяется с возможным интеллектом как материальная форма, и будет приобретённый интеллект, и он познает деятельный интеллект; и через это приобретение интеллект приходит к познанию первого, а именно Бога и абстрактных начал, и это — высшее состояние. Поэтому, когда такое познание приобретено, оно не течёт течением философии и природы, хотя и вспомоществуется ею.

Через это следует ответить на сомнения. На первое: человеческое счастье состоит в том действии — это можно понимать двояко: одним образом — расположением (*dispositive*), другим — завершённо и формально. Ведь человеческое счастье не состоит в действии через приобретение деятельного интеллекта иначе как расположением; но это состояние достаточно близко к счастью. Однако человеческое счастье состоит в действии мудрости, которое достигается через XII книгу «Метафизики» завершённо. И когда говорится, что человеческое счастье достигается через приобретение деятельного интеллекта, следует сказать, что это верно в смысле расположения, но не завершённо; ибо эта способность отлична от способности мудрости, в которой формально и завершённо состоит счастье. Поэтому завершённо оно состоит в действии мудрости, в котором мы созерцаем Бога, как через способность XII книги «Метафизики», насколько это возможно через доказательства; и эта способность отлична от той способности. Следовательно, все [доводы] не состоятельны.

На другое: «Ничто [не есть] то же [и не то же]» и так далее — допускается: через себя и через себя. Но нечто может быть в себе по основанию частей, как явствует из «Физики» IV. Тогда возникает сомнение: поскольку Бог всецело прост, как Он есть в Себе? На это говорится, что простое не есть в себе положительно, но вполне отрицательно. Отсюда стих: «Скажи тогда, где был Бог». — **На другое возражение:** «То, что состоит в мудрости, не необходимо» и так далее. Одним образом решается так, допуская большую посылку. Ты говоришь, что счастье делится, ибо счастье двояко, как из I и X книг «Этики» и VII «Политики»: одно — счастье политическое, необходимое для человеческого общения, без которого люди не могут жить хорошо и гражданственно; другое — счастье созерцательное, состоящее в созерцании абстрактных начал, и оно не необходимо для человеческого общения. О нём и говорит Комментатор («Метафизика» II): оно только для себя самого. И оно состоит в действии мудрости, а не в первом [счастье].

Иначе решается отрицанием большей посылки. И к доказательству, согласно Комментатору, следует сказать, что верно: не всякая мудрость необходима для человеческого общения; но мудрость, состоящая в созерцании и познании Бога и других абстрактных, начал, необходима для общения и доброго сожительства, ибо без познания Бога люди формально не могут хорошо действовать, хотя материально и могут. Поэтому для того, чтобы законодатель сделал своих граждан добрыми, необходимо, чтобы он сам имел познание Бога через себя, как через присущую ему способность мудрости, или через иного мудреца, который сказал бы ему и показал бы ему Бога, чтобы он мог наставлять других. Отсюда и политическое счастье упорядочено к созерцательному счастью, как к тому, что есть цель, и так — к нему.

Вопрос II. Предшествует ли метафизика другим наукам?

По поводу этого [текста] далее спрашивается: предшествует ли метафизика другим наукам? И сначала доказывается, что да.

Та наука предшествует другим, которая трактует о предшествующих вещах; но метафизика трактует о предшествующих вещах; следовательно, она предшествует. Большая посылка очевидна, ибо порядок наук берётся из порядка познаваемых вещей («Вторая аналитика» I; «О душе» I). Меньшая очевидна, ибо она — о первых причинах и об абстрактных началах (из пролога этой книги и I книги).

Далее, та наука, которая трактует о наиболее лёгких [вещах], предшествует всем наукам. Это верно из I книги «Метафизики», ибо начало учения есть то, из чего кто-либо легче усваивает; но метафизика трактует о наиболее лёгких вещах, ибо она — о первом сложном начале, которое есть начало всех достоинств: «Не может одно и то же быть и не быть» («Метафизика» IV). Но это наиболее легко для познания, настолько, что никто учащийся не должен его не знать; ибо необходимо, чтобы каждый учащий знал его («Метафизика» IV).

Далее, та наука предшествует другим, которая трактует о наиболее благородных и наиболее ценных [вещах]; и это верно из I книги «Физики», ибо предшествующее есть более известное. И так — не так, что эта наука не предшествует, и так не так, что она трактует о предшествующем; но метафизика такова, ибо она — о сущем едином, акте, потенции и так далее.

Далее доказывается, что она не есть наука, предшествующая другим, и так никакая наука не предшествует метафизике, и наоборот. И предполагается, что «прежде» и «после» суть [различия] порядка («Метафизика» V). Но предполагается, что порядок есть по природе прежде и после; но науки не суть прежде, ибо они в интеллекте, который есть сила не природная («О душе» I).

Против этого — авторитет всех учителей. И доказывается так: та [наука] предшествует, которая преподаётся ранее; но метафизика не преподаётся ранее, но все другие — ранее, как явствует; поэтому и так далее.

Заметим одно различие. Когда говорится, что одна [наука] называется предшествующей другой, это можно понимать двояко, чтобы было яснее. Одним образом — по порядку достоинства и благородства. Другим образом — по порядку учения; и этот порядок сводится к порядку возникновения, ибо учение есть некое возникновение, хотя и не однозначно, ибо в чём-либо ином возникает знание без учения, через изобретение.

Тогда следует сказать на вопрос два вывода. Первый: метафизика предшествует другим наукам по порядку достоинства. И этот вывод доказывается так: та [наука] предшествует другим по достоинству, в действии которой состоит человеческое счастье; и это очевидно, ибо поскольку счастье есть прекраснейшее, наилучшее и приятнейшее («Этика» I), следовательно, в действии которой состоит человеческое счастье, то оно предшествует по порядку достоинства. Но в действии метафизики состоит человеческое счастье, как явствует из сказанного; поэтому и так далее.

Далее, та [наука] предшествует другим по порядку достоинства, которая трактует о превосходнейших и почтеннейших умопостигаемых [вещах]; и это верно, ибо всякое более известное — из числа благороднейших; и та, которая трактует о более истинных и более почтенных [вещах], более — из числа почтенных благ и первых, как явствует из пролога. Ибо метафизика — о превосходнейших и благороднейших умопостигаемых [вещах], а именно об абстрактных началах и преимущественно о Боге, Который есть всецело наилучшее из всего, что в природе (из пролога этой книги). Это также явствует из авторитета Аристотеля в прологе этой книги,

где он говорит, что необходимо и о истине рассматривать, не только сообразно тому, как она является, но и о причине истины. И добавляет: не должно скрывать, какова природа философии; и поскольку она есть почтеннейшая и достойнейшая, поэтому её и ищут люди.

Далее, та [наука] предшествует другим по достоинству, которая трактует о первых началах, первых причинах, первом сущем и первом начале. Это очевидно, ибо об этом определяет метафизика, как сказано в прологе этой книги. Но этот вывод весьма известен и не нуждается в доказательстве.

Второй вывод: метафизика не предшествует другим по порядку учения. Доказывается: та наука не предшествует другим по порядку учения, которая предполагает выводы, доказанные в других науках; и это очевидно, ибо поскольку учение есть учение, оно — о более известном, как явствует из «Второй аналитики» I. И метафизика предполагает выводы, доказанные в других науках, ибо она предполагает все сущие, и свойства сущего, и начала сущего, которые рассматриваются в других науках. Это разъясняется: метафизика доказывает начала других наук, каковы достоинства и положения, и предполагает [знание] о сущем как сущем и о его свойствах; и это явствует из пролога этой книги, где она определяет о сущем и о свойстве сущего.

Далее доказывается иным доводом: та наука не предшествует другим по порядку учения, знание которой не приобретается в детстве; но метафизика такова, ибо дети не изучают её, так как она им не очевидна. Следовательно, и так далее.

Далее, та наука не предшествует другим по порядку учения, которая не необходима для человеческого общения; но метафизика такова, как сказано в предыдущем вопросе. Следовательно, и так далее.

Далее, та наука не предшествует другим по порядку учения, предмет которой наиболее абстрактен от материи; но метафизика такова. Следовательно, и так далее.

Но здесь возникают три сомнения. Первое — относительно первого довода, где говорилось, что человеческое счастье состоит в действии мудрости. Против: человеческое счастье должно быть общим для всех людей, как явствует из «Этики» I, где сказано, что счастье есть общнейшее благо, даже изменчивое. Но действие мудрости не общо всем, ибо это действие состоит в интеллекте первых начал, и он не всегда всем нам общ, так как мы не всегда созерцаем первые начала.

Второе сомнение — относительно второго вывода: из логики явствует, что метафизика предшествует по порядку достоинства; но логика предшествует по порядку учения. Против: первое — о предшествующих [вещях], ибо из предшествующих — знание; но логика — о предшествующих [вещях], ибо она — о сущий разум, которые предшествуют многим реальным сущим, как явствует из «Метафизики» IV. Следовательно, логика предшествует.

Третье сомнение — относительно второго вывода. Говорится, что метафизика не предшествует другим по порядку учения. Против: «прежде» и «после» не говорится иначе как по отношению к некоему пределу («Метафизика» V, глава «О прежде»), ибо «прежде» есть то, что [есть] «после», и говорится не иначе как через начало и предел. Но в науках нет начала, ибо одна наука не предшествует другой иначе как по порядку учения или по порядку достоинства. Следовательно, и так далее.

На первое сомнение отвечается: метафизика предшествует другим наукам по порядку достоинства, и однако логика предшествует по порядку учения, ибо логика — о сущих разума, которые предшествуют многим реальным сущим, как сказано.

На второе сомнение отвечается: верно, что «прежде» и «после» не говорится иначе как по отношению к некоему пределу; но этот предел может быть двояким, а именно начало и конец. Поэтому говорится, что нечто «прежде», потому что оно ближе к началу, или потому что оно ближе к концу. И этим образом логика предшествует другим наукам, ибо она ближе к началу, то есть потому что она — о сущий разум, которые суть первые на пути возникновения

и учения. Но метафизика предшествует другим наукам, ибо она ближе к концу, то есть потому что она — о благороднейших реальных сущих, которые суть конец и совершенства других наук.

На третье сомнение отвечается: верно, что наука не предшествует другой иначе как по порядку учения или достоинства; но эти два могут относиться двояко: некая наука может быть предшествующей другой по порядку учения и последующей по порядку достоинства, как логика предшествует метафизике по порядку учения и следует за ней по достоинству. И некая наука может быть предшествующей другой по порядку достоинства и последующей по порядку учения, как метафизика предшествует логике по достоинству и следует за ней по порядку учения. И так ясно, что метафизика не просто предшествует другим наукам, но только по порядку достоинства. И об этом явствует из сказанного.

Вопрос III. Является ли сущее как сущее предметом метафизики?

По поводу этого [текста] далее спрашивается: является ли сущее как сущее тем предметом, о котором [трактует] метафизика? И сначала доказывается, что нет.

Никакое многозначное [слово] не может быть предметом науки. Это верно по Аристотелю («Метафизика» IV) и по Комментатору там же, который указывает причину: если бы сущее было многозначным, оно не подпадало бы под одно искусство. Но сущее многозначно, по Порфирию, который говорит: если кто называет десять категорий сущими, это будет многозначно.

Далее, одна наука — об одном роде предмета. Это очевидно из «Второй аналитики» I: наука есть [знание] одного рода предмета, рассматривающая его части и свойства. Но сущее не есть один род. Это явствует двояко.

Во-первых, сущее не есть род, ибо род не сказывается о различии через себя, как обычно говорится; но сущее сказывается о чём угодно через себя, ибо что бы то ни было, поскольку оно есть это, есть сущее через себя. Следовательно, сущее не есть один род, по [доводу] от части в втором модусе. Меньшая посылка доказывается так: «разрушимое» и «неразрушимое» не суть один род («Метафизика» X). Но сущее сказывается о разрушимом и неразрушимом, как о небе и о низших [вещах]. Следовательно, оно не есть род.

Во-вторых, если сущее как сущее было бы предметом метафизики, тогда всякое сущее было бы предметом в метафизике; но это ложно, ибо камень или конь не есть предмет метафизики. Антецедент очевиден: то, что присуще чему-либо, поскольку оно есть оно само, присуще всему («Вторая аналитика» I).

Далее, всякий предмет должен иметь свойства, реально отличные от него, ибо свойство сказывается о предмете в заключении, способность к которому есть наука («Вторая аналитика» I). Но сущее не имеет никакого свойства, реально отличного от него, ибо то, что отлично от сущего, не есть сущее; ведь всякое свойство есть сущее. Следовательно, свойство не отлично от сущего.

Далее, благороднейшей науке подобает благороднейший предмет, ибо почтенность науки — от почтенности предмета («О душе» I; «Вторая аналитика» I). Но метафизика есть почтеннейшая наука, из пролога этой книги, где говорится: «И не должно полагать, что есть наука почтеннее этой». Ибо Бог есть благороднейшее из всех сущих, так как Он есть наилучшее из всего, что в природе, как сказано в прологе этой книги.

Против этого — [мнение] Аристотеля («Метафизика» IV), где он устанавливает предмет этой науки, как обычно изъясняется, и говорит, что это сущее как сущее. Отсюда он говорит: «Есть некая наука, которая созерцает сущее как сущее и то, что присуще ему через себя».

Заметим, что «предмет» берётся в философии многозначно. Одним образом — как низшее в линии категорий, и так Аристотель принимает его в «Категориях», говоря, что вторые субстанции сказываются о подлежащем низшем. Другим образом — как основание, которому присущи другие [вещи]; и так опять же берётся в «Категориях», где говорится, что вторые субстанции сказываются о подлежащем в том роде. [Итак], вторым образом принимается сущее как сущее: оно имеет подчинённые части, а именно десять категорий. Оно имеет также начала — абстрактные субстанции, которые суть начала сущего как сущего; о них, абстрактных субстанциях, и трактует эта наука. Оно имеет и свойства: акт и потенцию, единое и многое, тождественное и различное.

Через это на вопрос следует сказать два вывода. Первый: первый адекватный предмет, о котором [трактует] метафизика, есть сущее как сущее. Второй: первый предмет по первенству главенства есть Бог.

Доказательство первого вывода. Тем предметом, о котором есть наука, является то, что имеет все условия, требуемые для предмета. Это так, ибо условия какой-либо природы не встречаются без самой этой природы; ведь и из собственных условий образуется описание, которое обратимо с описываемым. Но сущее как сущее имеет все эти условия, как явствует: сущее есть сущее, ибо никакое сказывание не истиннее того, в котором одно и то же сказывается о себе самом. Равным образом сущее умопостигаемо, ибо оно обычно полагается объектом умственной способности по первенству общности. Равным образом сущее полезно для многого, а именно для десяти категорий и для того, что под ними содержится. Так сущее первым познаётся по отношению ко всему, что определяется в этой науке, ибо оно есть общнейшее, а общнейшее есть известнейшее («Физика» I); и это верно в своих порядках. Равным образом сущее есть наиболее познанное, ибо в каждом роде первое есть наиболее таковое (II книга этой [науки]). Равным образом сущее есть основание познания всего, ибо первое в каждом [роде] есть причина бытия всего остального в том роде, как огонь первым есть тёплое в роде тёплых [вещей]; следовательно, он есть наиболее тёплое и причина всего тёплого.

В-седьмых, требуется, чтобы предмет имел части — либо в действии, как человек, либо по способности, как феникс, либо по непротиворечивости, как говорится о Солнце и об умопостигаемых сущностях. В-восьмых, требуется, чтобы предмет науки имел собственные начала, ибо наука есть через доказательство, а доказательство исходит из первых и непосредственных начал, будь то начала бытия или познания. Наконец, требуется, чтобы предмет имел свойства, ибо в заключении доказательства свойства демонстрируются о предмете, а наука есть способность [к познанию] заключения доказательного силлогизма («Вторая аналитика» I). И некоторые говорят, что «предмет должен иметь свойства» не следует всегда понимать о тех свойствах, которые присущи предмету, но «свойство» берётся для любого демонстрируемого сказуемого; или же может быть принято для материального определения, которое демонстрируется о определяемом через формальное определение, как явствует из «Второй аналитики» II.

Доказательство второго вывода. Тем первым предметом какой-либо науки по первенству главенства является то, что благороднее всего рассматриваемого в этой науке и есть последняя цель, к которой всё упорядочено. Это очевидно само по себе. Но Бог таков, ибо Бог есть наилучшее из всего, что в природе, из пролога этой книги. Следовательно, Он и будет предметом таким образом.

И этот второй вывод я твёрдо держу как [соответствующий] мысли Аверроэса: а именно, что Бог и абстрактные субстанции суть главные подчинённые части сущего, хотя Скот и Антоний Андрей приписывают ему, будто род отделённых сущих есть адекватный предмет. И это потому, что они не захотели различать, следуя Комментатору, многозначность имени «предмет». Ибо иногда «предмет», по Комментатору, берётся как адекватный предмет, а иногда — как главная часть предмета; ибо в одном и том же рассуждении идут рядом предмет и подчинённые части, так как в науке нельзя доказать, что они существуют, — как явствует из «Метафизики» VI, комментарий 1, и «О душе» II, комментарий 26. Поэтому против Авиценны он сказал в комментарии к концу I книги «Физики», что абстрактные субстанции не могут быть доказаны в метафизике, так как они суть предмет; предполагается, что они существуют, как главные части предмета, которые познаются через себя. Но из этого Комментатор не хотел [вывести], что род отделённых субстанций есть адекватный предмет, ибо позже, в конце того же комментария, он добавляет, что божественная наука — о сущем как сущем.

Здесь следует отметить два сомнения. Первое: тот, кто полагает сущее как сущее предметом этой науки, противоречит Комментатору («Физика» I), где он говорит, что предметы мудрости и первой философии суть абстрактные формы. И потому он говорит, что их

бытие не доказывается в метафизике, но в естественной философии. И в этом он упрекает Авиценну, который так хотел; но кто противоречит Комментатору, тот грешит в философии. Второе сомнение: сказано, что сущее первым познаётся. Ибо одно из условий предмета — что он первым познаётся. Но сущее не может быть первым познано. Доказательство: то, что первым познаётся, должно быть познано единым и простым познанием. Ибо если допустить, что оно познаётся многими познаниями, тогда необходимо, чтобы это множество сводилось к одному, ибо всякое множество сводится к одному («Метафизика» X, текст 2; XII, текст 2; «О причинах»); и тогда то, что прежде познано, было бы [познано] через это, и так оно не было бы первым познано. Равным образом, если допустить, что оно познаётся неким составным познанием, тогда опять было бы нечто прежде познанное, ибо всякое составное сводится к простому; следовательно, до него было бы иное первое и простое, что противоречит понятию первого. Но сущее не познаётся единым познанием, ибо оно не одного смысла во всём, о чём сказывается, так как оно многозначно; и это не изъясняется иначе, как тем, что [оно имеет] различные смыслы и понятия.

На первое следует сказать: когда Комментатор говорит это, он не говорит о собственном и адекватном предмете. И это явствует из его речи, ибо он говорит во множественном числе: «предметы». Но у одной науки один собственный и адекватный предмет; однако он называет субстанции первыми частями адекватного предмета. И этого достаточно для доказательства того, что он хочет против Авиценны: он хочет доказать, что метафизика не доказывает, что абстрактные субстанции существуют; и этого достаточно, ибо как первые части предмета не доказываются в науке, так не доказывается и то, что первый предмет существует, — как явствует [из сказанного] в VII книге этой [науки]: наука о душе не доказывает, что души существуют, ибо они суть первые части её предмета. Поэтому, когда приводится авторитет Комментатора или Аристотеля, следует вникать в его намерение относительно того, о чём он говорит; и сообразно этому следует понимать авторитет, а не иначе.

На второе можно сказать, что первое познанное познаётся единым и простым познанием по отношению к одному порядку и множеству: так количество есть первое познанное по отношению ко всем количествам, ибо они одного порядка. Равным образом субстанция есть первое познанное по отношению ко всем субстанциям. В [нашем] рассмотрении, следовательно, эти [вещи] не могут быть познаны. Но некоторые люди таковы, как говорит Комментатор («О небе» I, и II книга этой [науки]): он говорит, что некоторые люди по своей природе и по скудости своей природы не могут принять первые положения. Далее, люди не желают противоположного тому, что свойственно им, ибо ничто не желает противоположного своей природе. Но знание противоположно неведению, а неведение свойственно человеку, ибо человек большее время пребывает в неведении, чем в знании («О душе» II, ближе к концу). Далее, благороднейшее не должно стремиться к менее благородному, ибо менее благородное не есть цель благороднейшего (II книга этой [науки]; «Политика» II и VII). Но человеческая природа благороднее самого знания, ибо субстанция благороднее всякого акциденца, как говорит Комментатор («О душе» II). Далее, то, что присуще человеку извне, не присуще по природе, ибо природа есть внутреннее начало («Физика» II). Но желание учиться — через интеллект, который отделён и несмешан; и в III книге «О душе» говорится, что отделённое есть то, что существует; и также во II и III книгах «О душе» говорится, что интеллект не есть акт никакого тела.

Против этого — [мнение] Аристотеля в первом положении этой [книги]: «Все люди [по природе стремятся к знанию]». Отсюда и Туллий говорит, что все мы влечёмся к стремлению к истине и благу, в чём преуспеть мы считаем прекрасным. Далее, приводится довод Аристотеля: если мы стремимся к тому, что менее [совершенно], следовательно, к тому, что более. Но менее [совершенным] представляется то, что мы любим чувство более, чем интеллект, тогда как интеллект благороднее силы чувства. Но более всего мы любим зрение: ведь даже если бы из него не следовало никакой пользы и действия, мы любим зрение не для того,

чтобы действовать, но даже когда нам нечего делать, мы любим его более всего остального. Следовательно, тем более — интеллект и знание через интеллект. И так Альберт формулирует довод.

Здесь следует заметить для понимания вопроса, что стремление двояко: естественное и животное, как берёт его Комментатор («Физика» V). Естественное стремление есть следствие природы и совершенства вещи без познания в стремящемся, хотя и направляется извне познающим, ибо природа не действует иначе как побуждаемая высшими причинами, как говорит Комментатор (XII книга этой [науки]): как стрела направляется стрелком. Животное же стремление есть следствие формы и совершенства вещи с познанием в стремящемся, когда животное стремится к чему-либо и познаёт его, будь то чувственное стремление или воля.

Итак, следует сказать на вопрос: все люди стремятся к знанию естественным стремлением. Во-вторых, следует сказать: не все люди стремятся [к знанию] животным стремлением.

Доказательство первого вывода. Всякое несовершенное естественно стремится к своему совершенству и благу. Но совершенство интеллекта есть знание естественным образом. Следовательно, все люди стремятся к знанию естественным стремлением. Большая посылка очевидна, ибо несовершенное естественно стремится к совершенному, как женщина стремится к мужу и безобразное — к прекрасному, по [учению] о природе. Меньшая очевидна, ибо интеллект в первом соединении с телом несовершенен и в потенции, так как он — как доска, на которой ничего не изображено; поэтому он не имеет никакой природы, кроме той, по которой называется возможным («О душе» III). И совершенство интеллекта есть знание, ибо всех, чьё дело и действие есть нечто в произведении, [дело] представляется благом («Этика» I).

Далее, человек естественно стремится к тому, через что устраняется разрушительная печаль. Но через знание устраняется разрушительная печаль. Следовательно, человек естественно стремится к знанию. Большая посылка очевидна, ибо сущие любят себя сохранять, как говорит Комментатор («Физика» I, комментарий 81; «О душе» II, комментарий 34). И Аристотель говорит («Этика» IX), что природа избегает печального, а приятное ищет и к нему стремится, — и он говорит о счастье. Меньшая очевидна, ибо через знание устраняется разрушительная печаль, как неведение, которое есть зло в созерцании; и говорится во второй книге «Риторики», что все сострадают злу и печаль поражает всех.

Заметим, что, хотя удовольствию, которое в интеллекте, не противоположна никакая печаль, однако удовольствию, которое в мыслительной душе, вполне противоположна некая печаль, ибо она в органе; и иная есть сила умственная, поскольку она абстрактна по бытию. И равным образом удовольствию по интеллекту никакая печаль не противоположна через себя; но сила мыслительная есть частное основание, которое постигает индивидуальные интенции общих [вещей] («О душе» II и III, по Комментатору). И ей вполне противоположна печаль, поскольку она есть сила, соединённая с материальным; ибо природа ничего не делает напрасно, и Бог — [то же] («О небе» I). Следствие очевидно: если допустить, что все люди естественно стремятся к знанию, тогда все стремятся ко всем наукам одинаково, ибо по тому же основанию, по которому стремятся к одной науке, [стремятся] и к другой, так как все они равного совершенства. Но ни один человек не может обладать всеми науками, ни многие люди; поэтому стремление было бы тщетным во всём роде.

Другое сомнение: если бы все люди естественно стремились к знанию, тогда движение людей к наукам было бы естественным. Но это ложно. Во-первых, это доказывается двояко. Доказательство: если бы движение к знанию было естественным, тогда за знания никто не заслуживал бы похвалы, ибо за то, что присуще естественно, никого не подобает хвалить. Но это ложно, как все признают. Во-вторых, доказывается: если бы движение к наукам было естественным, тогда движение к знанию после начала было бы быстрее, так как естественное движение после начала быстрее. Но мы видим противоположное: движение в начале быстрее, а после начала медленнее; ибо юноши сначала весьма устремлены к усвоению наук, а после

начала начинают ослабевать, так что в конце концов совершенно ослабевают. Следствие очевидно, ибо когда желание чего-либо естественно, тогда движение естественно, как огонь естественно стремится двигаться вверх; поэтому и движение вверх для огня естественно.

На первое следует сказать: человек не стремится к знанию, которое он имеет в себе, ибо оно ему не нужно; но стремится к знанию, которое в другом. Ты говоришь, что невозможно его иметь. Следует сказать: верно, [невозможно иметь] то знание по числу; однако подобное [знание] он может иметь. Это утверждение оспаривается некоторыми: если он стремится к знанию в подобном, то это не иначе как ради познаваемого — либо познаваемого, которое в нём самом, либо в другом, либо ни в ком; и тогда возвращается прежняя трудность. Поэтому говорят иначе. Для понимания этого следует заметить, что «естественно стремиться к знанию» есть не что иное, как иметь знание, то есть естественную потенцию к знанию. Так, как говорится в «Физике» и «Метафизике» V, пассивная потенция относится к активному реальному отношению; и эта естественная потенция относится к знанию не иначе как поскольку она в познающем формально.

Через это следует ответить на доводы. Если человек стремился бы... — Следует сказать, что он желает знания в другом, чтобы преобразиться и прийти в движение от него, не потому что он приобретает то же знание по числу, но потому что преобразуется к другому, подобному по виду, которого ему недостаёт, а не к тому, которое он имеет в действии. Это решение — лучше ли [или нет] — исследуй тщательно.

На другое сомнение: если все люди... — На это некоторые говорят, что не следует [вывод]. И когда доказывается: по тому же основанию, по которому стремятся к одному... — допускается, ибо все науки имеют смысл блага. Ты говоришь: следовательно, тщетно. На это говорят: как обитание возможно в северной части, так возможно и в южной, как касается Комментатор («О душе» III; и имеется в «О небе» II). Поэтому хотя люди, находящиеся в северной части, не имеют всех наук, однако те, кто в южной части, могут их иметь, ибо Комментатор говорит («О душе» III), что философия всегда совершенна в большей своей части. Поэтому хотя философия не совершенна в этом месте и климате, однако — в ином и ином климате. Отсюда, как говорится в «О небе» II, мы в северной части находимся внизу, ибо арктический полюс внизу относительно нашего первого двигателя, а другая часть — вверху, как южная, ибо антарктический полюс вверху. Поэтому и та часть благороднее. Следовательно, люди, там существующие, более способны к совершенному участию в философии; поэтому многие люди могут там быть совершенными во всякой науке, чем здесь. Но это решение не достаточно: ибо не представляется разумным, чтобы там философия стала совершенной так, что один человек имел бы все науки или философию совершенно.

К доказательству, что та обитаемая часть благороднее... — Следует сказать, что то благородство не может содействовать превосходству философии там над философией, которая здесь, в северной [части], так как здесь никто совершенно не имеет всех частей философии. Следовательно, там не настолько [велико] превосходство, чтобы один человек имел все науки совершенно.

Поэтому следует сказать иначе: «большая часть людей имеет все науки и знание совершенно» можно понимать двояко: либо отдельно, либо собирательно. Если понимать отдельно, то это ложно, [а именно], что любой из людей по большей части единым актом имеет все науки; более того, если кто и имеет все, то едва ли [таких] один или немногие, как говорит Сенека, что муж добрый и совершенный встречается как феникс, который возрождается раз в пятьсот лет. Другим образом можно понимать собирательно: что в большей части людей, вместе взятых, философия совершенна и знание [совершенно], так что собирательно люди имеют всякое знание — один одну часть, другой другую, и так далее. И так естественное стремление не тщетно во всём роде и во многих людях. И он приводит грубый пример: всякое богатство мира имеется у всех людей, не так что каждый человек в отдельности имеет всё богатство,

но собирательно, ибо вместе все имеют его — один одну часть, другой другую. И так следует понимать в [нашем] рассмотрении, как сказано.

На другое сомнение: если люди... — Следует сказать, что «естественное» берётся двояко. Одним образом — как отличается от насильственного. Другим образом — как отличается от добровольного. Естественное движение, как отличается от насильственного, есть как движение камня вниз. Через это следует ответить: если все люди... — допускается, [понимая] «естественное» как отличающееся от насильственного, ибо так они движутся естественно к знанию, так как не насильственно усердствуют и движутся к наукам, но добровольно. **К доказательству ложности:** если бы движение к наукам было естественным, никто не заслуживал бы похвалы... — допускается, если бы оно было естественным той естественностью, которая отличается от добровольного, как сказано; но так оно не естественно, но естественно [лишь] как отличающееся от насильственного; и это благо вполне похвально.

К другому подтверждению: тогда движение было бы быстрее... — допускается, поскольку отличается от насильственного; но не допускается о добровольном движении. Ты скажешь: следовательно, движение к наукам было бы быстрее после начала. — допускается, поскольку оно через себя; но это может быть воспрепятствовано иным, как камень, падая, движется быстрее после начала, если не препятствует нечто внешнее. Но причина того, почему движение к знанию после начала медленнее, может быть многообразной. Одна — отчаяние и обман со стороны индивидуальной телесной организации и нерасположенности органов чувственных сил. Ибо сначала некоторые искали знания, как жрецы в Египте, и полагали, что полностью приобретут науки; многие недавние [люди] были в исследовании причин, но после того как увидели тайну философии и трудность некоторых её следствий, отчаялись в приобретении наук, ослабели в движении и труде, перестали усердствовать и стали медлительнее. И это — от некоторого обмана, ибо, возможно, полагали, что приобретение наук невозможно, как и Комментатор рассказывает о несовершенных диалектиках, которые полагали приобретение философии столь же невозможным, как и счастье, обещаемое ложно по закону Магомета, как recounted в прологе VIII книги «Физики». Другая причина — самомнение со стороны стремления: после того как кто-либо приобрёл выводы какой-либо науки, он полагает, что достаточно владеет знанием, и становится гордым, и пренебрегает дальнейшим исследованием, и так становится медлительнее после начала. Об этом, возможно, ещё иные причины обнаружатся в последующем: некоторые не могут воспринять первые начала из-за испорченности индивидуальной природы, либо из-за привычки к ложному, либо из-за недостатка упражнения в логике, как говорит Комментатор («О небе» I). А стремятся ли все люди к одной науке — об этом будет вопрос далее.

Вопрос IV. Стремятся ли все люди к одной науке?

По поводу этого [текста] далее спрашивается: все ли люди стремятся к одной науке? И сначала доказывается, что нет.

Если бы все люди стремились к знанию, тогда они стремились бы к наиболее познаваемому знанию, ибо знание ищется не иначе как поскольку оно есть благо, а благо движет стремление. Следовательно, все стремятся к той науке, которая наиболее движет стремление. Но ложность следствия очевидна: одни стремятся к логике, другие к астрологии, некоторые к грамматике, и так далее о прочем.

Далее, [приводится] довод Альберта: каждый стремится к той науке, к которой он рождён способным; но не все люди рождены способными к одной науке; следовательно, и так далее. Большая посылка очевидна, ибо каждый человек стремится к тому, к чему рождён способным, так как стремление не направлено на невозможное, как говорит Комментатор (II книга этой [науки]): естественное желание не тщетно. Большая посылка очевидна, ибо не все люди рождены способными к одной науке, так как один рождён способным к лёгкой науке, другой — к трудной, сообразно различию людей в тонкости и благородстве интеллекта или иных познавательных сил.

Далее, если бы все люди стремились к одной науке, тогда они стремились бы к знанию; но они не стремятся к знанию; следовательно, не к одной. Антецедент очевиден по [доводу] от части в модусе к целому в модусе, и он удерживается утвердительно: если есть белый человек, следовательно, есть человек. Всё удерживается. Меньшая доказывается: ничто не ищется иначе как поскольку оно есть благо, ибо благо есть объект стремления, по Аристотелю («Этика» I). Но знание не есть благо. Доказывается: если бы знание было общим, тогда все люди стремились бы к одной науке. Ты доказываешь, что нет, ибо одни стремятся к логике и так далее.

Следует сказать: если не все люди стремятся к одной науке, то это потому, что стремление со стороны индивидуальной природы различается в них. И так говорит Аристотель («Этика» I): все люди стремятся к счастью и полагают высшее благо в счастье, но однако счастье различается между людьми: одни говорят, что счастье состоит в удовольствиях, другие — в чести, третьи — в богатстве, и так далее о прочем. Так и в [нашем] рассмотрении: все люди стремятся к знанию, наиболее познаваемому со стороны общей природы, но то, что они не приходят к той науке, — от индивидуальной природы, ибо одни считают наиболее познаваемой наукой метафизику, другие — иную. И так говорит Аристотель (II книга этой [науки]): некоторые не принимают ничего, кроме математических доказательств, и это по привычке; некоторые по силе впечатления принимают доказательство, как меланхолики; некоторые принимают только поэтическое по привычке, и это, возможно, из-за чувства и слабости интеллекта; некоторые не желают принимать ничего, кроме подтверждённого авторитетами, из-за слабости собственного суждения, как говорит Аристотель (II книга этой [науки]): у некоторых слабая достоверность из-за неспособности охватить.

На другое возражение: если все люди... — допускается. И ты говоришь, что не все стремятся к знанию. Следует сказать: напротив, все. **К доказательству:** если бы все стремились, то поскольку [оно есть] благо... — допускается. Ты говоришь: если знание было бы благом, оно было бы либо естественным благом, либо благом нравов. Следует сказать, что это деление недостаточно, ибо благо двояко: одно — естественное благо, которое обратимо с сущим; другое — приобретённое благо. И это приобретённое благо двояко: одно — приобретённое нравственное благо, другое — умственное. И благо интеллекта берёт начало от блага природы, ибо поскольку кто-либо знает, он называется знающим, и его способность называется знанием; и поскольку он умеет знать, он называется мудрым, и его знание называется мудростью; и поскольку он любит знание, он называется философом, и его знание — философией;

и поскольку он обращает любовь к добрым и добродетельным делам, — так как стремление правильно направляется разумом, — он называется нравственным. И так благо нравов происходит от блага интеллекта. И так — к тому.

Вопрос V. Стремятся ли все люди к одной науке? (продолжение)

По поводу этого [текста] далее спрашивается: все ли люди стремятся к одной науке? И сначала доказывается, что нет.

[Продолжение доводов из предыдущего вопроса.]

Далее, если бы все люди стремились к одной науке, то они стремились бы к знанию как таковому; но не все стремятся к знанию как таковому; следовательно, не к одной [науке]. Антецедент очевиден по [доводу] от части в модусе к целому в модусе, и он удерживается утвердительно: если есть белый человек, следовательно, есть человек. Всё удерживается. Меньшая доказывается: ничто не ищется иначе как поскольку оно есть благо, ибо благо есть объект стремления, по Аристотелю («Этика» I). Но знание как таковое не есть благо. Доказывается: если бы знание было общим, тогда все люди стремились бы к одной науке. Ты доказываешь, что нет, ибо одни стремятся к логике, другие к астрологии, некоторые к грамматике, и так далее о прочем.

Следует сказать (как уже сказано выше): если не все люди стремятся к одной науке, то это потому, что стремление со стороны индивидуальной природы различается в них. И так говорит Аристотель («Этика» I): все люди стремятся к счастью и полагают высшее благо в счастье, но однако счастье различается между людьми. Так и в [нашем] рассмотрении: все люди стремятся к знанию, наиболее познаваемому со стороны общей природы, но то, что они не приходят к той науке, — от индивидуальной природы.

На другое возражение: если все люди... — допускается. И ты говоришь, что не все стремятся к знанию. Следует сказать: напротив, все. **К доказательству:** если бы все стремились, то поскольку [оно есть] благо... — допускается. Ты говоришь: если знание было бы благом, оно было бы либо естественным благом, либо благом нравов. Следует сказать, что это деление недостаточно, ибо благо двояко: одно — естественное благо, которое обратимо с сущим; другое — приобретённое благо. И это приобретённое благо двояко: одно — приобретённое нравственное благо, другое — умственное. И благо интеллекта берёт начало от блага природы, ибо поскольку кто-либо знает, он называется знающим, и его способность называется знанием; и поскольку он умеет знать, он называется мудрым, и его знание называется мудростью; и поскольку он любит знание, он называется философом, и его знание — философией; и поскольку он обращает любовь к добрым и добродетельным делам, — так как стремление правильно направляется разумом, — он называется нравственным. И так благо нравов происходит от блага интеллекта. И так — к тому.

Вопрос VI. Что зрение наиболее любимо?

По поводу этой части спрашивается: что зрение наиболее любимо? И сначала доказывается, что нет.

Тот чувство наиболее любимо, которое наиболее необходимо. Это верно, ибо любовь направлена к необходимому; следовательно, к более необходимому — большая любовь. Но чувство осязания более необходимо, чем иное чувство, по Аристотелю («О душе» II и III): животное не может сохраниться без осязания. Следовательно, осязание более необходимо.

Далее, то, что не любимо, не является более любимым, по [доводу] от целого в модуле, и он удерживается отрицательно, ибо если [нечто] не есть человек, [то оно] не есть белый человек. Но чувство зрения не любимо, ибо любимое есть ради того, что любимо через себя, а не ради иного («Этика» IX). Но зрение мы любим не через себя, а ради иного. И также в любимом должна быть взаимность, но зрение не отвечает взаимностью.

Далее, то чувство более любимо, которое более ценно для наук. Но слух более ценен для наук, чем зрение. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо чувство любимо постольку, поскольку упорядочено к высшей силе, а именно к интеллекту, как говорит Фемибий («О душе» II): «Тем смертным, которым природа дала интеллект, она дала и остальные силы в услужение разуму или интеллекту». Меньшая очевидна из книги «О чувстве»: «Слово, слышимое есть орудие обучения». Следовательно, слух более любим, чем зрение.

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «И это есть знак [того, что] из чувств [зрение] наиболее любимо», как явствует из текста.

Заметь для понимания вопроса, что дружба двояка («Этика» VIII): одна — совершенная дружба, другая — умалённая. Совершенная дружба есть взаимная благожелательность; но умалённая дружба может быть со стороны одного только и скрытой. Но ни одно из чувств мы не любим совершенной дружбой, ибо если бы мы любили чувство совершенной дружбой, тогда чувство в ответ любило бы нас; но это ложно, ибо ни одно чувство нас не познаёт.

На вопрос следует сказать: зрение мы любим наиболее. И доказывается: то чувство мы любим наиболее, в действии которого — наибольшее удовольствие. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо любовь не иначе как в удовольствии. Меньшая очевидна из текста: «Ибо не только чтобы действовать, но и когда нам нечего делать, мы предпочитаем зрение всему остальному». Но этого нет в других чувствах.

Далее, то чувство наиболее любимо, которое наиболее чувственно и благородно. Но это — зрение. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо что более благородно, то более любимо. Меньшая очевидна: зрение благороднее других чувств, и это явствует из его изменения — как со стороны среды, так и со стороны органа, ибо изменение самого зрения мгновенно; но этого нет в других чувствах, ибо изменение слуха не мгновенно, так как последовательно умножается в среде. И так же — обоняние, и так далее о прочем. Равным образом, чувственные [объекты] других чувств некоторым образом производят в среде реальное впечатление, по крайней мере на некотором расстоянии; но объект зрения не производит в среде никакого реального впечатления, [распространяясь] на некоторое расстояние, и это следует усмотреть во II книге «О душе». Но однако орган в них не изменяется реально, как некоторые полагают, ибо Аристотель говорит («О душе» II): «Чувственное, положенное на чувство, не производит чувства».

Далее, то чувство, которое показывает больше различий, более любимо. Но зрение показывает больше различий, чем другие. Следовательно, и так далее. Большая очевидна сама по себе. Меньшая очевидна через Аристотеля в тексте: «Ибо это чувство наиболее заставляет нас познавать и показывает многие различия». Ибо никто не касается неба; и также свет есть

собственный объект зрения, и под понятием света познаются высшие и низшие [вещи], как явствует во II книге «О душе».

На доводы. «То чувство наиболее любимо...» — Следует сказать, что зрение более любимо по благородству и достоинству. Ты говоришь: осязание... — Это не абсолютно [так]: зрение более любимо, ибо зрение любимо через себя, а осязание любимо ради иного. Некоторые отрицают меньшую [посылку]: осязание не необходимо через себя, ибо оно следует за телесными сочетаниями, которые необходимы через себя; и при их разрушении осязание разрушается. И так зрение благороднее, и, следовательно, более любимо, ибо любовь — ради чего-либо не упорядоченного к иному; но осязание упорядочено к иному, а именно к избеганию разрушения.

На другое возражение: «То, что не любимо...» — допускается. Ты говоришь: зрение не любимо... — Верно: мы не любим зрение совершенной любовью. **На другое возражение:** «То чувство...» — Следует сказать, что знание приобретается двояко: одним образом — через изобретение, другим — через учение. Приобретая знание через учение, слух более необходим, и это — привходящим образом. Но приобретая знание через изобретение, зрение более необходимо, чем слух; ибо слух для знания необходим для учения привходящим образом, так как если бы мы могли иметь иной знак, то голос не был бы необходим для учения; но голос есть более удобный знак для знания, чем что-либо иное. И поэтому Аристотель в книге «О чувстве и чувственном» говорит: «Слепые более способны к обучению, чем глухие и немые». И это — со стороны главного намерения, которое следует учитывать.

Далее, то чувство более познавательно, которое показывает больше различий вещей. Ибо то чувство более заставляет познавать, и так далее. Но чувство зрения показывает больше различий вещей: зрение познаёт различия разрушимых [вещей] и те, что присущи и неразрушимым, как свет; и оно причастно высшим и низшим [вещам]. Но никакого различия не показывает иное чувство, которое было бы общим для высших и низших [вещей], — ни осязание, ни слух, ибо мы не слышим небесных тел.

Далее, и этот довод принимает и осязание: те чувства наиболее познавательны, суждение которых простирается на большее число чувственных [вещей], [чем] суждение других чувств. Но суждение осязания и зрения простирается на большее число чувственных [вещей], чем суждение других чувств. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо эти чувства наиболее познавательны, как сказано. Меньшая очевидна: суждение зрения и осязания простирается на большее [число вещей], чем суждение других чувств, которые не познают иных чувств, как слух и обоняние; ибо то, что познаёт слух, истекает от чувственной вещи и не является фиксированным, как звук. Равным образом обоняние изменяется тем, что истекает от благоухающего. Но вкус есть некоторое осязание и, возможно, не изменяется. Равным образом зрение и осязание изменяются самими [вещами], которые не истекают, но изменяются в вещах, как количество и фигура, которые не истекают. Следовательно, слух и обоняние не познают их, но только зрение и осязание, ибо всякое тело, имеющее величину, есть объект зрения, но не есть объект осязания, ибо небо имеет величину и не есть осязаемое, так как не имеет осязаемых качеств.

На доводы. «То чувство более познавательно...» — допускается, если оно более достоверно в отношении познания и благородства. И также если оно более достоверно при сравнении с другими чувствами в людях. И если оно более полезно в отношении чувственных [вещей]. Ты говоришь: чувство осязания... — Следует сказать, что чувство осязания более достоверно в человеке при сравнении человека с другими животными, ибо люди имеют более достоверное осязание, чем другие животные («О душе» II). Но при сравнении осязания с другими чувствами в человеке оно не более достоверно, но зрение более достоверно, ибо осязание обманывается при скрещивании пальцев.

И тот, кто говорит, что чувство есть первое, — Следует сказать, что нечто называется первым двояко: одним образом — по пути познания, другим — по пути совершенства. Так говорится, что чувство осязания есть первое по пути познания, но зрение первое осязания по пути совершенства.

И тот, кто говорит, что осязание более содействует интеллекту, — Следует сказать, что постольку оно содействует интеллекту, поскольку свидетельствует о благодати чувственной части, от которой интеллект зависит в своей деятельности; поэтому оно свидетельствует и о благодати телесного сочетания. И поэтому Аристотель говорит («О душе» II): «Мягкие плотью — способные умом, мы называем так имеющих более мягкое осязание [и] более тонко понимающих». Но не следует понимать, что поэтому само осязание более содействует интеллекту, чем зрение.

На другое возражение: «То чувство более познавательно...» — допускается, если оно через себя более способствует наукам; но если привходящим образом — не [обязательно]. Ты говоришь: слух более способствует наукам. — Следует сказать, что [знание] приобретается двояко: одним образом — через учение, другим — через изобретение. Если знание приобретается через изобретение, то зрение более способствует. Но приобретая знание через учение, слух более способствует, но однако это — привходящим образом, ибо учитель не может иметь более удобного знака, через который он мог бы передать знание ученику. Поэтому когда Аристотель говорит в книге «О чувстве», что «слепые более способны к обучению, чем глухие и немые, в приобретении знания», это понимается через учение.

На другое возражение: «То чувство более познавательно...» — верно, если оно познаёт больше противоположностей в различных чувственных [вещах]; но если в одном чувственном [объекте] познаёт больше противоположностей — не [обязательно]. Ты говоришь: осязание познаёт больше противоположностей; и поэтому Аристотель («О душе» II) сказал, что оно не есть одно чувство. — Следует сказать, что те противоположности не находятся в различных вещах и чувственных [объектах], ибо они не в ощущаемом на вкус и неоощущаемом на вкус. Но свет, который есть объект зрения, находится в разрушимых и неразрушимых [вещах]. Но объект осязания находится в меньшем числе [вещей], ибо где находится объект осязания, там находится и объект зрения, но не наоборот. Но верно, что в одной и той же вещи больше противоположностей, которые познаются осязанием, чем те, которые познаются зрением. Поэтому зрение наиболее познавательно. И так — к тому.

Вопрос VII. Является ли зрение наиболее познавательным?

По поводу этой части спрашивается: является ли зрение наиболее познавательным? И сначала доказывается, что нет.

То чувство наиболее познавательно, которое наиболее достоверно у людей, которое первое и которое более содействует интеллекту. Ибо чувство, которое более достоверно, более познаёт; и которое первое среди всех прочих чувств; и которое наиболее универсально. Но чувство осязания у людей таково: осязание первое, ибо относится к другим чувствам как основание, так как все [чувства] предполагают осязание. И осязание более достоверно в отношении познания, ибо человек имеет чувство осязания достовернее других животных. Равным образом оно более содействует интеллекту, настолько, что со стороны этого чувства [человек] называется разумным; поэтому Аристотель говорит («О душе» II): «Мягкие плотью — способные умом, мы называем». Следовательно, осязание наиболее познавательно.

Далее, то чувство наиболее познавательно, которое наиболее способствует наукам. Это верно, ибо то чувство, которое наиболее способствует наукам, наиболее познавательно. Но слух более способствует наукам, чем зрение, по Аристотелю в книге «О чувстве»: «Слово, слышимое есть орудие обучения». Следовательно, то чувство, которое более способствует наукам, наиболее познавательно.

Далее, то чувство наиболее познавательно, которое [имеет] больше противоположностей. Но осязание имеет больше противоположностей, чем зрение, ибо познаёт тёплое и холодное — и это одна противоположность; познаёт сухое и влажное — и это вторая; мягкое и твёрдое — третья; шероховатое и гладкое — четвёртая, и так далее о прочем. Но зрение познаёт только одну противоположность, а именно белое и чёрное.

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «Причина же [в том], что это чувство наиболее заставляет нас познавать и показывает многие различия».

На вопрос следует сказать: чувство зрения наиболее познавательно. И это доказывается. То чувство наиболее познавательно, которое более духовно и нематериально в отношении изменения. Ибо то чувство, которое более духовно и нематериально, более познаёт, так как материальность препятствует познанию, ибо то, что наиболее абстрагировано от материи, наиболее познаётся, как явствует в отношении умопостигаемых сущностей. Но чувство зрения таково, ибо зрение нематериальнее в своём изменении и духовнее, так как другие чувства изменяются с последовательностью предшествующего и последующего или с некоторым реальным впечатлением самого объекта в среде, — но не зрение.

Что другие чувства изменяются последовательно — очевидно: слух изменяется от звука с последовательностью, ибо звук изменяет среду и некоторым образом производит впечатление в среде на некотором расстоянии. И также запах с последовательностью изменяет обоняние, ибо происходит с дымным испарением. И также производит некоторое впечатление в среде. И также осязаемое некоторым образом отпечатлевается в среде. Равным образом вкус. Правда, некоторые говорят, что в отношении органа они производят реальное впечатление; но это не так, ибо Аристотель говорит («О душе» II): «Чувственное, положенное на чувство, не производит чувства». Но чувство зрения изменяется мгновенно и без всякого реального впечатления в среде, ибо воздух не окрашивается, но воспринимает только вид цвета; и этот вид воспринимается в зрении. И так явствует, что зрение нематериальнее других чувств. Следовательно, оно наиболее познавательно.

И из этого текста некоторые берут, что следует признать наличие деятельного чувства. Хотя это и верно, однако это подкрепление, по-видимому, не имеет силы из этого текста, ибо

Аристотель не намерен говорить, что зрение есть деятельное чувство; здесь он не должен показывать причинность чувства в отношении ощущения, но это относится к книге «О душе». Следовательно, всегда следует учитывать главное намерение.

Далее, то чувство наиболее познавательно, которое показывает больше различий вещей. Ибо то чувство более заставляет познавать, и так далее. Но чувство зрения показывает больше различий вещей: зрение познаёт различия разрушимых [вещей] и те, что присущи и неразрушимым, как свет; и оно причастно высшим и низшим [вещам]. Но никакого различия не показывает иное чувство, которое было бы общим для высших и низших [вещей], — ни осязание, ни слух, ибо мы не слышим небесных тел.

Далее, и этот довод принимает и осязание: те чувства наиболее познавательны, суждение которых простирается на большее число чувственных [вещей], [чем] суждение других чувств. Но суждение осязания и зрения простирается на большее число чувственных [вещей], чем суждение других чувств. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо эти чувства наиболее познавательны, как сказано. Меньшая очевидна: суждение зрения и осязания простирается на большее [число вещей], чем суждение других чувств, которые не познают иных чувств, как слух и обоняние; ибо то, что познаёт слух, истекает от чувственной вещи и не является фиксированным, как звук. Равным образом обоняние изменяется тем, что истекает от благоухающего. Но вкус есть некоторое осязание и, возможно, не изменяется. Равным образом зрение и осязание изменяются самими [вещами], которые не истекают, но изменяются в вещах, как количество и фигура, которые не истекают. Следовательно, слух и обоняние не познают их, но только зрение и осязание, ибо всякое тело, имеющее величину, есть объект зрения, но не есть объект осязания, ибо небо имеет величину и не есть осязаемое, так как не имеет осязаемых качеств.

На доводы. «То чувство более познавательно...» — допускается, если оно более достоверно в отношении познания и благородства. И также если оно более достоверно при сравнении с другими чувствами в людях. И если оно более полезно в отношении чувственных [вещей]. Ты говоришь: чувство осязания... — Следует сказать, что чувство осязания более достоверно в человеке при сравнении человека с другими животными, ибо люди имеют более достоверное осязание, чем другие животные («О душе» II). Но при сравнении осязания с другими чувствами в человеке оно не более достоверно, но зрение более достоверно, ибо осязание обманывается при скреживании пальцев.

И тот, кто говорит, что чувство есть первое, — Следует сказать, что нечто называется первым двояко: одним образом — по пути познания, другим — по пути совершенства. Так говорится, что чувство осязания есть первое по пути познания, но зрение первое осязания по пути совершенства.

И тот, кто говорит, что осязание более содействует интеллекту, — Следует сказать, что постольку оно содействует интеллекту, поскольку свидетельствует о благости чувственной части, от которой интеллект зависит в своей деятельности; поэтому оно свидетельствует и о благости телесного сочетания. И поэтому Аристотель говорит («О душе» II): «Мягкие плотью — способные умом, мы называем так имеющих более мягкое осязание [и] более тонко понимающих». Но не следует понимать, что поэтому само осязание более содействует интеллекту, чем зрение.

На другое возражение: «То чувство более познавательно...» — допускается, если оно через себя более способствует наукам; но если привходящим образом — не [обязательно]. Ты говоришь: слух более способствует наукам. — Следует сказать, что [знание] приобретается двояко: одним образом — через учение, другим — через изобретение. Если знание приобретается через изобретение, то зрение более способствует. Но приобретая знание через учение, слух более способствует, но однако это — привходящим образом, ибо учитель не может иметь более удобного знака, через который он мог бы передать знание ученику. Поэтому, когда Ари-

стотель говорит в книге «О чувстве», что «слепые более способны к обучению, чем глухие и немые, в приобретении знания», это понимается через учение.

На другое возражение: «То чувство более познавательно...» — верно, если оно познаёт больше противоположностей в различных чувственных [вещах]; но, если в одном чувственном [объекте] познаёт больше противоположностей — не [обязательно]. Ты говоришь: осязание познаёт больше противоположностей; и поэтому Аристотель («О душе» II) сказал, что оно не есть одно чувство. — Следует сказать, что те противоположности не находятся в различных вещах и чувственных [объектах], ибо они не в ощущаемом на вкус и неоощаемом на вкус. Но свет, который есть объект зрения, находится в разрушимых и неразрушимых [вещах]. Но объект осязания находится в меньшем числе [вещей], ибо где находится объект осязания, там находится и объект зрения, но не наоборот. Но верно, что в одной и той же вещи больше противоположностей, которые познаются осязанием, чем те, которые познаются зрением. Поэтому зрение наиболее познавательно. И так — к тому.

Вопрос VIII. Являются ли некоторые неразумные животные разумными и способными к обучению?

По поводу этой части спрашивается: являются ли некоторые неразумные животные разумными и способными к обучению? И сначала доказывается, что да.

Те животные разумны, которые обладают видами многого запомненного, ибо разумность есть некая способность, вызванная многими видами, удержанными в памяти. Но некоторые неразумные животные обладают видами многого запомненного. Ведь достоверно, что многие неразумные животные обладают видами многого запомненного, и это очевидно: некоторые неразумные животные часто возвращаются в места, где они прежде были.

Далее, те [животные] разумны, которые имеют предусмотрительность о будущем, поскольку предусмотрительность о будущем не есть нечто иное, как разумность. Ибо Туллий полагает три части разумности: память, предусмотрительность и понимание. Память — относительно прошлого, предусмотрительность — относительно будущего. Но многие неразумные животные имеют предусмотрительность о будущем: достоверно, что многие неразумные животные имеют предусмотрительность и действуют с предусмотрительностью, как муравьи, которые заботятся о себе в отношении будущего блага, ибо летом собирают зерно и относят в свои места, чем живут зимой. И также ласточки действуют предусмотрительно, ибо выют гнёзда для сохранения будущих птенцов и, добывая им пищу, сохраняют их.

Затем доказывается, что также многие неразумные животные способны к обучению. Довод: те [животные] способны к обучению, которые имеют чувство, содействующее обучению. Но многие неразумные животные таковы. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо те, которые имеют чувство, содействующее обучению, способны к обучению, иначе это чувство было бы тщетным. Меньшая очевидна, ибо многие неразумные животные имеют чувство слуха, а это чувство содействует обучению, так как Аристотель говорит в книге «О чувстве»: «Слово, слышимое есть орудие обучения».

Далее, те животные способны к обучению, которые совершают дела, подобные человеческим делам, ибо человек действует из обучения и знания, как строитель строит. Следовательно, те, которые совершают дела, подобные делам людей, способны к обучению. Но многие неразумные животные совершают дела, подобные человеческим делам: как собаки прыгают и поднимаются на задние лапы, служат и держат палку. И некоторые птицы кричат, как люди. И это подтверждается авторитетом Аристотеля в тексте: «Разумны же без обучения те, которые не могут слышать звуков, как пчела». И добавляет: «Обучаются же те, которые имеют память и это чувство».

Против [этого] — довод для обоих [случаев]. Те не имеют разумности и обучения, которые не имеют интеллекта. Это верно из «Этики» VI, глава 4: разумность и обучение суть умственные способности. Следовательно, те, которые не имеют интеллекта, не имеют разумности и обучения, ибо акциденц не встречается без субъекта. Но никакие неразумные животные не имеют интеллекта, ибо в этом неразумные животные отличаются от людей. Следовательно, они не способны к обучению.

Для понимания вопроса принимаю то, что было затронуто выше в тексте Аристотеля: что все животные сходятся в том, что имеют чувство, и прежде всего чувство осязания. И он сказал: некоторые животные не имеют памяти, ибо память следует за воображением, а воображение есть движение, произведённое от чувства в действии («О душе» II). Там же: «Поскольку же [имеется] две разницы». Поскольку память posterior к чувству, следовательно, некоторые животные могут иметь чувство без памяти, как Альберт приводит пример мухи, которая тотчас возвращается после того, как её ударили. И это был первый степень животных, как затронуто в

тексте. Второй степень — среди животных, которые имеют память, ибо некоторые способны к обучению, некоторые же нет. Третий степень — животных, из которых некоторые живут воспоминаниями и воображаемыми [вещами], но мало имеют опыта. Другие же имеют опыт, как род человеческий живёт искусством и разумом.

Далее следует сказать, как говорит Комментатор («О душе» III, трактат о чувстве): четыре есть внутренние силы, но Альберт добавил одну, а именно воображение; но Комментатор включает её под мыслительную [силу]. И эти силы суть: общее чувство, воображение, мыслительная [сила] и память. Общее чувство — его дело судить и познавать чувственные [объекты] различных внешних чувств и составлять различие между ними, как между сладким и белым; но этого не может сделать какое-либо внешнее частное чувство. И хотя оно изначально находится в сердце, однако проявляется в первой части мозга. Это чувство воспринимает виды внешних чувственных [объектов] и легко воспринимает, но не удерживает, ибо мягкое хорошо воспринимает, но не удерживает.

Другая сила, которая следует за общим чувством, — воображение, чьё дело удерживать воспринятые виды и сохранять интенции, которые восприняло общее чувство. И поэтому обычно говорится, что оно есть сокровищница воспринятых видов.

Третья — мыслительная сила в человеке, а у неразумных [животных] называется оценивающей; её дело — извлекать невоспринятые виды и интенции из воспринятого, например, у неразумных: ягнёнок слышит голос волка или видит его цвет и извлекает невоспринятое, а именно враждебность; и когда слышит голос матери, считает это дружбой. В людях такая сила называется мыслительной и есть сила более высокого порядка в человеке, ибо соединяется с интеллектом; поэтому она строит силлогизмы и способна познавать индивидуальные интенции всего вышесказанного, как интеллект познаёт интенции всех общих [вещей]; и она сравнивает их между собой; так эта сила познаёт частное. И Комментатор («О душе» II) называет её частным разумом по подобию, которое она имеет с интеллектом.

Четвёртая сила — память, ибо мыслительная сила воспринимает виды, но не сохраняет; память же сохраняет невоспринятые виды, как воображение сохраняет воспринятые виды. И поэтому она называется сокровищницей невоспринятых видов.

Далее следует заметить, что «разумность» берётся двояко, равно как и «обучение». Разумность одним образом берётся как совещательная способность, ибо разумность есть способность [действовать] с правильным понятием о действии и с обдумыванием («Этика» VI). Другим образом берётся как некое знание некоего блага, к которому следует стремиться, и зла, которого следует избегать, — не только настоящего, но и будущего, — без обдумывания, но по внушению природы.

Равным образом «обучение» берётся двояко. Одним образом — как умственное познание, которое приобретается от учителя через рассуждение; и так берётся в «Второй аналитике» I, где говорится: «Всякое учение и обучение...». Другим образом берётся как некое познание и знание или оценка, порождённая с привычкой в тех [существах], которые имеют слух, для совершения некоторых дел, подобных человеческим делам, как собака, которая имеет слух; следовательно, через привычку, сообразно способности, которую производит действие человека. Равным образом сорока говорит, как человек.

Через это на вопрос я говорю, во-первых, что ни одно неразумное животное не имеет разумности и обучения в первом смысле. Во-вторых, что некоторые неразумные животные имеют разумность и обучение во втором смысле.

Первый [вывод] доказывается. Те не имеют разумности и обучения в первом смысле, которые лишены разума и интеллекта, ибо разумность и обучение — только с обдумыванием и разумом. Но ни одно неразумное животное не имеет разума и интеллекта, ибо в этом человек отличается от неразумных животных. Следовательно, и так далее.

Далее, те животные, которые лишены познания причин, не разумны, ибо обе способности — разумность и обучение — через познание. Но всякое неразумное животное лишено познания причин, ибо не соотносит причину со следствием, так как это свойственно разуму, или интеллекту, или частному [разуму]; но ни то, ни другое из них не находится в неразумных [животных]; но некоторые неразумные [животные] имеют оценивающую силу.

Второй вывод доказывается, беря разумность и обучение во втором смысле: некоторые животные разумны. Те животные разумны во втором смысле, которые имеют некое знание блага, к которому следует стремиться, и зла, которого следует избегать; это явствует из определения разумности во втором смысле, ибо она есть познание из памяти о прошлом и о некоем будущем без обдумывания, но по внушению природы. Но многие неразумные животные таковы, ибо какие бы то ни было животные разумны, [они] имеют предусмотрительность для преследования блага и избегания зла из памяти о прошлом с привычкой заботиться о будущем. Как некоторые неразумные животные действуют единообразно: как все пауки делают паутину одним и тем же образом, и ласточки — гнёзда, как говорит Комментарий («Физика» II): они не переносятся с одного на другое, то есть не изменяются в своём действии. Но мы видим, что некоторые действуют неодинаково, как муравьи, которые в разных местах складывают зёрна, которые собирают.

В-третьих, я говорю, что они имеют некоторую способность, подобную формальному началу опыта. **Первое доказывается**: то имеет опыт в отношении материального, что имеет многие виды запомненного, ибо запомненные виды суть материальное опыта. Но многие неразумные животные имеют многие виды: ведь мы видим, что конь часто возвращается в стойло. Следовательно, имеет запомненные виды.

Второй вывод доказывается. То не имеет опыта формально, что не имеет сопоставления, ибо формальный опыт есть сопоставление некоторых единичных [вещей], прежде воспринятых, как сказано. И то, что не имеет формального в чём-либо, не имеет этого формально. Но неразумные животные не имеют сопоставления единичных [вещей], ибо сопоставлять — не иначе как [дело] разума, или интеллекта, или частного [разума]. И такой разум — только в людях. Поэтому неразумные [животные] не могут иметь опыт формально, как скамонея вывела желчь у такого-то больного, и снова у такого-то; и тогда сравнение происходит по этому подобию; и этот разум не в неразумных, но только в людях.

Третий вывод доказывается. Те, которые действуют сообразно способности из прошлого к будущему и [сохраняют] вид в памяти, имеют нечто подобное формальному началу опыта. Но некоторые неразумные животные таковы. Большая известна сама по себе. Меньшая очевидна: птицы сражаются со змеей, и когда ранены, бегут к траве и лечатся, и снова возвращаются к змее и сражаются.

На доводы. «Те, которые имеют виды запомненного...» — допускается: имеют материальное опыта, но не формальное, а именно сопоставление. Ты говоришь: некоторые неразумные животные... — допускается: материальное, но не формальное. **На другое**: «Те, которые имеют все чувства...» — допускается: имеют опыт материально, но не формально. Ты говоришь: многие неразумные... — Следует сказать: имеют опыт материально, но не формально, ибо требуется также сопоставление для формального опыта. **На другое**: «Те животные, которые имеют способность...» — Также допущено, что они имеют нечто подобное опыту, ибо легко могут действовать из прошлого в отношении некоторого будущего.

Вопрос IX. Обладают ли неразумные животные опытом?

По поводу этой части спрашивается: возникает ли память из чувства? И сначала доказывается, что нет.

Если бы память возникала из чувства, то это было бы либо от чувства в действии, либо от чувства в потенции. Но ни так, ни так. Следовательно, и так далее. Большая очевидна через достаточное деление. Меньшая очевидна: память не возникает от чувства в действии, ибо если бы она возникала от чувства в действии, тогда те, которые имели бы чувство в действии, имели бы и память. Но это ложно, ибо все животные имеют чувство в действии, и однако не имеют памяти. И память не возникает от чувства в потенции, ибо если бы так, тогда память была бы присуща спящим животным, так как в них чувство в потенции.

Далее, то, из чего нечто возникает, остаётся в субъекте. Но чувство не остаётся в памяти. Следовательно, из чувства не возникает память. Большая очевидна, ибо то, из чего нечто возникает, остаётся в нём, как дерево в ложе и железо в ноже. Меньшая очевидна: чувство не остаётся в памяти, ибо память может быть о прошлом, а чувство — только о настоящем. Если бы память возникала из чувства, тогда то, чего мы не воспринимали бы чувством, мы не помнили бы; но это ложно. Следовательно, антецедент [неверен], ложность следствия [очевидна].

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «Из памяти же возникает у людей опыт, ибо многие воспоминания одного и того же [дают] способность [к] одному опыту».

Для понимания вопроса предпосылаю, что двояко начало опыта, по Альберту: одно — формальное, другое — материальное. И здесь следует [вывести] два вывода на вопрос.

Первый вывод: опыт возникает из многих воспоминаний материально, то есть из единичных [вещей] и запомненных видов. **Второй:** формальный опыт не возникает из воспоминаний.

Первый вывод доказывается. Из того возникает опыт, что прежде всего присуще опыту и в нём остаётся; и это верно («Физика» I): материальное есть то, из чего нечто возникает, [поскольку оно] в нём. Но в опыте остаются единичные запомненные виды, и они ему присущи. Следовательно, и так далее. Ибо в опыте единичные [вещи] запомнены, так как опытный имеет в себе единичные [вещи] и виды, сохранённые в памяти.

Далее, из того возникает опыт как из материального, ибо опыт есть сопоставление многих единичных [вещей] при предшествующем ощущении с умноженной памятью; ибо никто не может сравнивать единичные [вещи] между собой, если не имеет одного или многих ощущений и многократно не вспоминает. И также необходимо, чтобы он сравнивал эти единичные [вещи] в чём-то общем.

Второй [вывод]: следует сказать, что искусство, поскольку оно есть способность, отличная от других способностей, есть способность с истинным понятием о творении («Этика» VI), так что оно есть способность, совершенствующая душу в отношении истинного познания о некоем производимом, которое кто-либо производит через искусство. Из этого следует в качестве вывода, что к понятию искусства относится достоверность — либо внутренне, либо сопутствующе. Например, тот, кто имеет искусство строить дом, должен иметь достоверность о том, способность к чему [имеет] без страха перед противоположным. Равным образом кифаред должен иметь определённый способ игры на кифаре и не иметь страха перед противоположным. Ибо способность есть качество, с трудом изменяемое, из «Категорий». Если бы он боялся противоположного, то не было бы способности, с трудом изменяемой.

Далее следует заметить, что выводов, о которых [идёт речь] в искусстве и в достоверной способности, ведущей к истинному познанию, два рода: один род выводов, достоверность которых может быть получена без опыта; другой род выводов, о которых не может быть достоверности без опыта. **Из этого я говорю два [положения] на вопрос.**

Первое: искусство и наука не существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых не [достижима] без опыта, — приобретается ли искусство и наука через учение или через изобретение. **Второе:** искусство и наука существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых [достижима] без опыта.

Первый вывод доказывается. О тех выводах не может быть искусства и науки без опыта, о которых не может быть истинной способности, ведущей интеллект к истинному познанию без опыта, ибо искусство есть истинная способность, совершенствующая душу, как сказано ранее. Но многие выводы таковы, что их достоверность не может быть получена без опыта; если бы мы всегда учились, всё равно не могли бы получить достоверность без опыта, ибо способность с трудом изменяется субъектом. Если бы тогда кто-либо имел способность относительно иного без опыта, это было бы без достоверности; и так она была бы легко изменяемой, что противоречиво.

Второй вывод доказывается: искусство и наука могут быть без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта. Довод: о тех выводах может быть искусство и наука без опыта, о которых образуется достоверная способность без опыта, которой соответствует определение, и которая определяется. Но о некоторых выводах, достоверность которых не зависит необходимо от опыта, образуется достоверная способность без опыта — с истинным понятием о творении, но через учение учителя или через Писание. Следовательно, и так далее.

Здесь есть сомнение, ибо сказано, что некоторые выводы таковы, что о них нет достоверности без опыта, а некоторые выводы таковы, что их достоверность [достижима] без опыта. Какие же это выводы? **Следует сказать**, что Аристотель рассматривает эти выводы в первой части «Проблем». [Он говорит], что некоторые выводы в медицине, достоверность которых [достижима] без опыта, как [например], что изменения вод более причиняют болезни, чем [изменения] пищи, и что кто-либо знает это хорошо, — достаточно, чтобы он имел причину от учителя. Другой вывод: что лето тёплое и сухое, тогда [оно] вредит флегматикам; равным образом, что зима влажная и холодная — вредит холерикам. И Аристотель указывает причину первого вывода: вода более привычна нам, чем пища, ибо мы принимаем воду с пищей, так как пища не [принимается] без смешения с водой; и равным образом мы принимаем воду без пищи, как при питье. И [толкователь] там пространно это рассматривает. Изменение привычки причиняет болезнь, ибо привычка — вторая природа.

Другой вывод лёгок: флегматик влажен и холоден; когда лето тёплое и сухое, тогда смягчается холодность и влажность во флегматике, ибо противоположное лечится противоположным. Третий вывод лёгок: холерик горяч и сух; поэтому зима, [которая] холодна и влажна, тогда смягчает жар и сухость в нём.

Другие вопросы он перечисляет там, о которых нет достоверности без опыта, как [например], что раны от воздуха менее вредят, чем от иного металла. Равным образом, чёрный перец в большом количестве принятый закрепляет, а в малом количестве принятый расслабляет живот. И о этих выводах не может быть достоверности без опыта; хотя человек слышал причину от учителя или видел в книге, он не мог бы иметь опыта о них, ни достоверности без опыта.

Ещё есть сомнение: как может быть искусство без опыта? Не представляется [возможным], ибо совершенное есть то, чему ничего не недостаёт из того, что требуется для его специфической природы («Метафизика» X). Но тот художник не совершенен, кому недостаёт чего-либо, что может быть добавлено; ибо с приходом опыта душа совершенствуется. И не пред-

ставляется, что он совершенен, ибо тот, кто имеет причину о некоем выводе, всё ещё может испытать действие, и так становится более совершенным художником.

Здесь следует заметить для понимания этого, что совершенство двояко: одно — сущностное совершенство, другое — акцидентальное. Сущностное совершенство — то, что относится к специфической природе, как человек совершенен, [когда] имеет то, что относится к его специфической природе. Акцидентальное совершенство — то, что присуще со стороны индивидуальных начал. Когда говорится «совершенное есть то, чему ничего [не недостаёт]», это верно в отношении сущностного совершенства. И когда далее говорится, что тот художник не совершенен, — Следует сказать: верно, если ему добавляется [нечто] из сущностного совершенства; но если добавляется из акцидентального совершенства, не [обязательно], чтобы он был несовершенен. Например, менее тёплое и более тёплое суть одно и то же; и когда более тёплое приходит к менее тёплому, оно совершенствует его акцидентально.

И ты говоришь: «тому художнику...» — Следует сказать, что ему не добавляется из сущностного совершенства, но добавляется из акцидентального совершенства, которое относится к природе индивида. И это говорит Авиценна: что кто-либо может быть совершенным врачом, хотя никогда не был опытным; и это верно сущностным совершенством в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта.

На главный довод. «Как относится случай...» — Следует сказать, что там есть подобие и различие. Подобие в том, что как тот, кто действует по случаю, неопытен, так и тот, кто действует достоверно, опытен. Но различие в ином: случай происходит от неопытности и одним образом; но искусство происходит двояко, а именно через изобретение и учение; и так есть различие. Следовательно, через учение может быть искусство без опыта, по крайней мере в отношении тех выводов, в которых достоверность [достижима] без опыта.

К авторитету Аристотеля в противоположном — «Опытных мы видим более преуспевающими» — Следует сказать, что Аристотель говорил о тех выводах, о которых достоверность [достижима] без опыта. Но об иных выводах, достоверность которых не может быть без опыта, он не [говорил]; поэтому и так далее.

Вопрос X. Возникает ли память из чувства?

По поводу этой части спрашивается: возникает ли память из чувства? И сначала доказывается, что нет.

Если бы память возникала из чувства, то это было бы либо от чувства в действии, либо от чувства в потенции. Но ни так, ни так. Следовательно, и так далее. Большая очевидна через достаточное деление. Меньшая очевидна: память не возникает от чувства в действии, ибо если бы она возникала от чувства в действии, тогда те, которые имели бы чувство в действии, имели бы и память. Но это ложно, ибо все животные имеют чувство в действии, и однако не имеют памяти. И память не возникает от чувства в потенции, ибо если бы так, тогда память была бы присуща спящим животным, так как в них чувство в потенции.

Далее, то, из чего нечто возникает, остаётся в субъекте. Но чувство не остаётся в памяти. Следовательно, из чувства не возникает память. Большая очевидна, ибо то, из чего нечто возникает, остаётся в нём, как дерево в ложе и железо в ноже. Меньшая очевидна: чувство не остаётся в памяти, ибо память может быть о прошлом, а чувство — только о настоящем. Если бы память возникала из чувства, тогда то, чего мы не воспринимали бы чувством, мы не помнили бы; но это ложно. Следовательно, антецедент [неверен], ложность следствия [очевидна].

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «Из памяти же возникает у людей опыт, ибо многие воспоминания одного и того же [дают] способность [к] одному опыту».

Для понимания вопроса предпосылаю, что двояко начало опыта, по Альберту: одно — формальное, другое — материальное. И здесь следует [вывести] два вывода на вопрос.

Первый вывод: опыт возникает из многих воспоминаний материально, то есть из единичных [вещей] и запомненных видов. **Второй:** формальный опыт не возникает из воспоминаний.

Первый вывод доказывается. Из того возникает опыт, что прежде всего присуще опыту и в нём остаётся; и это верно («Физика» I): материальное есть то, из чего нечто возникает, [поскольку оно] в нём. Но в опыте остаются единичные запомненные виды, и они ему присущи. Следовательно, и так далее. Ибо в опыте единичные [вещи] запомнены, так как опытный имеет в себе единичные [вещи] и виды, сохранённые в памяти.

Далее, из того возникает опыт как из материального, ибо опыт есть сопоставление многих единичных [вещей] при предшествующем ощущении с умноженной памятью; ибо никто не может сравнивать единичные [вещи] между собой, если не имеет одного или многих ощущений и многократно не вспоминает. И также необходимо, чтобы он сравнивал эти единичные [вещи] в чём-то общем.

Второй [вывод]: следует сказать, что искусство, поскольку оно есть способность, отличная от других способностей, есть способность с истинным понятием о творении («Этика» VI), так что оно есть способность, совершенствующая душу в отношении истинного познания о некоем производимом, которое кто-либо производит через искусство. Из этого следует в качестве вывода, что к понятию искусства относится достоверность — либо внутренне, либо сопутствующе. Например, тот, кто имеет искусство строить дом, должен иметь достоверность о том, способность к чему [имеет] без страха перед противоположным. Равным образом кифаред должен иметь определённый способ игры на кифаре и не иметь страха перед противоположным. Ибо способность есть качество, с трудом изменяемое, из «Категорий». Если бы он боялся противоположного, то не было бы способности, с трудом изменяемой.

Далее следует заметить, что выводов, о которых [идёт речь] в искусстве и в достоверной способности, ведущей к истинному познанию, два рода: один род выводов, достоверность

которых может быть получена без опыта; другой род выводов, о которых не может быть достоверности без опыта. **Из этого я говорю два [положения] на вопрос.**

Первое: искусство и наука не существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых не [достижима] без опыта, — приобретается ли искусство и наука через учение или через изобретение. **Второе:** искусство и наука существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых [достижима] без опыта.

Первый вывод доказывается. О тех выводах не может быть искусства и науки без опыта, о которых не может быть истинной способности, ведущей интеллект к истинному познанию без опыта, ибо искусство есть истинная способность, совершенствующая душу, как сказано ранее. Но многие выводы таковы, что их достоверность не может быть получена без опыта; если бы мы всегда учились, всё равно не могли бы получить достоверность без опыта, ибо способность с трудом изменяется субъектом. Если бы тогда кто-либо имел способность относительно иного без опыта, это было бы без достоверности; и так она была бы легко изменяемой, что противоречиво.

Второй вывод доказывается: искусство и наука могут быть без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта. Довод: о тех выводах может быть искусство и наука без опыта, о которых образуется достоверная способность без опыта, которой соответствует определение, и которая определяется. Но о некоторых выводах, достоверность которых не зависит необходимо от опыта, образуется достоверная способность без опыта — с истинным понятием о творении, но через учение учителя или через Писание. Следовательно, и так далее.

Здесь есть сомнение, ибо сказано, что некоторые выводы таковы, что о них нет достоверности без опыта, а некоторые выводы таковы, что их достоверность [достижима] без опыта. Какие же это выводы? **Следует сказать,** что Аристотель рассматривает эти выводы в первой части «Проблем». [Он говорит], что некоторые выводы в медицине, достоверность которых [достижима] без опыта, как [например], что изменения вод более причиняют болезни, чем [изменения] пищи, и что кто-либо знает это хорошо, — достаточно, чтобы он имел причину от учителя. Другой вывод: что лето тёплое и сухое, тогда [оно] вредит флегматикам; равным образом, что зима влажная и холодная — вредит холерикам. И Аристотель указывает причину первого вывода: вода более привычна нам, чем пища, ибо мы принимаем воду с пищей, так как пища не [принимается] без смешения с водой; и равным образом мы принимаем воду без пищи, как при питье. И [толкователь] там пространно это рассматривает. Изменение привычки причиняет болезнь, ибо привычка — вторая природа.

Другой вывод лёгок: флегматик влажен и холоден; когда лето тёплое и сухое, тогда смягчается холодность и влажность во флегматике, ибо противоположное лечится противоположным. Третий вывод лёгок: холерик горяч и сух; поэтому зима, [которая] холодна и влажна, тогда смягчает жар и сухость в нём.

Другие вопросы он перечисляет там, о которых нет достоверности без опыта, как [например], что раны от воздуха менее вредят, чем от иного металла. Равным образом, чёрный перец в большом количестве принятый закрепляет, а в малом количестве принятый расслабляет живот. И о этих выводах не может быть достоверности без опыта; хотя человек слышал причину от учителя или видел в книге, он не мог бы иметь опыта о них, ни достоверности без опыта.

Ещё есть сомнение: как может быть искусство без опыта? Не представляется [возможным], ибо совершенное есть то, чему ничего не недостаёт из того, что требуется для его специфической природы («Метафизика» X). Но тот художник не совершенен, кому недостаёт чего-либо, что может быть добавлено; ибо с приходом опыта душа совершенствуется. И не представляется, что он совершенен, ибо тот, кто имеет причину о некоем выводе, всё ещё может испытать действие, и так становится более совершенным художником.

Здесь следует заметить для понимания этого, что совершенство двояко: одно — сущностное совершенство, другое — акцидентальное. Сущностное совершенство — то, что относится к специфической природе, как человек совершенен, [когда] имеет то, что относится к его специфической природе. Акцидентальное совершенство — то, что присуще со стороны индивидуальных начал. Когда говорится «совершенное есть то, чему ничего [не недостаёт]», это верно в отношении сущностного совершенства. И когда далее говорится, что тот художник не совершенен, — Следует сказать: верно, если ему добавляется [нечто] из сущностного совершенства; но, если добавляется из акцидентального совершенства, не [обязательно], чтобы он был несовершенен. Например, менее тёплое и более тёплое суть одно и то же; и когда более тёплое приходит к менее тёплому, оно совершенствует его акцидентально.

И ты говоришь: «тому художнику...» — Следует сказать, что ему не добавляется из сущностного совершенства, но добавляется из акцидентального совершенства, которое относится к природе индивида. И это говорит Авиценна: что кто-либо может быть совершенным врачом, хотя никогда не был опытным; и это верно сущностным совершенством в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта.

На главный довод. «Как относится случай...» — Следует сказать, что там есть подобие и различие. Подобие в том, что как тот, кто действует по случаю, неопытен, так и тот, кто действует достоверно, опытен. Но различие в ином: случай происходит от неопытности и одним образом; но искусство происходит двояко, а именно через изобретение и учение; и так есть различие. Следовательно, через учение может быть искусство без опыта, по крайней мере в отношении тех выводов, в которых достоверность [достижима] без опыта.

К авторитету Аристотеля в противоположном — «Опытных мы видим более преуспевающими» — Следует сказать, что Аристотель говорил о тех выводах, о которых достоверность [достижима] без опыта. Но об иных выводах, достоверность которых не может быть без опыта, он не [говорил]; поэтому и так далее.

Вопрос XI. Возникает ли опыт из воспоминаний?

По поводу этой части спрашивается: возникает ли опыт из воспоминаний? И сначала доказывается, что нет.

Тот акт не возникает из воспоминаний, который находится в силе, отличной от воспоминаний; ибо то, что находится в силе, отличной от воспоминаний, не возникает из воспоминаний, по крайней мере материально. Но опыт находится в силе, отличной от воспоминаний, ибо он в мыслительной силе, так как мыслительная сила сравнивает единичные [вещи] между собой, как говорит Комментатор («О душе» II). Но мыслительная сила есть сила, отличная от памяти. Следовательно, и так далее.

Далее, если бы опыт возникал из воспоминаний, тогда всякий, кто имел бы память, имел бы и опыт. Антецедент ложен; следовательно, [ложно и следствие]. Ложность следствия очевидна, ибо неразумные животные имеют память и не имеют опыта, как говорит Аристотель в тексте: «Некоторые животные живут воображениями и воспоминаниями, опыта же мало причастны». Доказываю антецедент: если бы опыт возникал из воспоминаний, тогда всякий, кто имел бы память, имел бы и опыт, ибо при наличии причины наличествует и следствие («Физика» II).

Далее, опыт есть упорядочение прошлого к будущему, как тот, кто имеет опыт, что эта трава вылечила такого-то и такого-то, упорядочивает это к будущему. Но память не упорядочивает прошлое к будущему, ибо память — о прошлом, а то прошлое не упорядочивается к будущему.

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «Из памяти же возникает у людей опыт, ибо многие воспоминания одного и того же [дают] способность [к] одному опыту».

Для понимания вопроса предпосылаю, что двояко начало опыта, по Альберту: одно — формальное, другое — материальное. И здесь следует [вывести] два вывода на вопрос.

Первый вывод: опыт возникает из многих воспоминаний материально, то есть из единичных [вещей] и запомненных видов. **Второй:** формальный опыт не возникает из воспоминаний.

Первый вывод доказывается. Из того возникает опыт, что прежде всего присуще опыту и в нём остаётся; и это верно («Физика» I): материальное есть то, из чего нечто возникает, [поскольку оно] в нём. Но в опыте остаются единичные запомненные виды, и они ему присущи. Следовательно, и так далее. Ибо в опыте единичные [вещи] запомнены, так как опытный имеет в себе единичные [вещи] и виды, сохранённые в памяти.

Далее, из того возникает опыт как из материального, ибо опыт есть сопоставление многих единичных [вещей] при предшествующем ощущении с умноженной памятью; ибо никто не может сравнивать единичные [вещи] между собой, если не имеет одного или многих ощущений и многократно не вспоминает. И также необходимо, чтобы он сравнивал эти единичные [вещи] в чём-то общем.

Второй [вывод]: следует сказать, что искусство, поскольку оно есть способность, отличная от других способностей, есть способность с истинным понятием о творении («Этика» VI), так что оно есть способность, совершенствующая душу в отношении истинного познания о некоем производимом, которое кто-либо производит через искусство. Из этого следует в качестве вывода, что к понятию искусства относится достоверность — либо внутренне, либо сопутствующе. Например, тот, кто имеет искусство строить дом, должен иметь достоверность о том, способность к чему [имеет] без страха перед противоположным. Равным образом кифаред должен иметь определённый способ игры на кифаре и не иметь страха перед противопо-

ложным. Ибо способность есть качество, с трудом изменяемое, из «Категорий». Если бы он боялся противоположного, то не было бы способности, с трудом изменяемой.

Далее следует заметить, что выводов, о которых [идёт речь] в искусстве и в достоверной способности, ведущей к истинному познанию, два рода: один род выводов, достоверность которых может быть получена без опыта; другой род выводов, о которых не может быть достоверности без опыта. **Из этого я говорю два [положения] на вопрос.**

Первое: искусство и наука не существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых не [достижима] без опыта, — приобретается ли искусство и наука через учение или через изобретение. **Второе:** искусство и наука существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых [достижима] без опыта.

Первый вывод доказывается. О тех выводах не может быть искусства и науки без опыта, о которых не может быть истинной способности, ведущей интеллект к истинному познанию без опыта, ибо искусство есть истинная способность, совершенствующая душу, как сказано ранее. Но многие выводы таковы, что их достоверность не может быть получена без опыта; если бы мы всегда учились, всё равно не могли бы получить достоверность без опыта, ибо способность с трудом изменяется субъектом. Если бы тогда кто-либо имел способность относительно иного без опыта, это было бы без достоверности; и так она была бы легко изменяемой, что противоречиво.

Второй вывод доказывается: искусство и наука могут быть без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта. Довод: о тех выводах может быть искусство и наука без опыта, о которых образуется достоверная способность без опыта, которой соответствует определение, и которая определяется. Но о некоторых выводах, достоверность которых не зависит необходимо от опыта, образуется достоверная способность без опыта — с истинным понятием о творении, но через учение учителя или через Писание. Следовательно, и так далее.

Здесь есть сомнение, ибо сказано, что некоторые выводы таковы, что о них нет достоверности без опыта, а некоторые выводы таковы, что их достоверность [достижима] без опыта. Какие же это выводы? **Следует сказать**, что Аристотель рассматривает эти выводы в первой части «Проблем». [Он говорит], что некоторые выводы в медицине, достоверность которых [достижима] без опыта, как [например], что изменения вод более причиняют болезни, чем [изменения] пищи, и что кто-либо знает это хорошо, — достаточно, чтобы он имел причину от учителя. Другой вывод: что лето тёплое и сухое, тогда [оно] вредит флегматикам; равным образом, что зима влажная и холодная — вредит холерикам. И Аристотель указывает причину первого вывода: вода более привычна нам, чем пища, ибо мы принимаем воду с пищей, так как пища не [принимается] без смешения с водой; и равным образом мы принимаем воду без пищи, как при питье. И [толкователь] там пространно это рассматривает. Изменение привычки причиняет болезнь, ибо привычка — вторая природа.

Другой вывод лёгок: флегматик влажен и холоден; когда лето тёплое и сухое, тогда смягчается холодность и влажность во флегматике, ибо противоположное лечится противоположным. Третий вывод лёгок: холерик горяч и сух; поэтому зима, [которая] холодна и влажна, тогда смягчает жар и сухость в нём.

Другие вопросы он перечисляет там, о которых нет достоверности без опыта, как [например], что раны от воздуха менее вредят, чем от иного металла. Равным образом, чёрный перец в большом количестве принятый закрепляет, а в малом количестве принятый расслабляет живот. И о этих выводах не может быть достоверности без опыта; хотя человек слышал причину от учителя или видел в книге, он не мог бы иметь опыта о них, ни достоверности без опыта.

Ещё есть сомнение: как может быть искусство без опыта? Не представляется [возможным], ибо совершенное есть то, чему ничего не недостаёт из того, что требуется для его специ-

фической природы («Метафизика» X). Но тот художник не совершенен, кому недостаёт чего-либо, что может быть добавлено; ибо с приходом опыта душа совершенствуется. И не представляется, что он совершенен, ибо тот, кто имеет причину о некоем выводе, всё ещё может испытать действие, и так становится более совершенным художником.

Здесь следует заметить для понимания этого, что совершенство двояко: одно — сущностное совершенство, другое — акцидентальное. Сущностное совершенство — то, что относится к специфической природе, как человек совершенен, [когда] имеет то, что относится к его специфической природе. Акцидентальное совершенство — то, что присуще со стороны индивидуальных начал. Когда говорится «совершенное есть то, чему ничего [не недостаёт]», это верно в отношении сущностного совершенства. И когда далее говорится, что тот художник не совершенен, — Следует сказать: верно, если ему добавляется [нечто] из сущностного совершенства; но если добавляется из акцидентального совершенства, не [обязательно], чтобы он был несовершенен. Например, менее тёплое и более тёплое суть одно и то же; и когда более тёплое приходит к менее тёплому, оно совершенствует его акцидентально.

И ты говоришь: «тому художнику...» — Следует сказать, что ему не добавляется из сущностного совершенства, но добавляется из акцидентального совершенства, которое относится к природе индивида. И это говорит Авиценна: что кто-либо может быть совершенным врачом, хотя никогда не был опытным; и это верно сущностным совершенством в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта.

На главный довод. «Как относится случай...» — Следует сказать, что там есть подобие и различие. Подобие в том, что как тот, кто действует по случаю, неопытен, так и тот, кто действует достоверно, опытен. Но различие в ином: случай происходит от неопытности и одним образом; но искусство происходит двояко, а именно через изобретение и учение; и так есть различие. Следовательно, через учение может быть искусство без опыта, по крайней мере в отношении тех выводов, в которых достоверность [достижима] без опыта.

К авторитету Аристотеля в противоположном — «Опытных мы видим более преуспевающими» — Следует сказать, что Аристотель говорил о тех выводах, о которых достоверность [достижима] без опыта. Но об иных выводах, достоверность которых не может быть без опыта, он не [говорил]; поэтому и так далее.

Вопрос XII. Возникают ли искусство и наука из опыта?

По поводу этой части спрашивается: возникают ли искусство и наука из опыта? И сначала доказывается, что нет.

Как относится зрение к единичному, так относятся искусство и наука к опыту. Но зрение не возникает из единичного. Следовательно, и так далее. Большая очевидна по подходящему подобию, ибо как относится объект к объекту, так относится способность к способности, и познание объекта к познанию объекта. Но искусство и наука суть познания общего, опыт — познание единичного. Меньшая очевидна: зрение не возникает из единичного, ибо они тождественны по сущности, а тождественное по сущности не возникает из себя самого, как Сократ и человек.

Далее, те познания, которые находятся в различных силах, одно не возникает из другого. Но искусство, наука и опыт находятся в различных силах. Следовательно, и так далее. Большая очевидна: познания, существующие в различных силах, одно не возникает из другого, как слушание и видение находятся в различных силах: слушание — в слухе, видение — в зрении; следовательно, одно не возникает из другого. Меньшая очевидна: искусство и наука — в интеллекте, ибо они суть умственные способности («Этика» VI). Но опыт есть познание, существующее в чувстве или в мыслительной силе. Следовательно, одно познание не возникает из другого.

Далее, если бы искусство и наука возникали из опыта, тогда никто не мог бы иметь искусство и науку без опыта. Но это ложно, по Аристотелю в тексте, где он говорит: «В отношении действия опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства», — и затем добавляет: «Опытных мы видим более преуспевающими, чем тех, кто имеет понятие без опыта». Антецедент очевиден: если бы наука и искусство возникали из опыта, тогда никто из художников не был бы неопытным, ибо ничто не существует без своей причины.

Далее, искусство и наука не возникают из того, из чего возникает начало искусства и науки, ибо искусство не есть начало искусства. Но из опыта возникает начало искусства и науки, как он хочет, ибо Аристотель говорит в «После [Аналитике]»: «Начала искусства и науки возникают через чувство, память и опыт».

Далее, как относится неопытность к случаю, так относится опыт к искусству. Но неопытность не производит случай. Следовательно, опыт не производит искусство. Большая очевидна по Аристотелю в тексте, который говорит: «Опыт производит искусство, как неопытность — случай». Меньшая очевидна: неопытность не производит случай, ибо допустим, что кто-либо неопытен в медицине и по намерению хочет вылечить себя или другого; и если здоровье происходит от него, тогда здоровье происходит не по случаю, ибо он намеревался [достичь] здоровья, а случай есть непредвиденное событие («Физика» II).

Далее, если бы искусство и наука возникали из опыта, тогда в возникновении искусства была бы ошибка следствия. Но это ложно, ибо если была бы ошибка следствия, искусство не возникало бы. Следствие очевидно, ибо опыт — из многих воспоминаний, и [искусство] — из многого. Но искусство — обо всём, как явствует по Аристотелю в тексте около той части: «Принятие [знания] — [например], что такое-то средство помогло Каллию и Сократу, страдавшим такой-то болезнью; и так — для многих единичных [случаев] — [это] опыт. Но [когда установлено], что [это средство помогает] всем таким-то, определённым по одному виду, страдающим такой-то болезнью, как флегматикам, или холерикам, или страдающим лихорадкой, — [это] искусство». Но когда переходят от многого ко всему, [здесь] ошибка следствия, ибо не следует, что если что-либо присуще многому, то оно присуще всему, так как «многое» [взято] в плюс («Физика» III).

Далее, достоверное не возникает из недостоверного, ибо из чего возникает нечто достоверное, то должно быть достоверным, так как не следует меньше доверять началам, чем выводам («Вторая аналитика» I). Но искусство и наука достоверны, ибо искусство и наука суть достоверные способности, так как [они] через причины («Этика» VI). Опыт же недостоверен: как [говорит] Гиппократ, опыт обманчив.

Против этого — [мнение] Аристотеля в тексте, где он говорит: «У людей же наука и искусство происходят через опыт». «Опыт же производит искусство, — как правильно говорит Пол, — а неопытность — случай».

Для понимания вопроса должны быть предпосланы степени познания и различия [у] животных и [то], сколько есть внутренних сил, и что чувство присуще животным. Но поскольку это сказано в VIII предыдущем вопросе, здесь опускается. Далее можно было бы принять, что такое опыт, но это также рассмотрено в IX вопросе. Ибо опыт есть сопоставление единичных [вещей], прежде воспринятых и сохранённых в памяти, в чём-то общем, в чём они сходятся. И сопоставление есть формальное, а запомненные единичные [вещи] — материальное. И опыт относится к мыслительной силе, которая должна сопоставлять по подобию, как скамонея вывела желчь у такого-то больного, и снова вывела желчь у такого-то, и это действие в должном месте и в такое-то время — это опыт. Поэтому для опыта требуется, чтобы было ощущение многого, и затем, чтобы [ощущения] сохранялись памятью, и тогда сравнивались между собой многие единичные [вещи] в некотором подобии, в котором они сходятся; и такое сопоставление есть опыт. Как когда происходит сопоставление, что эта скамонея вывела желчь у такого-то тела, и так далее о прочем; и тогда это сопоставление происходит по подобию; и когда так сравниваются в отношении их [общего] состояния, и если кто сравнивает это по подобию во многом, [это] опыт; и это сопоставление относится к мыслительной силе, и это есть знание и познаваемое. И однако никто не опытен, ибо никто не видел [всего] в 36 тысячах лет. [Но] не всякая наука происходит из опыта, а наука о природных [вещах] происходит из опыта, ибо природные [вещи] изменчивы, и [их] не познают иначе как через многократный опыт. Как математические [науки], которые имеют высокую и великую очевидность, [не нуждаются в опыте], но природные [вещи] не могут быть познаны без большого опыта.

Но, с позволения сказать, [здесь] он противоречит Аристотелю, который говорит, что у людей искусство и наука происходят из опыта. Но рассуждения в доказательных [науках] — о присущем через себя и о всеобщем; отсюда представляется, что он намеревается [сказать], что всякое искусство и наука происходят из опыта. И он не использует в этих доказательствах неопределённое [высказывание] иначе как чтобы вывести всеобщее. Поэтому представляется, что он понимает не только в природных [вещах], но и в математических. Отсюда во «Второй аналитике» он показывает, что начала искусства и науки познаются через чувство, память и опыт. И он говорит, что это одинаково относится ко всякому возникновению вещей. И так представляется, что Аристотель понимает [это] о всякой науке, что она происходит из опыта.

На слова Альберта он отвечает, [говоря] на первое, когда тот говорит, что кто-либо может знать и так далее, — отрицаю; но я вполне хочу, что для науки достаточно по крайней мере одного опыта и не требуется множество опытов, ни множество ощущений, но достаточно одного ощущения и многих воспоминаний, ибо при наличии одного ощущения мы можем многократно вспоминать, и это есть опыт. И так, когда я однажды вижу доказательство, что на данной линии можно построить равносторонний треугольник, тогда я многократно вспоминаю это ощущение, и тогда имею опыт, и из этого следует знание вывода. И если ты скажешь: «это не опыт», — Следует сказать, что о том, что кто-либо видел однажды, [есть] опыт, ибо при более частом воспоминании о нём может возникнуть опыт, и так тогда возникает знание. Ибо множество воспоминаний об одном ощущении равно многим ощущениям.

На второе следует сказать, что «испытать какой-либо вывод» можно понимать двояко: одним образом — по нему самому и в собственной форме; другим образом — не по нему

самому и в собственной форме, но в чём-то ином, из чего по необходимости и неизбежно следует вывод через *deductionem*. Через это следует сказать: хотя никто из людей не был опытным в собственной форме [в том], что полюс зодиака описывает круг в 36 тысячах лет, однако был кто-то опытный в некоторых началах, из которых по необходимости следует такой вывод. Отсюда установлено и испытано в астрономической науке, что полюс зодиака движется на один градус в сто лет. И поскольку движение неба единообразно, и снова в сто лет движется на один другой градус, — поскольку это я не знаю, — из этого далее следует, что поскольку движение неба единообразно и поскольку весь круг делится на 360 градусов, тогда умножается целое на 360; по необходимости познаётся, что весь круг описывается в 36 тысячах лет. И это необходимо получается, когда познаётся, что в сто лет он движется на один градус. Ты, возможно, скажешь, что никто из людей не живёт сто лет. — Следует сказать, что вполне это могло случаться в древности; отсюда некоторые люди в древности имели все части или большинство частей философии в численной тождественности, как говорит Комментатор. Но если бы было так, что [кто-либо] не жил сто лет, — допустим, что жил 50 лет, — он всё ещё имел бы то, из чего по необходимости следовал бы тот же вывод, ибо он испытал бы, что за 50 лет [полюс] движется на 30 минут, и узнал бы из этого, что за сто лет движется на 60 минут, и это составляет один градус, и так далее о прочем, всегда добавляя к ста годам один градус, пока не будет полное число. Равным образом, допустим, что кто-либо жил только 25 лет, — он всё ещё мог бы иметь опыт об этом выводе, ибо видел бы, что за 25 лет [полюс] движется на 15 минут; и снова узнал бы из этого, что за 25 лет движется на 15 минут, и так всегда, поскольку движение единообразно. Далее, если бы он испытал то, из чего по необходимости следовал бы вышеуказанный вывод.

Далее следует заметить, как обычно говорится, что наука и искусство приобретаются двояко: одним образом — через изобретение, другим — через учение, как говорится во II книге «Опровержений». Когда наука и искусство приобретаются через изобретение, [они] происходят из опыта; но когда приобретаются через учение, не [обязательно], чтобы приобретались через опыт. Ибо Авиценна говорит, что кто-либо может иметь совершенное знание в медицине, при условии, что не имеет знания через опыт; и здесь он берёт «учение» широко — через Писание или через голос, как говорит Линкольн («Вторая аналитика» I). И не только то я называю учением, что мы слышим из уст учителя, но и Писание принимаю на место учителя. И если сказать вернее: ни речь, которая звучит извне, ни буква, видимая извне, не учат, но только эти два [вещи] возбуждают [ум]. Но истинный учитель — тот, кто изнутри просвещает ум и показывает истину.

На доводы. «Как относится всеобщее к единичному...» — Следует сказать, что есть подобие и [есть] различие. Подобие в том, что как всеобщее находится вне причин сопутствующим образом, так и не следует силлогистически искусственное принятие, но опытное принятие сопутствует как причина. Довод: ничто не может быть без того, из чего возникает, ибо как ничто из других возникающих [вещей] не может быть без того, из чего возникает, так и искусство и наука. Ибо искусство и наука, приобретаемые через изобретение, возникают из опыта. Поэтому мы не говорим, что искусство и наука возникают без учителя, разве что [они] возникают через опыт, ибо Аристотель говорит во «Второй аналитике»: «Искусство и наука возникают через чувство, память и опыт», и также приобретается начало искусства. И это Аристотель понимает, когда говорит: «У людей же искусство и наука присущи из опыта». И обычно так говорится на вопрос. И хотя это общее высказывание, однако можно сказать иначе на вопрос.

Для понимания этого следует заметить, как уже ранее было затронуто, что опыт есть сопоставление многих единичных [вещей] при предшествующем ощущении с умноженной памятью, ибо никто не может сравнивать единичные [вещи] между собой, если не имеет одного или многих ощущений и многократно не вспоминает. И также необходимо, чтобы он сравнивал эти единичные [вещи] в чём-то общем.

Второе: следует сказать, что искусство, поскольку оно есть способность, отличная от других способностей, есть способность с истинным понятием о творении («Этика» VI), так что оно есть способность, совершенствующая душу в отношении истинного познания о некоем производимом, которое кто-либо производит через искусство. Из этого следует в качестве вывода, что к понятию искусства относится достоверность — либо внутренне, либо сопутствующе. Например, тот, кто имеет искусство строить дом, должен иметь достоверность о том, способность к чему [имеет] без страха перед противоположным. Равным образом кифаред должен иметь определённый способ игры на кифаре и не иметь страха перед противоположным. Ибо способность есть качество, с трудом изменяемое, из «Категорий». Если бы он боялся противоположного, то не было бы способности, с трудом изменяемой.

Далее следует заметить, что выводов, о которых [идёт речь] в искусстве и в достоверной способности, ведущей к истинному познанию, два рода: один род выводов, достоверность которых может быть получена без опыта; другой род выводов, о которых не может быть достоверности без опыта. **Из этого я говорю два [положения] на вопрос.**

Первое: искусство и наука не существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых не [достижима] без опыта, — приобретается ли искусство и наука через учение или через изобретение. **Второе:** искусство и наука существуют без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых [достижима] без опыта.

Первый вывод доказывается. О тех выводах не может быть искусства и науки без опыта, о которых не может быть истинной способности, ведущей интеллект к истинному познанию без опыта, ибо искусство есть истинная способность, совершенствующая душу, как сказано ранее. Но многие выводы таковы, что их достоверность не может быть получена без опыта; если бы мы всегда учились, всё равно не могли бы получить достоверность без опыта, ибо способность с трудом изменяется субъектом. Если бы тогда кто-либо имел способность относительно иного без опыта, это было бы без достоверности; и так она была бы легко изменяемой, что противоречиво.

Второй вывод доказывается: искусство и наука могут быть без опыта в отношении тех выводов, достоверность которых может быть без опыта. Довод: о тех выводах может быть искусство и наука без опыта, о которых образуется достоверная способность без опыта, которой соответствует определение, и которая определяется. Но о некоторых выводах, достоверность которых не зависит необходимо от опыта, образуется достоверная способность без опыта — с истинным понятием о творении, но через учение учителя или через Писание. Следовательно, и так далее.

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.