

Иоанн Жандунский
Вопросы к двенадцати
книгам Метафизике.
Книга вторая



Иоанн Жандунский
Вопросы к двенадцати книгам
Метафизике. Книга вторая
Серия «Комментарий к
Метафизики Аристотеля», книга 11

*<https://litres.ru/74495488>
SelfPub; 2026*

Аннотация

Трактат «Вопросы о двенадцати книгах Метафизики» принадлежит перу Иоанна из Жандена, латинского перипатетика XIV века, и представляет собой систематический комментарий к «Метафизике» Аристотеля в форме схоластических вопросов. Вторая книга, публикуемая в настоящем переводе, включает двенадцать вопросов, охватывающих гносеологию (возможность познания истины, естественное познание начал, трудность познания, способность ума мыслить абстрактное), учение о причинах (зависимость вечных субстанций от действующего, проблема бесконечного процесса в действующих, материальных, конечных и формальных причинах), логико-метафизическую проблему множественности субстанциальных форм, вопрос о привычке и законе как препятствии к познанию истины, а также проблему приоритета логики среди наук. Главным

ориентиром автора служит мысль Аверроэса, которого он называет Комментатором. Перевод выполнен по венецианскому изданию 1553 года и является первым опытом перевода этого трактата на русский язык.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
1. Об авторе и его труде	5
2. Обзор содержания книги	7
3. Язык и традиция	10
4. Переводы на другие языки	11
5. Принципы настоящего перевода	13
Вторая книга «Вопросов»	14
ВОПРОС I. Исследуется, возможно ли познание истины.	14
ВОПРОС II. Познаются ли начала естественным образом.	29
ВОПРОС III. Познаются ли начала естественным образом.	43
ВОПРОС IV. Познаются ли начала естественным образом.	49
ВОПРОС V. Познаются ли начала естественным образом.	93
ВОПРОС VI. Идёт ли в действующих причинах процесс в бесконечность.	108
Конец ознакомительного фрагмента.	114

Иоанн Жандунский

Вопросы к двенадцати книгам Метафизике.

Книга вторая

ВВЕДЕНИЕ

1. Об авторе и его труде

«Вопросы о двенадцати книгах Метафизики» принадлежат перу Иоанна из Жандена (Johannes de Landuno, XIV век) — перипатетика, чьё имя стоит в заглавии венецианского издания 1553 года. Труд представляет собой систематический комментарий к «Метафизике» Аристотеля в форме вопросов (quæstiones), построенных по схоластическому методу: сначала формулируется проблема, затем приводятся доводы за и против, затем следует решение и ответы на возражения. Главным ориентиром для автора служит мысль Аверроэса, которого он неизменно называет Комментатором; на титульном листе прямо сказано, что вопросы составлены «согласно намерению Аристотеля и великого Комментатора».

Издание 1553 года включает не только сами вопросы, но и аппарат: замечания и исправления Марка Антония Зимары, отдельный вопрос о разделении природы, а также два указателя — вопросов и заключений, и глав. Это позволяет читателю ориентироваться в тексте и видеть, в каких местах автор расходится с Комментатором.

2. Обзор содержания книги

Вторая книга «Вопросов» включает двенадцать вопросов, которые распадаются на несколько тематических блоков.

Гносеологический блок (вопросы I–IV). Первый вопрос ставит фундаментальную проблему: возможно ли вообще познание истины. Автор доказывает, что возможно, ибо познание истины не есть чистое изменение и не есть движение от неведения к знанию, а мгновенное приобретение совершенства, к которому человека ведёт естественное стремление. Второй вопрос спрашивает, познаются ли первые начала естественным образом; различаются два способа — в отношении совершенного акта (нет) и в отношении близкого расположения (да). Третий вопрос исследует, откуда происходит трудность познания — со стороны ли ума, со стороны ли объекта или с обеих сторон. Четвёртый вопрос, самый обширный в этом блоке, разбирает, может ли ум, соединённый с телом и величиной, мыслить абстрактные субстанции и Бога; здесь излагаются и критикуются мнения Фемистия, Александра Афродисийского, Авенпаце и древнего толкователя, а в решении проводится мысль, что в этой жизни ум способен познавать абстрактное через приобретение деятельного ума, тогда как полное познание Бога доступно лишь в будущей жизни.

Блок учения о причинах (вопросы V–IX). Пятый во-

прос спрашивает, зависят ли вечные субстанции, отличные от первой, от неё как от действующего [начала]. Автор устанавливает три положения: вечная субстанция не в потенции к небытию; всякое действующее просто есть начало движения; для движения требуется подлежащее. Вывод: ни одна вечная причинённая субстанция не происходит от действующего просто, но некоторые происходят от действующего по подобию. Шестой, седьмой, восьмой и девятый вопросы последовательно рассматривают одну и ту же проблему — идёт ли процесс в бесконечность — применительно к четырём родам причин: действующим, материальным, конечным и формальным. В каждом случае различаются причины существенно упорядоченные и случайно упорядоченные; доказывается, что в существенно упорядоченных и в случайно упорядоченный одновременный процесс в бесконечность нет, а в случайно упорядоченных последовательных он возможен лишь при допущении вечности мира.

Логико-метафизический блок (вопрос X). Десятый вопрос разбирает, различаются ли части логического определения — род и различие — как реально различные формы и сами по себе. Здесь же подробно исследуется вопрос о множественности субстанциальных форм: доказывается, что в одном сущем может быть несколько субстанциальных форм, упорядоченных между собой.

Этико-правовой блок (вопрос XI). Одиннадцатый вопрос спрашивает, познаётся ли привычное прежде непри-

вычного, и рассматривает привычку как препятствие к познанию истины. Автор различает естественный закон, общий закон и собственный закон; доказывается, что сильнейшее препятствие к познанию истины — собственный закон с примесью ошибки, каков, по мнению автора, закон Магомета.

Логический блок (вопрос XII). Двенадцатый вопрос ставит проблему приоритета логики среди наук. Устанавливается, что логика первее других наук не просто и по абсолютной необходимости, но по необходимости предположения: без неё нельзя силлогизировать и знать заключения других наук легко и без ошибки, а также знать, что мы знаем.

3. Язык и традиция

Текст написан на схоластической латыни позднего Средневековья. Его основа — латинский перевод Аристотеля, на который наслои́лась терминология арабских комментаторов (Аверроэса, Авиценны) и латинских схоластов. Характерные черты: терминологическая строгость, сложноподчи́нённый синтаксис, широкое употребле́ние герундия и герунди́ва, инфинитивных оборотов, аблатива абсолютного и средневековых сокращений.

4. Переводы на другие языки

Переводов трактата Иоанна из Жандена «Вопросы о двенадцати книгах Метафизики» на другие языки не существует.

На русский язык трактат никогда не переводился. Не существует также переводов на основные западноевропейские языки — английский, французский, немецкий, итальянский, испанский.

Доступные издания и состояние текста. Трактат был впервые напечатан в Венеции в 1553 году у Иеронима Скота. В 1560 году вышло ещё одно венецианское издание. В 1966 году издательство Minerva Verlag (Франкфурт-на-Майне) выпустило неизменённый репринт венецианского издания 1553 года; этот репринт остаётся единственным доступным печатным изданием трактата.

Рукописная традиция. Сохранились только две полные рукописи, приписываемые Иоанну из Жандена: Leipzig, Universitätsbibliothek 1363 и Padova, Biblioteca Antoniana, 366, Scaff. XVI. К ним добавляются фрагменты: несколько вопросов из XII книги в мюнхенской рукописи и длинный фрагмент во флорентийском кодексе, где текст приписан Марсилию Падуанскому.

Важное замечание о качестве текста. Современные исследователи отмечают, что венецианское издание 1553 го-

да «глубоко испорчено». Это означает, что текст, с которым мы работаем по сканам этого издания, содержит значительное количество ошибок и искажений по сравнению с рукописной традицией. Для научной работы потребовалась бы сверка с рукописями, однако для перевода и понимания общего содержания текст пригоден.

Для сравнения. «Вопросы о Метафизике» Иоанна Дунса Скота — другого средневекового автора — имеют французский перевод, выполненный под руководством Оливье Бульнуа и изданный в серии «Épiméthée» (PUF), а также немецкий перевод первой книги, вышедший в издательстве Herder. Однако это другое произведение другого автора.

Вывод. Трактат Иоанна из Жандена — это текст, который никогда не переводился на современные языки и доступен только специалистам, читающим по-латыни. Настоящий перевод, таким образом, становится первым опытом перевода этого произведения на русский язык.

5. Принципы настоящего перевода

Перевод выполнен по сканам венецианского издания 1553 года. При работе над текстом использовались следующие принципы. Во-первых, сохранена структура оригинала: деление на вопросы, леммы Аристотеля, ссылки на книги и главы. Во-вторых, унифицирована терминология: *intellectus agens* — деятельный ум, *intellectus possibilis* — возможный ум, *species* — вид, *forma* — форма, *materia* — материя, *quidditas* — чтойность, *ens in actu* — сущее в акте и так далее. В-третьих, восстановлены утраченные при распознавании заголовки вопросов V, VI и XII по оглавлению издания. В-четвёртых, выровнена нумерация вопросов в соответствии с оглавлением.

Текст распознавался программой Kraken и затем вычитывался вручную; наиболее существенные расхождения между распознанным и исправленным текстом отмечены в примечаниях.

Вторая книга «Вопросов»

ВОПРОС I. Исследуется, возможно ли познание истины.

ИССЛЕДУЕТСЯ относительно второй [книги], в первой её части: может ли познание истины быть возможным. Доказывается, что нет: если познание истины возможно, то тогда в отношении знания имело бы место изменение (*alteratio*) — но это ложно, по Аристотелю, 7 «Физики», где он говорит, что при первой разновидности качества изменения не происходит, а только при третьей; знание же относится к первой разновидности качества. Итак, и т.д. Обоснование: если познание истины возможно, то тогда имело бы место движение от неведения к знанию, а такое движение есть изменение. Итак, и т.д. Далее: если бы это было так, то некто двигался бы к истине. Но всё, что движется, имеет часть в исходном пределе и часть в конечном пределе, как говорит Аристотель в 5-й и 6-й книгах «Физики» и в 1-й [книге] этого [труда]. Следовательно, если бы [кто-то] двигался, он имел бы часть от неведения и часть от знания; и тогда душа при первом своём создании имела бы нечто от истины, вследствие чего двигалась бы к знанию, — но это ложно. Далее: невоз-

можно познание того, что неопределённо и бесконечно, ибо знание относится к определённом предмету, как говорит Комментатор во 2-й [книге] этого [труда]. Поэтому то, о чём есть знание, должно быть определённым; о неопределённом же и бесконечном знания нет. Но всё является неопределённым, согласно древним, которые говорили, что всё находится в движении, непрерывном течении и неопределённости. Следовательно, познание истины невозможно. Далее: истина не познаётся без причины (2-я [книга] этого [труда], 1). Итак, познание истины было бы возможным. Но это было бы через первую причину; однако это невозможно, ибо первой причины мы не познаём; а если бы мы её познавали, то либо это было бы через иную первую причину, либо через следствие. Это ясно из достаточного разделения; но не через иную первую причину, ибо тогда до той первой причины была бы другая, и так она была бы первой и не первой; либо, если бы она имела причину, — либо мы познавали бы её через следствие, либо через причину; но не через причину, ибо тогда я спрашивал бы о той причине. Познавали бы мы её через причину или через следствие? Если через причину, то я снова спрошу: познаётся ли та причина через следствие или через причину? Если через причину — то так в бесконечность. Следовательно, через следствие. Но это тоже ложно: ибо нет следствия, соразмерного той причине, так как первая причина бесконечна по силе, а никакое следствие не таково, — хотя при этом всё, что познаётся, познаётся

через нечто, соразмерное ему. Поэтому остаётся, что познание истины невозможно. Ты, может быть, скажешь: истина познаётся через причину, но не через первую причину. На это следует сказать: получается то же самое, ибо та причина либо известна, либо нет. Если известна — то либо через следствие, либо через причину. Если через причину — то я снова спрошу о той причине, через которую известна эта; известна ли она или нет. Если известна — через следствие или через причину; если через причину — и так в бесконечность. Следовательно, остаётся [познание] через следствие. Но это ложно: ибо никакое следствие не может достаточно представить свою причину. Далее: если бы познание истины было возможно, то оно было бы либо через учение, либо через изобретение; но ни тем, ни другим способом, как я докажу. Итак, и т.д. Большая [посылка] известна, ибо не существует многих способов, которыми [знание] приобретает-ся, как явствует из 1-й [книги] «Опровержений софистов». Меньшая [посылка] явствует: не через изобретение; ибо если бы истина обреталась через изобретение, то некто имел бы познание прежде, чем исследовал истину, — это явствует из Линкольнского, 1-я «Вторая аналитика», где он говорит: если домохозяин должен разыскивать беглого раба, то ему необходимо иметь о нём какое-то познание; ибо если нет, то сто раз могло бы случиться, что он не схватил бы его. Но ум [в таком случае], как [признаётся], ничего не познаёт, ибо ум есть ничто из того, что здесь [подлежит] изучению — 3-

я [книга] «О душе». Поэтому явствует, что не через изобретение возможно познание истины; ни также через учение, ибо это было бы посредством знания учителя, и тогда знание было бы деятельным качеством. Но это ложно, ибо так оно было бы в третьей разновидности качества. Доказывается, то, посредством чего кто-либо нечто делает, есть деятельное [начало], как огонь действует посредством теплоты. Поэтому теплота есть деятельное качество.

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель в указанном месте: теория истины — отчасти трудна, а отчасти легка, и т.д. Но если бы познание истины было невозможно, то оно не было бы ни лёгким, ни трудным. То же он говорит во введении: признак мудреца — уметь учить. Следовательно, если бы познание истины было невозможно, мудрец не учил бы, ибо мудрец не учил бы ничему, если это невозможно.

НА ЭТОТ ВОПРОС следует сказать, что познание истины возможно. Это доказывается через Аристотеля: то познание, которое отчасти легко, а отчасти трудно, возможно для нас; то же, что невозможно, не есть ни лёгкое, ни трудное; познание же истины таково, как доказывает Аристотель многими доводами. Ибо оно трудно, о чём он говорит: «Признак [этого] — то, что никто не может вполне достичь его»; но оно и легко, ибо не все лишены и чужды этого познания истины. Так что всегда кто-либо имеет часть его. И Комментатор там же говорит: если бы все люди, о которых мы слышали, были лишены истины, это было бы признаком трудности из-

за длительности времени, которого требует истина. Если же кто-либо имеет познание истины в короткое время, это признак лёгкости. И говорит Аристотель: относительно отдельных [случаев] — либо ничего, либо немного; и это верно для одной части, а то, что [собирается] из всех вместе, имеет величину. Тогда я доказываю то заключение, что познание истины возможно, по двум причинам. Первая — из убеждённости (*credulitas*), другая — из признака. Ибо он говорит, что очевидно: познание истины не невозможно во многих вещах, так как он говорит, что мы верим, что необходимо знаем истину во многих вещах. Следовательно, возможно то, что мы верим, что имеем во многих вещах; но мы верим, что имеем познание истины во многих вещах, и т.д. Иным способом он доказывает через признак, и можно построить довод: возможно то, к чему мы имеем естественное стремление; и это верно, по Комментатору, ибо то, к чему мы имеем естественное стремление, не невозможно для нас, иначе человеческое стремление было бы праздным. Но он говорит: в основании природы ничто не праздное, как признаётся всеми, что никакая вещь не праздная в основании природы и творения. Так явствует большая [посылка]; но к познанию истины мы имеем естественное стремление — это явствует через него самого, что мы имеем естественное стремление. И Аристотель во введении к этому [труду] говорит, что все люди по природе желают знать; следовательно, [оно] не невозможно. Большая [посылка] снова явствует из 3-й [книги] этого [труда]:

через Аристотеля, что невозможно, чтобы [оно] было сделано; невозможно, чтобы [оно] стало. Если, следовательно, познание истины было бы невозможно [как уже] совершённое, то тогда невозможно было бы и [его] становление; но это против Комментатора. Итак, и т.д. То же явствует через Комментатора, 2-я «Физика»: ничто не скрыто от человеческого ума. Следовательно, из того, что ничто не скрыто от ума, истина также не будет скрытой. То же говорит Аристотель, 3-я «О душе»: душа есть всё — в отношении ума все умопостигаемые [вещи], а в отношении чувства — все чувственные. И так явствует, что следует сказать на вопрос.

ЗДЕСЬ следует заметить ради решения одного довода, что одни [вещи] происходят от природы и от искусства, либо от внутреннего, либо от внешнего [начала]. Другие же происходят от внешнего, либо от искусства, а не от природы. Иные же происходят от природы, а не от искусства. Это полагает Аристотель в 7-й [книге] этого [труда], в той главе: «Из происходящего одни происходят по природе...» — например, человек и животные. Они происходят не через искусство и не через ум, ибо порождение есть природная сила. Другие же — только от искусства, как дом или нож. Иные же — и от искусства, и от природы, как здоровье. Ибо оно иногда возникает через природную силу, когда природа сильна и способна хорошо переварить излишек; иногда же — через искусство, как через хорошую медицину. Также иногда нечто происходит от искусства, природы и причины, как здо-

ровье, что разъясняет Аристотель в 6-й [книге] этого [труда]. [Врач], намереваясь растирать, через растирание возбуждает теплоту, [способствующую] пищеварению. Далее следует заметить, что когда нечто происходит от внешнего [начала], то это внешнее [начало] относится к [делу] по подобию природного и внутреннего действующателя и есть его орудие; так здоровье возникает от врача, а врач действует по подобию природы и есть орудие природы, ибо он не делает ничего, кроме того, что подготавливает и устраняет некоторые препятствия, которыми природа могла бы быть затруднена, так как всякое орудие устраняет препятствия первого действующателя. Также то, что так происходит от внешнего, происходит от внешнего не как от главного действующателя, но всегда предполагает некое внутреннее действующее [начало]. Затем следует сказать далее, что познание истины приобретается от внутреннего и от внешнего [начала]: от внутреннего — как через изобретение, когда сам деятельный ум отвлекает [понятия] сам по себе, достаточно озаряет фантазмы и подготавливает возможный ум; и тогда он получает известные положения и их обрабатывает; и тогда из этих начал, как известных, исследует заключение. Также иногда ум порождает знание внутренним изобретением, так что сначала предполагает чувство, память и опыт; так что извлекает одно из чувственных [данных], ибо познание начал происходит через чувство, память и опыт; тогда из того, что так отвлечено умом от фантазмов, [ум] направляется [к тому], что позна-

ёт начала. Затем следует сказать, что знание может приобретаться и от внешнего [начала] через учение, когда это внешнее действующее [начало] действует, — тогда оно действует по подобию внутреннего действователя, будь то деятельный ум, или то внешнее действующее [начало], то есть учение, или речь, или писание, ибо и то и другое может быть учителем, откуда говорит Линкольнский, 1-я «Вторая аналитика»: речь, которая звучит вовне, не только учит, но и писание, видимое извне. Но эти два лишь побуждают и возбуждают, а истинный учитель — тот, кто внутренне озаряет ум и показывает истину. Сначала учитель предлагает ученику начала, известные сами по себе, и применяет эти начала к чувственным [вещам], и говорит, что они берут начало от чувственных [вещей]; и тогда ученик видит это и познаёт их. И так явствует, что учение есть лишь внешнее начало и орудийное [начало], ибо оно располагает ум, как врач подготавливает природу; так и учитель — ум. Так что тот учитель всегда предполагает то внутреннее действующее [начало], а именно деятельный ум, ибо и [он есть] истинный действователь в отношении знания.

НА ДОВОДЫ [в начале]: если бы познание истины было возможно, то в отношении знания имело бы место изменение — отрицаю. Ты доказываешь, что движение [идёт] от противоположного к противоположному, а знание таково, ибо [идёт] от неведения, и т.д. Следует сказать, что это не собственно движение, а порождение знания. Ты говоришь,

что [они] противоположны. Следует сказать, что они не собственно противоположны, как противоположности качеств в третьей разновидности качества; поэтому это не собственно движение, а движение в несобственном смысле, [а именно] духовное, которым мы переходим от неизвестного к известному, — происходит ли это через внутреннее или внешнее [начало]; поэтому это не порождение в собственном смысле, а некое мгновенное приобретение совершенства. Ты говоришь, что когда кто-либо приобретает знание, тогда необходимо, чтобы нечто двигалось. Следует сказать, что необходимо приобретение истины в уме через устранение препятствия, так что движение [происходит] в ином, как в чувственной силе, но не в уме, ибо он в высшей степени расположен к принятию того вида, как мы видим, что нечто может быть приобретено в чём-либо без всякого изменения, произведённого в нём, но [произведённого] в ином, как явствует в 7-й «Физике», что некто стал подобным без всякого изменения, произведённого в нём, поскольку статуя [оказалась] справа или слева от меня; и однако сама она не движется.

Меньшая [посылка] явствует: не через изобретение; ибо если бы истина обреталась через изобретение, то некто имел бы познание прежде, чем исследовал истину, — это явствует из Линкольнского, 1-я «Вторая аналитика», где он говорит: если домохозяин должен разыскивать беглого раба, то ему необходимо иметь о нём какое-то познание; ибо если нет, то сто раз могло бы случиться, что он не схватил бы его. Но ум

[в таком случае], как [признаётся], ничего не познаёт, ибо ум есть ничто из того, что здесь [подлежит] изучению — 3-я [книга] «О душе». Поэтому явствует, что не через изобретение возможно познание истины; ни также через учение, ибо это было бы посредством знания учителя, и тогда знание было бы деятельным качеством. Но это ложно, ибо так оно было бы в третьей разновидности качества. Доказывается: то, посредством чего кто-либо нечто делает, есть деятельное [начало], как огонь действует посредством теплоты. Поэтому теплота есть деятельное качество.

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель в указанном месте: теория истины — отчасти трудна, а отчасти легка, и т.д. Но если бы познание истины было невозможно, то оно не было бы ни лёгким, ни трудным. То же он говорит во введении: признак мудреца — уметь учить. Следовательно, если бы познание истины было невозможно, мудрец не учил бы, ибо мудрец не учил бы ничему, если это невозможно.

НА ЭТОТ ВОПРОС следует сказать, что познание истины возможно. Это доказывается через Аристотеля: то познание, которое отчасти легко, а отчасти трудно, возможно для нас; то же, что невозможно, не есть ни лёгкое, ни трудное; познание же истины таково, как доказывает Аристотель многими доводами. Ибо оно трудно, о чём он говорит: «Признак [этого] — то, что никто не может вполне достичь его»; но оно и легко, ибо не все лишены и чужды этого познания истины. Так что всегда кто-либо имеет часть его. И Комментатор

там же говорит: если бы все люди, о которых мы слышали, были лишены истины, это было бы признаком трудности из-за длительности времени, которого требует истина. Если же кто-либо имеет познание истины в короткое время, это признак лёгкости. И говорит Аристотель: относительно отдельных [случаев] — либо ничего, либо немного; и это верно для одной части, а то, что [собирается] из всех вместе, имеет величину. Тогда я доказываю то заключение, что познание истины возможно, по двум причинам. Первая — из убеждённости, другая — из признака. Ибо он говорит, что очевидно: познание истины не невозможно во многих вещах, так как он говорит, что мы верим, что необходимо знаем истину во многих вещах. Следовательно, возможно то, что мы верим, что имеем во многих вещах; но мы верим, что имеем познание истины во многих вещах, и т.д. Иным способом он доказывает через признак, и можно построить довод: возможно то, к чему мы имеем естественное стремление; и это верно, по Комментатору, ибо то, к чему мы имеем естественное стремление, не невозможно для нас, иначе человеческое стремление было бы праздным. Но он говорит: в основании природы ничто не праздное, как признаётся всеми, что никакая вещь не праздная в основании природы и творения. Так явствует большая [посылка]; но к познанию истины мы имеем естественное стремление — это явствует через него самого, что мы имеем естественное стремление. И Аристотель во введении к этому [труду] говорит, что все люди по приро-

де желают знать; следовательно, [оно] не невозможно. Большая [посылка] снова явствует из 3-й [книги] этого [труда]: через Аристотеля, что невозможно, чтобы [оно] было сделано; невозможно, чтобы [оно] стало. Если, следовательно, познание истины было бы невозможно [как уже] совершённое, то тогда невозможно было бы и [его] становление; но это против Комментатора. Итак, и т.д. То же явствует через Комментатора, 2-я «Физика»: ничто не скрыто от человеческого ума. Следовательно, из того, что ничто не скрыто от ума, истина также не будет скрытой. То же говорит Аристотель, 3-я «О душе»: душа есть всё — в отношении ума все умопостигаемые [вещи], а в отношении чувства — все чувственные. И так явствует, что следует сказать на вопрос.

ЗДЕСЬ следует заметить ради решения одного довода, что одни [вещи] происходят от природы и от искусства, либо от внутреннего, либо от внешнего [начала]. Другие же происходят от внешнего, либо от искусства, а не от природы. Иные же происходят от природы, а не от искусства. Это полагает Аристотель в 7-й [книге] этого [труда], в той главе: «Из происходящего одни происходят по природе...» — например, человек и животные. Они происходят не через искусство и не через ум, ибо порождение есть природная сила. Другие же — только от искусства, как дом или нож. Иные же — и от искусства, и от природы, как здоровье. Ибо оно иногда возникает через природную силу, когда природа сильна и способна хорошо переварить излишек; иногда же — че-

рез искусство, как через хорошую медицину. Также иногда нечто происходит от искусства, природы и причины, как здоровье, что разъясняет Аристотель в 6-й [книге] этого [труда]. [Врач], намереваясь растирать, через растирание возбуждает теплоту, [способствующую] пищеварению. Далее следует заметить, что когда нечто происходит от внешнего [начала], то это внешнее [начало] относится к [делу] по подобию природного и внутреннего действующателя и есть его орудие; так здоровье возникает от врача, а врач действует по подобию природы и есть орудие природы, ибо он не делает ничего, кроме того, что подготавливает и устраняет некоторые препятствия, которыми природа могла бы быть затруднена, так как всякое орудие устраняет препятствия первого действующателя. Также то, что так происходит от внешнего, происходит от внешнего не как от главного действующателя, но всегда предполагает некое внутреннее действующее [начало]. Затем следует сказать далее, что познание истины приобретается от внутреннего и от внешнего [начала]: от внутреннего — как через изобретение, когда сам деятельный ум отвлекает [понятия] сам по себе, достаточно озаряет фантазмы и подготавливает возможный ум; и тогда он получает известные положения и их обрабатывает; и тогда из этих начал, как известных, исследует заключение. Также иногда ум порождает знание внутренним изобретением, так что сначала предполагает чувство, память и опыт; так что извлекает одно из чувственных [данных], ибо познание начал происходит че-

рез чувство, память и опыт; тогда из того, что так отвлечено умом от фантазмов, [ум] направляется [к тому], что познаёт начала. Затем следует сказать, что знание может приобретаться и от внешнего [начала] через учение, когда это внешнее действующее [начало] действует, — тогда оно действует по подобию внутреннего действователя, будь то деятельный ум, или то внешнее действующее [начало], то есть учение, или речь, или писание, ибо и то и другое может быть учителем, откуда говорит Линкольнский, 1-я «Вторая аналитика»: речь, которая звучит вовне, не только учит, но и писание, видимое извне. Но эти два лишь побуждают и возбуждают, а истинный учитель — тот, кто внутренне озаряет ум и показывает истину. Сначала учитель предлагает ученику начала, известные сами по себе, и применяет эти начала к чувственным [вещам], и говорит, что они берут начало от чувственных [вещей]; и тогда ученик видит это и познаёт их. И так явствует, что учение есть лишь внешнее начало и орудийное [начало], ибо оно располагает ум, как врач подготавливает природу; так и учитель — ум. Так что тот учитель всегда предполагает то внутреннее действующее [начало], а именно деятельный ум, ибо и [он есть] истинный действователь в отношении знания.

НА ДОВОДЫ [в начале]: если бы познание истины было возможно, то в отношении знания имело бы место изменение — отрицаю. Ты доказываешь, что движение [идёт] от противоположного к противоположному, а знание таково,

ибо [идёт] от неведения, и т.д. Следует сказать, что это не собственно движение, а порождение знания. Ты говоришь, что [они] противоположны. Следует сказать, что они не собственно противоположны, как противоположности качеств в третьей разновидности качества; поэтому это не собственно движение, а движение в несобственном смысле, [а именно] духовное, которым мы переходим от неизвестного к известному, — происходит ли это через внутреннее или внешнее [начало]; поэтому это не порождение в собственном смысле, а некое мгновенное приобретение совершенства. Ты говоришь, что когда кто-либо приобретает знание, тогда необходимо, чтобы нечто двигалось. Следует сказать, что необходимо приобретение истины в уме через устранение препятствия, так что движение [происходит] в ином, как в чувственной силе, но не в уме, ибо он в высшей степени расположен к принятию того вида, как мы видим, что нечто может быть приобретено в чём-либо без всякого изменения, произведённого в нём, но [произведённого] в ином, как явствует в 7-й «Физике», что некто стал подобным без всякого изменения, произведённого в нём, поскольку статуя [оказалась] справа или слева от меня; и однако сама она не движется.

ВОПРОС II. Познаются ли начала естественным образом.

ОТНОСИТЕЛЬНО этого слова Комментатор говорит, что «в каждом роде сущего есть нечто» и т.д.; Комментатор говорит, что начала познаются естественным образом. Поэтому относительно этого изречения Комментатора спрашивается: познаются ли начала естественным образом.

Доказывается, что нет. Если бы начала познавались естественным образом, то это было бы либо в отношении акта, либо в отношении потенции; и это известно из достаточно-го разделения, ибо многими способами не может быть помыслено, что нечто познаётся естественным образом, иначе как в отношении акта или в отношении потенции, так как акт и потенция суть первые различия сущего и достаточно разделяют сущее, которое они объемлют, и находятся в каждом роде, по 9-й [книге] этого [труда] и 1-й «О душе». Но ни тем, ни другим способом; что доказывается тем, что [начала] не познаются естественным образом в отношении акта, ибо ум по природе в начале своего соединения [с телом] относится [к познанию] как чистая доска, способная стать всем, — 3-я «О душе». Тогда, если бы они были естественным образом познаны в отношении акта, ум всегда был бы уже оформлен чем-либо. Следовательно, они не познаются в

отношении акта; но не познаются они и естественным образом в отношении потенции, ибо тогда начала не отличались бы от заключений, так как заключения суть знаемые в потенции, поскольку ум относится к заключениям в потенции. Следовательно, если бы начала были познаны естественным образом в потенции, то тогда и заключения были бы познаны естественным образом, — а это против Комментатора, 3-я «О душе».

Далее: всё, что кто-либо знает или ведаёт, он знает либо через изобретение, либо через учение, — это верно, по Аристотелю, 2-я «Опровержений софистов», ибо всё, что кто-либо знает, он знает либо участь, либо изобретая. Но то, что познаётся через учение или изобретение, не познаётся естественным образом; что доказывается так: то, что кто-либо знает через учение, не присуще ему естественным образом, ибо никто не обучается тому, что присуще [ему] естественным образом, так как учитель извлекает нечто, что не находится естественным образом в акте, но в потенции. Следовательно, то, что присуще через учение, не присуще естественным образом, иначе учение было бы напрасным. И знание через изобретение не есть естественное, ибо тот, кто знает нечто через изобретение, рассуждает, и тогда это рассуждение не присуще естественным образом, но [происходит] от ума. Следовательно, знать через изобретение — не есть знать естественным образом. Далее: если бы начала познавались естественным образом, они были бы присущи всем людям,

— но это ложно, по Комментатору, 2-я [книга] этого [труда], где он говорит, что некоторые люди не могут воспринять первые положения по трём причинам: из-за привычки, ибо они воспитаны с детства в ложном и в противоположном первом [началам]; другая причина — из-за индивидуальной испорченности; третья — из-за недостатка упражнения в логике. Также он говорит во 2-й [книге] этого [труда], что некоторые из-за привычки отрицали то начало, что из ничего ничего не происходит естественным образом, — ибо они [пребывают] в вере, и о естественном не следует отрицать, по 2-й «Второй аналитике», что то, что присуще естественным образом, всегда и всем присуще; как способность к смеху присуща [человеку] естественным образом, поэтому присуща всем людям и всегда. Поэтому и начала присущи всем, поскольку ум присущ всем. Далее: то, что познаётся из-за известности (*famositas*), не присуще естественным образом, ибо то, что познаётся из-за известности, не познаётся естественным образом, так как известность присуща лишь постольку, поскольку это сомнительно, и не всегда присуща в соответствии с истиной. Но начала присущи из-за известности, как явствует через Комментатора, 2-я [книга] этого [труда], где он говорит, что некоторые люди не могут выйти за пределы правдоподобных речей. Также они не принимают первые начала, если те не были известными. Также он говорит: если бы противоположное началам, которое ложно, было известным, тогда они поверили бы ему, — как неко-

торые говорили, что формы не имеют собственной материи, ибо говорили, что форма не требует собственной материи, так что из земли мог бы непосредственно возникнуть человек. Это мнение было [мнением] Авиценны. Следовательно, из того, что начала познаются из-за известности у других, [следует, что] тогда не естественным образом. Далее: если бы начала познавались естественным образом, тогда заключения не выводились бы из начал, — но это ложно; ложность явствует, ибо заключения следуют с необходимостью из

[продолжение на странице 3:]

посылок, как явствует из логики, ибо силлогизм есть некая речь, в которой при [наличии] некоторых [положений] с необходимостью следует нечто иное. Доказывается: если начала познаются естественным образом, то то, что присуще естественным образом, всегда присуще, и так они познаются с необходимостью; но заключения познаются не с необходимостью, а случайным образом, ибо заключения суть предметы воли ума, как говорит Комментатор, 3-я «О душе»; но из необходимого не следует случайное заключение, а из необходимого следует необходимое, по 1-й «Первой аналитике». Далее: то, что познаётся через чувство, память и опыт, не познаётся естественным образом; и это верно, ибо то, что познаётся через чувство и память, не познаётся естественным образом, так как чувство и чувственные силы подвижны извне, как явствует из 2-й и 3-й [книг] «О душе». Но начала таковы.

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель и Комментатор в указанном месте. «В преддверии кто погрешает» — на это слово Комментатор говорит: и [это значит], что в каждом роде сущего есть нечто, [относящееся к нему] как дверь дома к дому, в том смысле, что оно не скрыто ни от кого, как, может быть, место дома не скрыто ни от кого. Отсюда начала в каждом роде сущего познаются нами естественным образом. И поэтому Комментатор хочет [сказать], 3-я «О душе», что начала естественным образом постигаются умом, а заключения — [предмет] воли. То же явствует через Аристотеля достаточно [ясно] в [словах] «в преддверии кто погрешает»: как никто не заблуждается в преддверии, так и в началах. То же явствует через Аристотеля, 4-я [книга] этого [труда], где он полагает [способ] познания начал.

НА ЭТОТ ВОПРОС некоторые отвечают с различием: одни начала известны сами по себе, [и они] общи всем или многим наукам, как [например], что не может быть одновременно бытие и небытие, и о любом [из них] — утверждение или отрицание, и т.д. Другие же начала не общи всем или многим, но [имеются] в одной науке, как в естественной [науке]: ничто не действует ради цели. И в геометрии: если от равных отнять равные, [то остатки] равны. Тогда говорят эти [авторы], что изречение Комментатора следует понимать о началах, взятых первым способом, ибо те начала сложны и известны сами по себе во всех науках, и мы обладаем ими и познаём их естественным образом через свет деятельно-

го ума, которому ум привержен. Но о вторых началах, которые известны в одной науке, о них изречение Комментатора не имеет истины, [а именно] что они познаются естественным образом. Это не может быть принято, ибо Комментатор говорит обо всех началах, так как он говорит, что они познаются естественным образом и в каждом роде сущего; ибо [слово] «в каждом» распределяется по всем предметам частных наук. Поэтому он говорит не об общих началах, но обо всех началах любой науки. Поэтому следует сказать на вопрос, что [положение] «начала познаются естественным образом» может пониматься двояко: одним способом — в отношении совершенного акта; другим способом — в отношении потенции и близкого расположения, [так] что может быть приведено к акту без предшествующего необходимого доказательства. И так мы не видим, чтобы что-либо было присуще в отношении акта; и в отношении некоторых [людей] оно действует актуально, как человек, который актуально видит нечто, что, однако, он видит в потенции и отдалённом расположении, как дети — в отношении воинской [службы]. Некоторые же [вещи] присущи в отношении близкого расположения, так что акт вводится без всякого рассуждения. Тогда следует сказать на вопрос, что сложные начала, о которых мы здесь говорим, — общие ли они, или определённые для одной науки, — не познаются естественным образом в отношении совершенного акта.

Тогда следует сказать во-вторых, что начала — общие или

определённые — познаются естественным образом в отношении потенции или близкого расположения. Довод первого заключения: если бы начала познавались естественным образом в отношении совершенного акта, то начала всегда были бы знаемы, и мы всегда актуально их созерцали бы, — но это ложно, ибо мы не созерцаем их во сне и не всегда; доказывается, ибо то, что есть в бытии в отношении акта и познано естественным образом в отношении совершенного акта, присуще с необходимостью; а что присуще с необходимостью, [присуще] всегда. Далее: если бы начала были присущи естественным образом в отношении совершенного акта, они были бы присущи всем, — но это ложно, как было выведено ранее, ибо тогда ум в начале своего соединения [с телом] не относился бы [к познанию] как чистая доска, — а это против Аристотеля, 3-я «О душе». Доказывается во-вторых: если бы они были познаны естественным образом в отношении совершенного акта, тогда ум имел бы познание о них и был бы оформлен ими, и так они были бы присущи всем, ибо все имеют ум, — но это ложно. Довод второго заключения: для его познания требуется познание терминов; это познаётся естественным образом в отношении потенции, которая не нуждается в предшествующем необходимом рассуждении, чтобы перейти в акт; ибо для познания того, для чего достаточно познания и расположения терминов, мы находимся в близкой потенции и расположении. Следовательно, это верно: большая [посылка], которую он высказывает.

Для познания чего требуется познание терминов, то познаётся естественным образом в отношении близкого расположения; но общие начала и определённые для одной науки таковы, как явствует из 1-й «Второй аналитики»: начала мы познаём постольку, поскольку познаём термины. Тогда следует понимать, что познание терминов формально не есть познание начал, ибо не одно и то же — познание части и целого. Но следует понимать, что познание начал располагающим образом [происходит] из терминов, ибо когда человек понимает, что есть целое и часть, тогда он понимает то начало: «целое больше своей части»; и это хочет [сказать] Комментатор, 1-я и 2-я [книги] «О душе», где он называет их естественным образом постигаемыми умом. И то познание отличается от познания заключения, которое [есть предмет] воли ума; ибо заключение не познаётся в отношении близкой к акту потенции, но нуждается в предшествующем необходимом рассуждении, как явствует из 1-й «Второй аналитики»: всякое учение и всякая дисциплина [касаются] сомнительного и скрытого и происходят из предшествующего познания. Поэтому следует сказать, что для познания начал требуется расположение терминов, и не требуется никакого рассуждения. Тогда доказывается: то познаётся естественным образом в отношении близкой потенции, что познаётся без всякого предшествующего рассуждения. И это верно, ибо для того, для чего мы находимся в близкой потенции, мы не нуждаемся в рассуждении; но начала таковы, как явствует

из 2-й «Физики» через Комментатора: начала не доказываются, но нуждаются в небольшом подтверждении, разделении или наведении. То же говорит Линкольнский: начала не доказываются, ибо о них мы ничему не учим и не обучаемся, кроме того, что [сначала] кажется сомнительным и ложным. А после его ложности и прежнего мнения обнаруживается его истина. И [это] есть в 4-й [книге] этого [труда]; тогда он подтверждает их против отрицающих и не доказывает их путём доказательства. Откуда говорит Комментатор, 1-я «Физика»: некоторые — софисты, чья мудрость состоит в отрицании первых начал, против которых должен спорить первый философ.

Следует заметить, что люди оказываются двояко расположенными к философии. Некоторые имеют хорошее расположение деятельного и возможного ума и хорошее расположение чувственных сил, которые предполагаются умом, и [хорошие] органы, [хорошо] разграниченные, и хорошую способность мышления, память и другие способности; и те люди, так расположенные, через свет деятельного ума и познание терминов могут исследовать познание первых начал. И тот деятельный ум есть внутренний учитель, в котором нуждаются начала, но не в рассуждении, как [в случае] заключений. Другие же люди не так расположены, но имеют неспособное тело и не имеют возвышенного ума, но глубоко погружённого в материю; такие из-за нерасположенности тела не могут принять начал, если им не докажут их или если они

не [будут] известными. О таких говорит Комментатор, 1-я «О небе»: что такие ничего не принимают, если им не докажут или если это не известно. Но Комментатор говорит, 3-я «О душе», что начала познаются нами естественным образом, — [и это] он понимает о хорошо расположенных людях, ибо такие принимают [их] без предшествующего рассуждения, как [например], что целое больше своей части, и т.д., если только они не подтверждены дурной привычкой в противоположном. Но люди, расположенные вторым способом, не принимают их без предшествующего необходимого рассуждения; напротив, даже когда им доказано, они не желают согласиться; и такого рода люди не способны к доказательству. Тогда следует далее заметить, что в науках есть двоякого рода начала: некоторые недоказуемы в той науке, как в естественной науке то начало, что природа действует ради цели; другие же начала — последующие, которые недоказуемы в науке, однако могут быть доказаны через некоторые предшествующие, хотя они первичны в той науке по отношению к некоторым заключениям, которые доказываются через них. Поэтому следует сказать, что изречение Комментатора должно пониматься о недоказуемых началах, ибо они познаются естественным образом, а не о тех, которые могут быть доказаны, ибо те через рассуждение не познаются естественным образом.

НА ДОВОДЫ [в начале]. К первому: начала либо познаются в отношении акта, либо в отношении потенции. Сле-

дует сказать: в отношении близкой потенции. Ты говоришь: тогда они не отличаются от заключений. Следует сказать: напротив, ибо [те] познания суть [предметы] воли, познаваемые и [находящиеся] в отдалённой потенции, и нуждаются в рассуждении; но начала не нуждаются, ибо всякое учение и дисциплина [касаются] скрытого и сомнительного, а рассуждение [касается] того же скрытого; но о явном, каковы начала, нет рассуждения и учения. И Линкольнский говорит там же, что о началах нет учения. И он говорит о началах вообще — как собственных, так и общих, ибо ни учат, ни обучаются ничему, кроме сомнительного или того, что нам кажется ложным. А после сомнения или прежнего мнения обнаруживается его истина в нас. Но начала не сомнительны для нас, ибо познаются при познанных терминах. К другому: то, что кто-либо знает, он знает либо через изобретение, либо через учение. Следует сказать к большей [посылке]: всё, что кто-либо знает, — верно, что некто знает или ведаёт то, что скрыто и сомнительно; это он хорошо знает через учение или изобретение. Но то, что некто знает то, что не скрыто, но явно, — это он может знать без рассуждения и учения, как начала; и потому, что они не скрыты, но сами по себе явны, тогда они не познаются через изобретение и учение, но естественным образом. К доказательству, уступая большей [посылке]: всё, что кто-либо знает, и т.д. Ты говоришь: некто знает через изобретение, это не естественно. Следует сказать: изобретение двойственно. Одно — изобре-

тение рассуждающее, переходящее от более известного к менее известному. Другое — изобретение, [когда] кто-либо находится в близком расположении, [и] когда кто-либо знает [при] познанных терминах. Тогда следует сказать, что первое изобретение не естественно, а второе [естественно], ибо ум находится в близком расположении, [когда] термины познаны, и тогда непосредственно светом деятельного ума познаёт те начала. К другому: если бы начала познавались естественным образом, они были бы присущи всем. Не следует, ибо когда Комментатор говорит, что начала познаются естественным образом, это не относится к видовой природе, ибо так их познание было бы присуще всем людям; но то, что естественно, должно пониматься первым указанным способом, [а именно] через исключение предшествующего рассуждения. Но то, что присуще в близком расположении, не обязательно присуще всем, но для этого требуется подготовка ума. Иначе можно сказать: то, что присуще естественным образом, присуще всем. Следует сказать: верно для всех хорошо расположенных людей, ибо они находятся в близком расположении и могут сразу прийти к познанию начал; но не [для] дурно расположенных людей. К другому: то, что кто-либо принимает из-за известности, не познаётся естественным образом, — уступается. Ты говоришь: некоторые люди не принимают начал, если они не известны, — уступается: [это] дурно расположенные люди. Но хорошо расположенные люди только светом деятельного ума и познанием тер-

минов исследуют их. К другому: тогда заключения не выводились бы. Следует сказать: напротив, Ты говоришь: заключения знают [как предметы] воли и случайным образом. Следует сказать: знают случайным образом, но не суть случайные; ибо из необходимого не следует заключение, известное случайным образом, но не случайное, так как многое различается: случайное само по себе и познанное случайным образом; ибо до обработки заключения, когда ум относился к нему в потенции, тогда он относился [к нему] случайным образом; но после обработки тогда само заключение познано определённо, и тогда не должно пониматься, что заключения случайны, хотя то, что может быть и не быть, — и тогда они необходимы после обработки; но до обработки они случайны, ибо ум был в отдалённой потенции, и в этом они отличаются от начал, ибо начала знают с необходимостью, а заключения — случайным образом до обработки, ибо многое известно случайным образом до обработки, чем после — с необходимостью и определённо, как сказано ранее. К другому: то, что познаётся через чувство и т.д. Следует сказать: начала постольку не познаны в отношении совершенного акта, но в потенции и близком расположении, [когда] термины познаны. Верно, что близкие начала предполагают чувства и чувственные силы; это не препятствует, если только они не познаются естественным образом, ибо они не исследуются через рассуждение, но через свет деятельного ума и [при] познанных терминах исследуются; а термины не могут

быть познаны иначе как через чувство слуха или иное чувство. Отсюда для познания терминов необходимо предполагать чувство и чувственные силы, как они исследуются через чувство, память и опыт; и [они] суть естественным образом познаваемые, ибо исключают рассуждение и т.д.

ВОПРОС III. Познаются ли начала естественным образом.

ЗДЕСЬ Аристотель говорит, что трудность познания. Одним способом — со стороны ума; другим способом — со стороны вещей. Поэтому спрашивается об этом: происходит ли трудность познания со стороны ума.

Доказывается, что нет. Со стороны того не бывает трудности познания, что относится [к делу] как достаточное начало некоторого действия при [наличии] прочих условий; достоверно, что нет трудности со стороны его, ибо при достаточном приближении действующего и претерпевающего это действует, то претерпевает, если [последнее] достаточно расположено. Но ум так относится [к делу], что есть достаточное начало умопостижения при приближении объекта, ибо ум способен стать всем через возможный ум и [способен] всё сделать через деятельный ум, как говорит Аристотель, 3-я «О душе». Далее: всякая трудность восприятия и познания — со стороны познавательной силы, [а именно] со стороны органа и органической силы, [так] что [если] орган нерасположен, как явствует в зрении, [когда] орган его нерасположен, тогда он с трудом воспринимает свой объект. Но ум не есть органическая сила, ибо ум не есть ни телесная, ни органическая сила, хотя и предполагает в своём познании ор-

ганическую силу, ибо говорит Аристотель, 2-я и 3-я [книги] «О душе», что ум не есть акт никакого тела. Далее: со стороны того нет трудности, что действует, когда хочет, и не действует, если не хочет, ибо где бы ни была трудность, там нет действия по желанию; но ум действует, когда хочет, и не действует, если не хочет, ибо ум мыслит, когда хочет, и не мыслит, когда не хочет, так как он есть разумная сила, которая способна [действовать] в противоположных направлениях, как говорится в 9-й [книге] этого [труда] и во 2-й «Об истолковании».

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель в указанном месте. «Может быть...».

НА ВОПРОС следует сказать два заключения. Первое: трудность познания одним способом — со стороны объекта и познаваемой вещи; другим способом — трудность со стороны нашего ума; в-третьих, можно заключить, что трудность познания — со стороны того и другого вместе. Довод первого заключения: со стороны того происходит трудность познания, что не имеет совершенной актуальности, ибо всё, что движет ум, должно быть сущим в акте, по 9-й [книге] этого [труда]; откуда говорит Аристотель, 1-я «Физика»: «Будет казаться, что всегда некий вид движет», — то есть сущее в акте. Но объект иногда не имеет совершенной актуальности, как первая материя, отрицания и лишённости и другое, что более приближается к потенциальности, как движение и время, которые не имеют совершенной актуальности. Во всех

таких [случаях] трудность познания — со стороны вещей. Далее: как [обстоит дело] в других движениях и действиях, так и в движениях ума; и это верно по соответствующему подобию, ибо подобное [имеет место] во всяком действии в отношении движущего и движимого к движению и в отношении действующего и претерпевающего к действию. Но в других движениях так, что, когда бы ни была трудность движения со стороны действующего, как явствует в согревании; иногда же трудность со стороны огня, как когда огонь слаб, так что не может иначе, как с трудом, действовать на подлежащую материю. Также мы видим это в действиях, одушевлённых [существ], как явствует в зрении: когда объект слаб, так что не может достаточно воздействовать на зрение, и тогда трудность со стороны движущего объекта. Довод второго заключения: со стороны того происходит трудность понимания, что относится непропорционально к объекту, между чем и объектом может быть несоразмерность, ибо трудность происходит не иначе как из-за несоразмерности познавательной силы с объектом. Но со стороны ума может происходить несоразмерность между умом и объектом, ибо ум то, что он мыслит, мыслит из фантазма, 1-я и 3-я [книги] «О душе». Следовательно, трудность — со стороны ума, ибо субстанции абстрактные не могут быть хорошо познаны, так как они сами по себе абстрактны; поэтому, поскольку [это зависит] от них самих, они более уопостигаемы, чем формы чувственных [вещей]. Но так как они не познаются, это

— со стороны нашего ума, а не со стороны их самих, — как [обстоит дело] с формами чувственных [вещей], которые с трудом познаются. Откуда говорит Комментатор, что Аристотель сравнил постижение абстрактных субстанций со слабейшим зрением летучей мыши. Далее: трудность познания абстрактных субстанций либо со стороны нашего ума, либо со стороны объектов, — по достаточному разделению; но не со стороны объектов, следовательно, со стороны нашего ума. Что [это] не со стороны объекта, явствует, ибо то, что движет ум, должно быть в акте; но абстрактные субстанции в высшей степени в акте и явны в природе, как говорит Аристотель в [указанном] месте. Следовательно, нет трудности со стороны их самих, но со стороны нашего ума, который не мыслит иначе как из фантазмов. И подтверждается: как [обстоит дело] в других движениях и действиях, так и в движениях ума, по соответствующему подобию, ибо в обоих [случаях] есть сравнение движущего с движимым. Но в других движениях иногда трудность происходит не со стороны движущего и действующего, но со стороны воспринимающего и претерпевающего, как явствует в согревании: некоторые дрова не расположены к принятию согревания. Следовательно, трудность — со стороны воспринимающего, [то есть] дров. И тогда можно добавить, что иногда трудность — со стороны того и другого вместе, как когда нечто [обладает] слабой сущностью и при этом не подпадает под чувство; тогда трудность — со стороны того и другого, как [в случае] первой материи.

Откуда в познании первой материи трудность — со стороны самой материи, которая [обладает] слабой сущностью и не может достаточно двигать ум. Также трудность — со стороны ума, ибо ум не мыслит иначе как из чувственных и фантастических [данных], но первая материя не подпадает под чувство. Следовательно, и т.д.

НА ДОВОДЫ [в начале]. К первому: то, что есть достаточное начало, и т.д., — уступается при [наличии] всех требуемых для этого условий. Если же чего-либо недостаёт, тогда со стороны того могла бы быть трудность. Но ты говоришь, что ум есть достаточное начало. Следует сказать: верно при [соответствующем] объекте в таком расположении, [в каком] ум рождён мыслить; если же этого нет, тогда нет трудности со стороны ума, ибо познавать абстрактные субстанции не так легко, как познавать то, что подпадает под чувство. К другому доводу: всякая трудность понимания происходит со стороны органа, — отрицаю; ибо нечто происходит со стороны вещи, а не со стороны органа, так, как если бы [трудность] всегда была со стороны органа, тогда не было бы [трудности] со стороны других условий, которые требуются для познания; ибо иногда органическая сила может быть соразмерна объекту, и однако, если нет должной дистанции и расположения среды, [она] не может познать свой объект. Откуда, когда недостаёт какого-либо условия, требуемого для этого, тогда не только трудность со стороны органической силы, но и со стороны вещи или какого-либо недо-

стающего условия. И, может быть, ты скажешь, что есть пропорция между умом и абстрактными субстанциями, так, как и то и другое абстрактно. Следовательно, нет трудности со стороны ума в познании абстрактных субстанций. Следует сказать: верно, что величайшая пропорция ума к абстрактным субстанциям — со стороны вещи, но со стороны другого есть несоразмерность, а именно со стороны способа восприятия, ибо наш ум не мыслит иначе как из чувственных фантазмов. И так как абстрактные субстанции не подпадают под чувство, поэтому ум не вполне соразмерен им., следовательно, есть трудность со стороны ума. К другому доводу: то, что кто-либо мыслит, когда хочет, — верно, если объект представлен в таком расположении, [в каком] ум рождён воспринимать, то есть если он подпадает под чувство, ибо ум не мыслит иначе как из чувственных [данных]. Если же он представлен в ином расположении, то не обязательно; ибо то, что в высшей степени явно в материи, — наиболее трудно для ума, так как не подпадает под чувство. И так — к тому [доводу].

ВОПРОС IV. Познаются ли начала естественным образом.

ИССЛЕДУЕТСЯ относительно этой части, ибо Аристотель присоединяет приведённый авторитет к сказанному выше: может ли наш ум, соединённый с величиной, мыслить абстрактные субстанции и Бога. И этот вопрос Аристотель поднимает в 3-й [книге] «О душе» и в 9-й [книге] этого [труда], и он может быть поставлен. И доказывается сначала, что нет. То не может быть помыслено нашим умом, к чему наш ум относится как глаз ночной птицы к свету солнца; и это верно, ибо глаза ночной птицы не могут видеть свет солнца, как явствует из опыта, ибо они не летают днём, но ночью. Но наш ум относится к абстрактным субстанциям как глаз ночной птицы к свету солнца, как явствует через Аристотеля в [указанном] месте: «как глаза ночной птицы...», и т.д., и через Комментатора там же, говорящего, что наш ум относится к свету, — более того, к абстрактным субстанциям, — как глаз ночной птицы к свету дня. Далее: то не может мыслить наш возможный ум, что не может быть отвлечено деятельным умом; и это верно, по Комментатору, 3-я «О душе», который хочет, что наш возможный ум ничего не мыслит, кроме того, что отвлекается деятельным умом, ибо действие деятельного ума есть [способность] делать потен-

циально мыслимое актуально мыслимым. Откуда, как возможный ум способен стать всем, так деятельный ум способен всё сделать, ибо пассивная потенция не простирается на большее, чем активная. Но абстрактные субстанции не могут быть отвлечены деятельным умом, ибо деятельный ум не может отвлекать абстрактные субстанции, так как они сами по себе абстрактны, как говорит Комментатор, 2-я [книга] этого [труда]. И [это] из 3-й [книги] «О душе». И они не относятся [к делу] как формы чувственных [вещей], которые отвлекаются нами через деятельный ум, — и потому, что они не чувственны. Следовательно, они не отвлекаются деятельным умом. Далее: первое умопостигаемое, несотворённое, более превосходит наш ум, чем любое сотворённое и произведённое превосходит чувство, ибо первая причина более превосходит наш ум, чем любое произведённое [превосходит] наше чувство; ибо первое умопостигаемое бесконечно по силе, но наш ум конечен, и чувство конечно; но бесконечное более превосходит конечное, чем любое конечное, ибо бесконечного к конечному нет никакой пропорции, 1-я «О небе». Но само чувство не может постичь любое сотворённое и произведённое, ибо многое сотворено, что не может постичь наше чувство, как, например, чтойности чувственных вещей и материй, ибо ни внутреннее, ни внешнее чувство не проникает в чтойности вещей, как хочет Комментатор, 3-я «О душе». Следовательно, тем более наш ум не может мыслить первое умопостигаемое, к которому не име-

ет никакой пропорции. И это подтверждается: бесконечное не постигается конечным, ибо между познающей потенцией и объектом должна быть пропорция; но между конечным и бесконечным нет никакой пропорции; но наш ум конечен, а абстрактные субстанции, и прежде всего Бог, бесконечны по силе, ибо Он движет через бесконечное время и может ускорять движение до бесконечности, как явствует в 8-й «Физике» и 12-й [книге] этого [труда]. Далее: то не познаёт наш ум, к чему он относится как слепой от рождения к цветам, ибо слепой от рождения не познаёт цветов, хотя и [может] судить о них, однако не познаёт их в отношении чтойности. Но наш ум относится к абстрактным субстанциям как слепой от рождения к цветам, по Комментатору, 9-я [книга] этого [труда], который говорит: «не мыслить абстрактные субстанции человеческим умом» — это [есть] в нашем уме в первом его бытии [как] слепота в глазу, прежде чем ум будет усовершенствован. Ибо это обнаруживается не только в этой силе в первом её бытии, но в её последнем бытии; и это мы уже разъяснили в другом месте, и т.д. Далее: то не познаёт наш ум, что не позволено познавать, но запрещено; ибо то не познаёт ум, что не позволено, так как потенция не [простирается] на невозможное, 1-я «Риторика», ибо никто не налагает руку на невозможное и никто не выбирает невозможное. Но познавать Бога не позволено, но запрещено, по Катону: «Не вверяй таинства...», и т.д.

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель, 12-я [книга] этого

[труда], где он по намерению исследует чтойности абстрактных субстанций и Бога и строит доказательства о них, доказывая о них, [например], что Бог есть чистый акт и простая субстанция. Но этого не делал бы Аристотель, если бы наш ум не познавал Бога. Далее: Комментатор говорит здесь, что это положение Аристотеля — «как глаза ночной птицы» и т.д. — не доказывает невозможности, но трудность, и ту трудность обозначил глаз ночной птицы. Это доказывает Комментатор: если бы было невозможно нашему уму мыслить отделённые субстанции, тогда природа сделала бы нечто праздное. Но это ложно, ибо [это] есть некое достоинство. Бог и природа ничего не делают напрасно, как явствует в 1-й «О небе» и 2-й «О душе». Доказывается: природа создала отделённые субстанции и [сделала их] сущими сами по себе, [то есть] мыслимыми для нашего ума, как солнце — видимым для некоего зрения. Если, следовательно, [ум] не мог бы мыслить их, та способность была бы напрасной, которая не приводится к акту. И так природа сделала бы сущее напрасно. И то же — 3-я «О душе».

В ЭТОМ ВОПРОСЕ я буду продвигаться так: сначала изложу мнения, которые касается Комментатор в 3-й [книге] «О душе», где он рассматривает этот вопрос в большом отступлении втором, и приводит многие мнения и их опровержения, как он сам их опровергает. Во-вторых, скажу на вопрос по намерению Аристотеля и Комментатора. В-третьих, коснусь способов и путей, которыми абстрактные субстан-

ции могут быть мыслимы, которые приводит Комментатор в том же отступлении. В-четвёртых, я подниму сомнения против мнения Комментатора и против тех способов и только их. В-пятых, скажу на вопрос по вере и истине: если мнение Комментатора в чём-либо против веры, разрешу. И, наконец, [разберу] главные доводы противного.

О ПЕРВОЙ части следует заметить, что Комментатор приводит одно мнение, [а именно] что абстрактные субстанции не могут быть мыслимы нашим умом; на этом мнении основывается древний толкователь, и это [мнение] я отложу до предпоследнего мнения. Первое мнение, которое следует, — [мнение] Фемистия, говорящего, что наш ум может познавать абстрактные субстанции. И это он доказывает одним доводом так: труднее отвлечь чтойность и её познать, чем познать и не отвлекать, ибо труднее сделать два, чем одно; но познавать и отвлекать — [это] два, а познавать — одно. Но наш ум отвлекает чтойность и познаёт её от материальных субстанций. Следовательно, тем более он познаёт чтойность абстрактных субстанций, которые уже абстрактны. Комментатор говорит, что это мнение не имеет силы, и хотя он и уступает заключение, однако оспаривает положение и способ самого Фемистия, и говорит Комментатор, что либо Фемистий понимает, что наш ум есть общий и смешанный с материей, как хотел Александр, либо понимает, что ум вечен. Если [он] понимает, что ум есть общий и смешанный с материей, тогда его [рассуждение] не имеет исти-

ны, ибо если нечто постижимо само по себе умом или некоторой абсолютной формой, не обязательно, чтобы оно было постижимо таким-то умом или такой-то природы; как если солнце абсолютно видимо, не обязательно, чтобы оно было видимо таким-то зрением, как зрением летучей мыши. Тем же способом, если абстрактные субстанции постижимы абсолютным умом, не обязательно, чтобы они были постижимы этим умом. Далее, в том же отступлении говорит Комментатор, что ум и мыслимое тождественны во всех [вещах], и особенно в освобождённых от материи, то есть в отделённых от материи. Но говорит Комментатор: если бы ум был общий и смешанный с материей, тогда он возвращался бы в тождество с ними и был бы в потенции к бытию и небытию, и тогда он получал бы вечную и необходимую природу и превращался бы в неё; ибо из того, что он был бы тождествен во всём, [следовало бы], что ум тождествен абстрактной субстанции, которая вечна, ибо Комментатор говорит, 2-я «О небе», что отделение от материи есть причина вечности; и так, поскольку ум был бы тождествен абстрактным субстанциям, он был бы вечен. И из этого изречения извлекается довод, что вид умопостигаемого тождествен вещи, ибо говорит Аристотель, 3-я «О душе», что камень не в душе, но вид камня; и так явствует опровержение этого мнения в одной части. Но если Фемистий понимал, что возможный ум есть вечная субстанция, тогда довод достаточен для доказательства заключения, ибо в вечных [вещах] то, что может постичь бо-

лее совершенное, может [постичь] и менее совершенное. Но недостаточно в себе это положение, ибо оно не показывает способа прихода к познанию абстрактных начал и не указывает причины, почему в конце [ум] понимает больше, чем в начале, тогда как сам [ум] всегда одинаково относится к уму, откуда, по этому [учению], в один час он не понимал бы эти абстрактные [вещи] больше, чем в другой, — чего, однако, мы не видим, ибо в конце [он] понимает больше.

Это [мнение] — то, что находится в близкой потенции, [достигается] более через ум. Другое мнение — Александра, [а именно] что наш ум не может мыслить абстрактные субстанции. И это он доказывает так: всё порождаемое и порождённое, когда достигает цели и завершения своего порождения, может также достичь завершения действия и операции; ибо то, что совершенно и полностью порождено или порождено в своих природных расположениях и форме, — как человек, когда достигает зрелости, хорошего сложения, количества и совершенного качества, — возможно, [чтобы он] достиг завершения действия и операции. Но возможный ум порождаем; поэтому это верно об уме в состоянии навыка, который оформлен интеллектуальным навыком, — а он порождаем и порождён. Но Александр также сказал это об абстрактном уме, [а именно] что он порождаем и разрушим, как прочие формы, совершенствующие материю. Следовательно, когда [ум] достигает завершения своего порождения, он мыслит в отношении своей субстанции, как он сам хотел;

либо [он хотел сказать], что когда [ум] полностью и совершенно актуализирован в познании чувственных вещей, как [например] истина, он может также достичь завершения своего действия, к которому определена та форма и расположение, — а это действие ума есть познание абстрактного и Бога. Итак, и т.д. Это мнение не нравится Комментатору; поэтому он и возражает против того, что [Александр] сказал, будто ум порождает, и [говорит, что] это ошибка и против Аристотеля, говорящего во 2-й [книге] «О душе», что [ум] отделяется, как вечное от разрушимого, — [здесь он] говорит об уме. И также он сказал, что [ум] не есть акт никакого тела, понимая [это так], что он даёт бытие внутренне. Далее: если бы ум был порождает по субстанции, тогда он был бы силой в теле, и у всех [был бы] индивидуальным, и, следовательно, находился бы в органе; и если бы это было так, что он был бы силой в органе и индивидуальным, тогда он не постигал бы ничтожных вещей, ибо индивидуальная сила и [сила] в теле не постигает ничтожного и отделённого. Откуда, в-третьих, говорит Комментатор, что его довод недостаточен, хотя и есть большое подспорье в его положении; ибо хотя ум в состоянии навыка порождает и разрушим, когда достигает цели и завершения в порождении, он также достигает цели и завершения в действии. Хотя это и не явно для нас, [а именно] каким способом происходит это действие, [и] каким способом он мыслит абстрактное, — ибо Александр не определил, каким образом происходит позна-

ние отделённого, поэтому он явно погрешил. И он говорит, что не очевидно само по себе, что завершение действия ума в состоянии навыка есть познание абстрактного, ибо «мыслить» не сказывается однозначно о мышлении чувственного и отделённого, как «хождение» сказывается однозначно о совершенном и несовершенном хождении. Следовательно, если ум совершенен [и] порождён в познании чувственного, всё же не необходимо, чтобы ум достиг завершения в действии, которое состоит в познании абстрактного, если только он сам не покажет, что «мыслить» сказывается однозначно о мышлении чувственного и абстрактного.

Другое мнение — Авенпаце, который был одним из более тонких комментаторов Аристотеля и согласился в заключении с предыдущими или вышесказанными [мнениями]; это он доказывает двумя другими доводами, ибо в этом состоит надежда и уверенность доказывающих, [а именно] чтобы они пришли к познанию Бога и других абстрактных [вещей], как говорит Комментатор. Первый [довод]: если наш ум может мыслить некое умопостигаемое, чей умопостигаемый [образ] не исчисляется через духовные формы, но тождествен во всех, [то] он может мыслить абстрактные начала; и это верно, ибо такое умопостигаемое, чей умопостигаемый [образ] не исчисляется через духовные формы, [а именно] воображения и мышления, которыми он поддерживается, [то есть] сам ум причиняется, — это абстрактная субстанция. Но наш ум таков, ибо наш ум может мыслить некое

умопостигаемое, чей умопостигаемый [образ] не исчисляется через духовные формы, которыми он поддерживается, [а именно] воображения и познания, которыми причиняются умопостижения; ибо если бы один и тот же по числу фантазм и воображение коня были во мне и в тебе, было бы одно и то же умопостижение. Следовательно, если бы было некое умопостигаемое, чей умопостигаемый [образ] не исчисляется через духовные формы и т.д., — оно тождественно во всех и не исчисляется в различных [субъектах]. Но чуждость умопостижения не есть фантазм, ибо его умопостигаемый [образ] не имеет фантазма, которым он причиняется; откуда, хотя умопостижения материальных вещей исчисляются через духовные формы, однако умопостижение умопостижения не исчисляется, ибо оно не фантазируемо и не мыслимо [образно]; ибо фантастическая сила не познаёт умопостижения. И так наш ум познаёт умопостигаемое, [а именно] умопостижение, чей умопостигаемый [образ] не исчисляется через духовные формы, и, следовательно, познаёт абстрактные начала. Комментатор об этом доводе ничего не говорит, но тотчас переносит себя к другому доводу; и причина этого, может быть, в том, что [довод] казался ему слишком слабым, не имеющим иной формы и опоры, ибо не очевидно, что абстрактная субстанция умопостигаема, [и] что её умопостижение тождественно у Сократа и Платона; и он не доказал этого. Следовательно, Комментатор не позаботился ответить на тот довод. Другой довод: наш ум может

отвлекать чтойность от того, что имеет чтойность, всегда, [а именно] чтойность вида от индивидов и природу рода через виды и различия; и если та чтойность имеет чтойность, [то] он снова может отвлечь от неё чтойность, как выше [можно отвлечь] от низшего; и тогда либо [процесс] идёт в бесконечность, либо будет остановка на чём-то. Нельзя сказать, что [он] идёт в бесконечность, ибо это опровергается во 2-й [книге] этого [труда], так как следовало бы, что в одном и том же [было бы] бесконечное множество чтойностей, которые отвлекались бы в этом процессе до бесконечности. Следовательно, [процесс] останавливается на чём-то. Отсюда далее: либо наш ум в отвлечении останавливается на чём-то, что не есть чтойность и не имеет чтойности; либо на чём-то, что имеет чтойность, но [ум] не может отвлечь её от него; либо на ином, что есть простая чтойность и не имеет чтойности. Нельзя сказать первое, ибо то есть не-сущее и отрицание, и так ум пришёл бы к ничто через отвлечение, — а это ложно. Нельзя сказать и второе, ибо тогда наш ум был бы рождён отвлекать всякую чтойность от того, что имеет чтойность, и его чтойность сказывалась бы омонимично о том, что имеет чтойность, — что он доказал как нечто несообразное. Следовательно, остаётся, что [ум] останавливается на чём-то простом, что есть чтойность, но не имеет чтойности. Отсюда доказывается так: всякий ум, который может познавать простую чтойность, не имеющую отвлекаемой чтойности, может познавать отделённые субстанции, ибо они суть

простые чтойности; но наш ум таков, как явствует из сказанного. Против этого идёт Комментатор, говоря, что [Фемистий] недостаточно даёт способ прихода к познанию отделённого, ибо он доказывает это через отвлечение, которое для этого недостаточно. Далее: хотя и есть остановка на отвлечении простой чтойности, однако это не есть основание, [по которому] ум мыслит абстрактное, ибо сомнительно, сказывается ли «чтойность» однозначно или омонимично о чтойностях абстрактного и чувственного. Откуда [это] не может сказываться однозначно о них; ибо то, что наш ум приходит к простой чтойности, которая не более отвлекаема, [а именно] к чтойности всеобщего, — однако так как она не того же порядка, что чтойности отделённого, следовательно, не обязательно мыслить их из-за этого [как] абстрактные начала. Другое мнение, которое излагает Комментатор в начале отступления, [а именно] что наш ум, соединённый с величиной, не познаёт абстрактные начала. И это мнение Александра Афродисийского; верно, что он сам в этом различал, как излагает Комментатор, 3-я «О душе», комм. 36, ибо иногда он, по-видимому, говорил, что ум, соединённый с величиной, может мыслить чтойности абстрактного, а иногда говорил противоположное; и вся причина двусмысленности в его высказываниях была в том, что иногда он хотел сказать, что ум сам по себе порождает и разрушим, — а так это невозможно, и не явствует способ, которым он, разрушимый, мог бы мыслить вечное, как говорит Комментатор. Во-

вторых, он присовокупляет: поскольку ум и мыслимое тождественны во всех [вещах], [относящихся] к отделённому от материи, следовало бы, что ум сам по себе разрушимый мыслит бы вечное, [то есть] что возможная природа превратилась бы в необходимую природу, — что Комментатор считает несообразным. Но так как иногда Александр, по-видимому, говорил, что ум в состоянии навыка, а не сам по себе, порождает и разрушим, тогда ему следует сказать, что ум может мыслить абстрактное; ибо всё, что достигает завершения своего порождения, достигает завершения и совершенства своего действия, которое есть его совершенство и процветание, [а именно] познавать абстрактные субстанции. Против него — Комментатор в том же комментарии, доводы которого изложены в предыдущей колонке.

И на этом основывается древний толкователь, говоря, что ум в этой жизни не познаёт абсолютные начала. И это он доказывает, предполагая два [положения]: одно — что наш ум есть форма человека, и из соединения ума с телом познание [абстрактного] естественным образом невозможно. Во-вторых, он предполагает, что то, что присуще естественным образом, всегда присуще. И тогда он доказывает: то, что присуще естественным образом чему-либо, не может быть отделено от него при сохранении природы, — по второму предположению. Но нашему уму из соединения с телом познание абстрактного естественным образом невозможно, ибо ум так не познаёт ничего, кроме того, что отвлечено от фантазмов

через деятельный ум, и ни на что иное не простирается. Но абстрактные начала не фантазируемы и не чувственны, ибо не подпадают ни под внешнее, ни под внутреннее чувство, как явствует само по себе. Следовательно, в этой жизни они не могут быть познаны умом.

Подтверждается: если бы абстрактные начала познавались в этой жизни человеческим умом, то либо через их фантазмы, как другие умопостигаемые [вещи], либо через следствия, которые они производят во внешнем; и это явствует из достаточного разделения, ибо многими способами не может быть помыслено, что нечто мыслится нами. Но абстрактные начала не могут быть мыслимы из фантазмов, ибо они не фантазируемы, так как фантазия есть движение, [произведённое] от чувства в акте, 2-я «О душе». Но абстрактные начала никоим образом не чувственны, как сказано. Следовательно, никоим образом они не познаются через отвлечение деятельного ума от фантазмов. И не познаются через следствия. И это доказывается: следствие, не равное потенции своей причины, не [ведёт] к познанию причины; но любое следствие отделённого — будет ли это движение неба или любое иное — не равно потенции своей причины, ибо движение неба конечно по скорости, а Бог бесконечен по силе; и конечного к бесконечному нет пропорции. Следовательно, абстрактные начала не познаются нашим умом, так как между ними нет пропорции. И добавляет толкователь, говоря против Комментатора, что абстрактные начала не напрас-

ны, [даже] если они и не мыслятся нами, — однако мыслятся сами собой, как если солнце видимо и не видится зрением летучей мыши, то из-за этого [оно] не напрасно, ибо видится иным зрением, как [зрением] орла. Откуда, даже если абстрактные начала не мыслятся нами, из-за этого они не были бы напрасны; ибо тогда ум мыслимых нами [вещей] был бы целью и так был бы определён к нам, — но это ложно, ибо скорее наоборот: интеллигенции суть цель ума и прочего низшего. И добавляет толкователь: хотя в этой жизни наш ум не может познавать абстрактные начала, однако ум, освобождённый от тела, мыслит абстрактные субстанции; откуда в ином веке он познает Бога и будет иметь завершение блаженства и процветания. Но это мнение против начал и оснований Аристотеля и Комментатора. Ибо Аристотель говорит, 3-я «О душе», что разумная душа есть всё умопостигаемое; но если бы она не познавала абстрактные начала, это не было бы верно. Далее, Аристотель, 12-я «Метафизика», говорит, что «выведение», [то есть] наслаждение, которое [касается] абстрактных субстанций в вечное время, для нас [длится] малое время; следовательно, он хочет, что постижение абстрактного для нас возможно. Откуда он также исследует чтойности и их существенные предикаты и доказывает о них в этой [книге]. В 12-й [книге] он затем предполагает, что они — живые [существа], как хочет Комментатор. Также можно привести доводы: первый — что никакая природная форма не препятствуется в своём высшем действии

и совершенстве через соединение с телом, ибо [тело] есть её собственная материя, каким бы способом [она] ни соединялась; ибо то соединение естественно, а то, что естественно и не насильственно, не должно препятствовать в своём совершенстве и благе, которое состоит в действии, 1-я «Этика», иначе то соединение было бы насильственным. Как огонь через соединение формы с материей не препятствуется в движении вверх. Но ум и его соединение с телом есть величайшее благо, которое может с ним случиться, [а именно] познание абстрактного. Следовательно, через соединение ума с материей, которое естественно, как он сам говорит, ум не препятствуется в том высшем совершенстве; откуда и в этом состоит высшее блаженство, как явствует, 10-я «Этика». Далее: если бы это было так, что ум в этой жизни не познавал бы этого, тогда не было бы одной потенции, так как объект не был бы одним и тем же, а потенции различаются по объектам, 2-я «О душе»; но это ложно, ибо ум есть одна потенция до и после отделения. Далее: потенция, соединённая со своим совершенствуемым, может познавать всё то, что содержится под её собственным объектом, как зрительная сила может познавать всё, что содержится под цветом, каким бы способом [с ним] ни соединялась. Но первый объект ума есть сущее, под которым находятся отделённые субстанции, ибо они суть сущие, — более того, в высшей степени сущие, как явствует, 2-я [книга] этого [труда] и 1-я «О небе». Следовательно, и т.д.

Далее: не следует полагать то, что, если это полагается, люди становятся злыми и звероподобными, так что с ними не может быть дружбы и гражданского общения. Но через то, что отрицается и [ложно] считается, что познание абстрактных начал и прежде всего Бога невозможно, люди разворачиваются и становятся звероподобными и столь [дурными], что с ними не может быть ни дружбы, ни гражданского общения. И это явно хочет [сказать] Комментатор во введении к 8-й «Физике», где он говорит, что прежде говорилось, что были некие люди, которые видели совершенство и блаженство и обещали им свой закон, [а именно] закон Магомета, невозможный для них. Также видящие его невозможность презрели его и отвратились от ожидания его, и из-за него не заботились хорошо и добродетельно действовать. Далее, случилось с ними, когда они слышали слова достойных [людей] о блаженстве и познании Бога и других абстрактных начал, и [те] обещали ученикам через занятия философией; эти поверили, что то совершенство в познании Бога подобно тому, которое [им] обещал их закон Магомета. И из-за этой убеждённости презрели то совершенство, которое достигается через познание Бога; и так, поскольку не имели правильного понятия о цели и не знали цели, которой регулируются все прочие действия, не имели правильного понятия о том, что упорядочено к цели; и тогда они доказывают, что то невозможно. Он добавляет, что наиболее таковы диалектики, которые суть посредине между невеждами и мудрецами, и, мо-

жет быть, он понимает несовершенных логиков; и эти тогда определяют свои желания ко злу. И случается с ними неестественное расположение, так что они не должны быть вовсе частью государства, ибо с ними не может быть ни гражданского общения, ни человеческой дружбы, ни пользы для другого, но все их действия — для себя. И добавляет Комментатор, что из-за этого философия ненавидима в это время.

НА ЕГО ДОВОДЫ: то, что присуще чему-либо естественным образом, и т.д., — уступается. То, что он говорит о познании начал, и т.д., — отрицается. К доказательству, что уму естественным образом присуще познавать из фантазмов через соединение ума [с телом], — может быть, Комментатор сказал бы, что ум сам по себе не соединяется с телом, но [соединяется] в действии; ибо это [сказано] по вере и истине, но об этом нет речи для настоящего [рассмотрения]. Откуда уступается доказательство, что ум познаёт из фантазмов то, что он познаёт, — либо собственные [свойства] вещей, либо иное, как следствие его. И если он говорит, что абстрактные начала не имеют фантазмов, — верно само по себе и [в отношении] собственных [свойств]; однако они имеют фантазмы в отношении их собственного, равного и непосредственного следствия, как движение; ибо абстрактные начала непосредственно производят свои следствия, подобные [им], как правильные и единообразные движения, из которых [ум] имеет фантазмы в отношении их собственного, равного и непосредственного следствия; из которых ум подготавливается и

располагается к их чтойностям. Но если кто-либо скажет, что никакое движение чувственного, которое регулярно и единообразно, не может быть равно силе какого-либо абстрактного начала, и прежде всего силе Бога, ибо сила Бога бесконечна по силе, так как может всегда производить большее следствие, — следовательно, через фантазмы движения ум не может прийти к познанию Бога, так как не будет равен Его силе. На это Аристотель и Комментатор сказали бы: первый двигатель не бесконечен по силе. Откуда Комментатор говорит, 8-я «Физика», что [он] ни конечен, ни бесконечен, ибо эти различия относятся к силе, которая есть непосредственное начало действия в величине, — а это [Комментатор] отрицает о Боге. Это высказывание, однако, по вере. Откуда [Комментатор] сказал бы, что первый двигатель и другие двигатели сфер так определяют себе подвижное, которое они движут, определённой скоростью, что не могут двигать ни большей, ни меньшей [скоростью], и не могут двигаться [с иной скоростью]; более того, если бы было больше или меньше на одну звезду, они не двигались бы, как говорит Комментатор, 2-я «О небе». И подобным образом Аристотель хочет здесь; и так есть равенство силы и абстрактного начала, и [ум], полагающий [своё] мышление из фантазмов этих движений — ибо они суть равные следствия их абстрактных начал — приходит к познанию Бога и абстрактных начал. Так сказали бы Аристотель и Комментатор.

[Продолжение:] мы познавать отделённое, однако не с тем

совершенством, с каким они сами себя мыслят, ибо они непрерывно мыслят себя и без прерывания, а мы мыслим их прерывисто и через следствия. Довод, приведённый для этой части, уже разрешён в предыдущем мнении. Теперь остаётся сказать на вопрос по намерению Аристотеля и Комментатора, 3-я «О душе» и 2-я [книга] этого [труда], что ум, соединённый с величиной, может мыслить абстрактные субстанции; и доводы и авторитеты за Аристотеля я беру из ранее [сказанного]. И привожу довод Комментатора, 2-я [книга] этого [труда]: если бы было невозможно нашему уму познавать абстрактные субстанции, тогда природа сделала бы нечто праздное и напрасное; но это несообразно, ибо Бог и природа ничего не делают напрасно, как явствует в 1-й «О небе» и 2-й «О душе». Доказывается: природа сделала бы естественным образом умопостигаемое для кого-либо, что, однако, никогда не мыслилось бы.

ДЛЯ ПОНИМАНИЯ этого положения следует заметить, что активная потенция относится к пассивной и наоборот, ибо активная потенция не может быть без пассивной, так как они соотносительны, по 5-й [книге] этого [труда]. Далее следует заметить, что умопостигаемое в отношении нашего ума имеет природу движущего; отсюда оно имеет активную и движущую потенцию для движения нашего ума. Следовательно, всё, что умопостигаемо само по себе, должно иметь пассивную и воспринимающую потенцию своего познания в нас; ибо активная потенция относится к пассивной и наобо-

рот, как явствует из 5-й и 9-й [книг] этого [труда]. Следовательно, необходимо, чтобы если нечто умопостигаемое принадлежит иному, [а именно] нашему уму, оно было приведено к акту, иначе та пассивная потенция была бы напрасной. Отсюда тогда явствует первое: если отделённые субстанции сами по себе умопостигаемы для нас, следовательно, наш ум должен иметь пассивную потенцию для восприятия их познания; ибо если бы он не воспринимал этого, тогда [она] была бы напрасной, так как говорится, 2-я «Физика»: напрасно то, что рождено постигать цель, которую не постигает. Следовательно, Комментатор хочет, что наш ум имеет пассивную и воспринимающую потенцию их познания. Следовательно, он воспринимает их познание, или [она] была бы напрасной, — не то, что он хочет сказать, будто ум абстрактных начал был бы напрасен со своей стороны, ибо они мыслятся сами собой, но он хочет сказать, что познавательная потенция, которая рождена воспринимать их и не воспринимает их, напрасна, как сказано выше. Далее: другой довод и возвращается к тому же: все люди по природе желают знать и желают более всего знать наиболее познаваемое, ибо как [обстоит дело] с простым к простому, так и с большим к большому, и с наибольшим к наибольшему; но абстрактные начала наиболее познаваемы, и прежде всего Бог, ибо [Он] — благороднейшая субстанция. И если [Он] никогда не постигается умом, тогда та потенция была бы праздною. Далее: Аристотель отрицает во 2-й [книге] этого [труда] бесконеч-

ность причин; но если бы наш ум не познавал абстрактные начала, тогда не имело бы силы доказательство Аристотеля и всё его [учение]. Если причины бесконечны, тогда не подobaет знать, ибо нельзя отрицать бесконечность причин, если только для познания причинённого не требуются все причины; и «почему» требует познания отделённого для познания низшего причинённого, ибо они — наибольшие причины, как Бог и другие абстрактные начала, от которых зависят все прочие причины.

Но, может быть, ты скажешь, что невозможно иметь [это] познание в этой жизни, но в будущей. Философы не сказали бы этого, ибо соединение формы с материей естественно, и через него не должно препятствовать в её благороднейшем действии, в котором состоит человеческое блаженство, так как она есть форма, естественным образом соединённая с материей; явствует, что душа есть акт органического тела, и т.д. Далее: любая познавательная потенция может познавать свой первый соразмерный объект и всё то, что содержится под ним, как зрение познаёт цвет и всё, что под цветом; и это явно само по себе и не нуждается в доводе. Но сущее есть собственный и соразмерный объект ума, как все уступают, [и] Авиценна, 1-я «Метафизика». Следовательно, [ум] должен познавать все сущие и особенно отделённые, ибо они в высшей степени сущие, как явствует, 2-я [книга] этого [труда], где он говорит: «Поэтому начала вечно существующего — наиболее истинны и необходимо суть; ибо [то], что ис-

тинно, не [истинно] иногда». Далее: то возможно человеку, в чём состоит высшее блаженство его, или что есть само блаженство; ибо блаженство возможно человеку, иначе он не стремился бы к цели действий и не действовал бы ради неё, так как не мог бы делать добро. Но в познании отделённого и прежде всего Бога состоит высшее блаженство человека, или оно есть само блаженство; истиннейшее есть первое. Заметь, по Комментатору, 3-я «О душе», во втором длинном отступлении, [он указывает] два пути и способа, которыми мы приходим к познанию абстрактных начал. Один путь — через способ приобретения и соединения деятельного ума с возможным умом; и это приобретение деятельного ума есть его соединение с возможным умом не только в качестве действующего и движущего, но и в качестве формы. Откуда, когда деятельный ум так соединяется с возможным умом, он относится к нему не только в качестве действующего, но и в качестве формы; и тогда через приобретение деятельного ума с возможным умом возможный ум познаёт абстрактные начала. И этот путь Комментатор подробно рассматривает в 3-й [книге] «О душе».

ДЛЯ ЕГО ПОНИМАНИЯ он сам предпосылает некоторые заметки. Первое — что в разумной душе есть две потенции, из которых одна более относится по способу материи, и она есть возможная, и её Комментатор называет материальным умом из-за соответствия, которое она имеет с материей. Другая — потенция, которая есть форма, как деятельный

ум; и она относится к возможному уму как свет к прозрачному. Откуда, как есть сравнение того и другого, [так] как свет есть совершенство прозрачного, и прозрачное не воспринимает цвета, если не освещено, так в уме деятельный [ум] есть совершенство возможного ума, и он не воспринимает умопостигаемого, если не освещён светом деятельного ума. Заметь во-вторых, что есть два действия ума. Одно — отвлекать, [а именно] делать из потенциально мыслимого актуально мыслимое, и оно относится к роду действия. Второе действие относится к роду претерпевания, и оно — воспринимать мыслимое, что называется «мыслить». И первое первичнее второго не по времени, но по достоинству, ибо отвлекать есть действие ума и свойственно нам самим, как действовать благороднее, чем претерпевать. Заметь в-третьих, что ум в нас [действует] двояко: одним способом естественно, другим способом — по воле. Первым способом в нас возникают познания первых положений, которые известны сами по себе, так что мы не знаем, откуда и как они приходят, ибо присущи нам естественным образом, так как мы принимаем их без рассуждения. Но эти мыслимые [вещи] возникают в нас по воле через рассуждение, и тогда [бывают] познания заключений. Заметь в-четвёртых, что для познания умом заключений, которые суть мыслимое по воле, содействуют первые положения, известные сами по себе, без которых заключения не познаются; и [содействует] деятельный ум, ибо для того, чтобы кто-либо познал сомнительные

заклучения, недостаточно первых известных положений, но требуется деятельный ум; ибо нет сомнения, что вещи, о которых образуются заклчения, суть потенциально познаваемые и мыслимые, как и вещи, из которых образуются первые начала, из которых познаются заклчения, суть потенциально мыслимые, как целое и часть, из которых [образуется] положение: «целое больше своей части». Но деятельный ум должен делать потенциально мыслимое актуально мыслимым; следовательно, для познания первых положений требуется деятельный ум, подобным образом и для познания заклчений, ибо заклчения не познаются без первых положений, а первые положения зависят в познании от деятельного ума; следовательно, и заклчения. Заметь в-пятых, что эти два [начала] действуют для познания заклчений, [и] необходимо, чтобы одно было как главное действующее или как форма, действующая совершеннее, а другое — как орудийное действующее и как материя, действующая менее совершенно. Но деятельный ум есть как главное действующее и как форма, а первые положения суть орудийное действующее и менее совершенное. И это разъясняет Комментатор: ибо два [начала] находятся в одном подлежащем, [и] необходимо, чтобы одно было совершеннее, а другое несовершеннее, и чтобы более совершенное имело природу формы, а другое — природу материи; как общее чувство и воображение находятся в чувственной душе, и воображение совершеннее общего чувства, следовательно, воображение от-

носится по способу формы, а общее чувство — по способу материи. Но возможный ум воспринимает эти два и мыслит их; следовательно, необходимо, чтобы деятельный ум в действии возможного ума был по способу формы и в качестве более совершенного действующего, ибо деятельный ум есть субстанция, актуально сущая, не порождаемая и не разрушаемая; а первые положения — по способу орудийного действующего и материи, ибо первые положения не [существуют] иначе как не вечные, так как порождаются и разрушаются. Следовательно, деятельный ум есть как формальное, а первые положения — орудийное действующее по способу материи.

ЭТО ПОНЯВ, Комментатор говорит тогда, что мы можем найти способ, которым деятельный ум соединяется и приобретает возможным умом, [а именно] поскольку он познаёт абстрактные начала; ибо когда мыслимое-созерцаемое возникает в нас в отношении акта, и это всецело, по крайней мере то, что относится к совершенству вселенной, [ум] мыслит всё мыслимое; тогда деятельный ум соединяет себя целиком и в акте с возможным умом не только как движущее, но как форма. Когда же мыслимое-созерцаемое возникает в нас частично и частично [нет], тогда деятельный ум не соединяется и не является нам соединённым как форма по одной части и не по другой; так что наш ум познаёт все скрытые заключения; тогда и деятельный ум соединяется с ним по части. И чем больше сам ум имел познаний заключений, которые

Комментатор называет мыслимым по воле, тем более он соединяется с ним. Но если мыслимое-созерцаемое не было в нас в акте, но в потенции, тогда деятельный ум соединяется с возможным умом в потенции и не соединяется с возможным умом в акте, прежде чем мыслимое-созерцаемое будет в нас в акте. Когда же мы всё помыслим в акте — как начала, так и заключения вещей, которые относятся к совершенству вселенной, — тогда деятельный ум всецело соединён с нами как форма. Но всё действует через форму. Следовательно, возможный ум мыслит через деятельный ум то, что он сам мыслит. Но деятельный ум мыслит абстрактные субстанции; поэтому возможный ум через деятельный ум мыслит абстрактные субстанции. И это есть способ соединения возможного ума с деятельным; и через него, как такового, мы мыслим абстрактные субстанции и Бога. Далее замечает Комментатор, во-первых, что [он] одобряет расположение и совершенство человека, когда деятельный ум становится формой возможного ума, чтобы через него мы мыслили абстрактные начала; и приводит авторитет Фемистия, что человек, достигший этого расположения и приобретения деятельного ума вместе с возможным через познание природных и чувственных вещей, подобен Богу. Итак, человек, по этому способу, как говорит Фемистий, подобен Богу в том, что есть все сущие некоторым образом и знает их некоторым образом; ибо сущие не что иное, как знание Его. Откуда он заключает, что удивителен и чужд этот способ соединения ума с абстракт-

ными началами. И тогда замечает Комментатор относительно мнения Александра, [говоря] о второй части, что соединение деятельного ума с возможным есть начало познания отделённого, а не наоборот. Откуда возможный ум, когда с ним соединяется деятельный ум как форма, познаёт деятельный ум и через него как через форму познаёт абстрактные начала. Заметь в-третьих, что познание абстрактных начал не относится к числу созерцательных наук, [по крайней мере] некоторая часть, ибо не идёт путём философии; однако оно относится к созерцательным наукам по способу вещи порождённой и по способу дисциплины. Он хочет сказать, что, хотя познание абстрактных начал и не есть созерцательная наука, [а именно] о чувственном, однако оно следует за ними, когда ум приобрёл познание всех вещей созерцаемых, материальных и чувственных; тогда у ума, так расположенного, в нём самом следует познание абстрактных начал, и так он относится как порождённое к созерцательным наукам, [а именно] о чувственном. Далее замечает Комментатор, что тот, кто полагает ум общим и разрушимым, как Александр, не мог бы найти способа, которым деятельный ум делал бы [себя] формой возможного ума, чтобы через него мыслить абстрактные субстанции; ибо ум во всех [вещах] тождествен мыслимому, и [это] в освобождённых от материи; и так следовало бы, что если бы деятельный ум соединялся с умом и через него мыслил абстрактные начала, тогда возможная природа превратилась бы в вечную и необ-

ходимую субстанцию или природу, ибо деятельный ум вечен; и так было бы невозможно, чтобы он соединялся с возможным умом, и, следовательно, через его [оформляющее] воздействие мы не мыслили бы абстрактные начала. Далее замечает Комментатор, что у всех достойных [людей] уверенность и надежда в том, что когда деятельный ум соединён с возможным не только как действующий, делающий потенциально мыслимое актуально мыслимым, но и как форма, [то] тогда может быть соединение нашего ума с абстрактными началами; так что возможный ум актуализирован деятельным умом во всех условиях — как положений, известных сами по себе, так и заключений, — ибо для всего этого действует деятельный ум, так как они суть потенциально мыслимое и делаются актуально мыслимым; и когда это сделано, он будет формой возможного ума. И через деятельный ум, как через его форму, он действует, приходя к познанию абстрактных начал. И этот путь расположен к познанию абстрактного. И это расположение есть состояние, приобретение и продвижение в отношении акта во всех заключениях умопостигаемого; и [ум] познаёт и приобретает деятельный ум и называет его приобретённым умом; и через такое приобретение деятельного ума сам возможный ум познаёт отделённые субстанции. И это расположение есть процветание и удивительно, как говорит Комментатор выше. Другой путь, которым мы приходим к познанию отделённого, — через рассуждение, и это метафизика, [когда] абстрактные на-

чала доказываются через следствия и движения, как [доказательством] «что» [есть], как явствует в 8-й «Физике». И тогда [это] доказывается естествоиспытателем. Первый философ это предполагает и доказывает другие существенные предикаты о них, [а именно] что они суть интеллектуальные субстанции и чистые акты, и другое, что относится к чтойностям; и это он доказывает — или как возможное, сохраняя веру, — апостериорно, через следствия и доказательство «что» [есть], поскольку [это] доказывается в отношении бытия, 8-я «Физика», где он доказывает, что первый двигатель вечен, и это через движение: тот двигатель вечен, ибо движет вечным движением, а первый двигатель таков, и т.д. Но в отношении существенных предикатов, которые относятся к чтойности, он доказывает в 12-й [книге] этого [труда], как возможно, как там будет явствовать. И этот [путь] более полный и первичный. Но здесь есть сомнения против этого мнения. Ибо сказано, что познание абстрактных начал происходит через приобретение деятельного ума с возможным, и в том акте состоит блаженство. Но если бы это было верно, тогда блаженство не было бы общим благом. Это ложно, как явствует в 1-й «Этике». Следствие доказывается: немногие люди достигают знания всего, и, может быть, никто не способен к этому; [чтобы] познать всё и, следовательно, прийти к познанию абстрактных начал, — и так блаженство было бы для нас невозможно. Другое сомнение: действие, происходящее от навыка мудрости, не происходит от деятельного ума,

вновь приобретённого в качестве формы, ибо деятельный ум не есть навык мудрости, 6-я «Этика». Но блаженство есть действие, происходящее [от навыка], и т.д., ибо познание Бога и других абстрактных начал происходит от навыка мудрости, как говорится, 6-я «Этика» и 10-я; [следовательно], оно не происходит от деятельного ума в качестве формы, вновь приобретённой. Далее: Комментатор говорит, что когда в нас возникают некоторые созерцаемые мыслимые [вещи] в акте, а некоторые нет, тогда деятельный ум соединяется с умом по одной части и не соединяется по другой. Против этого: он совершенно неделим и не имеет части, [и] не видится, что он присоединяется к нам по одной части без другой, но либо всецело соединяется с нами, либо всецело не соединяется; но деятельный ум совершенно неделим, не имеет ни частей, ни количественных, ни сущностных. Следовательно, он не соединяется с нами по одной части без другой. Далее: то, что всегда есть форма возможного ума, естественным образом не делается вновь его формой; но деятельный ум всегда есть форма того возможного ума, как говорит Комментатор во многих местах, 3-я «О душе»; ибо человеческая разумная душа составлена из этих двух частей, [а именно] возможного ума как материи и деятельного как формы, через которую возможный ум познаёт абстрактные начала, как говорит Аристотель, 2-я «О душе»; возможный ум не имеет никакой природы, кроме того, что он возможен или [чистая доска]. Отсюда можно доказать: то, что в чистой потенции, не мо-

жет существовать без иного, что в акте; но возможный ум в чистой потенции, как сказано. Следовательно, он не может существовать без деятельного ума, который вновь приобретается как форма; ибо приобретение предполагает, что [его] не было. Далее, другое сомнение: при всём этом уступленном, [а именно] что созерцаемые мыслимые [вещи] сначала соединяются с возможным умом в потенции, и тогда деятельный ум также соединяется с ним в потенции, а после — по одной части в акте и по другой части нет, и, наконец, соединяется с ним всецело полно и в акте, и тогда [наступает] приобретённый ум, — не видится, что в этом достигается [искомое] предложение; ибо из-за чего он мыслит абстрактные начала? Ведь если допустить, что возможный ум совершенно познаёт всё абстрактное созерцаемое через деятельный ум, что это даёт для познания отделённого? На первое сомнение отвечаю: если бы это было так, тогда блаженство не было бы общим благом. Следует сказать, что «блаженство есть общее благо человека» может пониматься двояко: либо что оно есть общее благо общностью причинности, либо общностью присущности. Но не обязательно, чтобы блаженство было общим благом через присущность многим человеческим субъектам одновременно; но достаточно, чтобы оно было общим по причинности, ибо познание Бога есть конечная причина всех познаний чувственного, так как они упорядочены к тому, чтобы мы познали Бога и абстрактные начала. И оно обще людям, не лишённым [ума], у которых не от-

существует естественное стремление к блаженству и созерцанию, ибо таковые достигают той цели — познать Бога в человеческом виде. Но если они лишены [этого] по индивидуальной природе, [а именно] лишены естественного стремления к созерцанию и добродетелям, тогда им не обще блаженство, откуда люди различаются, ибо некоторые по индивидуальной природе лишаются естественного стремления к созерцанию и добродетелям, и им не обще блаженство. Но другие не лишаются естественного стремления к этому, и им обще блаженство и познание абстрактных начал; и так понимал Аристотель. Также если человеческое стремление к блаженству не напрасно в человеческом виде, хотя в каком-либо индивидуе оно и не приводится к акту, — так и не следует невозможное, [а именно] что в природе есть нечто праздное; ибо не обязательно, чтобы всякая потенция по суждению приводилась к акту, но достаточно в виде. К другому: действие, происходящее от навыка мудрости, и т.д., — уступается в том смысле. Ты говоришь, что познание Бога и блаженство происходят от навыка мудрости. Следует сказать, что о Боге может быть двоякое познание: одно сложное, другое простое и интуитивное. Но верно [это] о сложном познании Бога, которым [Он] познаётся как чистый акт и простая субстанция, и так о прочем; оно происходит от навыка мудрости. Но простое интуитивное познание, которым [ум] познаёт Бога и другие абстрактные начала в отношении их чёткости, — оно хорошо достигается через приобретение дея-

тельного ума; и так понимал Комментатор. Но, может быть, ты скажешь, что познание Бога через приобретение деятельного ума не есть блаженство. Следует сказать: верно, однако оно есть блаженство располагающим образом и благороднее всякого познания и простого мышления; и через это познание приобретается сложное познание Бога располагающим образом, ибо оно упорядочивает к нему. К другому сомнению: то, что совершенно неделимо, и т.д. Следует сказать: верно, что оно не соединяется с нами по части и части. И ты говоришь, что деятельный ум, и т.д. Следует сказать: верно, что он не соединяется с ним по части и части; поэтому тот довод исходит из ложного понимания, ибо Комментатор говорит, что деятельный ум соединяется с возможным умом по одной части без другой; это соединение не следует относить к деятельному уму по субстанции, ибо по субстанции деятельный ум не соединяется с ним по одной части без другой, но соединение следует относить к познанию и расположению возможного ума; ибо возможный ум в начале не расположен к познанию созерцаемого и деятельного ума. Откуда тогда [он] располагает возможный ум по части, когда мыслит некоторые созерцаемые [вещи], а не все; и тогда деятельный ум соединяется с ним по части, так что он сам не совершенно познаёт всё чувственное и сам деятельный ум. Но когда в конце познаёт всё чувственное, тогда деятельный ум соединяется с ним совершенно; так что он соединяется с ним сначала по части, то есть потому, что несовер-

шенно познаёт возможный ум; а после — более совершенно, не по количественным частям соединяется с ним, но более или менее расположено и последовательно. И, наконец, когда возможный ум познаёт всё чувственное через отвлечение деятельного ума, которые суть собственные, непосредственные и равные следствия деятельного ума, [деятельный ум] соединяется с ним совершенно в отношении познания; и тогда [возможный ум] познаёт и деятельный ум подобным образом. К другому: что есть форма, и т.д., — уступается. И когда говорится, что ум, и т.д. Следует сказать: деятельный ум порождается двояко: одним способом в отношении своей субстанции, — и так я хорошо принимаю, что по субстанции деятельный ум всегда есть форма возможного ума, и так всегда его совершенствует; и не приобретается и не соединяется с ним вновь. Другим способом — в отношении познания и совершенного расположения — он не всегда его форма, ибо иногда возможный ум познаёт менее совершенно, иногда более совершенно, и так вновь, когда-то соединяется; и как форма в отношении познания, ибо в некоторый момент возможный ум имеет совершенное познание всех чувственных вещей и видов, которые относятся к совершенству мира; и тогда в некоторый момент имеет познание о деятельном уме, которого прежде не имел; и тогда соединяется с ним совершенно как форма — и это в отношении познания, не в отношении субстанции; и тогда [наступает] приобретение деятельного ума. К другому, когда говорится: при всём этом

уступленном, и т.д. Для его понимания следует заметить, что когда возможный ум совершенен всеми заключениями и науками о заключениях тех вещей, которые требуются для совершенства вселенной, тогда он совершенно расположен к познанию деятельного ума как через собственное и равное следствие; ибо тогда он соединяется с ним как форма вновь, не по субстанции, но по познанию, которого прежде не имел. И что даёт это приобретение для предложения, [а именно] чтобы возможный ум познавал абстрактные начала? Следует сказать: [это происходит] по способу соответствия и подобия, ибо деятельный ум есть одна из числа абстрактных интеллигенций; и через его познание, когда [возможный ум] соединяется с ним совершенно как форма, тогда действует возможный ум через него как форму, и так приходит к познанию абстрактного; и через познание предыдущего — по соответствию, которое имеет с ними.

Другие говорят, что деятельный ум есть низший в роде абстрактных интеллигенций и есть одна интеллигенция и есть следствие высших интеллигенций. Но причина отражается в следствии. Следовательно, тогда возможный ум приходит к познанию деятельного ума, в котором как в следствии отражается отделённая субстанция; и тогда возможный ум познаёт абстрактные начала как через отражение и след. И так сказали Аристотель и Комментатор на этот вопрос. Тогда следует сказать на вопрос по вере и истине, которая полагает, что Бог бесконечен по силе. В этой жизни мы можем иметь со-

вершенное познание о Боге, хотя о других абстрактных [вещах] можем несколько познавать чтойность; но в отечестве, где мы увидим Бога лицом к лицу, мы познаем Его совершенно, насколько возможно для творения. Откуда и в этом состоит высшее блаженство, которое мы ожидаем; и это следует твёрдо держать. Но этого не видел Аристотель и Комментатор, ибо не могло быть доказано демонстрациями из чувственного, что Бог бесконечен по силе. Откуда они принимают только демонстрации из чувственного, как говорит Комментатор, 8-я «Физика»: «Опыт истинных речей [состоит в том], чтобы согласоваться с чувственным». Откуда они говорили естественно. И говорит Альберт, 1-я «О возникновении»: «Что мне [говорят] о чудесах, когда мы рассуждаем о естественном?» Так могу сказать, что, поскольку мы говорим о том, что может быть доказано из чувственного, — что мне [говорить] о сверхъестественной силе, которую чувство не может постичь? И так говорил естественно Аристотель и Комментатор. И их доводы идут естественным путём, и, следовательно, разрешаются не естественными решениями, как некоторые хотят, но сверхъестественными решениями; ибо божественная сила может больше, чем природа. Откуда я это твёрдо и просто утверждаю: что Бог бесконечен по силе и, следовательно, не может быть познан совершенно, ибо не равен никакому чувственному следствию. И это [согласуется] с наставниками Священного Писания в этом, как и в другом, что доказывается чудесами Божьими, — [нужно]

твёрдо соглашаться; но я не умею доказать это демонстрацией, происходящей из чувственного, но просто верю, и из этого будет заслуга; ибо если бы [это] зналось через естественную демонстрацию, заслуга прекратилась бы, так как заслуги прекращаются там, где разум даёт опыт.

ЗАТЕМ остаётся разрешить главные доводы противного, как Аристотель и Комментатор разрешили бы естественным путём. К первому: ум не познаёт то, к чему относится как, и т.д., — уступается, если совершенно подобно. Ты говоришь: наш ум, и т.д. Комментатор разрешает, что это положение указывает на трудность. Откуда со стороны нашего ума трудно познавать абстрактные начала, хотя они сами по себе в высшей степени явны по природе вещи; и поэтому он сравнил постижение их нашим умом с постижением слабейшего зрения летучей мыши. Откуда говорит Комментатор. Поэтому заметь, что познавать абстрактные начала трудно, хотя наш ум и не есть акт тела, однако зависит в познании от телесных сил, как способности мышления и других. И эти силы, [если] расположены в отношении органов так, что они не хорошо разграничены и не имеют хорошего сложения духов, [а также если] органы не расположены в отношении положения и фигуры, — затрудняются в действии, и, следовательно, ум затрудняется в мышлении, [причём] так внутренне, что некоторые имеют такое нерасположение органов, что не только не могут познавать абстрактные начала, но даже и первые положения, как кажется; как касается Коммента-

тор, 1-я «О небе», что это происходит из-за испорченности индивидуальной природы. Иногда также трудность в познании абстрактного — со стороны внешних вещей; ибо если человек должен созерцать это отделённое, [то] необходимо, чтобы он был свободен от внешних забот и дел, как хочет Аристотель во введении к этому [труду]. Но таковых мало, ибо им необходимо трудиться ради приобретения необходимого, ибо у них недостаток, и [это] требуется для созерцания, как явствует, 10-я «Этика». И так они отвлекаются от созерцания этого. Иногда также препятствуют страсти желания, которые слишком подчиняются страстям и оставляют разум, и тогда препятствуется созерцание. Откуда необходимо, чтобы желание было регулировано в страстях через разум и было добрым правлением. Иначе ум, так ведомый правлением низшего, затрудняется; и это доброе правление отсутствует у многих, ибо люди по большей части склонны ко злу из-за политики, и большинство дел людей дурны, 2-я «Риторика»; и они имеют неупорядоченное желание и легко претерпевают многое; и, следовательно, отвлекаются от созерцания абстрактного. Откуда говорит Аристотель, 1-я «Этика»: «Кажется, есть в них нечто, помимо разума, врождённое, что противостоит разуму и противится ему. Ибо как в теле расстроенные части, [когда кто-либо] намеревается двигать вправо, увлекаются влево и вкривь, так и в душе; ибо движения невоздержанных — к противоположному». К другому, когда говорится, что [ум] не может мыслить [те вещи],

— уступается о материальных и чувственных вещах, что не может мыслить их, если они не отвлечены через деятельный ум от фантазмов в отношении собственных привходящих [свойств]. Но о нематериальных и абстрактных [вещах] достаточно, что через фантазмы других следствий, чувственных и собственных, они отвлекаются через деятельный ум; ибо познания чувственных вещей не могут быть равны силе деятельного ума [в отношении] возможного ума, так как [деятельный ум] может ещё произвести большее следствие. Это явствует из сказанного. Однако ради большей ясности следует сказать, что никакое следствие не равно силе своей причины, — уступается равенством просто, так как отделённое не имеет количества; однако по силе и пропорции могут быть равны силе причины, ибо движение имеет такую скорость и столь определённо, что двигатель его не может сделать так, чтобы [движение] могло быть большим или меньшим. Откуда, по Аристотелю и Комментатору, первый двигатель не бесконечной силы; и по качеству движения, откуда они так ограничены: большие или меньшие движения. Откуда также такова пропорция между двигателем и подвижным, что, если бы было больше или меньше на одну звезду, двигатель не мог бы двигать. Откуда все двигатели от первого конечны по силе, так как они суть силы непосредственного действия в величине. Но первый двигатель, как говорит Комментатор, 8-я «Физика», ни конечен, ни бесконечен по силе, потому что не есть непосредственное нача-

ло действия; хотя это и против веры и истины. И ты говоришь: какое следствие равно силе первого двигателя? Комментатор сказал бы: весь мир. Откуда, по началам Аристотеля, [первый двигатель] не может произвести большее следствие; и так достаточно, что из фантазма собственного следствия, равного его силе, можно прийти к познанию его. Подобным образом, если любая интеллигенция может произвести движение более совершенное, чем её собственное движение, тогда её потенция была бы напрасной на большое время; ибо не видно, чтобы она произвела большее следствие, чем собственное движение. Подобным образом деятельный ум не может произвести большее следствие, чем познание всего чувственного; и через это [он] познаёт достаточно через возможный ум, когда соединяется с ним как форма. Но хотя так сказали бы Аристотель и Комментатор, однако следует сказать иначе по вере и истине: что Бог может произвести большее и более превосходное следствие, чем любое следствие, которое было, есть и будет; но это не может быть доказано из чувственного; однако мы должны твёрдо верить, как сказано. К другому доводу: то, к чему наш ум относится как слепой от рождения, и т.д. Следует сказать, что со стороны слепоты глаза можно рассмотреть два [момента]: один — недостаток зрительной потенции, другой способом — отсутствие актуального видения. Но большая [посылка] верна, если «не мыслить абстрактные начала» было бы подобно слепоте в глазу в отношении недостатка зрительной потен-

ции, ибо тогда [ум] не познавал бы то, [в отношении] чего не-мышление уподобляется слепоте, в указанном смысле. Но если «не мыслить» подобно слепоте в отношении отсутствия актуального видения, тогда он вполне может мыслить это. К меньшей [посылке]. Ты говоришь, что не мыслить абстрактные начала, и т.д. Следует сказать: [это] не подобно слепоте в глазу в отношении действия зрительной потенции, но в отношении отсутствия актуального видения; откуда, как лишённый актуального видения не видит, так и наш ум сначала лишён познания абстрактных начал; и это в отношении начала соединения ума с телом так уподобляется слепому в отношении отсутствия актуального видения. И это явствует рассматривающему комментарий, ибо [Комментатор] говорит, что не мыслить отделённые вещи человеческим умом есть в нашем возможном уме как слепота в глазу; и это прежде, чем ум усовершенствует эту силу, как сказано в начале, когда ум соединяется с телом, он имеет подобную пропорцию к отделённому, как слепота в глазу. Откуда, как слепота в глазу не означает какой-либо положительный навык, которым различают цвета, так и отрицание познания отделённого в нашем уме не означает положительный навык ошибки, которым мы заблуждались бы об отделённом в познании истины; но [здесь] несходство: ибо слепой глаз навечно препятствуется от цветов, если имеет недостаток зрительной потенции, и никогда не может быть расположен к познанию цветов; но ум, хотя в начале и имеет отрицание познания отделённо-

го, однако может быть расположен через созерцаемое мыслимое, когда всё совершенно познаёт через отвлечение деятельного ума, которое [происходит] через следствия и движения, как сказано ранее. Откуда Комментатор говорит эти слова, 9-я [книга] этого [труда]: что мыслить их — не [значит] истинно [мыслить]; и [когда] мы говорим, что у нас не истинно о простых субстанциях, мы не имеем в виду, что с нами случается ошибка, которая есть неведение по навыку, но случается лишённость истины, которая есть только неведение; и это в разумной силе, как слепота в глазу. Откуда и Аристотель имеет отрицательное чтение, говоря, что неведение, которое в силе, не есть как слепота; но Комментатор имеет утвердительное чтение и понимай, как сказано. К другому доводу: то, что нам не позволено, и т.д. Следует сказать, что нашему уму позволено исследовать тайны Божьи. Откуда говорит Сенека: «Нам не следует острым положением рассуждать и философию от её величия низводить в эту тесноту; святее и безопаснее идти прямым и открытым путём, направлять свои изгибы»; и он понимает диспуты как софистические действия и ухищрения, которые с большим трудом мы должны отбросить; ибо такие диспуты не приносят ничего, кроме потери времени, [они] для школ. Не более ли естественно возвышать ум к видению? Ибо великая и благородная вещь — человеческий ум; никто не может [его постичь], если не [принимает] общих пределов Божьих. И так явствует, что Сенека хочет, что нам позволено исследо-

вать познание Бога, хотя мы и не познаём Его так совершенно и ясно, как Он Сам Себя, как сказано ранее. К авторитету Катона говорится, что это ложный авторитет и весьма пагубный, ибо многих отвратил от исследования и познания Бога. Откуда автор нехорошо говорит в этом, ибо человек должен исследовать тайны Божьи, чтобы иметь познание о них. Или иначе можно сказать, спасая Катона, что люди и юноши двояки, как явствует, 1-я и 10-я «Этика» и по Комментатору, 1-я «О небе» и 2-я [книга] этого [труда]; ибо некоторые люди по индивидуальной природе не способны к некоторым наукам, как созерцательным и метафизике. Другие способны к некоторым созерцательным наукам. Им [Катон] сказал: «Не веряй таинства Божьи», и т.д., ибо не следует напрасно есть хлеб достойных, так как ты не способен к философии, но к пахоте и механическим наукам. Откуда так можно сказать любому грубому [человеку]: не заботься рассуждать и философствовать, ибо ты не способен к этому. Но, может быть, он говорил не о тех, кто способен к созерцательным наукам. И так — к тому [доводу].

ВОПРОС V. Познаются ли начала естественным образом.

ИССЛЕДУЕТСЯ относительно этой части: зависят ли вечные субстанции, иные от первой, от первой как от некоторого действующего и производящего [начала]. И доказывається сначала, что да: в каждом роде причин есть первое, которое есть причина всего прочего; но действующее есть один род причины; следовательно, в роде действующей причины есть первое действующее, от которого зависит всё прочее — как вечное, так и не вечное. Большая [посылка] явствует, 2-я [книга] этого [труда], где Аристотель доказывает, что в причинах есть остановка; следовательно, в каждом роде причины есть первое, которое есть причина всего прочего. Меньшая явствует, ибо действующее есть один род причины, как явствует, 5-я [книга] этого [труда] и 2-я «Физика». Далее: Комментатор, 12-я [книга] этого [труда] и в книге «О субстанции сферы», говорит, что действующее есть цель в отделённых от материи; но некоторые вечные субстанции причинены и отделены от материи, как интеллигенции, и зависят от первой причины в роде конечной причины, ибо Бог есть цель всего; следовательно, и т.д. Далее: двигатель неба либо производит только движение, либо также субстанцию подвижного, — по достаточному разделению. Но [он] не про-

изводит только движение: доказательство — форма не возникает, 7-я [книга] этого [труда]; но движение есть форма, ибо есть акт сущего в потенции. Следовательно, [он] производит не только движение, но и субстанцию подвижного; и та субстанция, [а именно] небо, вечна, по 1-й «О небе».

ПРОТИВНОЕ: по-видимому, хочет сказать Аристотель в указанном месте, где говорит: «Поэтому начала вечно существующего должны быть всегда наиболее истинными; ибо [то, что] истинно, не [истинно] иногда; и ничто не есть для них причина того, что они существуют, но они — для другого». И можно доказать доводом: всякое действующее предшествует следствию по времени; и это верно, 2-я [книга] этого [труда], где Аристотель устанавливает различие между формой и действующим: форма одновременно со следствием, а действующие причины по времени पहले следствия. Но вечная несотворённая субстанция не происходит от иного по времени, ибо субстанции вечны, 1-я «О небе». Но ничто не पहले по времени того, что всегда есть. Следует заметить для понимания вопроса, что действующее двояко по намерению Аристотеля и более явно по намерению Комментатора: одно — действующее просто и в собственном смысле; другое — действующее, называемое по подобию. И это различие отчасти имеется у Комментатора на 12-ю [книгу] этого [труда]. И в отношении первой части, где он говорит, что истинное действующее у Аристотеля не собирает между двумя различными [вещами], но извлекает нечто, что в по-

тенции, к акту; вторая часть имеется у Комментатора в начале 4-й «О небе», где он говорит, что вечные субстанции не имеют из четырёх причин иных, кроме формы и цели; и если имеют действующее, то имеют не иначе как по подобию. Заметь во-вторых, три положения и предположения. Одно — что вечная субстанция не в потенции к небытию; и это можно доказать через Аристотеля и Комментатора, 1-я «О небе»; ибо если вечная субстанция была бы в потенции к небытию, тогда могла бы быть и не быть одновременно, слагая [частицу] «не быть» вместе с тем, что есть бытие; но это против первого достоинства, как явствует, 4-я [книга] этого [труда]. Следствие доказывается: вечная субстанция, поскольку вечна, всегда есть; и если может не быть, тогда обозначим тот момент, в котором может не быть, и назовём его а; и в нём не [происходит], ибо при допущении возможного в бытии не следует ничего невозможного. Но в тот момент, а [она] есть, ибо вечна; в том же моменте [она] также не есть. Второе положение: всякое действующее просто есть начало движения и изменения; и это понимается через [определение] того, что [значит] имя «действующая причина». И кто стал бы это отрицать, с тем не следовало бы спорить; однако это может быть разъяснено через наведение, ибо много действующих [начал] суть начала движения и изменения. И это присуще не одному через другое; но, когда некое действие присуще многим и не присуще одному через другое, необходимо, чтобы оно было присуще всем через некоторую

общую природу, как хочет Аристотель и Линкольнский, 1-я «Вторая аналитика», и Комментатор, 2-я «О душе». Но много действующих [начал] суть начала движения и изменения, и это присуще не одному через другое. Следовательно, это [происходит] через природу некоторого истинного и первого действующего, которое есть действующее просто. Третье положение: для всякого движения и изменения требуется одно подлежащее, которое в потенции к противоположному тому, что вводится через движение; откуда оно в потенции к бытию и небытию; и это явствует через наведение: согревание имеет подлежащее, которое в потенции не только к теплоте, но и к холоду, и так о прочем. Тогда

СЛЕДУЕТ СКАЗАТЬ на вопрос по намерению Аристотеля и Комментатора: ни одна вечная субстанция, причинённая, не [происходит] от действующего просто. Во-вторых, следует сказать, что некоторые вечные субстанции [происходят] от действующего, называемого по подобию. Довод первого заключения: если бы некая вечная причинённая субстанция [происходила] от действующего просто и истинно, тогда некая вечная субстанция могла бы не быть, — а это невозможно, по первому предположению, ибо [это] противоположно первому достоинству. Следствие явствует, ибо если допустить, что вечная субстанция [происходит] от действующего просто и истинно, то это было бы через изменение и движение, по второму предположению, ибо истинное действующее не действует иначе как через изменение и движе-

ние. Тогда, по третьему предположению, для движения и изменения требуется подлежащее, которое в потенции к противоположному тому, что приобретает через движение; и так [она] могла бы не быть. Далее: если бы вечная причинённая субстанция [происходила] от некоторого истинного действующего, которое как действующее отличается от других причин, тогда [она] была бы и не была одновременно; это невозможно, ибо против первого достоинства. Следствие явствует: всякое произведение от действующего просто есть [переход] из небытия в бытие; тогда если бы вечная субстанция производилась из небытия в бытие, то либо в том же моменте [она] имеет бытие, в котором не есть, либо в ином. Если в том же моменте производит бытие, в котором не есть, тогда нечто одновременно есть и не есть; и это невозможно. Если в ином моменте имеет небытие, тогда между теми двумя моментами времени [было бы] среднее, в котором [она] ни не была, ни была, — что невозможно, ибо о любом [сказывается] утверждение или отрицание, и т.д. И ты, может быть, скажешь, что во всё предшествующее время [её] не было; но нельзя указать один момент, в котором не было. Это не имеет силы, ибо если во всё предшествующее время не было, тогда [она] не была бы вечной, а вечное всегда есть. И ты говоришь, что, следовательно, [она] не есть, — значит, [имеется] противоречие. Ещё, может быть, ты скажешь, что нечто может быть и не быть в одном моменте времени, но не в одном моменте природы, ибо в одном моменте природы

имеет бытие, а в другом имеет небытие. Это не имеет силы, ибо если в одном моменте природы имеет небытие, тогда и в любом моменте природы не есть, так как по той же причине, по которой вечное в одном моменте природы не было бы, по той же причине и в другом, и так в любом моменте природы не было бы; и, следовательно, всегда не было бы, но полагается, что оноечно и всегда есть; и так [получается] противоречие. Довод второго заключения: то, что сохраняется чем-либо внешним, которое благороднее и совершеннее его, зависит от действующего по подобию, ибо это понимается через действующее по подобию, как хочет Комментатор, 4-я «О небе», комм. 1: нечто внешнее, от которого нечто зависит в бытии и сохранении. Но вечная причинённая субстанция зависит от внешнего в сохранении и в бытии, [а именно] от Бога, который благороднее всего. Что это верно, явствует из 12-й [книги] этого [труда], где говорится: «От этого начала зависит небо и вся природа». Подобным образом 1-я «О небе» говорит: «От этого начала всем проистекает бытие — одним яснее, другим темнее; и оно есть цель всего», ибо то действующее по подобию не имеет никакой причинности, отличной от причинности цели, но объёмлется под целью, не каким угодно способом, но под целью, которая есть «ради чего». Следует заметить, что есть много трудностей, которые как бы приводятся в качестве доказательств для другой стороны. Первая: всё, что, будучи предоставлено собственной природе, было бы не-сущим, зависит от действующего. Это

верно. Но любая субстанция, кроме Бога, предоставленная собственной природе, была бы не-сущим, если бы Бог отнял от неё Свою благость. Но некоторые субстанции, кроме Бога, вечны. Следовательно, и т.д. Далее: всё, что зависит от внешнего и есть ради него самого, зависит от действующего просто; ибо то, что зависит от внешнего и есть ради него самого, зависит от действующего просто, как отличается от других причин; ибо «быть от иного» и «быть ради него самого» — одно и то же или различное. Если одно и то же, тогда всякое бытие от иного есть ради него самого; но это ложно, ибо животное [происходит] из семени и не есть ради самого семени, но скорее наоборот: семя есть ради животного. И необходимо, чтобы «быть от иного» и «быть ради него самого» были различны. Если различны, следовательно, верно, что всё, что от внешнего и есть ради него самого, зависит от действующего просто; ибо есть не более двух внешних причин: цель и действующее, как хочет Комментатор, 12-я [книга] этого [труда]. Но любая вечная причинённая [субстанция] зависит от внешнего и есть ради него самого, ибо вечная причинённая [субстанция] зависит от некоторого внешнего, [а именно] от Бога, ибо от Него зависит небо и вся природа, и есть ради Него самого, ибо никто не отрицает, что вечная причинённая [субстанция] имеет конечную причину, которая даёт бытие и сохраняет. Подобным образом то, что он говорит: «цель обозначает действующее», и т.д., — говорит о действующем по подобию, а не об истинном действующем. Подоб-

ным образом то, что он говорит: «всё движущее есть всё действующее», — говорит о действующем по подобию, которое есть цель; ибо двигатель есть цель не только движения, но и субстанции подвижного. Следовательно, он говорит: «всё движущее есть всё действующее». И так следует понимать и другие авторитеты.

НА ГЛАВНЫЕ ДОВОДЫ. К первому: в каждом роде причин есть первое, и т.д., — уступается: в каждом роде причин есть первое, от которого зависит всё; как первая материя есть [то], от чего зависит всё, что имеет материю. Но не обязательно, чтобы всё просто сущее зависело от первой материи, ибо и нематериальное не зависит от первой материи. Так и в предложении: не обязательно, чтобы всё зависело от первого действующего, но только всё сделанное и произведённое; но если вечное, как полагает Аристотель, тогда [оно] не есть сделанное и произведённое. Откуда через этот довод подобным образом доказывалось бы, что не следует допускать первую материю, ибо не всё зависит от первой материи, но только материальное; так не всё зависит от первого действующего в роде действия через движение, но только сделанное и произведённое. К другому доводу, когда говорится: «В отделённых от материи действующее и цель тождественны». Следует сказать, что это положение не обратимо; ибо верно, что в отделённых от материи всё, что есть действующее, есть цель; но не обратимо, что всё, что есть цель, есть истинное действующее, если не принимать дей-

ствующее по подобию. Или иначе можно сказать, что в отделённых от материи действующее движения и цель движения тождественны, но иначе в материальных вещах, как в нас: ибо действующее движения — в душе, как форма бани, но как цель имеет бытие вне души, как хочет Комментатор, 12-я [книга] этого [труда]. И так понимает Комментатор, что действующее движения в высшем есть цель, и наоборот; и он говорит не о причинности их как от истинного действующего, ибо они не зависят от истинного действующего, но только от действующего по подобию; ибо действующее есть то же, что цель, в высшем. К другому следует сказать, что двигатель неба не производит ничего, кроме движения, ибо небо не порождено и не разруσιμο. К доказательству, что тогда двигатель неба располагал бы тем привходящим [свойством]. На это отвечает Комментатор в книге «О субстанции сферы»: не обязательно, чтобы то, что производит некое привходящее и следствие, формально располагалось им, но достаточно [обладать им] по силе; как солнце согревает, но не является формально тёплым; подобным образом белое делает чёрным, но не обязательно, чтобы было формально чёрным, но достаточно по силе. Другие говорят иначе и лучше: привходящее двояко: одно имеет противоположное, и [то], что оно производит, необходимо [чтобы производитель] располагал тем привходящим; другое — привходящее, которое не имеет противоположного, как движение неба, и то, что оно производит, не обязательно [чтобы производитель] распола-

гал формально [им]; как двигатель неба не обязательно должен двигаться. Первое решение лучше. К другому доказательству, что движение есть форма, и т.д.: некоторые говорят, что привходящая форма хорошо производится и порождается как движение неподвижным двигателем, но субстанциальная форма не производится сама по себе; следовательно, довод не заключает. Иначе можно сказать и лучше: движение происходит без субстанции подвижного, так что двигатель неба движет только движение, исключая субстанцию подвижного, так что не имеет никакого воздействия на субстанцию подвижного. Ты говоришь, что форма не возникает. Следует сказать, что форме не противоречит по её природе и самой по себе быть порождаемой в ином; откуда нечто хорошо сказывается само по себе о чём-либо, что тем не менее находится в ином, как «иметь три [угла]» первично и само по себе присуще треугольнику, и однако треугольник находится в ином, как в телесной субстанции; и так форма сама по себе может порождаться, несмотря на то, что находится в ином. Верно, что [она] не порождает сама по себе, [то есть] обособленно и отдельно, но порождается в ином сама по себе и первым способом. Но, может быть, ты спросишь: как так, что двигатель неба [происходит] от двигателя и вечен, а субстанция подвижного не [происходит] от двигателя как от действующего? Причина этого — в том, что движение неба не есть нечто постоянное одновременно, [но] части его следуют одна за другой; и одна порождается после другой, [а та]

разрушается; откуда они не вечны, но последовательно порождаются и разрушаются, как сегодняшнее круговращение и оборот разрушается с наступлением завтрашнего. Следовательно, подвижное, остающееся в одном обороте, в потенции к другому последованию и также к своему противоположному, — не

[Потому что] необходимо предшествующее предполагает предыдущее, либо в отношении бытия и сохранения, либо также в отношении действия. Откуда не обязательно, чтобы предыдущее было по крайней мере в отношении действия, когда последующее в действии; но достаточно, чтобы предыдущее было в действии, как выведено ранее. Поэтому я хорошо принимаю, что последующая причина предполагает предыдущую в бытии и действии; однако последующая действует, даже если предыдущая не в действии, когда действует последующая, так как и предыдущая не в действии и в бытии для тех [вещей], в которых они имеют положение; но в тех, что не имеют положения, не обязательно, чтобы предыдущая причина была по крайней мере в отношении действия, когда действует последующая, но необходимо предполагает, что её действие было прежде. И это истинное намерение Комментатора, как явствует рассматривающему комментарий, ибо он говорит, что во вселенной причин в порядке невозможно идти в бесконечность, и это существенно; а лишённости положения понимаются как не существующие, по крайней мере в отношении действия. Верно, что по необходимости по-

следующая причина получает силу от первой. Исследуй это тщательно. Тогда далее причины случайно упорядоченные — те, из которых одна не предполагает другую по необходимости ни в бытии, ни в действии, ни в получении силы от неё по необходимости, как явствует о сыне и отце: ибо если бы сын предшествовал отцу, то породил бы отца, как и наоборот. Заметь, что в случайно упорядоченных причинах «идти в бесконечность» может пониматься двояко: одним способом так, что все [они] в акте; другим способом — последовательно, так что одна приходит, а другая разрушается.

ЭТО РАССМОТРЕВ, следует сказать на вопрос три заключения. Первое: в существенно упорядоченных [причинах] просто нет процесса в бесконечность; для доказательства этого заключения следует предпослать, как говорит Аристотель о числе средних [членов]: вне которых есть нечто последнее и первое, — необходимо, чтобы первое было причиной всего прочего, как среднего, так и последнего. И это доказывает Аристотель: либо первое есть причина, либо среднее, либо последнее; но не последнее, ибо ничего не следовало бы за ним; но причина есть то, с бытием чего следует иное. Подобным образом и среднее не будет причиной, ибо оно [есть причина] только одного, [а именно] последнего; и так не [причина] вселенной. [Нельзя сказать], что [первое] не может быть причиной первого, ибо первое не следует за средним; но остаётся, что первое есть причина всего. Но кто-либо скажет, что средних больше, чем одно, и среднее

может быть причиной многого, — что против Аристотеля. Это устраняет Аристотель, говоря, что безразлично, будет ли среднее одно или много, конечны ли они или бесконечны, ибо всегда среднее будет причиной только одного, так как все средние не сказываются в отношении причинности, [но] все средние сказываются в отношении последней причины; и одно не рассматривается в отношении другого, ибо средние тождественны в отношении природы среднего, и одно не будет иным. Откуда я хорошо принимаю, что если некоторые конечные [части] суть многие средние части, [то] не все части одновременно; но [они] суть средние: одни более приближаются к первому, другие более к последнему. Но в бесконечном, которое не имеет первого и последнего, ни одна часть не может приближаться более или менее к первому, и так все будут равно средними, и так среднее не будет причиной многого. И так как снова кто-либо скажет, что в бесконечном нет средних, это устраняет Аристотель, говоря, что в бесконечном в этом смысле все части суть средние и вообще части бесконечны, ибо нет первого и последнего в бесконечном, и так все части его суть средние; и, следовательно, ни для чего [оно] не будет причиной, ибо среднее как среднее не есть причина какого-либо среднего, так как все [они] тождественны в природе среднего. Это рассмотрев, он доказывает так: в каждом роде причин есть первое, [и] оно не бесконечно, ибо бесконечному противоречит первое. Но в роде движущего есть первое, без которого нет никакой причи-

ны вселенной, ибо ничто не имеет природы причины, кроме первого; и с его устранением устраняется вся причинность. Второе заключение: в случайно упорядоченных [причинах], которые имеют положение и существуют одновременно, нет процесса в бесконечность. И довод: если бы случайно упорядоченные причины, которые существуют одновременно, были бесконечны, тогда множество было бы актуально бесконечным; следствие ложно; а ложность следствия явствуется через Аристотеля, 3-я «Физика», ибо всякое множество актуально конечно. Следствие явствуется: если бы случайно упорядоченные причины, которые существуют одновременно, были бесконечны, тогда было бы бесконечное в акте. Третье заключение: в случайно упорядоченных [причинах], которые не имеют положения, последовательно идёт процесс в бесконечность, при допущении, что мир вечен, как хочет Аристотель. Довод: порождениеечно. Следовательно, необходимо, чтобы порождающие были вечны. Антецедент явствуется, как сказано ранее, ибо бесконечные люди проистекли. Доказательство первого следствия: если следствия бесконечны, то и причины бесконечны, ибо круговращения неба, которые суть действующие причины порождения, [бесконечны] в

конечном в отношении частичных оборотов. Однако по вере и истине следует сказать, что ни в существенно упорядоченных, ни в случайно упорядоченных нет процесса в бесконечность, ибо вера полагает, что мир начался и прекратится. И полагает первого человека и последнего, и первое

мгновение, и последнее. Доводы первого доказывают, что в случайно упорядоченных [причинах], которые не существуют одновременно, есть процесс в бесконечность, но не в существенно упорядоченных и случайно упорядоченных, которые существуют одновременно. И это же следует уступать по Аристотелю.

ВОПРОС VI. Идёт ли в действующих причинах процесс в бесконечность.

ОТНОСИТЕЛЬНО этой части спрашивается: идёт ли процесс в бесконечность в материальных причинах. Доказывается сначала, что да: порождение вечно и бесконечно, 2-я «О возникновении» и 9-я «Физика». Следовательно, материя бесконечна, и, следовательно, в материи идёт процесс в бесконечность, ибо порождение бесконечно из-за материи, 1-я «О возникновении». Далее: континуум делится до бесконечности, 1-я «О небе» и 8-я «Физика»; но деление материи следует делению континуума, 1-я «Физика» и 2-я [книга] этого [труда]; следовательно, в материи идёт процесс в бесконечность. Далее: Аристотель доказывает конечность в формах через бесконечность материи, как явствует в [указанном] месте, 6 [книга]: материя бесконечна, и, следовательно, в ней идёт процесс в бесконечность. И подтверждается: в том, что бесконечно, идёт процесс в бесконечность, ибо как в конечном процесс конечен, так в бесконечном процесс бесконечен. Но материя бесконечна, по [указанному] месту и 1-й «О возникновении» и 3-й «Физике». Далее: Комментатор говорит, что бесконечность в вещах — из-за материи; следовательно, материя бесконечна, ибо «то, почему нечто

таково, [само] более таково», и это первично полагается, 2-я [книга] этого [труда].

ПРОТИВНОЕ [говорит] Аристотель в указанном месте, где говорит: «Но не [следует идти] ни вниз, ни в бесконечность, когда само вверх имеет начало, как из огня — воздух, из воздуха — вода, а из воды — земля; и так всегда возникает иной род»; и эту часть излагает Комментатор так, что обратное [имеет место] с движущей и материальной причиной: ибо известно, что движущие причины имеют последнее, и [это] ищется о них, [а именно] имеют ли они первое от высшего; но о материальных причинах наоборот: известно, что они имеют начало от высшего, и ищется, имеют ли они последнее в нисхождении. И тогда читается так, что не идёт процесс в бесконечность вниз в материальной причине, когда само вверх имеет начало; и так вверх следует допустить первую материю, как огонь, который есть начало в роде материй при восхождении вверх: из огня возникает воздух, из воздуха — вода, из воды — земля; и так всегда возникает иной род, так что не следует допускать последнюю материю в нисхождении — [это] невозможно.

СЛЕДУЕТ ЗАМЕТИТЬ для понимания вопроса, что, как сказано о действующих причинах, которые двояко упорядочиваются — существенно и случайно, — так и о материальных причинах: те называются существенно упорядоченными, [из которых] последующая предполагает первую и не может быть без неё, как относится первая материя и обозна-

ченная [материя], и так в других существенно упорядоченных; и там сила не принимается в отношении действия, ибо материя не есть начало действия, как принимается в действующих причинах. Но материальные причины случайно упорядоченные — те, из которых одна не предполагает другую по необходимости и не имеет от неё силы, как явствует о материях индивидов, [например] Сократа, Платона, и так о прочем. Тогда следует сказать на вопрос три заключения. Первое: в материальных причинах, существенно упорядоченных не идёт процесс в бесконечность. Во-вторых, в материальных причинах случайно упорядоченных, которые существуют одновременно, не идёт процесс в бесконечность. В-третьих, в материальных причинах случайно упорядоченных, которые не существуют одновременно, может быть процесс в бесконечность при допущении вечности мира, как хочет Аристотель. Первое заключение доказывает Аристотель двумя доводами; и перед первым доводом он предпосылает некое различие, которое полезно для предложения, оставляя [в стороне] способ, которым нечто возникает из иного — 1-я «Вторая аналитика»: как из «после праздников» — [то есть] после таких-то праздников — «олимпиа», [то есть] иные праздники, как после праздника Пасхи [бывает] праздник Пятидесятницы, то есть после. Есть ещё двойной

способ, которым из одного возникает другое. Одним способом — как из мальчика [возникает] муж, [то есть] из несовершенного совершенное. Во-вторых — из воды возникает

воздух как из противоположного противоположное. Тогда Аристотель разъясняет это различие через двоякое различие, говоря, что мы говорим, что из мальчика возникает муж — не тем способом, как мы говорим, что нечто возникает после, как из испарения — облако, как излагает Комментатор, но как из несовершенного возникает совершенное. Откуда из несовершенных расположений мальчика возникают совершенные расположения мужа, ибо они совершенствуются, как из несовершенной величины мальчика возникает совершенная величина мужа, и из несовершенной теплоты мальчика возникает совершенная теплота. Откуда расположения мальчика остаются, когда [он] стал мужем, но не остаются несовершенными, но совершенствуются, как в движении обеления степени белизны, [бывшие] прежде, остаются после предела совершенной белизны и совершенствуются далее, ибо, как говорит Комментатор, 3-я «Физика», что движение в более истинном понимании есть приобретение части за частью некоторого совершенства, непрерывно, пока [оно] не завершится. Откуда в муже остаются расположения мальчика, и [они] уже совершенны. Откуда, как в других движениях есть то, что предыдущие расположения остаются после того, как движение завершено, и совершенствуются через предел движения, так и в движении мальчика к мужу. Тогда Аристотель доказывает это по Комментатору: что порождение всегда есть середина между бытием в акте и небытием просто. И говорит Комментатор, что поистине

противоположны бытие, которое в акте, и небытие просто — не то, что они суть истинные противоречащие [противоположности], но он понимает, что они некоторым образом противоположны и в широком смысле. И есть то, что возникает и движет к среднему, существующему в акте и не существующему просто. И добавляет Комментатор, доказывая далее, что из небытия просто не возникает порождение: [это] невозможно, чтобы [оно] было порождено, и то, чьё порождение завершено, невозможно, чтобы было порождено. Остаётся, следовательно, что порождаемое — то, чьё бытие есть середина между небытием и бытием в акте, и то, что [находится] на пути порождения. Тогда добавляет Аристотель, что знающий называется становящимся из учащегося, и это то, что говорится: учащийся становится знающим. И добавляет Комментатор, что мы не говорим, что знающий становится учащимся из себя, ни из небытия знания, но из середины между знанием и незнанием, которая есть лишённость знания; и [это] есть учащийся. Но иным способом одно возникает в акте из другого в акте, как из воды возникает воздух как из противоположного, которое не остаётся в воздухе, но с возникновением воздуха разрушается вода, и не остаётся вода в том смысле, в каком [она есть] вода, ни как [существующая] на пути порождения, как учащийся остаётся в знающем. И так излагает Комментатор. Следует заметить, что бытие и небытие, принятые единообразно как бытие в акте и небытие в акте, и бытие в потенции и небы-

тие в потенции, и бытие просто и небытие просто суть противоречащие [противоположности], и так не имеют середины. Но бытие и небытие, принятые различно — как бытие в акте и небытие просто, — не противоположны противоречащим образом, и так вполне есть середина, [а именно] то, что в потенции. И если [они] так противоположны, это причина того, что [они] опосредованы. И так понимает Комментатор. Тогда он устанавливает второе различие между теми двумя способами становления, ибо оба не отражаются взаимно: из мальчика возникает муж, но не наоборот, ибо если бы [возникало] наоборот, тогда в порождении из совершенного порождалось бы то, что становится несовершенным, и оставалось бы в нём как материя, — что невозможно, как говорит Комментатор. Но в порождении из совершенного вполне не возникает несовершенное, как из мужа — мальчик, 1-я «Вторая аналитика», и как из зари — 1-я «Вторая аналитика» — возникает день после зари. Откуда совершенное не есть материя несовершенного так, чтобы оставалось в нём; но другой способ становления отражается, ибо так из воды возникает воздух, и наоборот.

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.