

The background image is a photograph of a library or study. In the foreground, an open medieval manuscript is laid out, showing two pages of text in a Gothic script. A quill pen rests on the left page. The manuscript is open to a section with a large, ornate initial 'M'. The text is written in two columns per page. In the background, there are wooden bookshelves filled with books, and a stone wall with two arched windows featuring colorful stained glass. The lighting is warm and focused on the manuscript.

Иоанн Жандунский

**Вопросы к двенадцати
книгам Метафизике.
Книги III - VII**

Иоанн Жандунский

**Вопросы к двенадцати книгам
Метафизике. Книги III - VII**

«Автор»

2026

Жандунский И.

Вопросы к двенадцати книгам Метафизике. Книги III - VII /
И. Жандунский — «Автор», 2026

Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (книги III–VII) представляет собой схоластическое исследование ключевых метафизических проблем: природа сущего и единого, аналогия, учение о субстанции, материи и форме, чтойности, причинах, возможности и действительности. Автор следует методу *quaestio*: возражения, противоположное мнение, решение, ответы на доводы. Основные темы: сущее как аналогическое понятие, тождество сущего и единого, соотношение сущности и существования, проблема индивидуации, целевая причинность, природа небесных тел, возникновение и уничтожение. Текст сочетает верность Аристотелю и Аверроэсу с осторожным признанием христианских догматов. Издание включает перевод, глоссарий и примечания.

© Жандунский И., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение.	6
Начало третьей книги.	10
ВОПРОС I. Необходимо ли для искомого знания [предварительное сомнение] и т. д.	10
ВОПРОС II. Итак, прежде о том, о чём и т. д.	13
ВОПРОС III. Далее, у многих существующих и т. д.	17
ВОПРОС IV. Но если науки о причинах суть многие и т. д.	19
ВОПРОС V. Но о началах доказательства и т. д.	21
ВОПРОС VI. Всецело, которые субстанций и т. д.	22
ВОПРОС VII. Далее, чувственные субстанции и т. д.	25
ВОПРОС VIII. Далее, если кто помимо видов и т. д.	27
ВОПРОС IX. И о началах: должно ли роды и т. д.	30
ВОПРОС X. Ещё: является ли субстанция и т. д.	32
ВОПРОС XI. Не меньшее сомнение и т. д.	34
ВОПРОС XII. Невозможно же сказываться или по виду и т. д.	37
ВОПРОС XIII. Поскольку же эту причину называют и т. д.	43
ВОПРОС XIV. Об этом же возникло сомнение и т. д.	46
ВОПРОС XV. С этим же связано и т. д.	47
ВОПРОС XVI. И являются ли универсалии и т. д.	49
Incipit tertius liber.	52
QUAESTIO I. Necesse est ad quaesitam scientiam etc.	52
QUAESTIO II. Primum ergo de quibus etc.	55
QUAESTIO III. Amplius autem multis existentium etc.	58
QUAESTIO IV. At uero si scientiae causarum sunt plures etc.	60
QUAESTIO V. At uero de principiis demonstrationis etc.	62
QUAESTIO VI. Totaliter quae substantiarum etc.	63
QUAESTIO VII. Amplius autem sensibiles substantiae etc.	65
QUAESTIO VIII. Amplius autem si quis praeter species etc.	67
QUAESTIO IX. Et de principiis utrum oportet genera etc.	69
QUAESTIO X. Adhuc autem utrum substantia etc.	71
QUAESTIO XI. Non minor autem dubitatio etc.	73
QUAESTIO XII. Impossibile autem praedicari aut specie etc.	76
QUAESTIO XIII. Quoniam autem hanc causam dicunt etc.	81
QUAESTIO XIV. His autem habita dubitatio etc.	84
QUAESTIO XV. His autem affine etc.	85
QUAESTIO XVI. Et utrum uniuersalia etc.	87
Начало четвёртой книги	89
Вопрос I. Сводится ли сущее по своему понятию к десяти родам?	89
Вопрос II. Сказывается ли сущее однозначно о субстанции и акциденции?	100
Вопрос III. Означает ли сущее одну природу во всём?	104
Вопрос IV. Тожественны ли сущее и единое реально?	110
Вопрос V. Означают ли сущее и единое расположения, добавленные к природе вещи?	115
Вопрос VI. Занимаются ли метафизика и диалектика одним и тем же?	117

Вопрос VII. Есть ли первое сложное начало: невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть?	119
Вопрос VIII. Известнейшее ли нам первое сложное начало?	124
Вопрос IX. Может ли первое начало быть доказано?	126
Вопрос X. Ставит ли себя отрицающий, что слово нечто означает, вне всякого спора?	128
Вопрос XI. Может ли слово означать многое?	130
Вопрос XII. Противоположны ли мнения о противоречиях?	132
Вопрос XIII. Может ли ум уразумевать многое одновременно?	135
Вопрос XIV. Истинно ли «человек есть животное»?	141
Вопрос XV. При разрушении Сократа есть ли ещё Сократ?	143
Вопрос XVI. Полагающие противоречия одновременно одним и тем же полагают ли всё единым?	147
Вопрос XVII. Может ли акциденция быть субъектом другой акциденции?	149
Вопрос XVIII. Существует ли истинное бесконечное?	151
Вопрос XIX. О вещах, доказанных из ничего	153
Вопрос XX. Всё ли в непрерывном движении?	155
Вопрос XXI. Есть ли в нас достоверное доказанное познание вещей?	157
Вопрос XXII. Относятся ли все сущие к чувству или к уму?	159
Вопрос XXIII. Должен ли имеющий софистический довод к некоторому заключению верить этому заключению?	161
Incipit Liber Quartus.	163
Quaestio I. Utrum ens de ratione ad decem genera contrahatur.	163
Quaestio II. Utrum ens univoce dicatur de substantia et accidente.	172
Конец ознакомительного фрагмента.	175

Иоанн Жандунский

Вопросы к двенадцати книгам Метафизике. Книги III - VII

Введение.

1. Общая характеристика текста.

Предлагаемый вниманию читателя труд представляет собой перевод с латыни обширного схоластического комментария к «Метафизике» Аристотеля, охватывающего книги III–XI (XII). По структуре, языку и манере аргументации, это типичный университетский комментарий высокого Средневековья — XIII–XIV вв., — в котором автор последовательно разбирает текст Аристотеля по вопросам (*quaestiones*), следуя строгой схоластической форме: постановка вопроса, возражения, противоположное мнение, решение, ответы на возражения.

Текст сохранился в русском переводе, причём в двух версиях: первая (страницы 1–451) представляет собой связный перевод, вторая (страницы 451–1000+) — латинский оригинал с параллельным русским переводом или, возможно, черновой перевод, следующий за латинским текстом. Такая двухчастность сама по себе является важным свидетельством: перед нами не просто перевод, а результат длительной текстологической работы, в ходе которой переводчик стремился передать как содержание, так и формальную структуру схоластического рассуждения.

2. Жанр и метод.

Схоластический комментарий к Аристотелю — это не просто изложение аристотелевского учения. Это сложный жанр, в котором:

текст Аристотеля выступает как авторитетный источник, требующий истолкования;

Комментатор (в данном случае — Аверроэс, «Комментатор» *par excellence* для латинского Запада) служит посредником между Аристотелем и читателем;

собственная позиция автора выражается через выбор вопросов, через способ решения трудностей, через расстановку акцентов.

Автор следует методу, который можно назвать «диалектическим» в аристотелевском смысле: он начинает с возражений (*arguitur quod non*), затем приводит противоположное мнение (*oppositum*), затем выносит решение (*dicendum*), а в конце отвечает на возражения (*ad rationes*). Этот метод не является простой формальностью: он позволяет автору рассмотреть проблему со всех сторон, выявить скрытые трудности и предложить решение, которое учитывает все «за» и «против».

3. Источники и авторитеты.

Круг авторитетов, к которым апеллирует автор, показателен:

Аристотель — прежде всего «Метафизика», но также «Физика», «О душе», «Вторая аналитика», «Топика», «Этика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и др.;

Аверроэс (Комментатор) — его «Большой комментарий» к «Метафизике» и другим сочинениям Аристотеля; автор следует Аверроэсу даже там, где тот расходится с христианской верой (например, в вопросе о вечности мира или о единстве интеллекта);

Авиценна — часто цитируется, но чаще критикуется, особенно в вопросах о даятеле форм и о различии сущности и существования;

Альберт Великий, Фома Аквинский, Эгидий Римский, Роберт Гроссетест (Линкольнский), Роберт Килуордби, Порфирий, Боэций, Александр Афродисийский,

Фемистий, Гален — эти и другие авторы образуют сложную сеть отсылок, в которой автор ориентируется с уверенностью, свидетельствующей о глубоком знании традиции.

Особое место занимает **Роберт Гроссетест (Линкольнский)** — автор ссылается на него в вопросах о природе определения, о мере, о свете; это указывает на то, что комментарий возник в русле оксфордской францисканской традиции, для которой Гроссетест был ключевой фигурой.

4. Основные темы.

Комментарий охватывает широкий круг метафизических проблем, которые можно сгруппировать по нескольким направлениям:

4.1. Учение о сущем и едином.

Центральная тема — природа сущего (ens) и его отношение к десяти категориям. Автор подробно разбирает вопрос о том, сказывается ли сущее однозначно (univoce), аналогически (analogice) или эквивокально (aequivoce) о субстанции и акциденциях. Решение автора — сущее есть аналогическое понятие, что позволяет сохранить единство метафизики как науки, не сводя её к однозначному роду.

Тесно связан с этим вопрос о едином (unum) и его отношении к сущему. Автор различает единое как трансцендентальное (обратимое с сущим) и единое как начало числа; первое не добавляет ничего реального к сущему, второе относится к роду количества.

4.2. Проблема субстанции.

Значительная часть комментария посвящена учению о субстанции: её видам (материя, форма, составное), её познаваемости, её отношению к акциденциям. Автор подробно разбирает вопрос о том, является ли форма всей чтойностью вещи, и приходит к выводу, что материя не есть часть чтойности, но есть подлежащее, несущее чтойность.

4.3. Учение о причинах.

Автор следует аристотелевскому учению о четырёх причинах, но акцентирует проблему целевой причины: является ли цель причиной? В решении этого вопроса он расходится с некоторыми современными ему авторами, настаивая на том, что цель имеет причинность не только как желаемое в душе, но и как действительно приобретённое в вещи.

4.4. Проблема индивидуации.

Один из наиболее подробных вопросов — об основании индивидуации. Автор рассматривает различные мнения (количество как начало индивидуации, материя, форма, haecceitas) и приходит к сложному решению: количество есть первое подлежащее индивидуации, но форма есть её формальное начало, а все причины вместе — начало индивидуированной субстанции.

4.5. Учение о возможности и действительности.

Книга IX посвящена учению о потенции и акте. Автор разбирает вопросы о том, предшествует ли деятельная способность действию, о правильном определении возможного, о том, может ли быть нечто возможное, что никогда не будет. Здесь особенно ярко проявляется расхождение между философским учением Аристотеля и христианской верой: автор признаёт, что по вере возможно, что нечто никогда не произойдёт, хотя по Аристотелю это невозможно.

4.6. Проблема вечности мира и небесных тел.

Значительное место занимают вопросы о природе небесных тел: состоят ли они из материи и формы, является ли небо одушевлённым, как соотносятся двигатели небесных сфер с самими сферами. Здесь автор следует Аверроэсу, который учил о вечности мира и о том, что небесные тела не имеют материи в собственном смысле.

5. Философская позиция автора.

Автор комментария — не простой компилятор. Его позиция может быть охарактеризована как **умеренный аверроизм**, сочетающий верность Аристотелю и Комментатору с осторожным признанием христианских догматов там, где они прямо противоречат философии.

Это проявляется в нескольких ключевых моментах:

В вопросе о вечности мира: автор следует Аристотелю и Аверроэсу, утверждая вечность мира, но добавляет, что по вере Бог мог создать мир «заново» — это решение «вне границ философии».

В вопросе о единстве интеллекта: автор явно симпатизирует позиции Аверроэса, но признаёт, что она «против веры и истины».

В вопросе о возможности того, что никогда не будет: автор сначала излагает философское решение (всё возможное когда-то будет), а затем добавляет, что по вере и истине возможно иное.

Такая позиция характерна для «латинского аверроизма» XIII–XIV вв., представители которого стремились сохранить автономию философского знания, не вступая в прямой конфликт с богословием.

6. Метод и стиль.

Стиль комментария — строго схоластический. Автор использует:

формальные различия (*duplex est...*, *triplex est...*), которые позволяют развести разные смыслы проблемы;

достаточное деление (*sufficiens divisio*) как инструмент аргументации;

индукцию (*per inductionem*) для подтверждения общих положений;

апелляцию к авторитетам как решающий аргумент в спорных случаях;

различение модусов сказывания (*per se*, *per accidens*, *in quid*, *in quale* и т.д.).

Особенность стиля — постоянное возвращение к уже сказанному («*ut visum est prius*», «*de hoc visum est*», «*resurge*»). Это не недостаток композиции, а сознательный приём: читатель должен постоянно держать в уме всю систему, а не отдельные её части.

7. Значение текста.

Для современного читателя этот комментарий ценен по нескольким причинам:

Историко-философская: он даёт представление о том, как читали и преподавали Аристотеля в средневековых университетах, какие проблемы считались центральными, какие решения были в ходу.

Философская: многие из разбираемых проблем — природа аналогии, отношение сущности и существования, основание индивидуации, природа возможности — остаются актуальными и в современной метафизике.

Текстологическая: комментарий сохранил множество отсылок к утраченным или малоизвестным сочинениям (например, к «*De substantia orbis*» Аверроэса, к трактатам Эгидия Римского), что делает его ценным источником по истории текста.

Культурная: он показывает, как в средневековой культуре сочетались авторитет, разум и вера, как философия могла сохранять автономию в рамках религиозного мировоззрения.

8. Принципы перевода.

Перевод, предлагаемый вниманию читателя, стремится передать как содержание, так и форму схоластического текста. Основные принципы:

Терминологическая последовательность: ключевые термины (*ens*, *essentia*, *quidditas*, *potentia*, *actus*, *subiectum*, *obiectum* и т.д.) переводятся единообразно, с указанием латинского оригинала в глоссарии.

Сохранение структуры: формальные элементы схоластического рассуждения (*arguitur*, *oppositum*, *dicendum*, *ad rationes*) сохраняются, что позволяет читателю видеть логику аргументации.

Комментарий: в необходимых случаях переводчик добавляет пояснения в квадратных скобках или сносках, особенно там, где речь идёт о реалиях, малоизвестных современному читателю.

Отказ от модернизации: перевод не стремится «осовременить» текст; напротив, он сохраняет его историческую дистанцию, позволяя читателю войти в мир средневековой мысли.

9. Структура издания.

Издание включает:

перевод текста (книги III–X), следующий порядку вопросов в оригинале;

гlossарий ключевых терминов с указанием латинских эквивалентов;

примечания переводчика, поясняющие историко-философский контекст и отсылки к авторитетам;

указатель имён и сочинений, упоминаемых в тексте.

Текст разделён на вопросы (*quaestiones*), каждый из которых имеет свою структуру. Внутри вопросов сохранены все формальные элементы схоластического рассуждения, что позволяет читателю не только понять содержание, но и освоить метод средневековой философии.

10. Заключение.

Предлагаемый комментарий — это не просто «ещё один» схоластический текст. Это окно в мир средневековой мысли, где Аристотель читался с благоговением, но и с критикой; где вера и разум искали согласия, не отказываясь от своих прав; где философия была не академической дисциплиной, а способом постижения истины.

Для современного читателя, привыкшего к иным формам философствования, этот текст может показаться трудным и непривычным. Но именно в этой трудности — его ценность: он позволяет увидеть, как мыслили те, кто стоял у истоков европейской университетской традиции, и понять, что многие наши вопросы — это их вопросы, а многие их ответы — это ответы, которые мы всё ещё продолжаем обсуждать.

Переводчик

Начало третьей книги.

ВОПРОС I. Необходимо ли для искомого знания [предварительное сомнение] и т. д.

[Рассмотрение] вращается вокруг третьей [книги]. Во-первых, вокруг начала: необходимо ли для исследования истины предварительно сомневаться. Аргументируется, во-первых, что нет: то, без чего не может быть получено познание истины, не необходимо для её исследования; ибо необходимо то для исследования истины, без чего истина не может быть получена, — ведь необходимо то, что не может быть иначе, как явствует из V [книги] «Метафизики». Но истина может быть исследуема без того, чтобы кто-либо предварительно сомневался, ибо познание истины может быть получено из первых начал, как явствует из I книги «Второй аналитики». Следовательно, не следует предварительно сомневаться для познания истины.

Равным образом, для познания того не следует предварительно сомневаться, что не имеет доводов в пользу обеих сторон; ибо где есть сомнение, там есть доводы в пользу обеих сторон. Но познание истины многих [вещей] не имеет доводов в пользу обеих сторон; ибо познание истины в математике не имеет доводов в пользу обеих сторон, поскольку они находятся в первом порядке достоверности.

Равным образом, как обстоит дело в других науках, так должно обстоять и в этой, по подобающему подобию. Но в других науках для исследования истины не следует предварительно сомневаться, и в началах книг не предпосылаются сомнения. Следовательно, и для познания истины в этой науке не следует предварительно сомневаться.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель в начале третьей [книги], где говорит: «Необходимо к искомому знанию приступить... Прежде же о том, о чём...» и т. д.

ЗАМЕЧАЙ: для понимания вопроса, поскольку спрашивается, необходимо ли предварительно сомневаться для познания истины, это может пониматься двояко. Одним способом: следует ли для познания истины предварительно сомневаться у себя [в уме]. Вторым способом: следует ли для исследования истины предварительно сомневаться, то есть познавать сомнения других. Тогда по вопросу следует высказать три заключения.

Первое заключение: для исследования какой-либо истины необходимо предварительно сомневаться у себя.

Второе заключение: безусловно не необходимо для исследования истины познавать сомнения других, но это полезно.

Первое заключение Аристотель доказывает четырьмя доводами.

Первый довод: необходимо для исследования истины то, чем ум направляется и подготавливается необходимым расположением к исследованию истины; ибо это есть то, чем нечто направляется и подготавливается к цели. Но предварительно сомневаться у себя есть именно таково, как Аристотель пространно разъясняет в тексте. Кто сомневается относительно какого-либо заключения, оказался в положении связанного; ибо невозможно, чтобы [сомневающийся] продвигался к тому, что впереди, поскольку связанный телесно не может продвигаться, перемещаясь с места на место. Подобно этому, кто имеет сомнение ума, не может продвигаться, исследуя истину; поэтому необходимо рассматривать трудности и сомнения, затем исследовать их причины, — и будет решение предшествующих сомнений. Отсюда, как связанный, чем более напрягается, тем более [запутывается], так и сомневающийся в уме, чем более напрягается к исследованию истины, оставляя ложь. И это должно пониматься о сомнении с осно-

ванием. Отсюда, кто должен решить нечто, должен иметь некоторое знание; ибо если бы он просто не знал, то не стремился бы к этому. Как приводится пример в I книге «Второй аналитики» Линкольнским [епископом, то есть Робертом Гроссетестом] о домохозяине, имеющем беглого раба: если бы он не знал чего-либо о беглом рабе, сто раз мог бы встретить [его], но не удержал бы его.

Заметь старательно, как говорит Комментатор [Аверроэс], что причина, по которой следует начинать с сомнительного, состоит в том, что пришествие трудности и предшествующего сомнения предшествует его устранению и познанию. И способ, и вопрос: приводящая трудность есть иной [способ], чем тот, которым устраняется сомнение. Ибо способ, которым [познание] приходит к тем, кто ещё поверхностно высказался... [...] Ведь причина, по которой приходит сомнение, подобна связанному. И способ, которым нечто устраняется: ибо наше расположение, благодаря предварительному упражнению, подобно развязыванию уз. Ибо как связанный не [может двигаться]... [...]

Заметь старательно, что Комментатор указывает две причины, почему Аристотель предпосылает сомнения вместе с определением истины в этой книге: поскольку эта наука рассматривает [сущее]... [...] может двигаться к цели, к которой намеревается; так обстоит дело с интеллектом, когда случаются противоположные [вещи], а именно движения, и поэтому необходимо, чтобы путь, которым разрешаются вопросы, был иным, чем путь... [...] всеобщее об истине в одной книге. Следовательно, должно предпосылать сомнения... об истине в одной книге и не частным образом, а затем должно рассматривать в специальных книгах те предпосланные сомнения. Поскольку также предмет этой науки есть сущее как сущее, отсюда также в одной книге, как в V [книге], он разграничил имена, которые обозначают интенции этой науки, относящиеся ко всей этой науке, хотя во второй... [...] то необходимо должно быть предварительно усвоено в исследовании; противоположное делает Николай Перипатетик, который в каждой книге разграничивает термины, относящиеся к пятой [книге] истины, что относится к истине как путь к цели; это очевидно. Но предварительно сомневаться у себя относительно какого-либо заключения относится к исследованию истины как... [...] и не ко всем. И говорит Комментатор, что учение Аристотеля делает противоположное в других [науках] от этой, ибо предпосылает путь к цели. И это разъясняет Аристотель в тексте, говоря, что сомнения, относящиеся к пятой книге, и в той [книге], что ищущие истину без сомнения подобны тем, кто не знает пути, по которому следует идти. Отсюда, как не лучше это учение в других науках, чем в метафизике, предпосылать сомнения, относящиеся к четвёртой книге, и достигается цель, к которой [идут] без пути; так не достигается истина без сомнения. Ибо сомнение... [...] определять в той [книге], поскольку они рассматривают частично истину и специальный предмет сущего. Это первая причина. Разум есть как бы путь, ведущий нас к истине. И говорит Комментатор: кто познаёт нечто прежде, чем познает... [...] Другую причину указывает: что эта наука сообщает количество трудности... [...] подобен тем, чьи ноги... [...] с логикой в универсальности рассмотрения, ибо предмет обеих наук есть сущее просто, и природа логики такова, что она предпосылает сомнения вместе, а затем в специальных книгах их определяет... [...] находятся на прямом пути, и однако сами не знают этого.

Это доказывает Аристотель во втором [доводе]: то необходимо предварительно усвоить для исследования истины, что относится к истине, как упорядоченное к цели относится к цели; ибо предуготовленное... [...] к доводам.

К первому, когда говорится: то не... [...] к цели необходимо предшествует цели, но предварительно сомневаться... и т. д., — допускается. Ты говоришь, что без предварительного сомнения может... [...] у себя есть таково, как Аристотель разъясняет в тексте, ибо может быть получено познание истины. Следует сказать, что без предварительного сомнения у себя не может быть получено познание истины. К доказательству: ибо из первых начал может быть получено. Следует сказать: найдёт её, и когда найдёт, не знает, ибо цель вещи не... [...] что

начала не исследуются без предварительного сомнения о действиях, и тогда из чувственных [вещей] и света действующего интеллекта предварительно сомневаться есть неявное, как когда кто-либо идёт по пути и не знает конца своего пути; но цель предварительно сомневающегося явна.

Это доказывает Аристотель в четвёртом [доводе], и берётся со стороны слушателей: то, что более способствует суждению, и без чего суждение не может быть достоверным... [...] познаются начала. И это хочет Аристотель во введении этой [книги], где говорит, что люди из-за удивления ныне и сначала начали философствовать. Отсюда он хочет там, что, когда они увидели различные действия и не знали причин, удивлялись и начали исследовать причины светом действующего интеллекта. То необходимо для постижения; это очевидно. Но предварительно сомневаться у себя с основанием более способствует суждению об истине; ибо как в судебных делах лучше судит кто-либо между двумя спорящими людьми, когда знает доводы, которыми пользуются те, кто утверждает [свою] сторону, и путь чувства, памяти и опыта; и также как хочет [Аристотель] во II книге «Второй аналитики». Отсюда также, когда кто-либо исследует у себя доводы для каждой из сторон заключения, он не исследовал бы истину, если бы не сомневался, исследуя, какая [сторона] действительнее. К [доводу] же тех, кто отрицает, [следует сказать]: ибо тогда он видит, какой довод действительнее, и сообразно этому судит истину; так и в предложенном. Когда кто-либо имеет доводы для обеих сторон и сомневается, какой [из них] лучше, всегда исследует, пока не придёт к истине. Отсюда через сомнения мы определяемся к истине... [...] начала познаны первично. Ты говоришь: для исследования истины в метафизике и т. д. Следует сказать, что могут быть доводы для обеих сторон, несмотря на то что они находятся в первом порядке достоверности... [...] суть начала заключений в математике, которые есть цель. И без сомнения цель не явна нам, и, следовательно, к ней не действуем, поскольку они не познаются иначе как через предварительное сомнение и исследование самого пути; цель движет действующего, как наилучшее. Отсюда также ничто памяти, чувства и опыта и светом действующего интеллекта... [...] действующий освобождается от основания и познания цели. Отсюда... [...] И должно старательно заметить, что этот вопрос должен пониматься о тех... [...] в I книге «Второй аналитики» говорит, что сообразно требованию цели следует остальное... [...] которые приобретают истину через нахождение. К другому: как умерять... [...] И так явствует первое заключение.

Довод второго [заключения] — в других науках и т. д. Следует сказать, что хотя может быть найдено заключения... [...] то не необходимо для исследования истины, без чего может быть исследована истина, ибо необходимо для некоторых... [...] подобие в той науке и в других; однако в отношении предложенного никакого подобия нет, ибо эта наука рассматривает истину полезно и имеет предметом сущее как сущее... [...] другое говорится, без чего не может быть вещь; но без того, чтобы кто-либо познавал сомнения других, может у себя... [...] следовательно, к ней относится предпосылать все сомнения вместе в одной [книге]... [...] исследовать истину; ибо если допустить, что кто-либо никогда не видел бы книгу, которые затем в специальных книгах рассматривает, но другие рассматривают истину частным образом и имеют предметом сомнения других: может исследовать истину какого-либо заключения, и это через сомнение у себя и исследование; сущее частное. Следовательно, к ним относится предпосылать не все сомнения в одной книге, но те, которые относятся к началам из чувственных [вещей]. И так сомневались первые философы, которые из удивления начали философствовать, как говорится во введении этой [книги]. Ту книгу, которую также разрешает в той книге.

Довод третьего заключения: полезно для исследования истины то, благодаря чему интеллект легче будет иметь путь к истине; это очевидно само по себе. Но через познание сомнений других легче обретается путь к истине.

ВОПРОС II. Итак, прежде о том, о чём и т. д.

[После того как] рассмотрены доводы в пользу обеих сторон, ум легче усматривает, какой из них действеннее для доказательства той истины, чем заново исследовать эти доводы и усматривать их действенность, ибо легче сделать одно, чем два. И по этой причине сказал Аристотель во II книге [«Метафизики»]: «Не только тем воздавать благодарность справедливо, с чьими мнениями кто-либо согласился, но также...»

[Рассмотрение] вращается вокруг этой части: может ли одна наука рассматривать все четыре рода причин. Аргументируется, во-первых, что нет. И здесь [приводятся] доводы Аристотеля в тексте: первые начала суть противоположности, следовательно, одна наука не рассматривает их. Это принимает Аристотель в тексте. Но все начала не суть противоположности. Следовательно, одна наука не должна их рассматривать.

Равным образом: если все причины существуют через форму... [...] Меньшая посылка очевидна, ибо предмет естественной науки есть сущее подвижное.

Довод второго заключения: к тем наукам не относится [рассмотрение всех причин], [следовательно], одна наука [не может рассматривать все причины]. Тогда любая наука рассматривала бы одну и остальные [причины]. Но это ложно, ибо математика не рассматривает цель и действующую [причину], хотя [если бы] рассматривала, то к ней относилось бы рассмотрение всех причин, [но] роду её предмета не приписываются все причины, ибо наука не рассматривает причины, [которые] роду её предмета не приписываются, поскольку наука [рассматривает] не что иное, как форму.

Подобным образом метафизик не рассматривает цель и действующую [причину], поскольку [имеет дело] с неподвижными [вещами]. Следствие очевидно, ибо если рассматривает только предмет, или то, что имеет отношение к предмету, но многим наукам роду предмета не приписываются [все причины]... [...] одна наука рассматривала бы все причины, тогда любая наука рассматривала бы одну причину и остальные, ибо по тому же основанию, по которому одну, [рассматривала бы] и все причины. Ибо наука не рассматривает ничего, кроме предмета, или того, что имеет отношение к предмету, как явствует из наук [и] остального.

Равным образом: если бы к одной науке относилось рассмотрение всех причин, то [оно относилось бы] либо к естественной, либо к математической, либо к метафизике, и это очевидно через достаточное деление. Но ни к одной из них не относится рассмотрение всех причин, как я докажу: во-первых, не к естественной, ибо... [...] [далее] к доводам в противоположном смысле.

К первому [доводу] решает Комментатор [Аверроэс]: не следует, что если противоположности рассматриваются, [то] естественная [наука] не должна рассматривать форму, ибо говорится в I книге «Физики» о начале: рассматривать вид не есть дело естественной [науки]. И ни к метафизике, ни к математике не относится рассмотрение всех причин, ибо эти две науки отвлекаются от движения и от материи. Следовательно, ни та, ни другая не должна рассматривать материальную причину, ни действующую, ни целевую.

[Довод] от одной науки: что те [вещи], которые не суть противоположности, не рассматриваются одной наукой. Отсюда говорит Комментатор, что эта речь правдоподобна и поверхностна, ибо она софистическая.

Равным образом: одна наука рассматривает то, что относится к одному формальному основанию, и это очевидно. Но все причины не относятся к одному основанию, поскольку различаются по роду, так как одни из них подвержены порче, другие — нет; а подверженное порче и неподверженное различаются более чем по роду, [как сказано в] X книге [«Метафизики»]. Так хочет сказать Комментатор, что [Аристотель] переходит от разрушения антецедента к разрушению консеквента, что создаёт ошибку следствия. Отсюда Аристотель в той книге рассуж-

дает диалектически и не говорит по собственному намерению. Следовательно, он приводит софистические доводы других, не так, как они сами их принимали; отсюда — переход от разрушения антецедента к разрушению консеквента не имеет силы по форме, хотя иногда имеет силу по материи в терминах обратимых.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель во II книге [«Метафизики»] в той части.

Заметь, что в этом аргументе есть ошибка следствия, ибо случается, что одни и те же [вещи] содержат все модусы причин, и [здесь] переходят от двух причин истины к одной. Отсюда, что все [причины] — это, по-видимому, хочет [сказать Аристотель] в IV книге [«Метафизики»]: причины рассматриваются одной наукой. Это может быть двояко: одним способом — что они сходятся в одном формальном основании рассмотрения; или что одна [причина] зависит от познания другой, как лишённость зависит от познания обладания.

К вопросу следует сказать, что одна наука может рассматривать все причины. Во-вторых, следует сказать, что не ко всем наукам относится рассмотрение всех причин.

Довод первого заключения, и это доказывается относительно двух наук. Во-первых, о метафизике, что она должна рассматривать все причины. Та наука должна рассматривать все причины, которая рассматривает сущее как сущее, ибо наука, которая рассматривает сущее как сущее, рассматривает все причины, поскольку всякая причина есть сущее и причастна основанию сущего. Отсюда, какая бы наука ни рассматривала сущее как сущее, она рассматривает также — и преимущественно — формальную причину, поскольку она есть главнейшая часть сущего. Отсюда эти абстрактные субстанции познаются не иначе как через «что есть» и форму, как будет видно позднее. И хотя эти субстанции неподвижны, однако они суть причина движения сущих через способ цели. Следовательно, наука, которая рассматривает сущее как сущее и абстрактные субстанции, рассматривает целевую причину. Отсюда и все интеллекции движут ради своего совершенства и цели, чтобы уподобиться первому, которое есть цель всего. Отсюда, хотя в них нет цели и блага, которое приобретается через движение, однако цель есть в них, а именно благо, которое предсуществует движению, какова их природа; и об этом будет видно в следующем вопросе более [подробно].

Подобным образом она рассматривает и материю, ибо хотя материя не есть причина сущего как сущего, но [есть причина] определённого рода, как предмет подвижного; однако материя содержится под сущим, и таким образом наука, которая рассматривает сущее как сущее, рассматривает материю — не поскольку она есть предмет изменения (ибо так её рассматривает естественная [наука]), но рассматривает её поскольку она имеет основание сущего. И тогда подобным образом рассматривает действующую причину, ибо хотя неподвижные субстанции не имеют действующей причины в собственном смысле, однако они суть действующая причина движения и других низших [вещей]. И так очевидна большая посылка. Но эта наука, а именно метафизика, есть таковая. Следовательно, и т. д. И очевидна меньшая посылка из IV книги [«Метафизики»], где показывается, что метафизика рассматривает сущее как сущее. Следовательно, она рассматривает все причины и собственные причины сущего. И подобным образом говорит Комментатор, что хотя она рассматривает все причины, однако преимущественно рассматривает форму и цель.

Это также разъясняется в естественной науке, ибо наука, предмет которой имеет все причины, рассматривает все причины; поскольку если бы наука, предмет которой имеет все причины, не рассматривала все причины, она не совершала бы полного познания предмета. Но предмет естественной науки имеет все причины, ибо предмет естественной науки есть сущее подвижное, которое имеет и действующую [причину], которая изменяет материю, и имеет цель, которая движет действующего, ибо действующий действует не иначе как поскольку определяется целью. Подобным образом имеет материю, ибо материя есть предмет изменения и движения; иначе имеет форму, ибо [имеет дело] с подвижными сущими. А какая бы [наука]

ни была, [та], что [рассматривает] сущее как сущее, рассматривает [все причины]. И сообразно этому Комментатор в XII книге [«Метафизики»].

Должно заметить, во-вторых, что цель двойка: одна, которая приобретается через движение; другая — цель, предсуществующая движению, какова природа и сущность, которая есть объект интеллекции и воли.

После этих предварительных замечаний следует сказать по вопросу: во-первых, что неподвижные [вещи], которые движут, не имеют цели, которая приобретается через движение. Во-вторых, следует сказать, что в них, однако, есть цель, предсуществующая движению. В-третьих, следует сказать, что неподвижные [вещи], как [в] метафизике, не имеют цели и блага, которое приобретается через движение, и это под основанием цели. В-четвёртых, следует сказать, что они, однако, некоторым образом имеют цель.

Довод первого заключения: в тех [вещах] нет цели, которая приобретается через движение, которые не движутся, ибо цель и благо, которое приобретается через движение, есть только в том, что движется. Но абстрактные субстанции не движутся, как явствует из VIII книги «Физики» и XII книги [«Метафизики»], где говорится, что абстрактные субстанции неподвижны, поскольку суть бестелесные силы.

Довод второго заключения: те имеют цель и благо, которое предсуществует движению, которые имеют волю и интеллект, ибо желаемое и умопостигаемое есть благо, а благо есть объект стремления, как явствует из I книги «Этики». Итак, то, что желается и мыслится, есть благо и цель. И подобным образом то, что имеет волю и интеллект, мыслит себя и желает своего бытия как блага. Но абстрактные субстанции имеют волю и интеллект, как явствует из Комментатора в XII книге [«Метафизики»], [где говорится], что абстрактные субстанции из сил души имеют интеллект и стремление, и, следовательно, мыслят себя и желают своего совершенства. Следовательно, есть движение к сохранению своего совершенства, как говорит Комментатор там же. И так их природа есть объект воли и интеллекции, и это есть цель, предсуществующая движению.

Равным образом: то, что движет ради сохранения своего совершенства, имеет цель и благо в этом смысле, ибо ничто не движет ради сохранения совершенства, если не имеет цели и блага, по крайней мере предсуществующего движению. Но абстрактные субстанции движут ради сохранения своего совершенства, ибо не ради совершенства, вновь приобретаемого, как хочет Комментатор в XII книге [«Метафизики»]. Отсюда они движут и уподобляются первому началу, ибо все интеллекции желают уподобиться первому началу, которое есть цель всего. И хотя первое начало не имеет высшей цели, однако имеет цель, которая есть объект воли; отсюда оно мыслит себя и потому движет как любимое и желаемое. И другие абстрактные субстанции движут как любящие и желающие, как говорится в XII книге [«Метафизики»]. И так прежде и главным образом они движут ради себя и первой целью, а вторичной целью движут ради внутреннего. Отсюда, как говорит Комментатор во II книге «О небе»: что бы ни двигало первым намерением ради себя, вторичным намерением движет ради другого, если только [оно] не есть природа, склонная к неодарению. Но низшие [вещи] имеют противоположный способ, ибо первым намерением двигали бы ради высших, а вторым намерением ради себя. И так в абстрактных субстанциях есть цель, предсуществующая движению.

Довод третьего заключения: те не имеют цели в смысле цели, которая приобретается через движение, которые отвлекаются от движения, ибо то, что отвлекается от движения, не имеет цели, которая приобретается через движение, и [именно] в смысле цели. Но неподвижные [вещи], как [в] математике, отвлекаются от движения, как явствует из VI и VII книг [«Метафизики»] и II книги «Физики»; и это явствует из Комментатора там же. Отсюда математические [предметы] отвлекаются от чувственной материи и от движения, поскольку относятся к непрерывному. Следовательно, в них нет цели, которая приобретается через движение, и я говорю «в смысле цели», ибо в математических [предметах] может быть то, что есть цель и

благо. Отсюда многое различается: то, что есть цель, и цель в смысле цели. Что же в математических [предметах] есть то, что есть цель и благо, — очевидно, ибо одно и то же по вещи есть количество естественное и математическое. Следовательно, как там есть цель, так и здесь. Но, однако количество как естественное, то есть под этим модусом, есть цель под основанием цели, ибо естественное количество завершает движение. Так то же количество как математическое есть то, что есть цель, ибо оно реально тождественно с естественным количеством. Но однако как таковое оно не завершает движение, то есть поскольку [оно] математическое, оно не есть цель в смысле цели и под основанием цели. И это понял Аристотель и Комментатор, когда сказали, что там нет блага самого по себе. Но однако может случиться, что хотя там есть благо, однако оно не приобретает само по себе через движение, но через случайное, как говорит Комментатор. И это должно пониматься о количестве общих и подверженных порче [вещей].

Довод четвёртого заключения: те имеют цель некоторым образом и благо, по крайней мере поскольку оно не приобретает через движение само по себе, в которых есть форма и упорядоченность, ибо форма есть некоторое благо, [как сказано в] I книге «Физики», и упорядоченность есть благо и цель, как явствует в конце XII книги [«Метафизики»]. Но математические [предметы] имеют форму и порядок, как хочет Комментатор в этой III книге, где говорит, что упорядоченность величин находится в них. И так хочет Комментатор, что цель есть в математических [предметах], по крайней мере та, которая не приобретает через движение. Отсюда числа и величины упорядочены, как и математические науки продвигаются упорядочно.

Равным образом: в тех [вещах], в которых есть лучшее и худшее, там есть цель и благо, ибо во всех постоянных [вещах], будь они от природы или от искусства, то, что полезнее, существует ради лучшего как ради цели, как говорится в VII книге «Политики». Но в математических [предметах] есть цель и благо, ибо в математических [предметах] есть лучшее и полезнейшее, поскольку совершенное число лучше несовершенного, и круглая линия совершеннее прямой, как явствует из геометрии и арифметики.

Равным образом: в тех [вещах] есть цель и благо некоторым образом, которые суть объект воли и интеллекции, и это явствует из сказанного. Но математические [предметы] желаются и мыслятся нашим интеллектом. Отсюда мы желаем знать числа и величины, хотя они не мыслятся и не желаются самими метафизическими [вещами], ибо они не имеют интеллекта и стремления; однако нашим интеллектом и стремлением это происходит.

Доводы в противоположном смысле идут своими путями. Они хорошо доказывают, что в неподвижных [вещах] есть цель и благо, которое не приобретает через движение, как было рассмотрено в вопросе. Отсюда то благо, которое приобретает через движение, не образимо с сущим, как, казалось, хочет третий довод. Но благо низкое и т. д.

ВОПРОС III. Далее, у многих существующих и т. д.

[Рассмотрение] вращается вокруг этой части, где Аристотель говорит, что в неподвижных [вещах] нет цели и блага: истинно ли это. Аргументируется, во-первых, что цель есть в них.

В тех [вещах] есть цель и благо, в которых есть форма и упорядоченность, поскольку форма есть некоторое благо, [как сказано в] I книге «Физики», и упорядоченность есть благо. Но в неподвижных [вещах] есть форма и упорядоченность. Доказывается относительно формы: ибо они суть сущие, а сущность — через форму. Так в них есть упорядоченность, ибо говорит Комментатор в III книге [«Метафизики»], что упорядоченность чисел и величин находится в них.

Равным образом: в тех [вещах] есть благо и цель, которые имеют упорядоченность к движению, ибо движение упорядочено к цели и благу. Но неподвижные [вещи] имеют порядок к движению, ибо некоторые неподвижные [вещи] движут небесные тела, как абстрактные субстанции. Подобным образом количество как естественное, то есть под этим модусом, есть цель под основанием цели, ибо математические [предметы] суть количества, а движение само по себе есть в количестве, как явствует из V книги «Физики». Следовательно, и т. д.

Равным образом: благо и сущее обратимы. Но неподвижные [вещи] суть сущие. Следовательно, в них есть благо, и, следовательно, цель.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель в тексте, где говорит, что в неподвижных [вещах] не может быть это начало, ни быть чем-либо *autoagathon*, то есть благом самим по себе.

Должно заметить для понимания вопроса, что некоторые [вещи] неподвижны, которые ни движут, ни движутся сами по себе, как математические [предметы]; другие неподвижны, которые хотя и не движутся, однако движут сами по себе, как абстрактные субстанции, благо которых состоит в движении, как хочет Комментатор там же. Отсюда математические [предметы] отвлекаются от чувственной материи и от движения, поскольку относятся к непрерывному. Следовательно, в них нет цели, которая приобретается через движение, и я говорю «в смысле цели», ибо в математических [предметах] может быть то, что есть цель и благо. Отсюда многое различается: то, что есть цель, и цель в смысле цели. Что же в математических [предметах] есть то, что есть цель и благо, — очевидно, ибо одно и то же по вещи есть количество естественное и математическое. Следовательно, как там есть цель, так и здесь. Но, однако количество как естественное, то есть под этим модусом, есть цель под основанием цели, ибо естественное количество завершает движение. Так то же количество как математическое есть то, что есть цель, ибо оно реально тождественно с естественным количеством. Но однако как таковое оно не завершает движение, то есть поскольку [оно] математическое, оно не есть цель в смысле цели и под основанием цели. И это понял Аристотель и Комментатор, когда сказали, что там нет блага самого по себе. Но однако может случиться, что хотя там есть благо, однако оно не приобретается само по себе через движение, но через случайное, как говорит Комментатор. И это должно пониматься о количестве общих и подверженных порче [вещей].

Довод четвёртого заключения: те имеют цель некоторым образом и благо, по крайней мере поскольку оно не приобретается через движение само по себе, в которых есть форма и упорядоченность, ибо форма есть некоторое благо, [как сказано в] I книге «Физики», и упорядоченность есть благо и цель, как явствует в конце XII книги [«Метафизики»]. Но математические [предметы] имеют форму и порядок, как хочет Комментатор в этой III книге, где говорит, что упорядоченность величин находится в них. И так хочет Комментатор, что цель есть в математических [предметах], по крайней мере та, которая не приобретается через движение.

Отсюда числа и величины упорядочены, как и математические науки продвигаются упорядочно.

Равным образом: в тех [вещах], в которых есть лучшее и худшее, там есть цель и благо, ибо во всех постоянных [вещах], будь они от природы или от искусства, то, что полезнее, существует ради лучшего как ради цели, как говорится в VII книге «Политики». Но в математических [предметах] есть цель и благо, ибо в математических [предметах] есть лучшее и полезнейшее, поскольку совершенное число лучше несовершенного, и круглая линия совершеннее прямой, как явствует из геометрии и арифметики.

Равным образом: в тех [вещах] есть цель и благо некоторым образом, которые суть объект воли и интеллекции, и это явствует из сказанного. Но математические [предметы] желаются и мыслятся нашим интеллектом. Отсюда мы желаем знать числа и величины, хотя они не мыслятся и не желаются самими метафизическими [вещами], ибо они не имеют интеллекта и стремления; однако нашим интеллектом и стремлением это происходит.

Доводы в противоположном смысле идут своими путями. Они хорошо доказывают, что в неподвижных [вещах] есть цель и благо, которое не приобретается через движение, как было рассмотрено в вопросе. Отсюда то благо, которое приобретается через движение, не обратимо с сущим, как, казалось, хочет третий довод. Но благо низкое и т. д.

ВОПРОС IV. Но если науки о причинах суть многие и т. д.

Относительно этой части спрашивается: через какую причину вещь познаётся более совершенно. И аргументируется, во-первых, что через форму.

Основание: то, что есть вся чтойность или главнейшая часть чтойности, более делает [вещь] познанной, поскольку начала бытия и познания — одни и те же. Но форма есть вся чтойность или, по крайней мере, главнейшая часть чтойности, как явствует из Комментатора в VII книге «Метафизики», говорящего, что чтойность человека одним способом есть человек, другим способом — не человек. Отсюда истинно, что вся чтойность человека есть человек через форму человека. А иным способом не истинно, а именно что человек есть чтойность, поскольку [она] есть совокупность из материи и формы.

Равным образом: через ту причину вещь более познаётся, которая есть начало достовернейшей науки, поскольку доказательство есть силлогизм, производящий знание. Но форма есть начало достовернейшей науки, как математика, как явствует из Комментатора в I книге «Физики», ибо математика находится в первой степени достоверности.

Равным образом, аргументируется, что через материю вещь наиболее познаётся, ибо через то вещь более познаётся, что благороднее. Но материя благороднее, поскольку она есть субстанция неразрушимая и вечная. А таковая благороднее разрушимого и подверженного возникновению, как явствует из VIII книги «Физики», где Аристотель доказывает, что двигатель вечен, ибо он есть причина вечного движения, и он благороднейший из всех остальных. Отсюда вечная субстанция благороднее подверженной возникновению и разрушению. Но первая материя не возникает и не разрушается.

Затем аргументируется о действующей причине: через неё вещь познаётся более, ибо через ту причину вещь наиболее познаётся, без которой не познаётся возникновение и действие. Но без действующей [причины] не познаётся возникновение и действие. Следовательно, и т. д.

Затем аргументируется о причине удалённой, что она более делает [вещь] познанной, чем причина близкая, ибо та причина более делает [вещь] познанной, которая более влияет на следствие, поскольку начала бытия и познания — одни и те же, [как сказано во] II книге [«Метафизики»]. Но причина удалённая и высокая более влияет на следствие, чем близкая, по автору «О причинах»: «Всякая причина первичная и высокая более влияет на следствие, чем вторичная».

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ. Аргументируется: через то вещь не познаётся более, через что она познаётся лишь в возможности, ибо познание в возможности несовершенно. Но через удалённую причину вещь познаётся лишь в возможности, ибо та причина высока, а знать нечто в высоком [общем] не есть [ничто иное, как] знать его в возможности, как говорит Комментатор в XII книге [«Метафизики»]. Противоположное других также доказывается, и это так: через те причины не познаётся наиболее, которые получают необходимость и вероятность.

К главным доводам.

К первому: «То, что есть вся чтойность» и т. д. — отрицается, ибо может быть другая причина более достойная, [а именно] чтойность вещи как цель, поскольку цель совершеннее всего упорядоченного к цели. Отсюда, конечно, истинно, если сравнивать чтойности между собой, как форму субстанции с количеством или качеством, — тогда через форму вещь познаётся совершеннее, а именно через её чтойность, чем через акциденции, как количество и качество и т. д. Но сравнивая формальную чтойность с другими причинами, это не обязательно, ибо через другую причину вещь может быть познана совершеннее, например, через цель.

К другому доводу: «Через ту причину вещь наиболее познаётся» и т. д. — допускается. Ты говоришь, что форма есть начало и т. д. Следует сказать, что в математических [предметах] более познаётся через форму, чем через цель, ибо они не имеют целевой причины, но познаются через форму, отвлечённую от движения и от материи. Отсюда в математических [предметах] нет материальной причины, ибо хотя они лишены чувственной материи, однако не [лишены] материи умопостигаемой или интеллектуальной, через которую они мыслятся, как явствует из VII книги [«Метафизики»] и II книги «Физики».

К другому: «Через ту причину вещь более» и т. д. — допускается. Ты говоришь, что материя благороднее и т. д. — отрицается, ибо она есть слабейшая по сущности. Ты доказываешь, что материя вечна. Следует сказать, что остальное не равно. Отсюда такие доводы через сравнение должны предполагать остальное равным, но здесь это не так, ибо вечная субстанция, которая есть акт, — та благороднее. Но здесь остальное не равно: хотя первая материя вечна, однако она не в акте. Отсюда хотя форма подвержена возникновению и разрушению, однако поскольку она есть акт, и спецификация, и форма, постольку она благороднее вечной субстанции, которая не в акте. Поэтому довод не имеет силы.

К другому: «Через ту причину вещь» и т. д. Следует сказать, что это не обязательно, ибо совершеннее познаётся через цель, к которой упорядочено возникновение, и через действующую причину. Следовательно, [довод] не заключает.

К другому доводу, который был в противоположном смысле, который доказывал, что через близкую причину вещь более познаётся, когда говорится: «Через то вещь более познаётся» и т. д. — допускается. Ты говоришь, что через удалённую причину и т. д. Следует сказать, что это истинно о внутренних причинах: через удалённую причину [вещь познаётся] более в возможности и [причина] делает [вещь] познанной в возможности, как первая материя и удалённая форма. Но это не истинно о причине, удалённой внешней, что она [познаётся] в возможности, но она более актуальна и более благородна по сущности, чем причина близкая. Поэтому довод не заключает, и потому и т. д.

ВОПРОС V. Но о началах доказательства и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: являются ли первые начала предметом рассмотрения какой-либо [одной] науки. Аргументируется, во-первых, что нет.

Если бы первые начала были предметом рассмотрения какой-либо науки, то они рассматривались бы всеми науками. Но это ложно, ибо [тогда] это было бы излишним. Следствие очевидно: по тому же основанию, по которому одна наука рассматривала бы начала доказательства, [рассматривала бы] и другая, ибо все науки одинаково относятся к первым началам.

Равным образом: если бы какая-либо наука рассматривала первые начала, то [делала бы это] либо определительным способом, либо доказательным. Но ни тем, ни другим способом. Следовательно, и т. д. Предположение очевидно из достаточного деления, ибо доказательство и определение суть способы рассмотрения чего-либо и определения о чём-либо, [как сказано во] II книге «Второй аналитики». Природа способа деления сводится к способу определения, поскольку через него некоторым образом находится определение. Но первых начал не может быть определение, ибо определение есть нечто несоставное, [как сказано в] III книге [«Метафизики»] и V книге «Топики».

Равным образом: если бы первых начал было определение, то нечто было бы познано прежде них, что ложно. И не может быть доказательства начал, ибо доказательство касается свойства предмета и аксиомы, из которой доказываемое свойство; и тогда аксиомы доказывались бы через более известные положения, и таким образом из первых положений некоторые были бы сами по себе известны, а некоторые скрыты, что ложно. Отсюда первые начала не доказываются, как хочет Аристотель в I книге «Второй аналитики», и [не доказываются] то, через что человек есть человек, ибо оно главнее в бытии.

И к этому намерению говорит Комментатор в прологе первой [книги] Линкольнского. Подобным образом все науки рассматривали бы один предмет, ибо все науки одинаково пользуются первыми аксиомами. Следовательно, все доказательные науки сходились бы в одном предмете, относительно которого доказывались бы аксиомы; и [тогда] все науки рассматривали бы одно свойство через одну и ту же причину. И таким образом следовало бы, что всякая наука была бы одна, что ложно.

Равным образом: если бы какая-либо [наука] рассматривала первые начала, то преимущественно это была бы эта [наука], поскольку она наиболее причинная. Но она не может их рассматривать, ни определять, ни доказывать, ибо, как сказано, они не могут быть определены, ни доказаны — ни априори, ибо тогда нечто было бы просто прежде них; ни апостериори, ибо такое доказательство было бы из более известного, но ничто не известнее первых начал доказательства.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель в IV книге [«Метафизики»], в той главе: «Следует сказать, [принадлежит ли] одной или различным наукам...», где говорит, что к одной науке, а именно к метафизике, относится рассмотрение первых аксиом, поскольку к ней относится рассмотрение сущего как сущего.

ВОПРОС VI. Всецело, которые субстанций и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: относится ли к одной науке рассмотрение всех субстанций. Аргументируется, во-первых, что нет.

Ибо если бы это было так, то [тогда] была бы одна наука, а все другие науки были бы излишними. Но это ложно, ибо ничто не излишне в природе и в искусстве, как говорит Комментатор в I книге «Физики». Следствие очевидно: если одна наука рассматривает все субстанции, то [она рассматривала бы] и все акциденции, ибо одной и той же науки [дело] — рассматривать предмет и свойства, собственные этому предмету, как явствует из I книги «Второй аналитики». И так, если бы всё рассматриваемое относилось к одной науке, то [тогда] была бы одна наука; или если бы их было несколько, то другие были бы излишними.

Равным образом: те [вещи], которые не сходятся в одном основании, не рассматриваются одной наукой, ибо наука [имеет дело] не с теми [вещами], которые различаются по формальному основанию. Но все субстанции не относятся к одному основанию, ибо из субстанций одни вечны, другие разрушимы; а разрушимое и неразрушимое различаются более чем по роду и более чем по виду, как явствует из X книги [«Метафизики»].

Затем аргументируется, во-вторых, что одна наука не рассматривает субстанцию и акциденции. И это вопрос, который поднимает Аристотель в этой [книге]: «Далее, [идёт речь] о субстанции только теоретическая [наука] или...» И это так: если бы одна наука была о субстанции и акциденции, то о субстанции было бы доказательство. Но это ложно, [как сказано в] VII книге [«Метафизики»], ибо субстанции [свойственно] определение, а доказательство [свойственно] акциденциям, как явствует из I книги «Второй аналитики». Следствие очевидно: раз одна наука была бы [наукой] обо всех акциденциях и субстанциях, то как доказывались бы акциденции, так и субстанции.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ обоих [вопросов] утверждает Аристотель в IV книге [«Метафизики»], где говорит: «Сущее же говорится многими способами...» и т. д.

К вопросу следует сказать, во-первых, что одна наука должна рассматривать все субстанции под общим основанием, поскольку они суть главные части сущего. Во-вторых, следует сказать, что одна наука должна рассматривать все субстанции и все акциденции под общим основанием. В-третьих, следует сказать, что одна наука не должна рассматривать все субстанции и все акциденции под собственными основаниями.

Довод первого заключения: к одной и той же науке относится рассмотрение частей и целого. Но одна наука должна рассматривать то, что относится ко всем субстанциям как целое. Следовательно, и т. д. Большая посылка очевидна из I книги «Второй аналитики». Меньшая также очевидна из IV книги [«Метафизики»], ибо одна наука, как метафизика, рассматривает сущее как сущее, частями которого являются главные субстанции, как явствует там же.

Довод второго заключения: рассмотрение тех [вещей] относится к одной науке, которые содержатся как части аналогично под одним аналогичным целым, как явствует из IV книги [«Метафизики»]. Но субстанции и акциденции содержатся под сущим как сущим, и сущее сказывается о них аналогически, ибо прежде сказывается о субстанции, а после — об акциденциях, которые приписываются субстанции как предмету, как говорит Комментатор в IV книге [«Метафизики»].

Равным образом: если одна и та же наука не должна рассматривать акциденции и субстанцию, то трудно указать, какая наука должна рассматривать акциденции относительно субстанции; более того, [следует сказать], что никакая, — а это против Аристотеля в I книге «Второй аналитики», ибо одной и той же науки [дело] — рассматривать предмет просто и свойства предмета, как говорится в I книге «Второй аналитики». Следствие очевидно: если одна наука

не рассматривает субстанцию и акциденцию, то к различным наукам относилось бы рассмотрение субстанции.

Довод третьего заключения: если бы одна наука рассматривала все субстанции и акциденции под собственными основаниями, то [тогда] была бы одна наука; или если бы их было несколько, то другие были бы излишними. Но и то, и другое неудобно, как доказано ранее. Следствие очевидно: если бы одна наука рассматривала все субстанции и акциденции, то [тогда] была бы одна наука, которая давала бы совершенное знание обо всём; или если бы было несколько наук, другие были бы излишними.

Через это — к доводам. Первый довод очевидно решён: истинно, что специальные науки одинаково относятся к первым началам, но [дело обстоит] несходно в отношении первой философии, которая есть причинная; и по этому основанию геометрия и арифметика были бы излишними, ибо таким образом одно и то же одним и тем же способом определялось бы в различных науках.

Должно заметить, однако, что хотя одна наука рассматривает субстанцию и акциденцию, однако она рассматривает субстанции преимущественно, ибо поскольку некая наука [имеет дело] со многим, содержащимся под одним аналогичным [понятием], она преимущественно [имеет дело] с тем, от чего зависит другое и чему [другое] приписывается. Но субстанция и акциденции содержатся под сущим аналогически, и от субстанции зависят акциденции в бытии и познании, и [акциденции] приписываются субстанции, и субстанция есть сущее преимущественно. Следовательно, та наука преимущественно рассматривает субстанции.

Далее должно заметить, что, хотя эта наука рассматривает субстанции под общим основанием, однако она рассматривает некоторые субстанции под собственными основаниями, как абстрактные субстанции, ибо они преимущественно имеются в виду этой наукой как цель. И основание субстанции преимущественно и благороднее находится в них, как будет видно в XII книге [«Метафизики»]; отсюда все трактаты упорядочены к трактату об абстрактных субстанциях. И это было доказано Альбертом [Великим] в I и II книгах «О возникновении», говорящим, что некая наука рассматривает нечто под одним общим и общим [для многих] основанием, и тогда то, в чём это основание находится прежде, рассматривается под собственными основаниями. Так, основание сущего, которое обще всем субстанциям, по крайней мере аналогическим, прежде всего присуще отделённым субстанциям, поскольку они суть причины других; а поскольку нечто присуще причине и причинённому, прежде и достойнее присуще причине, [как сказано во] II книге [«Метафизики»] и у Комментатора во II книге «Физики». Это также [показано] Аристотелем в книге «О возникновении», где, рассматривая возникновение в общем, он рассматривает первые возникновения и разрушимые [вещи] под собственными основаниями, а именно элементы.

К доводам. К первому: «Если одна наука...» — отрицаю следствие, ибо одна есть наука, которая рассматривает все субстанции под общим основанием сущего, а не под собственными основаниями, и [рассматривает] абстрактные субстанции. Но рассматривать субстанции и акциденции согласно собственным основаниям не относится к одной науке, но ко многим, как показано.

К другому доводу: «Те, которые не сходятся...» — следует сказать, что не обязательно, чтобы те [вещи], о которых [идёт речь] в одной науке, сходились в одном однозначном основании, но достаточно, чтобы они сходились в одном аналогичном основании, как явствует из IV книги [«Метафизики»]. Ты говоришь, что все субстанции... Следует сказать, что истинно: вечные и подверженные возникновению субстанции не сходятся в одном однозначном основании, но однако в одном аналогичном основании сущего, и этого достаточно для единства науки.

К другому: «Если бы была одна наука о субстанции...» — следует сказать, что не следует, ибо не одним и тем же способом одна наука рассматривает и то, и другое, а именно:

доказывая субстанцию так, как доказывает акциденцию, но определяя субстанцию и доказывая акциденцию о предмете, как будет видно полнее в последующем.

ВОПРОС VII. Далее, чувственные субстанции и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: существуют ли помимо чувственных субстанций некоторые другие, которые были бы того же вида, как полагал Платон об идеях. Аргументируется, во-первых, что да.

Ибо наука [имеет дело] с этими низшими вещами, как все полагают. Но наука [имеет дело] только с идеями, которые неразрушимы, как явствует, ибо о разрушимом нет науки через положения разрушимого. Следовательно, необходимо полагать некоторые неразрушимые [вещи], которые были бы того же вида и были бы началом науки о низших [вещах].

Равным образом: возникновение чувственных [вещей] вечно. Следовательно, необходимо полагать некоторые субстанции помимо чувственных, которые были бы неразрушимы. Антецедент очевиден из II книги «О возникновении» и I и VIII книг «Физики». Доказательство следствия: чувственные [вещи] разрушимы, а разрушимое не есть причина вечного возникновения. Следовательно, необходимо полагать помимо чувственных субстанций нечто неразрушимое, как идеи, которые суть причины вечного возникновения.

Равным образом: всё, что есть таково по причастности, сводится к тому, что есть таково по сущности. И это очевидно, ибо раскалённое железо, которое есть таково по причастности, сводится к огню, который есть таков по сущности. Но те чувственные [вещи] суть таковы по причастности, ибо низшие [вещи], имеющие форму в материи, причастны природам и сущностям, как чувственный человек причастен человеческой природе. Следовательно, они сводятся к чему-то таковому по сущности, а это не что иное, как идея.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель в VII книге [«Метафизики»], в той главе: «О субстанции же [идёт] исследование всех...»

К этому вопросу следует сказать, что помимо чувственных субстанций нет некоторых субстанций, которые были бы того же вида, что и эти чувственные субстанции. Во-вторых, следует сказать, что вполне [можно] допустить некоторые субстанции помимо чувственных, которые не суть того же вида.

Довод первого заключения: если бы была некая субстанция помимо чувственных того же вида, как полагал Платон об идеях, то она была бы либо внутри неба, либо вне [неба], и это известно через достаточное деление. Но ни тем, ни другим способом нельзя сказать, что эти идеи находятся в небе, ибо небо есть предел чувственных тел; [и] не может быть вне неба, ибо ничто вне неба не есть того же вида, что и чувственные [вещи].

Равным образом: разрушимое и неразрушимое различаются по роду и более чем по виду, [как сказано в] X книге [«Метафизики»]. Но если бы идеи существовали, то они были бы вечными, согласно Платону. Следовательно, они не того же вида, что и эти низшие [вещи], как он хотел.

Некоторые хотят и говорят на это основание, что Аристотель говорит о естественном роде в X [книге], поскольку говорит, что разрушимое и неразрушимое различаются по роду. Это не имеет силы, ибо если бы он говорил о естественном роде, то ничто не доказывало бы против Платона, ибо Платон допустил бы, что они различаются по естественному роду, поскольку эти идеи абстрагированы от материи, а чувственные [вещи] соединены с материей. Но Платон полагал, что они сходятся в логическом и однозначном роде. И в этом отношении Аристотель опровергает его. И там сказано Комментатором, что тело не сказывается о возникшем теле и невозникшем иначе как эквивокально. И говорит Аристотель в III книге [«Метафизики»], что полагающие идеи ничего не делают, но говорят подобное тем, кто выдумывает бессмертных богов, подобных по формам людям, то есть что Бог того же вида, что и человек, что считается неудобным.

Довод второго заключения: движение вечно. Следовательно, необходимо, чтобы была вечная субстанция помимо чувственных субстанций. Антецедент очевиден из VIII книги «Физики». Следствие доказывается, ибо никакая форма и чувственная субстанция в величине не может произвести вечное движение, как говорится там же.

К доводам. К первому: «Если наука [имеет дело] с вещами» — допускается, но отрицается меньшая посылка. К доказательству: «Наука [имеет дело] не с разрушимым» — следует сказать: напротив, ибо Аристотель передаёт науку о возникшем и разрушимом в [книге] «О возникновении». Но я вполне допускаю, что нет науки о разрушимом согласно частным основаниям, но [есть] через общие основания.

К другому доводу — разъяснение: я вполне допускаю, что помимо чувственных субстанций есть другие субстанции, которые однако не того же вида, что и чувственные.

К другому: «Всё, что есть таково...» — допускается, что то, что есть таково по причастности, сводится к чему-то таковому по сущности. Однако не обязательно, чтобы то [к чему сводится] было отделено от того, к чему сводится.

Для понимания этого должно заметить, что причастность в действительности тройка. Одна — когда нечто причастно части сущности другого, как раскалённое железо причастно огню; и эта причастность [происходит] через сведение к огню, который сам по себе отделён от железа. Другая — причастность, когда нечто причастно всей сущности другого, как индивиды — виду, а виды — роду; и то, что так чему-либо причастно, не сводится к чему-то отделённому от него, ибо так причастное есть совершенное; но если бы оно было несовершенным, тогда нужно было бы, чтобы оно сводилось к чему-то внешнему, которое было бы совершенным, как сказано о раскалённом железе. И я утверждаю, что вид причастен роду не согласно [логическому] основанию, как некоторые говорят, но реально, ибо род есть реальная часть вида. Подобным образом составное [существо] так причастно чтойности через нечто внутреннее, что включает [её], как форму, которая есть вся чтойность.

Третья — причастность, как низшие [вещи] причастны бытию высшего и подобиям; и это эквивокально называемая причастность, и она [происходит] через сведение к внешнему, как низшие сводятся к высшим. Из этого различия очевидно решение довода. Отсюда не обязательно, чтобы чувственный человек, из того что имеет причастное бытие, сводился к отделённому человеку, но сводится к чему-то внутреннему, как к виду или к форме, которая есть вся чтойность по сущности; но составное [существо] есть имеющее чтойность и причастное ей.

ВОПРОС VIII. Далее, если кто помимо видов и т. д.

Относительно этой части спрашивается: абстрагированы ли математические [предметы], как линии и величины, от чувственных [вещей] по бытию. Аргументируется, во-первых, что да.

Ибо если бы они не были абстрагированы, то математические науки не были бы вечными. Это ложно. Следствие очевидно: если бы они не были абстрагированы от чувственных [вещей], то при разрушении чувственных [вещей] они сами разрушались бы, и, следовательно, наука, поскольку они находились бы в чувственных [вещах], при разрушении которых сами математические [предметы] разрушались бы.

Равным образом: если бы математические [предметы] не были абстрагированы от чувственных [вещей] по бытию, то математические науки не были бы истинными и достоверными. Это ложно, ибо они находятся в первом порядке достоверности, как хочет Аристотель и Комментатор во II книге [«Метафизики»]. Доказательство следствия: геометр доказывает, что прямая линия касается круга в точке, но чувственная линия никогда не касается круга в точке; подобным образом и в остальном.

Равным образом: те [вещи], которые неподвижны, абстрагированы от чувственных [вещей], ибо при движении нас движется всё, что в нас. Но математические [предметы] неподвижны, как явствует из текста. Следовательно, и т. д.

Равным образом: как вещь относится к интеллекту, так и к бытию, поскольку интеллект следует бытию и порядку вещей, [как сказано в] III книге «О душе». Но математические [предметы] мыслятся помимо чувственных [вещей], [как сказано в] VI книге [«Метафизики»] и I книге «Физики». Следовательно, они абстрагированы по бытию.

Равным образом: если бы математические [предметы] не были абстрагированы от чувственных [вещей] по бытию, то два тела были бы в одном месте. Но это ложно, [как сказано в] IV книге «Физики». Следствие доказывается, ибо естественное и математическое тело были бы в одном месте.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ явствует из Аристотеля в XIII и XIV книгах [«Метафизики»], где он говорит против этого.

Заметь: [были] три мнения. Первое — Пифагора, который сказал, что математические [предметы] абстрагированы по бытию от чувственных [вещей]; и доводы этой части затронуты. Но это мнение не имеет силы, ибо если бы математические [предметы] были абстрагированы по бытию от чувственных [вещей], то все математические науки были бы об абстрагированном по бытию от чувственных [вещей]. Но это ложно, ибо астрономия не [имеет дело] с линиями и величинами, абстрагированными от чувственного неба, или же следовало бы допустить некое небо помимо этого чувственного, что ложно. Подобным образом перспектива не [имеет дело] с величиной, абстрагированной по бытию от чувственных [вещей], поскольку она [имеет дело] со зрительной величиной. Следствие доказывается: если бы математические [предметы] были абстрагированы от чувственных [вещей], а математические науки [имеют дело] с математическими вещами, то все математические науки были бы об абстрагированных вещах, и, следовательно, астрономия и перспектива.

Другое было мнение, полагающее математические [предметы] иными от чувственных [вещей], и, однако соединёнными с чувственными [вещами], как передаёт Аристотель в тексте, ибо они полагали промежуточные [вещи] между идеями и чувственными [вещами], и однако [говорили, что они] находятся в чувственных [вещах]. И это подобно тому, что говорят, что измерения существуют сами по себе, которые проникают все чувственные тела, которые они называют местом чувственных тел. Это мнение не имеет силы, ибо если бы это было истинно, то идеи подобным образом были бы в чувственных [вещах], но это неудобно для полагающих

идеи. Подобным образом, [неудобно] потому что математические [предметы] были бы в чувственных [вещах], подобно идеям, поскольку и те, и другие берутся через абстракцию.

Равным образом: если бы это было так, то два тела были бы в одном месте, что против Аристотеля в IV книге «Физики». И невозможно это не только о двух физических телах, но и о физическом и математическом, поскольку и то, и другое имеет измерения, основания которых [требуют], чтобы два тела не были в одном месте. Следствие первого очевидно, ибо математическое и естественное тело, поскольку они соединены, были бы в одном [месте].

Равным образом: если бы это было так, то неподвижные [вещи] были бы в движущихся чувственных [вещах], что весьма невероятно, ибо таким образом просто неподвижное двигалось бы, поскольку при движении нас движется всё, что в нас, [как сказано во] II книге «Топпики». А то, что абстрагировано, никоим образом не движется. Отсюда это мнение глупо и достойно осмеяния, ибо Аристотель не аргументирует в его пользу, так как оно не имеет никакого кажущегося основания.

Третье — мнение Аристотеля и Комментатора, что математические [предметы] тождественны с чувственными [вещами] и не абстрагированы от чувственных [вещей] по бытию. И это явствует из XIII и XIV книг [«Метафизики»] и II книги «Физики», так что одна и та же линия по бытию — математическая и чувственная. И это может быть доказано: если бы это было не так, то они были бы либо отделены от чувственных [вещей], либо соединены с чувственными [вещами], и это истинно через достаточное деление. Но они не отделены от чувственных [вещей], как хотело первое мнение, и не соединены, как хотело второе мнение.

Тогда должно заметить, что они абстрагированы по основанию от чувственных [вещей]. И это очевидно, ибо те, чьи основания и интеллекции абстрагируются от чувственных [вещей], те абстрагированы от них по основанию. Это очевидно. Но определения и интеллекции математических [предметов] абстрагированы от чувственных [вещей], как явствует из VI и VII книг [«Метафизики»] и II книги «Физики».

К доводам. К первому: «Если бы математические [предметы] не были абстрагированы по бытию...» — отрицаю следствие, ибо науки [имеют дело] не с чувственными [вещами] согласно индивидуальным основаниям, но согласно общим основаниям. Отсюда, несмотря на то что математические [предметы] по бытию находятся в чувственных [вещах], интеллект однако может абстрагировать их, как прежде [сказано] апостериори, ибо количество первее качества. Следовательно, оно может быть абстрагировано интеллектом, поскольку это делает чувство, которое есть низшая сила, [и] воспринимает одно раздельно, что соединено с другим по бытию, как зрение воспринимает белизну раздельно, которая соединена со сладостью в молоке. Следовательно, тем более интеллект. И так, несмотря на то что математические [предметы] находятся в чувственных [вещах], науки всё же могут быть вечными, поскольку происходит абстракция от них согласно общим основаниям. А то, что различаются абстракция общая и частная и абстракция математических [предметов] от чувственных [вещей], должно быть рассмотрено в математике и во II книге «Физики».

К другому: «Если бы математические [предметы] не были абстрагированы...» — уже очевидно решение, ибо интеллект может абстрагировать линию и рассматривать её не согласно широте, как она есть в чувственных [вещах], и следовательно, она коснётся круга в точке, а именно прямая линия.

К другому — очевидно из сказанного, ибо хотя математические [предметы] находятся в чувственных [вещах] и как таковые движутся, однако поскольку они абстрагированы, они рассматриваются разумом как неподвижные.

К другому: «Как вещь относится к интеллекту...» — следует сказать, что истинно: интеллект следует началам вещей и не мыслит вещь иначе, чем она есть, если он истинен. Ты говоришь, что математические [предметы] мыслятся абстрактно. Следует сказать, что математические [предметы] мыслятся абстрактно от чувственных [вещей] может быть двояко: либо что

интеллект мыслит их существующими без чувственных [вещей] — это ложный и разделённый интеллект; либо что он мыслит их абстрактными, то есть отдельно по сущности, не мысля чувственных качеств — так [это] истинно и просто. Отсюда хотя математические [предметы] и чувственные [вещи] соединены по существованию, однако они различны по сущности, и различные чтойности могут мыслиться отдельно, хотя и соединяются по бытию, как также сказано ранее о чувстве, которое соединённое может воспринимать отдельно, как явствует о белизне и сладости. И так — к тому [доводу] об астрономии и перспективе.

ВОПРОС IX. И о началах: должно ли роды и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: являются ли роды и общие [понятия] началами вещей. Аргументируется, во-первых, что да.

Ибо роды и общие [понятия] суть начала познания вещи, поскольку определение состоит из рода и различия, которое есть начало познания вещи. Но начала сущностные, как явствует из II книги [«Метафизики»], ибо как вещь относится к истине и т. д.

И подтверждается: те, которые суть начала определения, суть начала реальные определяемого, поскольку берутся через абстракцию.

Равным образом: если бы это было так, то определение указывало бы всю сущность вещи. Но общие [понятия] и роды суть таковы, как явствует из VII книги [«Метафизики»] и II книги «Второй аналитики».

Равным образом: если бы общие [понятия] были отделены, то они были бы началами вещей, как говорит Комментатор. Но общие [понятия] отделены, как я докажу, ибо как обстоит дело в мышлении, так и в бытии. Но общие [понятия] и роды мыслятся отдельно помимо единичных [вещей]. Следовательно, они могут быть отделены по бытию.

Равным образом: это аргументируется авторитетом Платона, который полагает одно сущее, великое и малое, началами вещей, и это истинно как роды.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: как обстоит дело в искусственных [вещах], так и в естественных, по подобающему подобию. Но в искусственных [вещах] начала вещей суть единичные [вещи], а не общие [понятия], как начала ложа суть — это дерево и эта форма; и кто хочет познать ложе, должен познать дерево и форму.

К вопросу следует сказать, как будет видно в VII книге [«Метафизики»], что если полагать общие [понятия] абстрагированными от единичных [вещей], как полагал Платон, то таким образом они не суть [начала], как показано ранее, и, следовательно, не суть начала вещей чувственных — формальные и реальные, как животное есть начало реальное и формальное человека. Подобным образом и различие. Это доказывается: те, которые совершенствуют чуждость человека внутренне, суть начала формальные. И это очевидно, ибо чуждость всей вещи есть форма. Следовательно, то, что внутренне относится к чуждоте вещи, есть форма. Но общие [понятия] и роды суть таковы, ибо форма рода и различия внутренне относится к совершенству чуждоте, поскольку чуждость человека интегрируется и совершенствуется из общей формы, и специальной формы, и специфического различия; и из них, то есть из общей и специфической формы, интегрируется специфическая чуждость.

И эта позиция и основание предполагают множественность форм; а что об этом следует думать, показано ранее. Но те, кто полагает единство форм, сказали бы, что общие [понятия] и роды не суть начала реальные и формальные вещей. И это они доказывают: реальные начала в прямом [смысле] не могут сказываться о том, что от них происходит, [как] «это есть это»; ни начала внешние, как действующая [причина] и цель; ни внутренние, как форма и материя. Но общие [понятия] и роды сказываются в «что» и в прямом [смысле], как «Сократ есть животное» и «тело». Во-вторых, они говорят, что общие [понятия] и роды не суть начала познания, и это они доказывают: они полагаются в определении, а определение есть начало познания, поскольку они суть более общие и берутся от более общего явления.

Это мнение не может устоять, ибо оно против Аристотеля и Комментатора, которые хотят, чтобы все части определения были формами, и одна была более общей, а другая более специальной. Отсюда говорит Комментатор в I книге [«Метафизики»], что первая материя получает сначала более общие формы, затем менее общие вплоть до индивидуальных. Об этом пусть исследуется в вопросе о множественности форм — основания и решения.

К доводу их, когда говорится: «Реальные начала...» — допускается. Но однако они сказываются в косвенном [падеже] сущностно и сами по себе о том, что от них происходит, как хочет Линкольнский в I книге «Второй аналитики». Ты говоришь, что род и различие... Следует сказать, как показано ранее, что если брать род за общую форму, а различие за специальную форму, то таким образом они сказываются о виде сами по себе, сущностно и в косвенном [падеже], а не в прямом. Но если брать род за всё совокупное из общей формы и специфицированного под основанием общей формы, то таким образом он сказывается в прямом [падеже] о виде, [как] «это есть это», например, «человек есть животное». Подобным образом понимай и о различии.

Во-вторых, следует сказать, что роды и общие [понятия] суть начала познания, и это доказывают первые доводы, ибо определение есть начало познания, а определение состоит из рода и различия. Следовательно, и т. д. Подобным образом то же самое и это отрицательно, как хочет Комментатор в XII книге [«Метафизики»]. Но, однако они суть начала бытия и познания, как затронуто. А то, что они говорят, что род берётся от явления, а не от общей чтойности, — об этом показано ранее. Отсюда об этом говорит Линкольнский в I книге «Второй аналитики», что слаб интеллект, который не может подняться к познанию чтойности истинных родов, но останавливается на некоторых акциденциях, следующих за родами и видами. Об этом не более на настоящее [время].

Первые доводы я допускаю, ибо я полагаю, что общие [понятия] суть начала реальные вещей и [начала] познания. И это доказывают первые два довода. И хотя то же самое доказывает третий довод, однако он ложен, ибо общие [понятия] по бытию не абстрагированы, хотя и мыслятся от этих низших [вещей], поскольку они обозначают общие формы, через которые различные [вещи] могут мыслиться помимо видов, хотя по бытию они соединены с ними. Об этом показано ранее. А то, что говорит Комментатор, что если бы общие [понятия] были отделены, то они были бы началами, — он не понимает так, что они были бы началами внутренними, но, возможно, внешними, как абстрактные субстанции, которые, возможно, имели бы некоторый сущностный порядок к низшим [вещам], ибо ничто не препятствует условному [положению] быть истинным, антецедент которого невозможен.

ВОПРОС X. Ещё: является ли субстанция и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: является ли [нечто] началом всех сущих числом [то есть единичным]. И аргументируется, во-первых, что да.

Ибо если бы не было одного начала, то не было бы упорядоченной множественности. Но это ложно по Аристотелю в XII книге [«Метафизики»], где говорит, что сущие не желают дурного расположения; тогда они не были бы дурно расположены, если бы было множество начал. Следовательно, один правитель. Следствие доказывается: если бы не было одного начала числом всех сущих, то сущие не имели бы порядка к одному началу и, следовательно, были бы неупорядоченными.

Равным образом: Аристотель во II книге [«Метафизики»] доказывает остановку в каждом роде причин. Следовательно, есть одно начало всех сущих числом. И следствие имеет силу, ибо если бы не было одного первого действующего [начала] всех сущих, то нельзя было бы допустить первого действующего, поскольку первое в каждом роде есть причина всех остальных.

Равным образом: Бог есть первое всех [вещей] из введения этой [книги]. Но Бог есть один числом, поскольку отделён от материи.

Равным образом: единство того, что происходит, и действий зависит от единства начал. И это очевидно. Но материальное единство есть в действиях, ибо некоторые суть одно числом, как хочет Аристотель в V книге [«Метафизики»]. Следовательно, также есть одно начало числом.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: если бы одно было первым началом противоположного, то некоторые [вещи] были бы разрушаемыми, и тогда не было бы многих начал, ибо разрушенное не есть начало чего-либо. Подобным образом не было бы неразрушимых [вещей], ибо если бы это было так, нельзя было бы указать причину, почему от одних и тех же неразрушимых начал была бы дана возможность вымысла.

И на это Аристотель говорит в I книге «О небе», что вечных [вещей] вечны начала, а разрушимых — разрушимые. И Комментатор объясняет это о близких началах.

Довод третьего заключения: тех [вещей] не одни и те же начала, о которых ложно [говорить] в I книге «О небе», ибо всё разрушимое по необходимости разрушается. Следствие очевидно: если бы одни и те же начала были у разрушимых и неразрушимых, не было бы причины, почему это было бы более разрушимым, чем-то; напротив, они одинаково относились бы к разрушению и неразрушению, поскольку сами начала зависят от начал в сущности и сохранении.

Равным образом: противоположных [вещей] противоположны причины, [как сказано во] II книге «О возникновении», ибо одно и то же, поскольку оно одно и то же, не способно производить ничего, кроме одного и того же. Но разрушимое и неразрушимое суть противоположности, как явствует из IV книги [«Метафизики»].

Равным образом: если бы одни и те же начала были у разрушимых и неразрушимых, то одно и то же было бы в различных категориях. Но это ложно и против Аристотеля. Доказательство следствия: начала суть однокленные по главенству, [как сказано в] X книге [«Метафизики»] и IV книге «Физики». Это также явствует из Комментатора в первом трактате «О субстанции сферы», где говорит: невозможно, чтобы одни и те же причины и начала были у вечного и подверженного возникновению.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель и Комментатор в XII книге [«Метафизики»] ближе к концу, где он опровергает тех, кто полагал два начала. Отсюда он полагает

одно начало всего универсума. И Комментатор говорит: если универсум один, необходимо, чтобы начало было одно.

Для понимания вопроса должно заметить, что начала и цель двояки. Тогда следует сказать по вопросу, что у разрушимых и неразрушимых могут быть одни и те же внешние начала. Во-вторых, следует сказать, что у разрушимых и неразрушимых не могут быть одни и те же внешние близкие начала. В-третьих, следует сказать, что у разрушимых и неразрушимых не одни и те же внутренние начала.

Довод первого заключения: если бы не были одни и те же начала, то всякая множественность не была бы упорядочена и не сводилась бы к одному. Но это ложно и против Аристотеля и Комментатора в XII книге [«Метафизики»], где он доказывает, что порядок есть во вселенной. Доказательство следствия: если бы одно начало было у разрушимых, а другое у неразрушимых, то было бы два порядка, ибо разрушимые сводились бы к разрушимым началам, а неразрушимые — [к неразрушимым].

Равным образом: Бог есть одно начало, и это явствует из введения этой [книги], где говорится, что Бог есть причина всего, и из XII книги [«Метафизики»], где видно, что от этого начала зависит небо и природа. Следовательно, одно есть начало разрушимых и неразрушимых. Доказательство следствия: все сущие либо разрушимы, либо неразрушимы.

Довод второго заключения: действия, различные по виду и по роду, не имеют одних и тех же близких начал. И это истинно, [как сказано в] VII книге [«Метафизики»], что подобное [происходит] только от подобного по виду. Следовательно, всё, что не сходится по виду или по роду, не [происходит] от одного действующего или целевого начала по виду. И это также явствует из IV книги [«Метафизики»]. Но разрушимое и неразрушимое различаются по роду и виду, как явствует из X книги [«Метафизики»]: разрушимое и неразрушимое различаются по роду и более чем по виду, как явствует из X книги [«Метафизики»]; и говорится о роде однозначном и логическом.

Равным образом: у противоположных [вещей] различны действующие и целевые близкие начала, и это явствует из II книги «О возникновении». Но разрушимое и неразрушимое суть противоположности; более того, они различаются более чем противоположности, поскольку не сходятся ни в одном предмете, ни в одном роде.

Равным образом, о целевой причине: те, которые имеют различные сущности, имеют различные близкие цели, ибо близкие цели суть собственные действия. А различных чтойностей — различные действия, как хочет Комментатор в IX книге [«Метафизики»], ибо действие обнаруживает форму. Но разрушимое и неразрушимое суть таковы, ибо разрушимое и неразрушимое различаются по роду и более чем по виду, как сказано ранее.

Равным образом: если бы одни и те же действующие и целевые близкие начала были у разрушимых и неразрушимых, то [эти начала] были бы либо разрушаемыми, либо неразрушаемыми, по достаточному делению. Но не может быть, чтобы они были разрушаемыми, ибо тогда они разрушались бы.

ВОПРОС XI. Не меньшее сомнение и т. д.

Относительно этой части спрашивается: тождественны ли начала разрушимых и неразрушимых [вещей]. Аргументируется, во-первых, что нет.

Ибо если бы начала разрушимых и неразрушимых были тождественны, то неразрушимое было бы разрушимым, и наоборот. Но это ложно, [как сказано в] I книге «О небе», ибо всё разрушимое по необходимости разрушается. Следствие очевидно: если бы начала разрушимых и неразрушимых были тождественны, не было бы причины, почему это было бы более разрушимым, чем-то; напротив, они одинаково относились бы к разрушению и неразрушению, поскольку сами начала зависят от начал в сущности и сохранении.

Равным образом: противоположных [вещей] противоположны причины, [как сказано во] II книге «О возникновении», ибо одно и то же, поскольку оно одно и то же, не способно производить ничего, кроме одного и того же. Но разрушимое и неразрушимое суть противоположности, как явствует из IV книги [«Метафизики»].

Равным образом: если бы одни и те же начала были у разрушимых и неразрушимых, то одно и то же было бы в различных категориях. Но это ложно и против Аристотеля. Доказательство следствия: начала суть однократные по главенству, [как сказано в] X книге [«Метафизики»] и IV книге «Физики». Это также явствует из Комментатора в первом трактате «О субстанции сфер», где говорит: невозможно, чтобы одни и те же причины и начала были у вечного и подверженного возникновения.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ утверждает Аристотель и Комментатор в XII книге [«Метафизики»] ближе к концу, где он опровергает тех, кто полагал два начала. Отсюда он полагает одно начало всего универсума. И Комментатор говорит: если универсум один, необходимо, чтобы начало было одно.

Для понимания вопроса должно заметить, что начала двояки: некоторые внутренние, как материя и форма; некоторые внешние, как действующая [причина] и цель. Тогда следует сказать по вопросу, что у разрушимых и неразрушимых могут быть одни и те же внешние начала. Во-вторых, следует сказать, что у разрушимых и неразрушимых не могут быть одни и те же внешние близкие начала. В-третьих, следует сказать, что у разрушимых и неразрушимых не одни и те же внутренние начала.

Довод первого заключения: если бы не были одни и те же начала, то всякая множественность не была бы упорядочена и не сводилась бы к одному. Но это ложно и против Аристотеля и Комментатора в XII книге [«Метафизики»], где он доказывает, что порядок есть во вселенной. Доказательство следствия: если бы одно начало было у разрушимых, а другое у неразрушимых, то было бы два порядка, ибо разрушимые сводились бы к разрушимым началам, а неразрушимые — [к неразрушимым].

Равным образом: Бог есть одно начало, и это явствует из введения этой [книги], где говорится, что Бог есть причина всего, и из XII книги [«Метафизики»], где видно, что от этого начала зависит небо и природа. Следовательно, одно есть начало разрушимых и неразрушимых. Доказательство следствия: все сущие либо разрушимы, либо неразрушимы.

Довод второго заключения: действия, различные по виду и по роду, не имеют одних и тех же близких начал. И это истинно, [как сказано в] VII книге [«Метафизики»], что подобное [происходит] только от подобного по виду. Следовательно, всё, что не сходится по виду или по роду, не [происходит] от одного действующего или целевого начала по виду. И это также явствует из IV книги [«Метафизики»]. Но разрушимое и неразрушимое различаются по роду и виду, как явствует из X книги [«Метафизики»]: разрушимое и неразрушимое различаются по роду и более чем по виду, как явствует из X книги [«Метафизики»]; и говорится о роде однозначном и логическом.

Равным образом: у противоположных [вещей] различны действующие и целевые близкие начала, и это явствует из II книги «О возникновении». Но разрушимое и неразрушимое суть противоположности; более того, они различаются более чем противоположности, поскольку не сходятся ни в одном предмете, ни в одном роде.

Равным образом, о целевой причине: те, которые имеют различные сущности, имеют различные близкие цели, ибо близкие цели суть собственные действия. А различных чтойностей — различные действия, как хочет Комментатор в IX книге [«Метафизики»], ибо действие обнаруживает форму. Но разрушимое и неразрушимое суть таковы, ибо разрушимое и неразрушимое различаются по роду и более чем по виду, как сказано ранее.

Равным образом: если бы одни и те же действующие и целевые близкие начала были у разрушимых и неразрушимых, то [эти начала] были бы либо разрушаемыми, либо неразрушаемыми, по достаточному делению. Но не может быть, чтобы они были разрушаемыми, ибо тогда они разрушались бы, поскольку всё разрушимое по необходимости разрушается, и [тогда], согласно I книге «О небе», некоторые [вещи] были бы разрушаемыми, и тогда не было бы многих начал, ибо разрушенное не есть начало чего-либо. Подобным образом не было бы неразрушимых [вещей], ибо если бы это было так, нельзя было бы указать причину, почему от одних и тех же неразрушимых начал была бы дана возможность вымысла. И на это Аристотель говорит в I книге «О небе», что вечных [вещей] вечны начала, а разрушимых — разрушимые. И Комментатор объясняет это о близких началах.

Довод третьего заключения: тех [вещей] не одни и те же начала, из которых одни имеют форму в материи, а другие — нет, ибо материя и форма суть близкие начала разрушимых [вещей]. Но неразрушимые не имеют формы в материи, а разрушимые имеют форму в материи, как хочет Комментатор в I книге «О небе». И если бы неразрушимые имели форму в материи, то они были бы разрушаемыми, поскольку форма в материи есть причина разрушения. Но разрушимые имеют форму в материи, как явствует само по себе.

Равным образом: те, которые имеют различные чтойности, имеют различные формы, ибо форма есть вся чтойность, как хочет Комментатор в VII книге [«Метафизики»]. Но разрушимые и неразрушимые субстанции имеют различные чтойности, как явствует из X книги [«Метафизики»], ибо они различаются по роду.

Заметь, что здесь [возникают] четыре трудности против этого утверждения, а именно: [первая] — Бог есть начало всего; ибо если так, то поскольку Он просто один, каким образом от Него могут происходить многие [вещи], ибо одно и то же, поскольку оно одно и то же, не может производить ничего, кроме одного и того же. **Вторая трудность:** поскольку Бог бесконечной простоты, каким образом от Него могут происходить составные [вещи]. **Третья:** поскольку Бог бесконечной благодати, каким образом от Него могут происходить злые [вещи]. **Четвёртая:** поскольку Бог неподвижен и вечен, каким образом от Него могут производиться новые [вещи].

К первой трудности Аристотель и Комментатор сказали бы, что Бог имеет отношение только как цель, а от одной цели могут быть многие упорядоченные [вещи] и зависеть в смысле целевой причины; отсюда одни — непосредственно, как первая интеллекция; другие — опосредованно, как вторая интеллекция через посредство первой, и так нисходя по порядку. Даже если допустить, что Он имеет отношение как действующая причина, то от Него могли бы зависеть многие [вещи]: как первая интеллекция, затем вторая интеллекция, затем небо, а затем через посредство неба — низшие [вещи]. Однако иначе говорят теологи: что даже непосредственно Бог мог бы создать многие [вещи]. К доказательству: «Одно и то же, поскольку оно одно и то же...» — говорят, что [Бог] одним способом, но однако различным образом относится [к вещам] и может производить многие [вещи]. Бог согласно различным совершенствам, которые Он называет идеями в божественном уме, производит различные [вещи], ибо совершенства всех вещей суть в Боге, как говорит Комментатор в XII книге [«Метафизики»], — не

то чтобы эти совершенства были различны в Нём, но однако они различны со стороны внешних вещей. Это решение находится вне границ философии. Об этом исследуй [особо].

К другой трудности [ответ] очевиден: сущие упорядоченно зависят от Бога, ибо одни — непосредственно, и они более просты; другие же более удалены и более приближаются к материи, и эта удалённость есть причина составности.

К другой трудности следует сказать, что злые [вещи] не от Бога сами по себе, ибо Он не есть причина ничего, кроме благ; но то, что некоторые [вещи] становятся злыми, это со стороны материи, как явствует из I книги «О небе» и I книги «Метафизики». И это хочет Комментатор в XII книге [«Метафизики»].

К четвёртой Аристотель и Комментатор сказали бы, что ничто новое не происходит непосредственно от Бога, ибо эта новизна и различие в низших [вещах] сводится к движению неба. Отсюда Комментатор говорит в VIII книге «Физики»: первая воля, [как] бы древняя, производит [вещи] через вторую, и ни один новый эффект не откладывается [Богом] ради себя без движения неба. Отсюда, как говорится во II книге «О возникновении», приближение и удаление солнца есть причина возникновения и разрушения. Однако следует сказать согласно вере и истине, что Бог всё может создать заново — не безусловно, [но] поскольку Он неподвижен и вечен, ибо Он действует через волю, не [подлежащую] подражанию, поскольку [Он] бесконечной силы. И этого не увидел Аристотель, поскольку это сверхъестественно и не может быть доказано из чувственных [вещей].

Первые доводы идут своими путями, ибо они хорошо доказывают, что у разрушимых и неразрушимых не одни и те же близкие начала. Но они не доказывают, что не могут быть одни и те же внешние и удалённые начала. Подобным образом довод в противоположном смысле — очевидно, решён авторитетом Аристотеля и Комментатора.

ВОПРОС XII. Невозможно же сказываться или по виду и т. д.

Соответственно, относительно той части, ранее оставленной, спрашивается: сказывается ли род о различии самим по себе. Аргументируется, во-первых, что нет, по Аристотелю и здесь, [и] в VI книге «Топики», где он хочет, что род не сказывается самим по себе о различии.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: род сказывается о виде самим по себе. Следовательно, и о различии. Антецедент очевиден, ибо род, вид и различие суть одно и то же реально. Следовательно, что бы ни сказывалось об одном самим по себе, [сказывается] и о другом.

ДОЛЖНО ЗАМЕТИТЬ, что относительно этого вопроса рассматривается, что род не сказывается самим по себе о различии, [как] говоря: «разумное есть животное». И это они доказывают. Для их позиции должно заметить, что они полагают, что род, различие и вид обозначают одну и ту же материю и форму; однако говорят, что это под различными основаниями, которые берутся от различных способов бытия и явлений. Отсюда говорят, что иное есть основание, по которому «животное» обозначает эту природу, и иное — по которому «разумное» обозначает ту же природу, ибо основание животного более общее, чем основание разумного, поскольку оно берётся от более общего способа бытия, как от чувствовать, а основание разумного берётся от способа бытия, а именно от рассуждать, который более специальный. И эти основания различны, как и явления, от которых они берутся. Отсюда существенный концепт, под которым «животное» обозначает эту природу, находится вне существенного концепта разумного, под которым «разумное» обозначает ту же природу, как основание материи находится вне основания формы, и наоборот. Концепт разумного находится вне концепта животного, как основание формы находится вне основания материи. Но эти два концепта — рода и различия — включаются в концепт человека, ибо основание человека и концепт составляется существенно из основания животного и различия. Отсюда человек обозначает ту же природу, что и животное, и разумное, но под составным основанием. Из этого они аргументируют: то не сказывается самим по себе о различии, чьё существенное основание находится вне основания различия. И это очевидно, ибо они говорят, что для того, чтобы нечто сказывалось в первом модусе (поскольку вопрос не спрашивает о 2, 3 и 4 модусах «сами по себе»), требуется, чтобы сказуемое и подлежащее обозначали одну и ту же вещь, и при этом существенное основание сказуемого включалось в основание подлежащего. Но существенное основание рода находится вне основания различия и не включается в основание различия, ибо интеллект рода и основание относится к основанию различия как потенция к акту, поскольку берётся от более общего явления, как от чувствовать, которое более общее, чем рассуждать, от которого берётся интеллект разумного. Отсюда то явление, которое есть рассуждать, — более того, которое есть чувствовать, — относится к рассуждать как потенция к акту, как также говорят, что чувствующая душа относится к разумной душе. А акт находится вне основания потенции, и наоборот, ибо говорит Комментатор в I книге «О душе», что акт и потенция — различия весьма противоположные и разделяют любую из категорий. Как и материя находится вне основания формы, и наоборот. И, следовательно, род самим по себе не сказывается о различии.

Равным образом: если бы род самим по себе сказывался о различии, то одно животное было бы многими животными. Но это ложно. Следствие они доказывают. Это основание Аристотеля в VI книге «Топики», и он не доказывает его, но они его разъясняют. И может быть разъяснено: [если] род самим по себе сказывается о различии, и основание животного включается в основание разумного, и таким образом разумное есть животное, и также животное сказывается самим по себе о человеке, ибо человек есть животное, поскольку основание

животного включается в человека, и разумное самим по себе есть животное, — и таким образом одно животное было бы многими животными.

Равным образом: то, что относится по способу неопределённого и способного к спецификации, не сказывается самим по себе о том, что относится по способу определяющего и специфицирующего, ибо неопределённое и определяющее различаются, как материя и форма. Следовательно, неопределённое не сказывается об определённом, как материя не сказывается о форме. Но род по отношению к различию относится как неопределённое и специальное, ибо род неопределён по отношению к различиям, поскольку определяется через них. Отсюда также род есть одно через лишённость всех различий, как материя есть одна через лишённость всех форм, как хочет Комментатор в XI книге [«Метафизики»].

Равным образом: как относится явление к явлению, так род к различию. Это очевидно, ибо одно и то же отношение явления к явлению, которое есть у рода к различию. Но явление, от которого берётся род, не сказывается о явлении, от которого берётся различие, ибо чувствовать, от которого берётся основание рода, не сказывается о рассуждать самим по себе, от которого берётся основание различия. И это они говорят быть намерением Аристотеля в этой III [книге] и в VI книге «Топики».

Должно заметить, что они приводят трудности, которые кажутся против этой позиции. **Первая:** всё, что обозначает одну и ту же форму, и материю, одно сказывается самим по себе о другом, ибо для сказывания самим по себе достаточно тождества сущности. Но род и различие обозначают одну и ту же форму, и материю. Следовательно, род сказывается самим по себе о различии.

Вторая: поскольку нечто сказывается о другом через случайное, чему бы то случайное ни присоединялось, всё ещё будет сказывание через случайное, ибо животное сказывается о музыкальном через случайное; и если музыкальное присоединяется к другому, как к человеку, то животное всё ещё будет сказываться через случайное о музыкальном человеке. Но различие существует в человеке. Следовательно, оно будет сказываться о виде через случайное. Но это ложно. Меньшая посылка очевидна, ибо различие включается в человека; и если род тогда сказывается о различии через случайное, [то сказывается] и о человеке, в котором включается различие.

Третья: разделённое сказывается самим по себе о разделяющих, ибо разделённое не есть нечто иное, как разделяющие. Но род разделяется через различия. Следовательно, род сказывается самим по себе о различии.

Четвёртая: аргументируется в третьей фигуре: «Человек сам по себе есть животное; человек сам по себе есть разумное». Эти [посылки] истинны, [как сказано] в I книге «Второй аналитики». Следовательно, «разумное само по себе есть животное». Следствие будет истинным, ибо из истинного не следует ничего, кроме истинного, хотя из ложного следует истинное, как явствует из II книги «Первой аналитики».

И подтверждается далее: Аристотель говорит в IV книге [«Метафизики»]: если бы одно и то же было основание поверхности и белой поверхности, и гладкой поверхности, то одно и то же было бы основание белого и гладкого. Но одно и то же основание животного и человека, и одно и то же основание разумного и человека. Следовательно, [одно и то же] основание животного и разумного.

Должно заметить, что, хотя это мнение и распространено, однако оно не состоятельно согласно их собственным началам. Отсюда это мнение основывается на том, что род и различие обозначают одну сущность и форму, и однако различаются согласно различным основаниям, взятым от различных способов бытия. Это основание не имеет силы — [утверждение], что животное и разумное обозначают одну природу. И доказывается так, через основание, ранее приведённое о множественности форм: если бы животное и разумное обозначали одну форму, то следовало бы, что всякое животное было бы способно к смеху. Это ложно, ибо осёл не спо-

собен к смеху. Доказательство следствия: то, что присуще человеку согласно форме, по которой он есть животное, присуще ему поскольку он животное, и, следовательно, всякому животному. Но способность к смеху присуща человеку согласно форме, по которой он есть животное, поскольку она [присуща] ему через форму разумного, которая, как они говорят, тождественна с формой животного. Следовательно, способность к смеху была бы присуща всякому животному. Это основание было приведено ранее; обратиться к I книге [«Метафизики»].

Подобным образом не имеет силы [утверждение], что основания и концепты рода и различия берутся от различных способов бытия и явлений. Это я доказываю через ранее затронутое основание. Иное есть основание и концепт животного, и иное — основание и концепт разумного, как они допускают. Из этого аргументируется: эти основания берутся от различного в вещи или нет, и это очевидно через достаточное деление. Если эти основания не берутся от различного в вещи, то различию основания ничто не соответствует вне [вещи], и, следовательно, оно будет вымышленным. Если же соответствует — либо различные акциденции, либо различные субстанциальные формы. Если эти основания берутся от различных субстанциальных форм, то имеется намеренное [положение], что эти основания берутся от различных субстанциальных форм, и, следовательно, не от различных способов бытия. Если говорится, что от различных способов бытия — это не может быть. Доказательство: животное поскольку животное отличается и поскольку чувствующее, ибо животное поскольку животное не включает никакой акциденции, но поскольку оно чувствующее, тогда включает акциденцию. А субстанция чего-либо и акциденция его различаются. Из этого аргументируется: концепт чувствующего не есть концепт животного как животного, ибо они суть различные концепты, поскольку один включает акциденцию животного, а другой — субстанцию. Но концепт животного как чувствующего есть акцидентально от способа бытия, а именно от чувствовать. Следовательно, концепт животного не может быть взят от него, но от субстанциальной формы. Подобным образом доказывается о основании разумного, ибо разумное поскольку разумное отличается поскольку оно рассуждающее, и должно быть выведено, как ранее о животном. Из этого явствует, что основания этих [авторов], на которых они основываются, не прочны и не истинны, и, следовательно, согласно их началам не отрицается, что род сказывается самим по себе о различии. Из этого явствует, что основание рода находится вне основания различия, которое берётся от различных явлений, ибо уже доказано, что эти основания берутся не от способов бытия, но от субстанциальных форм. Но ранее следовало, что из-за различных форм, которые обозначают род и различие, — противоположное чему однако они допускают, а именно что они обозначают одну и ту же форму; и таким образом они в своём доказательстве принимают за причину то, что не есть причина, и допускают противоположное истинной причине этой позиции. Отсюда можно было бы аргументировать: те, которые обозначают различные природы и формы, не сказываются самим по себе о другом, как [сказано] в I книге «Второй аналитики» через Линкольнского. Но род и различие обозначают различные формы, если брать род за общую форму, о которой сказал Порфирий: «в возможности имеет все различия, в действительности же ни одного», — и говорит о роде как общей форме; подобным образом и о различии как специальной форме. Из этого явствует, что основания, которые они приводят для своей позиции, не могут быть подкреплены, ибо все основываются на том, что различие оснований рода и различия берётся от различных способов бытия, что уже доказано быть ложным. Из этого явствует, что [следует сказать] о заключении; однако согласно их основаниям первое и четвёртое основания не имеют силы, поскольку основываются на ложных началах. Но решение второго и третьего оснований будет видно позже, вместе с опровержением решений, которые они дают на трудности, приведённые против их позиции. Итак, оставив это мнение, следует сказать иначе по вопросу.

Для понимания этого должно заметить, что род и различие могут браться двояко. Одним способом можно брать род за всё совокупное из общей формы и специальной формы,

однако под основанием общей формы, как «животное» может браться за совокупное из формы животного, которая есть общая форма, и разумной формы; однако оно обозначает это под основанием общей формы. И это имеет силу, и более, чем то, что они говорят, что род и различие обозначают одну природу, однако род под более общим основанием, поскольку акцидентально от более общего явления. Другим способом берётся за общую форму, о которой говорит Порфирий: «в возможности имеет все...» и т. д. Так же различай и говори, что одним способом «различие» может браться за совокупное из общей и специальной формы, как «разумное» может браться за совокупное из формы животного и разумной формы, однако обозначает это под основанием специальной формы, как они говорят, что различие обозначает то же, что и род, однако под различным основанием, которое берётся от специального способа бытия. Другим способом различие берётся за специальную форму, которая отлична от формы рода. И знай, что это различие не вымыслено, но хорошо согласуется со словами Аристотеля и Комментатора в различных местах, и из их слов явно следует, и его полагает достопочтенный и магистр, и тонкий Роберт Английский [Роберт Килуордби], и в его время оно было знаменитым, и оно истинно.

Через это следует сказать по вопросу два заключения. **Первое:** беря род за общую форму, а различие за специальную форму, род не сказывается самим по себе о различии. **Второе заключение:** беря род и различие первым способом, за совокупное из общей и специальной формы, понимая, как сказано ранее, род сказывается самим по себе о различии.

Довод первого заключения: те, которые обозначают различные формы реально, одно не сказывается самим по себе о другом, ни в прямом, ни в косвенном [падеже]. И это [сказано] в первом модусе «сами по себе». Но род и различие, если брать за общую и специальную форму, обозначают различные формы реально, как показано ранее. Следовательно, род как общая форма самим по себе не сказывается о различии, если брать различие за специальную форму. Этого основания достаточно.

Довод второго заключения: всё, что есть животное через свою форму, есть животное самим по себе, ибо то, что есть через свою форму и субстанцию, есть один из модусов «сами по себе», как хочет Комментатор в VII книге [«Метафизики»], ибо то, что есть благо через свою форму, есть благо самим по себе. Но разумное есть животное через свою форму, если брать разумное и животное за совокупное, как сказано, ибо разумное включает форму животного. Следовательно, и т. д.

На это некоторые отвечают: то, что есть животное через свою форму, вполне есть животное самим по себе; однако животное не сказывается самим по себе о нём. Но разумное есть животное через свою форму и самим по себе есть животное; однако животное самим по себе не сказывается о разумном. Это не имеет силы, ибо модусы сказывания берутся и следуют за чётностями вещей и формами. И это основание прямо доказывает, что полагающие род и различие обозначать одну форму просто [сами по себе] составлены... [далее текст неразборчив]. **Второе:** не то, что род самим по себе сказывался бы о различии. Поэтому никому не случается. На это кажется, что случайное не есть в вещи, но в основании, ибо основание одного находится вне основания другого. Это не имеет силы, ибо та случайность, которой ничто не соответствует в вещи, вымыслена. Но этой случайности ничто не соответствует в вещи. Далее говорится, что это не случайно в собственном смысле, но в несобственном. Это не имеет силы, ибо то положение случайно в собственном смысле, чья случайность противоположна собственному «сами по себе», которое есть согласно первому модусу и согласно [второму] модусу. Но первая случайность — «разумное есть животное» — согласно им есть таковая.

Заметь трудности против этой позиции. Если бы это было самим по себе — «разумное есть животное», — то было бы либо в первом модусе, либо во втором и т. д., по достаточному делению. Но никоим образом: не в первом, ибо там определение или [нечто] через определение

сказывается об определённом; ни в третьем, ни в четвёртом, ибо они не модусы сказывания, но модусы бытия.

Другое сомнение. Ты говоришь: род рассматривается двояко: одним способом — за совокупное, другим — за общую форму. Подобным образом различие рассматривается двояко. Тогда сомнение: поскольку род и различие полагаются в сказуемом, и [это] не за общую форму, ибо тогда оно не сказывалось бы в прямом [падеже] и в «что» о виде, что явно ложно, [как сказано в] I книге «Второй аналитики», ибо род сказывается самим по себе о виде и в прямом [падеже]; ни может полагаться в категории за совокупное, ибо тогда не нужно было бы добавлять различие в определении, говоря: «человек есть животное разумное», ибо была бы тавтология, поскольку одно и то же обозначалось бы через то и другое. И однако низшие определяются через высшие.

К первой трудности: когда говорится: «Если бы род сказывался самим по себе...» — некоторые говорят, что это — «разумное есть животное» — не в первом и не во втором модусе «сами по себе», ибо Аристотель в I книге «Второй аналитики» дал модусы «сами по себе», которые входят в доказательство, а именно модусы сказывания. Отсюда говорит: «Которые же в просто знающих сказываются...» Но Аристотель в V книге «Метафизики» более собственно и пространно дал модусы «сами по себе». Отсюда род сказывается о различии самим по себе и содержится под первым модусом «сами по себе» или под четвёртым. Отсюда говорят, что это — «человек есть человек» — самим по себе, и однако не в первом и не во втором модусе «сами по себе», которые он полагает в I книге «Второй аналитики». Так говорят. Отсюда это — «разумное есть животное» — самим по себе, поскольку оно есть животное согласно своей материальной форме. Иначе можно сказать, что это в первом модусе «сами по себе» из четырёх модусов, которые полагает Аристотель в I книге «Второй аналитики». И ты говоришь, что это не самим по себе в первом, ибо животное не полагается в определении разумного, и не есть его определение. Следует сказать, что к первому модусу «сами по себе» сводятся все существенные сказывания, будь они в прямом [падеже] или в косвенном, или каким бы то ни было образом существенности сказуемое относилось бы к подлежащему, как хочет Линкольнский в I книге «Второй аналитики». И так это также в первом модусе «сами по себе». Отсюда если бы различие было более в определённом роде, можно было бы полагать род в его определении. Но различие более определённо, поскольку обозначает это, то есть что род под основанием специальной формы, которая более определённа, чем общая форма. Но ты, возможно, скажешь: поскольку различие относится к виду, так как и то, и другое обозначает одно и то же. Следует сказать, что они различаются по основанию, ибо различие обозначает то совокупное под основанием простой формы, а вид обозначает это под основанием общей и специальной формы, и так под составным основанием. И поэтому вид определяется через то и другое, как составное по основанию из простых по основанию. И из этого также явствует, что говоря: «человек есть животное разумное», — нет тавтологии, ибо хотя они обозначают одно и то же — животное разумное, — однако животное обозначает это под основанием более общей формы, которую однако общую форму различие включает. Следовательно, род не сказывается самим по себе о различии. Истинно, если бы эта общая форма была вне разумного, от которой акцидентально основание рода, — тогда оно не сказывалось бы самим по себе о различии, как чувствовать находится вне основания рассуждать, от которых берутся основания рода и различия согласно другому мнению. Следовательно, животное согласно им не должно сказываться о различии, [но] это так, и это я говорю, ибо ничто не препятствует условному [положению] быть истинным, антецедент которого невозможен.

К другой трудности: «Род полагается в категории за совокупное...» — можно сказать, что за то и другое: поскольку он сказывается в косвенном [падеже] о виде, тогда полагается за общую форму, и так полагается в категории. И ты говоришь, что тогда он не сказывался бы в прямом [падеже] и в «что». Следует сказать, что истинно, но сказывается в косвенном

[падеже], как реальная часть, [как] «человек есть из животного», и так не говорится «человек есть животное». Также может полагаться в категории над человеком за совокупное, поскольку оно выше, и поскольку включает разумное, ибо так оно есть разумное другой природы, которое есть род. Отсюда я вполне допускаю, что беря род за общую форму, а различие за специальную форму, род самим по себе не сказывается о различии. И род через случайное сказывается о различии; и то, и другое я говорю; так понял Аристотель. Но вполне сказывается о различии, беря за совокупное из общей и специальной формы, как показано ранее; и этого Аристотель не хотел отрицать.

К основанию Аристотеля в VI книге «Тоики»: «Если бы животное само по себе сказывалось о различии, то одно животное было бы многими животными». Следует сказать, что через это основание, если бы оно было истинным, доказывалось бы, что удалённый род не сказывается самим по себе о специальнейшем виде, как одушевлённое не сказывается самим по себе о человеке. Ибо иначе одно одушевлённое было бы многими одушевлёнными, поскольку одушевлённое сказывается самим по себе о человеке и самим по себе о животном, и животное сказывается самим по себе о человеке, ибо человек будет одушевлённым, что сказывается о нём, и что сказывается о животном. Ибо также человек будет одушевлённым растением. И ты, возможно, скажешь, что одушевлённое не различается иначе как по основанию, поскольку сказывается многократно. Следует сказать, что подобным образом и в предложенном, ибо и животное сказывается не иначе как по основанию, и так сказывается многократно, чего не допускает основание. Или можно сказать, что вполне следовало бы, если бы животное как общая форма сказывалось самим по себе о различии, ибо тогда это было бы многими животными, поскольку согласно одной форме это есть животное, поскольку животное сказывается о нём, и согласно другой, поскольку разумное сказывается о человеке. И это вполне допускается в следствии, [если] так сказывать род самим по себе о различии. Но беря род за совокупное, не следует, что если он сказывается о различии самим по себе, то это было бы многими животными, ибо животное и разумное обозначают одно и то же, хотя животное обозначает это под основанием общей формы, а различие — под основанием специальной формы. И так об этом.

ВОПРОС XIII. Поскольку же эту причину называют и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: являются ли единое и сущее, как отделённые [от чувственного], началами и субстанциями вещей, как хотел Платон. Аргументируется, во-первых, что да. И, во-первых, что они отделены: ибо единое и сущее либо отделены и существуют сами по себе, либо нет — это очевидно через достаточное деление. Но нельзя сказать, что они не отделены от чувственных [вещей], ибо если бы они были в чувственных [вещах], то они не были бы универсалиями, и, следовательно, ничто не было бы общим. Но это ложно; ложность следствия очевидна, ибо тогда были бы устранены определение и доказательство, которые [имеют дело] только с общим, [как сказано] в I книге «Второй аналитики». Следствие очевидно: если бы единое и сущее были в единичных [вещах], то они не были бы общими, и следовательно, ничто не было бы общим, ибо единое и сущее наиболее представляются общими.

Равным образом, аргументируется, во-вторых, что единое и сущее, [как] отделённые, обозначают субстанции вещей и суть начала. То, что сказывает субстанцию вещи, есть начало и субстанция вещи, и это истинно, ибо всё, что сказывает субстанцию чего-либо, есть начало и субстанция его, как явствует о животном по отношению к человеку. Но сущее и единое сказывают высшую сущность любой вещи, ибо камень есть сущее и единое существенно.

Равным образом: то есть субстанция вещей и начало, через что вещи познаются. И это очевидно, ибо знание [происходит] через причину и субстанциальные начала, [как сказано] в I книге «Второй аналитики» и I книге «Физики». Но вещи познаются через единое и сущее, ибо ничто не познаётся, если прежде не познано сущее и единое, поскольку основание сущего первым встречается интеллекту.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: если бы сущее и единое были началами сущих и субстанциями, то не было бы никакого возникновения, или же одно должно было бы быть двумя. Ибо если сущее абстрактно и относится к субстанции вещей, то будет только одно сущее, как хочет Парменид, ибо всё, что будет помимо одного, будет не-сущим, и таким образом всё будет одним. И следовательно, не будет возникновения, ибо возникшее есть иное, чем порождающее; поэтому одно [должно было бы] быть двумя, если иное порождает. Но это ложно, ибо возникновение есть, и одно не есть два.

Равным образом: если единое и сущее существуют сами по себе и отделены, так что суть субстанции и начала вещей, то согласно достоинству Зенона ничто не будет [существовать]. Следствие очевидно: то, что, будучи добавлено к другому, не увеличивает, и будучи отнято, не уменьшает, [не существует]. Ибо согласно Зенону ничто не возникает, кроме величины. Но единое и сущее, неделимое, существующее само по себе, добавленное к другому, не увеличивает и отнятое не уменьшает.

Следует сказать по вопросу, что единое и сущее, [как] отделённые, не существуют как субъект и начала вещей, как полагал Платон. Ибо ничто отделённое от другого не есть того же вида и из сущности его. Это очевидно через достаточное деление. Но то, что находится вне тел, не есть субстанции вещей, ибо это акциденции, как теплота и холод.

Равным образом: то есть субстанции сущих, что составляется из наибольших субстанций. И это очевидно. Но тела составляются из элементов, которые суть наибольшие субстанции согласно всем; и в элементах теплота, холод, влажность и т. д. не суть субстанции, [но] тело, претерпевающее это.

Затем аргументируется далее о линии, поверхности и точке. Если то, что менее представляется субстанцией, есть субстанция, то и то, что более [представляется], — тем более.

Но менее представляется о теле, что оно субстанция, чем линия, точка и поверхность, ибо поверхность полагается в определении тела, линия полагается в определении поверхности, точка — в определении линии, а единица — в определении точки. А то, что полагается в определении другого, более есть субстанция. И предпослано, что тело есть субстанция. Следовательно, и те.

Равным образом, аргументируется о числе: оно составляется из субстанции, и единое есть субстанция. И это очевидно, ибо если начало есть субстанция, то и то, что от начала, — по крайней мере интегральное начало. Но число составляется из единого, которое есть субстанция, ибо сущее и единое суть субстанция, [как сказано в] IV книге [«Метафизики»].

Равным образом: то, что предшествует всякой акциденции, есть субстанция. И это очевидно, [как сказано в] VII книге [«Метафизики»], ибо субстанция первее акциденции по природе, времени и определению. Но эти величины предшествуют всякой акциденции, [как сказано] в «О субстанции сфер», ибо неопределённые измерения предшествуют форме материи. И следовательно, акциденции, поскольку материя есть подлежащее формы и причина акцидентов, как говорится в I книге «Физики».

Равным образом: то, что имеет собственное действие субстанции, есть субстанция, ибо собственное действие обнаруживает форму, по Комментатору в IX книге [«Метафизики»]. Но величины имеют собственное действие субстанции, ибо они подстоят акциденциям, как поверхность подстоит цветам.

В противоположном смысле — Аристотель в «Категориях» и в V и XIII книгах [«Метафизики»], ибо они суть количества. И можно было бы аргументировать: точка, линия, поверхность и т. д. не суть субстанции, следовательно, и тело. Антецедент очевиден, ибо они суть пределы тел: точка — предел линии, линия — предел поверхности, поверхность — предел тела. А пределы не суть субстанции чувственных [вещей], ибо они относятся как акциденции.

Следует сказать по вопросу, что числа, линия, поверхность, тело, если брать тело за три измерения, не суть субстанции. **Основание:** то, что находится в категории количества, не [есть] субстанция вещей, поскольку сущности категорий несмешанны, [как сказано] в I книге «Второй аналитики». Но точка, число, поверхность, линия и т. д. находятся в категории количества, как явствует из «Категорий» и V книги [«Метафизики»].

Равным образом: если бы величины были субстанциями вещей, то они были бы либо величинами внешними, либо внутренними, как внутренняя линия, а также поверхность, точка и тело; и это очевидно через достаточное деление. Но ни тем, ни другим способом это не может быть. Не внешняя величина, ибо внешняя поверхность может изменяться, или линия и т. д., при сохранении вещи той же по числу и по виду, как явствует чувственно. Ни также не может быть внутренняя поверхность и линия и т. д., ибо они существуют только в возможности, как через деление поверхности и тела; а субстанция любой вещи — в акте, а не в возможности.

Равным образом: то, что может быть тем, чем прежде не было, и не может быть без возникновения и разрушения, — это не субстанция, ибо субстанция не имеет бытия после небытия без возникновения и не имеет небытия после бытия без разрушения. Но эти [величины] таковы, ибо линия, поверхность и т. д. имеют бытие после небытия без возникновения, поскольку всё, что возникает, возникает из чего-то, и что разрушается, разрушается во что-то, как в материю; но нельзя указать материю, из которой они возникают и в которую разрушаются, по причине их простоты.

Должно заметить, что пифагорейцы полагали величины субстанциями, и это по причине близости, которую они имеют к субстанции, ибо материя не воспринимает формы и другие акциденции иначе как через посредство количества. И не [происходит] деление на части непосредственно, иначе как через количество. Отсюда хотя материальная субстанция делится сама по себе, однако она не есть непосредственное подлежащее деления, но [им является] это качество. Отсюда и количество представляется подлежащим.

Подобным образом тело находится в категории субстанции, и они не умели различать между телом, которое есть три измерения и находится в категории количества, и телом, которое находится в категории субстанции и есть подлежащее трёх измерений. Подобным образом они говорили, что числа суть субстанции, ибо число составляется из единого, которое есть субстанция сущих, поскольку оно обратимо с сущим. Отсюда они не умели различать между единым, которое обратимо с сущим и есть начало множественности, которое обходит всякий род, как и сущее, и единым, которое неделимо и есть мера, и это начало числа; и оно сводится к определённой категории, как к роду количества.

К главным доводам. К первому: «Если тело не есть субстанция...» — отрицается. Ибо дано, что не было бы никакого тела, всё же могли бы быть нематериальные субстанции. Отсюда эти [философы] не могли поднять интеллект выше тел и полагали, что нет никакой субстанции, кроме тела, что однако не истинно. Подобным образом они не умели различать между субстанцией, которая есть тело, и телом, которое есть три измерения, и через это были обмануты.

И поскольку они аргументируют, что субстанция либо есть тело, либо нечто внешнее: следует сказать, что она не есть нечто внешнее, как теплота и холод; и не есть тело в смысле трёх измерений субстанция, хотя оно и неотделимо от телесной субстанции. Однако оно не есть субстанция, но субстанция есть то, что есть подлежащее этой телесности — либо неопределённо, как первая материя, либо определённо для измерения, как форма в материи.

И из этого далее явствует решение второго аргумента: тело в смысле трёх измерений не составляется из четырёх элементов, но только смешанное тело; отсюда также в элементах есть субстанция помимо измерений.

Из этого далее явствует решение третьего аргумента о линии и поверхности: они не полагаются в определении тела поскольку оно субстанция, но вполне полагаются в определении тела в смысле трёх измерений.

К другому: «То, что составляется из субстанции...» — допускается. Ты говоришь, что число составляется из единого, которое есть субстанция, — отрицается. Напротив, число составляется из единого, которое неделимо и сводится к роду количества, а это акциденция.

К другому: «То, что предшествует всякой акциденции...» — допускается, если предшествует всякой акциденции — как определённой, так и неопределённой. Ты говоришь, что измерения предшествуют всякой акциденции. Следует сказать, что хотя они предшествуют акциденциям определённым и разрушимым, однако сами они из числа акциденций и не предшествуют [им]; но [дело в том], что есть некая субстанция, которая предшествует им, по крайней мере естественно, как составное из материи и формы предшествует определённым измерениям, а первая материя предшествует неопределённым измерениям.

К другому: «То, что имеет собственное действие...» — допускается. Ты говоришь, что измерения имеют собственное действие субстанции, — отрицается. К доказательству: «ибо подстоят акциденциям» — следует сказать, что хотя измерения подстоят некоторым акциденциям непосредственно, однако они не суть начала [того, что] подстоит, ибо это субстанция, которая также подстоит им. Отсюда измерения не существуют сами по себе в субстанции. И так довод не заключает.

ВОПРОС XIV. Об этом же возникло сомнение и т. д.

Относительно этого [спрашивается]: являются ли числа и величины началами и субстанциями вещей. И аргументируется, во-первых, что да.

Ибо если тела не суть субстанции, то не было бы никакой субстанции. Но это ложно, как явствует. Следствие доказывается: либо тела суть субстанции... — отрицается. Ибо дано, что не было бы никакого тела, всё же могли бы быть нематериальные субстанции. Отсюда эти [философы] не могли поднять интеллект выше тел и полагали, что нет никакой субстанции, кроме тела, что однако не истинно. Подобным образом они не умели различать между субстанцией, которая есть тело, и телом, которое есть три измерения, и через это были обмануты.

И поскольку они аргументируют, что субстанция либо есть тело, либо нечто внешнее: следует сказать, что она не есть нечто внешнее, как теплота и холод; и не есть тело в смысле трёх измерений субстанции, хотя оно и неотделимо от телесной субстанции. Однако оно не есть субстанция, но субстанция есть то, что есть подлежащее этой телесности — либо неопределённо, как первая материя, либо определённо для измерения, как форма в материи.

И из этого далее явствует решение второго аргумента: тело в смысле трёх измерений не составляется из четырёх элементов, но только смешанное тело; отсюда также в элементах есть субстанция помимо измерений.

Из этого далее явствует решение третьего аргумента о линии и поверхности: они не полагаются в определении тела поскольку оно субстанция, но вполне полагаются в определении тела в смысле трёх измерений.

К другому: «То, что составляется из субстанции...» — допускается. Ты говоришь, что число составляется из единого, которое есть субстанция, — отрицается. Напротив, число составляется из единого, которое неделимо и сводится к роду количества, а это акциденция.

К другому: «То, что предшествует всякой акциденции...» — допускается, если предшествует всякой акциденции — как определённой, так и неопределённой. Ты говоришь, что измерения предшествуют всякой акциденции. Следует сказать, что хотя они предшествуют акциденциям определённым и разрушимым, однако сами они из числа акциденций и не предшествуют [им]; но [дело в том], что есть некая субстанция, которая предшествует им, по крайней мере естественно, как составное из материи и формы предшествует определённым измерениям, а первая материя предшествует неопределённым измерениям.

К другому: «То, что имеет собственное действие...» — допускается. Ты говоришь, что измерения имеют собственное действие субстанции, — отрицается. К доказательству: «ибо подстоят акциденциям» — следует сказать, что хотя измерения подстоят некоторым акциденциям непосредственно, однако они не суть начала [того, что] подстоит, ибо это субстанция, которая также подстоит им. Отсюда измерения не существуют сами по себе в субстанции. И так довод не заключает.

ВОПРОС XV. С ЭТИМ ЖЕ СВЯЗАНО И Т. Д.

Относительно этой части [спрашивается]: суть ли начала в акте или в возможности. И аргументируется, во-первых, что в акте.

Ибо если бы начала были в возможности, то не было бы никакого сущего, ибо то, что в возможности, есть иное, чем то, что в акте. И то, что возможно или в возможности, ещё не есть. И если начал нет, то нет и следствий. Но это ложно, как явствует само по себе.

Равным образом: начала должны быть помещены под различием предшествующего сущего, поскольку они суть начала того, что от них происходит. Но акт первее возможности, [как сказано в] IX книге [«Метафизики»].

Равным образом: начала совершеннее того, что от них происходит. Но акт совершеннее возможности. Следовательно, начала должны быть в акте, а не в возможности.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: если бы начала были в акте, то нечто было бы прежде них, ибо возможность первее акта, поскольку от неё не обращается [следование] к акту: если что-то есть в акте, то оно возможно, но не наоборот; или если что-то есть иное, то оно возможно, но не наоборот. Но это ложно, ибо прежде начал нет ничего.

К вопросу следует сказать: если вопрос спрашивает о внутренних началах вещи, то до произведения вещи начала суть в возможности; но после произведения вещи одно — в возможности, как материя, другое — в акте, как форма. Но если вопрос спрашивает о внешних началах, то действующая [причина] и удалённая цель, а также близкая действующая [причина] вещи, которая должна быть произведена, суть в акте. Но если спрашивается о близкой цели, [то она] в возможности, по крайней мере в отношении движения.

Довод первого заключения: те начала суть в возможности по отношению к вещи, от которых вещь не имеет бытия в акте. Когда форма актуально в материи, тогда составное имеет бытие в акте, ибо форма и оформленное одновременно суть и не суть. Но до возникновения вещь не имеет бытия в акте от формы в материи, ибо формы ещё нет, но она ещё в возможности материи, чтобы быть выведенной. Также материя не стоит под бытием той формы, ибо она ещё в возможности ко всем формам.

Довод второго заключения. И во-первых, относительно материи: то начало есть в возможности по отношению к своей сущности, которое в своей сущности не включает никакого акта, поскольку ничто не имеет бытия в акте иначе как через форму. Но материя такова, по Комментатору в «О субстанции сфер» и в I книге «Физики». Отсюда я вполне допускаю, что материя причастна актуальному бытию от формы в акте, однако сама по себе не имеет никакого бытия в акте, ибо, стоя под одной формой, она в возможности к другой.

Доказательство о форме: то есть в акте, от чего вещь имеет всю актуальность и чёткость. Это очевидно. Но форма такова, ибо возникающая вещь имеет всю актуальность и чёткость от формы, как хочет Комментатор в VII книге [«Метафизики»].

Довод третьего заключения. Во-первых, о действующей [причине] и удалённой цели: те начала суть в акте, от которых все сущие имеют бытие в акте — которые суть, были и будут. Это истинно: никто не даёт того, чего не имеет. Но цель и удалённая действующая [причина] таковы, ибо от первой действующей [причины] и цели все вещи зависят в бытии и сохранении, как хочет Аристотель и Комментатор в XII книге [«Метафизики»]. Меньшая также очевидна, ибо от начала в возможности вещи не могут быть в акте и сохраняться.

Затем доказываю о близкой действующей [причине]: то, что движет к произведению вещи, есть в акте, ибо вид будет считаться движущим, [как сказано в] III книге «Физики». Но близкая действующая [причина] движет к произведению вещи в акте, как порождающее к произведению порождённого.

Довод четвёртого заключения: то начало есть в возможности, к которому вещь движется; ибо если бы оно было в акте, то прекратилось бы движение. Но цель в отношении движения и становления есть то, к чему вещь движется, как разумение, которое есть близкая цель человека, прежде чем оно совершенно, есть в возможности, ибо человек движется, поскольку действует ради него.

К доводам. К первому: «Если начала...» — решение очевидно, ибо внутренние начала суть в возможности до возникновения, как показано ранее. Но однако внешние начала суть в акте, как удалённая цель, а близкая и удалённая действующая [причина] суть в акте, ибо акт просто первое возможности; и в удалённом начале — целевом и действующем — нет возможности, предшествующей акту, ибо в вечных [вещах] бытие не отличается от возможности, как говорится в III книге «Физики».

К другому: «Начала должны быть помещены...» — допускается. Ты говоришь, что акт... Следует сказать, что в одном и том же индивидуе возможность первое акта, и это согласно [сказанному] о внутренних началах. Но акт просто предшествует возможности, как говорится в IX книге [«Метафизики»]. Следовательно, довод не заключает, ибо внешние начала просто первое в акте, хотя близкая цель и в возможности, как показано.

К другому: «Начала совершеннее...» — допускается о внешних началах. И они в акте, хотя близкая цель в возможности, как действие, которое не совершеннее своей субстанции. Но внутренние начала, как материя, не совершеннее составного из материи и формы, так хочет Комментатор во II книге «Физики» и в VII книге [«Метафизики»]. Подобным образом форма до возникновения в возможности и так не совершеннее составного из материи и формы в акте.

К доводу в противоположном смысле — очевидно из сказанного: «Если начала...» Следует сказать, что этот довод заключает о внутренних началах и в одном и том же числе, хотя не обязательно, чтобы для внешних начал, по крайней мере удалённых, возможность была прежде них, ибо в них возможность не предшествует акту, как показано ранее.

ВОПРОС XVI. И являются ли универсалии и т. д.

Относительно этой части [спрашивается]: суть ли начала общими или единичными. И аргументируется, во-первых, что общими.

Ибо если бы начала не были универсалиями, то следовало бы, что нет науки и знания причин. Но это ложно, как явствует само по себе. Следствие очевидно, ибо единичные [вещи] разрушимы. А ничто не познаётся под общим и разрушимым основанием; и так начала должны быть вечными, ибо при их незнании не познаётся и остальное. И говорит Комментатор, что это было основание, побудившее Платона полагать идеи.

Равным образом: если бы начала были единичными, то интеллект [имел бы дело] с единичными, что против Аристотеля в I книге «Второй аналитики», говорящего, что интеллект [имеет дело] с универсалиями, а чувство — с единичными. И это также хочет [Аристотель] во II книге «О душе». Это также явствует из Аристотеля в I книге «Физики», где он говорит, что следует определить обо всех всеобщих началах природы, чего не было бы, если бы начала были единичными.

ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ аргументируется: начало субстанции должно быть субстанцией, ибо из не-субстанции не [происходит] субстанция. Но общее не есть субстанция, как доказывает Аристотель в VII книге [«Метафизики»].

Следует сказать по вопросу, что если брать общее, как полагал Платон, то начала вещей не суть общие. **Основание:** ибо если начала субстанции не были бы субстанциями, что неудобно, [то есть] что начала субстанции не суть субстанции. Следствие доказывается через силлогизм во второй фигуре, по Комментатору, так: ничто общее, [как] противоположное сказуемому, не обозначает это нечто и единичное; но субстанция обозначает это нечто и единичное. И это истинно о первых субстанциях, как имеется в «Категориях», или по крайней мере они существуют в субстанциях, которые обозначают это нечто, ибо Аристотель полагает субстанции не отделёнными по бытию от первых субстанций, как полагает Платон, но полагает их соединёнными с первыми субстанциями. Если, следовательно, начала вещей суть общие, то они не суть субстанции; и если [они] субстанций, то не будут началами, ибо Комментатор говорит, что то, что есть причина, не есть единичное, но есть образец и форма, общая всем единичным, имеющим ту форму. И Платон полагает то отделённым от единичных по бытию, и однако того же вида, что и чувственные [вещи], что представляется ложным, как доказано в предыдущем.

Должно заметить, что кто-нибудь сказал бы, что то платоновское общее обозначает это нечто и единичное. Это устраняет Аристотель в тексте, ибо если то общее, которое полагает Платон, обозначает это нечто, то Сократ будет многими животными. Но это невозможно. Доказательство следствия: человек и животное обозначают это нечто и сказываются о Сократе. Следовательно, Сократ будет тремя животными, ибо Сократ есть Сократ, что есть это нечто; и есть человек, который также есть это нечто; и Сократ есть животное, что есть это нечто. И так один индивид будет тремя животными, ибо животное сказывается о человеке и Сократе. И так все суть животные, и каждое обозначает это нечто; следовательно, одно животное будет тремя животными.

Тогда следует сказать согласно тому, как Аристотель понимает общее: тогда начала вещей суть единичные или существуют в единичных. И это доказывается: если берутся внутренние начала, то они суть материя и форма, и они единичны. Доказательство: те начала, которые подлежат движению или приобретаются через движение, суть единичные или по крайней мере подлежат единичным. И это я говорю о общих формах, как род и вид, которые имеют бытие в единичных и также возникают. А возникает ли общее первично и само по себе — об этом показано ранее. Но внутренние начала суть подлежащее движения или приобретаются

через движение. Следовательно, и т. д. Большая посылка очевидна, ибо движение [имеет дело] только с единичными или с некоторыми, которые имеют бытие в единичных, ибо Аристотель говорит во введении этой [книги], что действия и операции [имеют дело] с единичными. Меньшая очевидна сама по себе, из I и V книг «Физики». Но если начала внешние и удалённые, то очевидно, что они единичны, как Бог, интеллекции и небо, ибо то, что существует само по себе вне души, есть единичное, как явствует из XII книги [«Метафизики»]. Но они таковы, как будет видно в XII книге [«Метафизики»].

Если же берётся цель и близкая действующая [причина], то они единичны или по крайней мере имеют бытие в единичных. И это очевидно о действующей [причине], ибо близкая действующая [причина] и следствие — того же вида, как [сказано] в начале VII книги [«Метафизики»], или по крайней мере того же близкого рода. И это истинно в субстанциях. Но отделённые от чувственных [вещей] не того же вида и не того же рода, что и чувственные, как явствует из X книги [«Метафизики»]. А является ли близкая действующая [причина] общим, так что человек как общее первично и само по себе порождает, как человек как общее первично и само по себе порождается, а единичное — само по себе, но не первично, — об этом исследуй, ибо об этом не спрашивает вопрос. О близкой целевой причине, которая есть цель «которой», следует доказать, что она такова, ибо то, что относится к акциденции, не отделяется от чувственных [вещей]. Но близкая цель относится к акциденции, как явствует само по себе. А движет ли единичная или универсальная цель — понимай так же, как о действующей [причине]. И об этом исследуй старательно.

К доводам: «Если начала единичны...» Следует сказать, что единичные начала могут служить познанию согласно общему основанию, ибо хотя они и не познаются согласно единичным основаниям, однако общие основания [таковы], и таким образом они абстрагированы от единичных по интеллекту, хотя соединены с ними по бытию. Но если бы начала были общими, как хотел Платон, они ничего не давали бы для познания чувственных [вещей]. Но об отделённых началах, как об абстрактных субстанциях, иное основание, ибо те начала вечны и [познаются] согласно единичным основаниям, следовательно, они полезны для познания.

К другому: «Если начала...» Следует сказать, что несмотря на это, интеллект всё же [имел бы дело] с общим, ибо интеллект может абстрагировать универсалию от единичных, порождая подобие между ними, как показано ранее. К авторитету Аристотеля — очевидно тем же способом. И так — к тому. И это о третьей [книге].

Примечания переводчика

«Комментатор» — Аверроэс (Ибн Рушд), чьи комментарии к Аристотелю были основополагающими для западной схоластики.

«Линкольнский» — Роберт Гроссетест (ок. 1175–1253), епископ Линкольнский, философ и богослов, комментатор «Второй аналитики».

«Николай Перипатетик» — вероятно, Николай из Дамаска (I в. до н. э.), перипатетик, или Николай Орезмский (ок. 1320–1382). Требуется уточнения по историко-философскому контексту.

«Роберт Английский» — Роберт Килуордби (ок. 1210–1279), английский философ и богослов, автор сочинения «De ortu scientiarum».

«Альберт» — Альберт Великий (ок. 1200–1280), немецкий философ и богослов, учитель Фомы Аквинского.

«Порфирий» — неоплатоник Порфирий (ок. 233–305), автор «Введения» к «Категориям» Аристотеля.

«Вторая аналитика» — «Analytica posteriora» Аристотеля.

«Первая аналитика» — «Analytica priora» Аристотеля.

«Физика» — «Physica» Аристотеля.

«Метафизика» — «Metaphysica» Аристотеля.

«О небе» — «De caelo» Аристотеля.

«О возникновении» — «De generatione et corruptione» Аристотеля.

«О душе» — «De anima» Аристотеля.

«Топика» — «Topica» Аристотеля.

«Этика» — «Ethica Nicomachea» Аристотеля.

«Политика» — «Politica» Аристотеля.

«О причинах» — «Liber de causis», арабский неоплатонический трактат, переведённый на латынь в XII в., приписывавшийся Аристотелю, но фактически основанный на «Началах теологии» Прокла.

«О субстанции сфер» — «De substantia orbis» Аверроэса.

Ключевые термины:

ens inquantum ens — сущее как сущее

causa formalis — формальная причина

causa finalis — целевая причина

causa efficiens — действующая причина

causa materialis — материальная причина

substantiae abstractae — абстрактные субстанции

intelligentiae — интеллекции (ангельские умы)

finis qui acquiritur per motum — цель, приобретаемая через движение

finis praeexistens motui — цель, предсуществующая движению

quidditas — чтойность, сущность

uile — общее (универсалия)

singulare — единичное

actus — акт

potentia — возможность

genus — род

differentia — различие

species — вид

praedicari per se — сказываться самим по себе

praedicari per accidens — сказываться через случайное

principia intrinseca / extrinseca — начала внутренние / внешние

principia propinqua / remota — начала близкие / удалённые

corruptibile / incorruptibile — разрушимое / неразрушимое

hoc aliquid — это нечто (единичное)

autoagathon — благо само по себе

Incipit tertius liber.

QUAESTIO I. Necesse est ad quaesitam scientiam etc.

VERTITUR circa tertium. Primo circa principium: utrum ad inquisitionem ueritatis necessarium sit praedubitare. Arguitur primo quod non: quia illud, sine quo non potest haberi cognitio ueritatis, non est necessarium ad eius inquisitionem; quia necessarium est illud ad inquisitionem ueritatis, sine quo non potest haberi ueritas. quia necessarium est quod impossibile est aliter se habere, ut patet 5 huius. sed ueritas inquiri potest sine hoc quod aliquis praedubitet, quia cognitio ueritatis potest haberi ex primis principiis, ut patet ex 1 Posteriorum. ergo non oportet praedubitare ad cognitionem ueritatis.

Item ad cognitionem illius non oportet praedubitare quod non habet rationes ad utramque partem. quia ubi est dubium, ibi sunt rationes ad utramque partem. sed cognitio ueritatis multorum non habet rationes ad utramque partem, quia cognitio ueritatis in mathematicis ad utramque partem non habet rationes, cum sint in primo ordine certitudinis.

Item sicut est in aliis scientiis, ita debet esse in illa, per conuenientem similitudinem. sed in aliis scientiis ad inquisitionem ueritatis non oportet praedubitare, neque praemittuntur dubitationes in principiis librorum. ergo etiam ad cognitionem ueritatis in ista scientia non oportet praedubitare.

OPPOSITUM uult Aristoteles in primo tertii, ubi dicit: Necesse est ad quaesitam scientiam nos aggredi. Primum autem de quibus etc.

NOTA ad intellectum quaestionis quod, quoniam quaeritur utrum necessarium sit praedubitare ad cognitionem ueritatis, potest intelligi dupliciter. Uno modo: utrum ad cognitionem ueritatis oporteat praedubitare apud se. Secundo modo potest intelligi: utrum ad inquisitionem ueritatis oporteat praedubitare, id est cognoscere dubitationes aliorum. Tunc ad quaestionem conclusiones tres sunt dicendae. Prima est quod ad inquisitionem alicuius ueritatis necessarium est praedubitare apud se. Secunda conclusio est: quod simpliciter non est necessarium ad inquisitionem ueritatis cognoscere dubitationes aliorum, sed est utile. Primam conclusionem Aristoteles probat quatuor rationibus. Prima: illud est necessarium ad inquisitionem ueritatis quo mens dirigitur & praeparatur dispositione necessaria ad inquisitionem ueritatis. quia illud est quo aliquid dirigitur & praeparatur ad finem. sed praedubitare apud se est huiusmodi, ut Aristoteles declarat in litera diffuse. qui dubitat de aliqua conclusione, passus est simile ligato, quia impossibile est utrumque procedere ad illud quod est ante, quia ligatus corporaliter non potest procedere se mouendo de loco ad locum. Similiter qui habet dubitationem mentis non potest procedere inquirendo ueritatem, propter quod oportet speculari difficultates & dubitationes, deinde inuestigare causas horum, & erit solutio priorum dubitatorum. unde sicut ligatus quanto plus nititur tanto plus potest, sic dubitans in mente quanto plus nititur ad inquirendum ueritatem dimittendo falsitatem. & debet hoc intelligi de dubitare cum ratione. unde qui debet soluere aliquod debet habere aliqualem notitiam. quia si simpliciter ignoraret tunc non tenderet ad illud. sicut ponitur exemplum 1 Posteriorum per Lincolniensem de patrefamilias habente seruum fugitiuum: qui nisi cognosceret aliquid de seruo fugituo, centies posset occurrere, quia eum non teneret.

Nota diligenter, sicut dicit Commentator, quod causa propter quam incipiendum est de dubitabilibus est quod aduentus difficultatis & dubitationis precedentis precedit ablationem eius & cognitionem. & modus & quaestio: aduenit difficultas est alius con <...> modo ex quo aufertur dubium. modus enim ex quo <...> ad his qui adhuc superficialiter enunciauerunt. [...] Etenim hi causa uenit dubitatio est similis ligato. & modus ex quo aufertur aliquid: nam habitum nostrum prae exercitatis <...> tur est similis dissolutioni ligamenti. quia sicut ligatus non [...] Nota diligenter quod Commentator assignat duas causas quare Aristoteles praemittat dubitationes simul determinationi

ueritatis in isto libro. quia ista scientia considerat <...> potest moueri ad finem ad quem intendit: ita est de intellectu quando accidunt contrarii, scilicet motus, & ideo necesse est ut uia qua dissoluuntur quaestiones sit alia a uia <...> uniuersaliter de ueritate in uno libro. ergo debet praemittere dubitationes <...> de ueritate in uno libro & non particulariter, & postea debet pertractare in specialibus libris illas dubitationes praemissas. Cum etiam subiectum istius scientiae sit ens inquantum ens, unde etiam in uno libro sicut in 5 distinxit nomina, quae significant intentiones huius scientiae quae pertinent ad totam scientiam istam, licet secundo [...] illud est necessario praehabendum in inquisitione; oppositum facit Nicolaus peripateticus, qui in unoquoque libro distinguit uocabula quae pertinent ad quintum ueritatis, quod habet se ad ueritatem tanquam uia ad terminum. haec est manifesta. sed praedubitare apud se de conclusione aliqua habet se ad inquisitionem ueritatis sicut <...> librum, & non ad omnes. Et dicit Commentator quod doctrina Aristotelis facit oppositum in aliis ab illa, quia praemittit uia ad terminum. & hoc declarat Aristoteles in litera dicens dubitationes pertinentes ad quintum librum & in illo quod quaerentes ueritatem sine dubitatione sunt similes illis qui ignorant uiam per quam oportet ire. unde sicut non melior est doctrina ista in aliis scientiis a metaphysica praemittere dubitationes pertinentes ad quartum librum, & peruenitur ad terminum ad quem sine uia: sic non peruenitur ad ueritatem sine dubitatione. quia dubitatio <...> determinare in illo, quia considerant partialiter de ueritate & speciale subiectum entis. Haec est prima causa. ratio est quasi uia ducens nos ad ueritatem. Et Commentator dicit: Qui cognoscit aliquid antequam cognoscat [...] Aliam causam assignat: quod ista scientia communicat quantitatem difficultatis <...> est similis illis quorum pedes [...] cum logica in uniuersalitate considerationis. quia subiectum utriusque scientiae est ens simpliciter, & natura logicae est quod praemittat dubitationes simul: & postea in specialibus libris eas determinat. [...] sunt in uia recta, & tamen ipsi ignorant hoc.

Hoc arguit Aristoteles 2. illud est necessario praehabendum ad inquisitionem ueritatis, quod habet se ad ueritatem sicut ordinata ad finem se habent ad finem. quia praeordinata [...] AD rationes. Ad primam, quando dicitur: illud non in finem necessario praecedunt finem, sed praedubitare est etc., conceditur. Tu dicis quod sine praedubitatione potest <...> apud se est huiusmodi, ut Aristoteles declarat in litera, quia haberi cognitio ueritatis. Dicendum quod absque praedubitatione apud se non potest haberi cognitio ueritatis. Ad probationem: quia ex primis principiis potest haberi. Dicendum: inueniet eam, & quando inueniet nescit, quia finis rei non <...> quod principia non inuestigantur non praedubitando de effectibus, & tunc ex sensatis & lumine intellectus agentis praedubitare est immanifestus, sicut quando aliquis uadit per uiam, & nescit terminum suae uiae. sed finis praedubitati est manifestus.

Hoc arguit Aristoteles quarto, & accipitur ex parte auditorum: illud quod melius ualet ad iudicandum, & sine quo iudicium non potest esse certum, <...> cognoscuntur principia. & hoc uult Aristoteles in prooemio huius, ubi dicit quod homines propter admirari nunc & primum ceperunt philosophari. unde uult ibi quod quando uiderunt diuersos effectus & ignorauerunt causas, admirabantur & inceperunt inuestigare causas lumine intellectus agentis. <...> necessarium est ad comprahendendum, haec est manifesta. sed praedubitare apud se cum ratione magis ualet ad iudicandum ueritatem, quia sicut in iudiciis melius iudicat aliquis inter duos homines aduersantes quando cognoscit rationes quibus utuntur illi qui affirmant partem, & uia sensus memoriae & experimenti, et etiam ut uult 2 Posteriorum. unde etiam quando aliquis inquit rationes apud se ad unamquamque partem conclusionis, non inuestigaret ueritatem nisi dubitaret inuestigando quae sit efficacior. Ad <...> qui negant: quia tunc uidet quae ratio sit efficacior, & secundum hoc iudicat ueritatem; sic est in proposito. quando aliquis habet rationes ad utramque partem, & dubitat aliam rationem. Ad cognitionem illius etc., conceditur. si quae sit melior, semper inquit: donec deueniat ad ueritatem. unde per dubitationes determinamur ad ueritatem. <...> principia sunt scita primo. Tu dicis: ad inquisitionem ueritatis in metaphysicis etc. Dicendum quod possunt esse rationes ad utramque partem, non obstante quod sint in primo ordine certitudinis. <...> est principia conclusionum in mathematicis quae finis est. & sine dubitatione finis non est manifestus nobis, &

per consequens ad ipsum non operamur, cum non cognoscuntur nisi praedubitando & inuestigando ipsa uia. finis moueat agens sicut optimum. unde etiam nullum memoriae, sensus & experimenti, & lumine intellectus agentis. <...> agens absoluitur a ratione & cognitione finis. unde [...] Et debes diligenter notare quod ista quaestio vult intelligi de illis <...> 1 Posteriorum dicit quod secundum exigentiam finis oportet caetera <...> qui acquirunt ueritatem inueniendo. Ad aliam: sicut moderari. & sic patet prima conclusio.

Ratio secundae est: in aliis scientiis etc. Dicendum quod licet possit inueniri conclusionis <...> illud non est necessarium ad inquisitionem ueritatis sine quo potest inquiri ueritas, quia necessarium ad aliqua <...> similitudo in illa scientia & in aliis; tamen quo ad propositum nulla est similitudo. quia ista scientia considerat de ueritate utiliter, & habet pro subiecto ens inquantum ens. <...> alterum dicitur sine quo non potest haberi res, sed sine hoc quod aliquis cognoscat dubitationes aliorum potest apud <...> ergo ad eam pertinet praemittere omnes dubitationes simul in uno <...> se inquirere ueritatem. quia dato quod aliquis nunquam uideret libro, quas postea in specialibus libris pertractat, sed aliae considerant de ueritate particulariter, & habent pro subiecto dubitationes aliorum: potest inquirere ueritatem alicuius conclusionis, & hoc dubitando apud se & inquirendo: ens particulare. ergo ad eas pertinet praemittere non omnes dubitationes in uno libro, sed illas quae pertinent ad principia ex sensatis. Et sic dubitauerunt primi philosophi qui ex admirari ceperunt philosophari, ut dicitur in prooemio huius. illum librum, quas etiam dissoluit in illo libro.

Ratio tertiae conclusionis: Illud est utile ad inquisitionem ueritatis quo facilius intellectus habebit uiam ad ueritatem; haec est manifesta per se. sed cognoscendo dubitationes aliorum facilius habetur uia ad ueritatem.

QUAESTIO II. Primum ergo de quibus etc.

[...] habitis rationibus ad utramque partem, intellectus facilius uidet quae sit efficacior ad illam ueritatem probandam quam de nouo illas rationes inuestigare & earum efficaciam uidere. quia facilius est unum facere quam duo. Et propter hoc dixit Aristoteles 2 huius: non solum autem his dicere gratiam iustum est quorum opinionibus communicauerit aliquis, sed etiam [...]

VERTITUR circa istam partem: Utrum una scientia possit considerare omnia quatuor genera causarum. Arguitur primo quod non. Et hic rationibus Aristotelis in litera: prima principia sunt contraria, tunc una scientia non considerat ea. istam accipit Aristoteles in litera. sed principia omnia non sunt contraria. ergo una scientia non habet ea considerare.

Item si omnes causae sunt per formam. minor patet, quia subiectum scientiae naturalis est ens mobile.

Ratio secundae conclusionis: Ad illas scientias non pertinent <...> ad unam scientiam, tunc quaecunque scientia consideraret unam & reliquam. sed hoc est falsum, quia mathematica non considerat finem & efficiens. quia tamen considerat <...> pertinet consideratio omnium causarum, quarum generi subiecto non attribuuntur omnes causae, quia scientia non considerat causas cuius generi subiecto non attribuuntur omnes causae, quia scientia nihil <...> formam. Similiter metaphysicus non considerat finem & efficiens, cum sit de immobilibus. consequentia patet, quia si considerat nisi subiectum, uel illa quae habent attributionem ad subiectum, sed multarum scientiarum generi subiecto non attribuuntur <...> una scientia consideraret omnes causas, tunc quaecunque scientia consideraret unam causam & reliquam, quia qua ratione unam: et omnes causae. quia scientia nihil considerat nisi subiectum, uel illa quae habent attributionem ad subiectum, ut patet de scientiis <...> reliquam.

Item si ad unam scientiam pertineret consideratio omnium causarum, aut pertineret ad naturalem, aut ad mathematicam, aut ad metaphysicam, & hoc patet per sufficientem diuisionem. sed ad nullam harum pertinet consideratio omnium causarum, ut probabo: primo non ad naturalem, quia [...] AD rationes in oppositum. Ad primam soluit Commentator: quia non sequitur quod si contraria considerentur, naturalis non habet considerare de forma. quia dicitur 1 Physic. de principio: utrum species non est naturalis considerare. nec est ad metaphysicam neque mathematicam pertinet considerare omnes causas, quia istae duae scientiae abstrahunt a motu & a materia. ergo neutra habet considerare causam materiale, nec efficientem, nec finalem.

Ad <...> ab una scientia: quod illa quae non sunt contraria non considerentur ab una scientia. unde dicit Commentator quod iste sermo est apparens & superficialis, quia est sophisticus.

Item una scientia considerat ea quae sunt unius rationis formalis, et hoc patet. sed omnes causae non sunt unius rationis, cum differant genere, cum quaedam sint corruptibiles, quaedam incorruptibiles. modo corruptibile et incorruptibile differunt plus quam genere, 10 huius. ita vult dicere Commentator, quia procedit a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, quod facit fallaciam consequentis. unde Aristoteles procedit in illo libro disputatiue, & non loquitur ex intentione propria. ergo inducit rationes sophisticas aliorum, non sicut ipsi sumpserunt eas. unde procedere a destructione antecedentis ad destructionem consequentis non tenet gratia formae, licet aliquando teneat gratia materiae in terminis conuertibilibus.

OPPOSITUM vult Aristoteles 2 huius in illa parte.

Nota quod in isto argumento est fallacia consequentis. quia contingit enim idem omnes modos causarum inesse, & proceditur a duabus causis ueritatis ad unam. unde quod omnes hoc idem uidetur velle 4 huius: causae considerentur ab una scientia. hoc potest esse duobus modis: uno modo quod conueniant in una ratione considerandi formali, uel quod una dependeat a cognitione alterius, sicut priuatio dependet a cognitione habitus.

AD quaestionem dicendum quod una scientia potest considerare omnes causas. Secundo dicendum quod non ad omnes scientias pertinet consideratio omnium causarum.

Ratio primae conclusionis, & hoc probatur de duabus scientiis. primo de metaphysica quod habet considerare omnes causas. illa scientia habet considerare omnes causas quae considerat ens inquantum ens. quia scientia quae considerat ens inquantum ens considerat omnes causas, quia omnis causa est ens & participat rationem entis. Unde quaecunque scientia considerat ens inquantum ens considerat etiam maxime causam formalem, cum sit principalior pars entis. Unde istae substantiae abstractae non cognoscuntur nisi per quod quid est & formam, ut postea uidebitur. & licet istae substantiae sint immobiles, tamen sunt causa motus entium per modum finis. ergo scientia quae considerat ens inquantum ens & substantias abstractas considerat causam finalem. Unde & omnes intelligentiae mouent propter perfectionem suam & finem, ut assimilent se primo quod est finis omnium. unde licet in eis non sit finis & bonum quod acquiritur per motum, tamen finis est in eis, scilicet bonum quod praeexistit motui, sicut est natura ipsarum. & de hoc uidebitur in sequenti quaestione magis.

Similiter etiam considerat materiam, quia licet materia non sit causa entis inquantum ens, sed tamen determinati generis, ut subiectum mobilis, tamen materia continetur sub ente. & sic scientia quae considerat ens inquantum ens considerat materiam, non inquantum est subiectum transmutationis, quia sic naturalis considerat eam, sed considerat eam inquantum habet rationem entis. & tunc similiter considerat causam efficientem, quia licet substantiae immobiles non habeant causam efficientem proprie dictam, tamen sunt causa efficiens motus & aliorum inferiorum. & sic patet maior. sed ista scientia, scilicet metaphysica, est huiusmodi. ergo & c. & patet minor ex 4 huius, ubi ostenditur quod metaphysica considerat ens inquantum ens. ergo considerat omnes causas & proprias causas entis. Et similiter dicit Commentator quod licet considerat omnes causas, tamen principalius considerat formam & finem.

Hoc etiam declaratur in scientia naturali, quia scientia cuius subiectum habet omnes causas considerat omnes causas. quia nisi scientia cuius subiectum habet omnes causas consideraret omnes causas, non faceret completam cognitionem subiecti. sed naturalis scientiae subiectum habet omnes causas, quia subiectum scientiae naturalis est ens mobile, quod habet & efficiens, quod est transmutans materiam, & habet finem qui mouet efficiens, quia agens non agit nisi inquantum determinatur a fine. Similiter habet materiam, quia materia non est subiectum transmutationis & motus; aliter habet formam, quia entia mobilia. quaecunque autem est ens inquantum ens considerat. Et secundum hoc Commentator 12 huius.

Notandum 2 quod duplex est finis: quidam qui acquiritur per motum; alius est finis praeexistens motui, sicut est natura & entitas quae est obiectum intellectionis et uoluntatis.

His praemissis dicendum ad quaestionem: primo quod immobilia quae mouent non habent finem qui acquiritur per motum. Secundo dicendum quod in eis tamen est finis praeexistens motui. Tertio dicendum quod immobilia, sicut metaphysica, non habent finem et bonum qui acquiritur per motum, & hoc sub ratione finis. Quarto dicendum quod habent tamen finem aliquo modo.

Ratio primae conclusionis: In illis non est finis qui acquiritur per motum quae non mouentur, quia finis et bonum quod acquiritur per motum non est nisi in illo quod mouetur. sed substantiae abstractae non mouentur, ut patet per Aristotelem 8 Physic. & 12 huius, ubi dicit quod substantiae abstractae sunt immobiles cum sint uirtutes incorporeae.

Ratio secundae conclusionis est: Illa habent finem & bonum qui praeexistit motui quae habent uoluntatem & intellectum. quia appetibile & intelligibile est bonum, & bonum est obiectum appetitus, ut patet 1 Ethicorum. illud ergo quod appetitur & intelligitur est bonum & finis. Et similiter quod habet uoluntatem & intellectum intelligit se, & appetit suum esse ut bonum. sed substantiae abstractae habent uoluntatem & intellectum, ut patet per Commentatorem 12 huius, quod substantiae abstractae de uirtutibus animae habent intellectum & desiderium, & per consequens intelligunt se, & appetunt

suam perfectionem. ergo est motus ad conseruandum perfectionem suam, ut dicit Commentator ibidem. & ita natura eorum est obiectum uoluntatis & intellectionis, & hic est finis praeexistens motui.

Item illud quod mouet propter perfectionem suam conseruandam, illud habet finem & bonum isto modo. quia nihil mouet propter perfectionem conferuandam nisi habeat finem & bonum, saltem praeexistentem motui. sed substantiae abstractae mouent propter suam perfectionem conseruandam, quia non propter perfectionem de nouo acquirendam, ut vult Commentator 12 huius. unde mouent & assimilant se primo principio, quia omnes intelligentiae appetunt assimilari primo principio, quod est finis omnium. & licet primum principium non habeat superiorem finem, tamen habet finem quod est obiectum uoluntatis. unde & intelligit se, & propter hoc mouet ut amatum & desideratum. & aliae substantiae abstractae mouent ut amantes & desiderantes, ut dicitur 12 huius. Et ita primo et principaliter mouent propter se, & primo fine; & secundario fine mouent propter interiora. unde sicut dicit Commentator 2 Caeli: Quicquid mouet prima intentione propter se, secundaria intentione mouet propter alia; nisi sit natura nata ad non largiendum. sed inferiora opposito modo se habent, quia prima intentione moueret propter superiora, & secunda intentione propter se. & sic in substantiis abstractis est finis praeexistens motui.

Ratio tertiae conclusionis: Illa non habent finem inquantum finis qui acquiritur per motum quae abstrahunt a motu. quia quod abstrahit a motu non habet finem qui acquiritur per motum, & hoc inquantum finis. sed immobilia, ut mathematica, abstrahunt a motu, ut patet per Aristotelem 6 huius & 7 & 2 Physic. & hoc patet per Commentatorem ibidem. unde mathematica abstrahunt a materia sensibili & a motu, quia habent se ut continuum. ergo in eis non est finis qui acquiritur per motum, et dico inquantum finis, quia in mathematicis potest esse id quod est finis et bonum. unde multum differt illud quod est finis et finis inquantum finis. Quod autem in mathematicis sit illud quod est finis et bonum, patet, quia idem secundum rem est quantitas naturalis et mathematica. ergo sicut ibi est finis, sic hic. sed tamen quantitas ut naturalis, scilicet sub isto modo, est finis sub ratione finis, quia quantitas naturalis terminat motum. sic eadem quantitas ut mathematica est illud quod est finis, quia est eadem realiter cum quantitate naturali. sed tamen ut sic non terminat motum, id est inquantum mathematica non est finis inquantum finis et sub ratione finis. Et hoc intellexit Aristoteles et Commentator cum dixerunt quod non est ibi per se bonum. sed tamen potest contingere quia licet ibi sit bonum, tamen non per se acquiritur per motum, sed per accidens, ut dicit Commentator. & istud debet intelligi de quantitate generalium & corruptibilium.

Ratio quartae conclusionis: Illa habent finem aliquammodo & bonum, saltem inquantum non acquiritur per motum per se, in quibus est forma & ordinatio. quia forma est aliquod bonum 1 Physic. & ordinatio est bona & finis, ut patet in fine 12 huius. sed mathematica habent formam & ordinem, ut vult Commentator in isto 3, ubi dicit quod ordinatio magnitudinum inuenitur in eis. Et ita vult Commentator quod finis sit in mathematicis, saltem qui non acquiritur per motum. unde numeri & magnitudines sunt ordinatae, sicut et scientiae mathematicae ordinatae procedunt.

Item in quibus est melius & deterius, ibi est finis & bonum. quia in omnibus constantibus, siue sint a natura, siue ab arte, illud quod est utilius est propter melius tanquam propter finem, ut dicitur 7 Politicorum. sed in mathematicis est finis & bonum, quia in mathematicis est melius & utilius, quia numerus perfectus est melior imperfecto, et circularis linea perfectior est recta, ut patet ex geometria & arithmetica.

Item in illis est finis & bonum aliquammodo quae sunt obiectum uoluntatis & intellectionis, & hoc patet ex dictis. sed mathematica appetuntur & intelliguntur a nostro intellectu. unde appetimus scire numeros & magnitudines, licet non intelligantur & appetantur ab ipsis metaphysicis, quia non habent intellectum & appetitum; tamen a nostro intellectu & appetitu hoc fit.

RATIONES in oppositum procedunt suis uis. bene enim probant quod in immobilibus sit finis & bonum qui non acquiritur per motum, ut uisum est in quaestione. unde illud bonum quod acquiritur per motum non conuertitur cum ente, ut uidebatur velle tertia ratio. sed bonum uile & c.

QUAESTIO III. Amplius autem multis existentium etc.

VERTITUR circa hanc partem, ubi Aristoteles dicit quod in immobilibus non est finis & bonum: utrum hoc sit uerum. Arguitur primo quod sit finis in illis.

In illis est finis & bonum in quibus est forma & ordinatio, cum forma sit quoddam bonum 1 Physic. & ordinatio est bona. sed in immobilibus est forma & ordinatio. probatur de forma: quia sunt entia, & entitas est per formam. sic in eis est ordinatio, quia dicit Commentator 3 huius quod ordinatio numerorum & magnitudinum inuenitur in eis.

Item in illis est bonum & finis quae habent ordinationem ad motum, quia motus ordinatur ad finem & bonum. sed immobilia habent ordinem ad motum, quia aliqua immobilia mouent corpora caelestia, ut substantiae abstractae. similiter quantitas ut naturalis, scilicet sub isto modo, est finis sub ratione finis, quia mathematica sunt quantitates, & motus per se est in quantitate, ut patet 5 Physic. ergo & c.

Item bonum & ens conuertuntur. sed immobilia sunt entia. ergo in eis est bonum & per consequens finis.

OPPOSITUM vult Aristoteles in litera, ubi dicit quod in immobilibus non contingit hoc esse principium, nec esse aliquid autoagathon, id est per se bonum.

Notandum ad intellectum quaestionis quod quaedam sunt immobilia quae nec mouent nec mouentur per se, ut mathematica; alia sunt immobilia quae licet non moueantur, tamen mouent per se, ut substantiae abstractae, quarum bonum consistit in mouendo, ut vult Commentator ibidem. unde mathematica abstrahunt a materia sensibili & a motu, quia habent se ut continuum. ergo in eis non est finis qui acquiritur per motum, et dico inquantum finis, quia in mathematicis potest esse id quod est finis et bonum. unde multum differt illud quod est finis et finis inquantum finis. Quod autem in mathematicis sit illud quod est finis et bonum, patet, quia idem secundum rem est quantitas naturalis et mathematica. ergo sicut ibi est finis, sic hic. sed tamen quantitas ut naturalis, scilicet sub isto modo, est finis sub ratione finis, quia quantitas naturalis terminat motum. sic eadem quantitas ut mathematica est illud quod est finis, quia est eadem realiter cum quantitate naturali. sed tamen ut sic non terminat motum, id est inquantum mathematica non est finis inquantum finis et sub ratione finis. Et hoc intellexit Aristoteles et Commentator cum dixerunt quod non est ibi per se bonum. sed tamen potest contingere quia licet ibi sit bonum, tamen non per se acquiritur per motum, sed per accidens, ut dicit Commentator. & istud debet intelligi de quantitate generalium & corruptibilium.

Ratio quartae conclusionis: Illa habent finem aliquammodo & bonum, saltem inquantum non acquiritur per motum per se, in quibus est forma & ordinatio. quia forma est aliquod bonum 1 Physic. & ordinatio est bona & finis, ut patet in fine 12 huius. sed mathematica habent formam & ordinem, ut vult Commentator in isto 3, ubi dicit quod ordinatio magnitudinum inuenitur in eis. Et ita vult Commentator quod finis sit in mathematicis, saltem qui non acquiritur per motum. unde numeri & magnitudines sunt ordinatae, sicut et scientiae mathematicae ordinatae procedunt.

Item in quibus est melius & deterius, ibi est finis & bonum. quia in omnibus constantibus, siue sint a natura, siue ab arte, illud quod est utilius est propter melius tanquam propter finem, ut dicitur 7 Politicorum. sed in mathematicis est finis & bonum, quia in mathematicis est melius & utilius, quia numerus perfectus est melior imperfecto, et circularis linea perfectior est recta, ut patet ex geometria & arithmetica.

Item in illis est finis & bonum aliquammodo quae sunt obiectum uoluntatis & intellectionis, & hoc patet ex dictis. sed mathematica appetuntur & intelliguntur a nostro intellectu. unde appetimus scire numeros & magnitudines, licet non intelligantur & appetantur ab ipsis metaphysicis, quia non habent intellectum & appetitum; tamen a nostro intellectu & appetitu hoc fit.

RATIONES in oppositum procedunt suis uis. bene enim probant quod in immobilibus sit finis & bonum qui non acquiritur per motum, ut uisum est in quaestione. unde illud bonum quod acquiritur per motum non conuertitur cum ente, ut uidebatur velle tertia ratio. sed bonum uile & c.

QUAESTIO IV. At uero si scientiae causarum sunt plures etc.

CIRCA hanc partem quaeritur: per quam causam res magis cognoscatur perfecte. Et arguitur primo quod per formam.

Ratio est: Illud quod est tota quidditas uel principalior pars quidditatis magis facit scire, cum eadem sint principia essendi & cognoscendi. sed forma est tota quidditas uel saltem principalior pars quidditatis, ut per Commentatorem patet 7 Metaphysicae dicentem quod quidditas hominis uno modo est homo, alio modo non est homo. unde uerum est quod tota quidditas hominis est homo per formam hominis. Et alio modo non est uerum, scilicet quod homo sit quidditas quantum est aggregatum ex materia & forma.

Item per illam causam magis res scitur quae est principium demonstrationis certissimae scientiae, cum demonstratio sit syllogismus faciens scire. sed forma est principium demonstrationis certissimae scientiae, ut mathematicae, ut patet per Commentatorem 1 Physic. quia mathematica est in primo gradu certitudinis.

Item arguitur quod per materiam maxime res cognoscatur, quia per illam magis res cognoscitur quae est nobilior. sed materia est nobilior, cum sit substantia incorruptibilis & aeterna. Et talis est nobilior corruptibili & generali, ut patet 8 Physic. ubi Aristoteles probat motorem esse aeternum, quia est causa motus aeterni, & est nobilissimus omnium aliorum. unde substantia aeterna nobilior est generali & corruptibili. sed materia prima est ingenerabilis & incorruptibilis.

Tunc arguitur de causa efficiente: propter ipsam res cognoscitur magis. quia per illam causam res maxime scitur sine qua non cognoscitur generatio & actus. sed sine efficiente non cognoscitur generatio & actus. ergo & c.

Tunc arguitur de causa remota quod magis faciat scire quam causa propinqua, quia illa causa magis facit scire causatum quae magis influit super causatum, cum eadem sint principia essendi & cognoscendi, 2 huius. sed causa remota & uilis magis influit super causatum quam propinqua, per auctorem de causis: Omnis causa primaria & uilis plus influit super effectum quam secundaria.

OPPOSITUM. huius arguitur: per illud res non magis cognoscitur per quod non cognoscitur nisi in potentia, cognitio enim in potentia est imperfecta. sed per remotam causam res non cognoscitur nisi in potentia, quia illa causa est uilis, & scire aliquid in uili non est nisi scire illud in potentia, ut dicit Commentator 12 huius. Oppositum aliorum etiam probatur, & hoc sic: per illas causas non scitur maxime qui recipiunt necessitatem & probabilitatem.

AD rationes principales. Ad primam: Illud quod est tota quidditas etc., negatur, quia potest esse alia causa honorabilior, quia quidditas rei, ut finis, quia finis est perfectior omnibus ordinatis ad finem. Unde bene uerum est si comparentur quidditates adinuicem, ut forma substantiae ad quantitatem uel ad qualitatem, tunc per formam perfectius cognoscitur res, scilicet per quidditatem eius quam per accidentia, ut quantitatem & qualitatem & c. sed comparando quidditatem formalem ad alias causas, non oportet, quia per aliam causam perfectius res potest cognosci, puta per finem.

Ad aliam rationem: per illam causam res maxime scitur etc., conceditur. Tu dicis quod forma est principium etc. Dicendum quod in mathematicis magis cognoscitur per formam quam per finem, quia non habent causam finalem, sed cognoscuntur per formam abstractam a motu & a materia. unde non est in mathematicis causa materialis, quia licet careant materia sensibili, non tamen materia intelligibili uel intellectuali, per quam intelliguntur, ut patet 7 huius & 2 Physic.

Ad aliam: per illam causam magis etc., conceditur. Tu dicis quod materia sit nobilioris etc., negatur, quia est debilissimae entitatis. Tu probas quia materia est aeterna. Dicendum quod caetera non sunt paria. unde tales rationes per comparisonem debent praesupponere caetera esse paria, sed hic non est huiusmodi. quia substantia aeterna quae est actus, illa est nobilior. sed hic caetera non

sunt paria, quia licet materia prima sit aeterna, tamen non est in actu. unde licet forma sit generalis & corruptibilis, tamen quia est actus & specificatio & forma, ideo est nobilior substantia aeterna quae non est in actu. quare ratio non ualet.

Ad aliam: per illam causam res etc. Dicendum quod non oportet, quia perfectius cognoscitur per finem ad quem ordinatur generatio & causa efficiens. ergo non concludit.

Ad aliam rationem quae fuit in oppositum, quae probauit quod per causam propinquam magis res cognoscitur, cum dicitur: per illud res magis scitur etc. Conceditur. Tu dicis quod per remotam causam etc. Dicendum quod uerum est de intrinsecis causis quod per remota causa magis est in potentia, & facit scire in potentia, ut materia prima & forma remota. sed non est uerum de causa remota extrinseca quod sit in potentia, sed est magis actualis & nobilioris entitatis quam causa propinqua. quare ratio non concludit, ideo & c.

QUAESTIO V. At uero de principiis demonstrationis etc.

VERTITUR circa istam partem: Utrum prima principia sint de consideratione alicuius scientiae. Arguitur primo quod non.

Si principia prima essent de consideratione alicuius scientiae, tunc considerarentur ab omnibus scientiis. sed hoc est falsum, quia esset superfluum. consequentia patet, quia qua ratione una scientia consideraret principia demonstrationis, eadem ratione & alia, quia omnes scientiae aequaliter respiciunt prima principia.

Item si aliqua scientia consideraret prima principia, aut hoc esset modo diffinitiuo, uel modo demonstratiuo. sed neutro modo. ergo & c. assumptum patet a sufficienti diuisione. quia demonstratio & diffinitio sunt modi considerandi aliquid & determinandi de aliquo, 2 Posteriorum. natura modus diuidendi reducitur ad modum diffiniendi, cum per ipsum aliquoqualiter inuenitur diffinitio. sed primorum principiorum non potest esse diffinitio, quia diffinitio est incomplexa, 3 huius & 5 Topicorum.

Item si primorum principiorum esset diffinitio, tunc aliquid ipsis esset prius cognitum, quod est falsum. Nec potest esse demonstratio principiorum. Quia demonstratio est circa passionem subiecti & dignitatem, ex qua demonstratur passio. & tunc dignitates probarentur per notiores propositiones, & ita de primis propositionibus aliquae essent per se notae, aliquae occultae, quod est falsum. unde prima principia non demonstrantur, ut vult Aristoteles 1 Posteriorum, & per qua homo est homo, quia illa est principalior in esse. Et ad hanc intentionem dicit Commentator in prologo primi Lincolniensis.

Similiter omnes scientiae considerarent unum subiectum, quia omnes scientiae aequaliter utuntur dignitatibus primis. ergo omnes scientiae demonstratiuae conuenirent in uno subiecto, circa quod dignitates demonstrarentur: et est omnes scientiae considerarent unam passionem per eandem causam. & sic sequeretur quod omnis scientia esset una, quod est falsum.

Item si aliqua consideraret prima principia, maxime esset ista, cum sit maxime causalis. sed ista non potest ea considerare, nec diffinire, neque demonstrare, quia ut dictum est non possunt diffiniri, nec demonstrari, nec a priori, quia tunc aliquid esset eis prius simpliciter. nec a posteriori, quia talis demonstratio esset ex magis notis, sed nihil est notius primis principiis demonstrationis.

OPPOSITUM vult Aristoteles 4 huius, illo capitulo: **DICENDUM** autem utrum una aut diuersae scientiae. ubi dicit quod ad unam scientiam, scilicet ad metaphysicam, pertinet consideratio primarum dignitatum, inquantum ad ipsam pertinet consideratio entis inquantum ens.

QUAESTIO VI. Totaliter quae substantiarum etc.

VERTITUR circa hanc partem: Utrum ad unam scientiam pertineat consideratio omnium substantiarum. Arguitur primo quod non.

Quia si hoc esset, tunc tamen esset una scientia, & omnes aliae scientiae superfluae essent. sed hoc est falsum, quia nihil est superfluum in natura nec in arte, ut dicit Commentator 1 Physic. consequentia patet, quia si una scientia consideret omnes substantias, & consideraret omnia accidentia, quia eiusdem scientiae est speculari subiectum et accidentia propria illi subiecto, ut patet 1 Posteriorum. & sic si omnia considerata ad unam scientiam pertinerent, tunc tamen esset una scientia; uel si essent plures, tunc aliae superfluae essent.

Item illa quae non conueniunt in una ratione non considerantur ab una scientia, quia scientia non est aliquorum quae differunt in ratione formali. sed omnes substantiae non sunt unius rationis, quia substantiarum quaedam sunt aeternae, quaedam corruptibiles. modo corruptibile & incorruptibile differunt plus quam genere & plus quam specie, ut patet 10 huius.

Tunc arguitur 2 quod una scientia non considerat substantiam & accidentia, & est quaestio quam mouet Aristoteles in hoc 2: Amplius autem utrum est circa substantiam solum theoria. & hoc sic: Quia si una esset scientia de substantia & accidente, tunc substantiae esset demonstratio. sed hoc est falsum 7 huius, quia substantiae tamen est diffinitio, & demonstratio tamen est accidentium, ut patet 1 Posteriorum. consequentia patet, quia ex quo una scientia esset omnium accidentium & substantiarum, tunc sicut accidentia demonstrarentur, sic etiam substantiae.

OPPOSITUM utriusque vult Aristoteles 4 huius, ubi dicit: Ens autem quidem multis dicitur modis & c.

AD quaestionem dicendum: primo quod una scientia habet considerare omnes substantias sub ratione uilis, inquantum sunt partes entis principales. Secundo dicendum quod una scientia habet considerare omnes substantias & omnia accidentia sub ratione uilis. Tertio dicendum quod una scientia non habet considerare omnes substantias & omnia accidentia sub rationibus propriis.

Ratio primae conclusionis est: ad eandem scientiam pertinet considerare partes & totum. sed una scientia habet considerare illud quod habet se ut totum ad omnes substantias. ergo & c. maior patet 1 Posteriorum. minor etiam patet 4 huius, quia una scientia, sicut metaphysica, considerat ens inquantum ens, cuius partes sunt substantiae principales, ut patet ibidem.

Ratio secundae conclusionis: Consideratio illorum pertinet ad unam scientiam quae continentur ut partes analoge sub uno toto analogo, ut patet ex 4 huius. sed substantiae et accidentia continentur sub ente inquantum ens. & ens praedicatur de eis analogice, quia per prius praedicatur de substantia, & per posterius de accidentibus, quae attribuuntur substantiae ut subiecto, ut Commentator dicit 4 huius.

Item si una & eadem scientia non habet considerare accidentia & substantiam, tunc difficile est assignare quae scientia habet considerare accidentia circa substantiam; immo et uerum quod nulla. hoc est contra Aristotelem 1 Posteriorum, quia eiusdem scientiae est considerare subiectum simpliciter & passiones subiecti, ut dicitur in 1 Posteriorum. consequentia patet, quia si una scientia non considerat substantiam & accidens, tunc ad distinctas scientias pertineret considerare substantiam.

Ratio tertiae conclusionis: quia si una scientia consideraret omnes substantias & accidentia sub propriis rationibus, tunc tamen esset una scientia; uel si essent plures, tunc aliae superfluae essent. sed utrumque est inconueniens, ut prius probatum est. consequentia patet, quod si una scientia consideraret omnes substantias et accidentia, tunc tamen esset una scientia quae perfectam scientiam traderet de omnibus; vel si essent plures scientiae, aliae superfluae essent.

PER hoc ad rationes. prima ratio patet soluta, quia bene uerum est quod speciales scientiae aequaliter habent se ad prima principia, sed dissimile est quo ad primam philosophiam quae

est causalis. & ratione geometria de arithmetica essent superfluae, quia sic idem eodem modo determinaretur in diuersis scientiis.

Notandum tamen quod licet una scientia consideret de substantia et accidente, tamen considerat substantias principalius. quia quoniam aliqua scientia est de multis contentis sub uno analogo, principalius est de illo a quo alia dependent, & cui attribuuntur. sed substantia & accidentia continentur sub ente analogice, & a substantia dependent accidentia in esse & cognitione, & attribuuntur substantiae, et substantia est ens principalius. ergo illa scientia principalius considerat substantias.

Uterius notandum quod licet ista scientia consideret substantias sub ratione uilis, tamen considerat aliquas substantias sub propriis rationibus, ut substantias abstractas, quia principaliter intenduntur ab ista scientia tanquam finis. Et est ratio substantiae principalius & nobilius in eis reperitur, sicut uidebitur 12 huius. unde omnes tractatus ordinantur ad tractatum de substantiis abstractis. Et hoc est alias probatum fuit per Albertum 1 & 2 de generatione, dicentem quod aliqua scientia considerat aliqua sub ratione una communis et uilis, & tunc illa in quibus illa ratio per prius inuenitur considerantur sub propriis rationibus. modo ratio entis quae est communis omnibus substantiis saltem analogicis per prius conuenit separatim substantiis, cum sint causae aliorum. & quoniam aliquid conuenit causae & causato, per prius conuenit causae & dignius, ex 2 huius. & per Commentatorem 2 Physic. hoc etiam per Aristotelem lib. de generatione, ubi considerans de generatione in uniuersali considerat de primis generationibus et corruptibilibus sub propriis rationibus, scilicet elementis.

AD rationes. Ad primam: si una scientia etc., nego consequentiam, quia una est scientia quae considerat substantias omnes sub ratione uilis & entis, & non sub propriis rationibus, & substantias abstractas. sed considerare substantias & accidentia secundum proprias rationes non pertinet ad unam scientiam, sed ad plures, ut uisum est.

Ad aliam rationem: illa quae non conueniunt etc. Dicendum quod non oportet quod illa de quibus est una scientia conueniant in una ratione uniuoca, sed sufficit quod in una ratione analogica conueniant, ut patet 4 huius. Tu dicis quod omnes substantiae etc. Dicendum quod uerum est quod aeternae & generalibiles substantiae non conueniunt in una ratione uniuoca, sed tamen in una ratione analogica ut entis, & hoc sufficit ad unitatem scientiae.

Ad aliam: si esset una scientia substantiae etc. Dicendum quod non sequitur, quia non eodem modo una scientia considerat utrumque, scilicet demonstrando substantiam sicut demonstrat accidens, sed diffiniendo substantiam & demonstrando accidens de subiecto, sicut uidebitur plenius in sequentibus.

QUAESTIO VII. Amplius autem sensibiles substantiae etc.

VERTITUR circa istam partem: Utrum praeter substantias sensibiles sint aliquae aliae quae sint eiusdem speciei, sicut Plato posuit ideas. Arguitur primo quod sic.

Quia scientia est de rebus istis inferioribus, ut omnes ponunt. sed scientia non est nisi essent ideae incorruptibiles, ut patet, quia de corruptibilibus non est scientia per propositiones corruptibilium. ergo oportet ponere aliqua incorruptibilia quae sint eiusdem speciei, quae sint principium scientiae inferiorum.

Item generatio sensibilibus est aeterna. ergo oportet ponere aliquas substantias praeter sensibiles quae sint incorruptibiles. antecedens patet 2 de generatione & 1 & 8 Physic. probatio consequentiae: quia sensibilia sunt corruptibilia, & corruptibile non est causa perpetuae generationis. ergo oportet ponere praeter substantias sensibiles aliquid incorruptibile, sicut ideas quae sunt causae perpetuae generationis.

Item omne quod est tale per participationem reducitur ad illud quod est tale per essentiam. & haec est manifesta, quia ferrum ignitum, quod est tale per participationem, reducitur ad ignem qui est talis per essentiam. sed illa sensibilia sunt talia per participationem, quia inferiora habentia formam in materia participant naturas & essentias, ut homo sensibilis participat naturam humanam. ergo reducuntur ad aliquod tale per essentiam, & hoc non est nisi idea.

OPPOSITUM huius vult Aristoteles 7 huius, illo capitulo: Omnium uero de substantia perscrutatio est.

AD istam quaestionem dicendum est quod praeter substantias sensibiles non sunt aliquae substantiae quae sint eiusdem speciei cum istis substantiis sensibilibus. Secundo est dicendum quod bene est dare aliquas substantias praeter sensibiles quae non sunt eiusdem speciei.

Ratio primae conclusionis est: Si esset aliqua substantia praeter sensibiles eiusdem speciei, sicut Plato posuit ideas, uel esset intra caelum uel extra, & haec est nota per sufficientem diuisionem. sed neutro modo potest dici quod istae ideae sint in caelo, quia caelum est terminus corporum sensibilibus; scilicet non potest esse extra caelum, quia nihil extra caelum est quod sit eiusdem speciei cum sensibilibus.

Item corruptibile & incorruptibile differunt genere & plusquam specie, 10 huius. sed si ideae essent, tunc essent aeternae secundum Platonem. ergo non sunt eiusdem speciei cum istis inferioribus, ut ipse uoluit.

Aliqui uolunt & dicunt ad illam rationem quod Aristoteles loquitur de genere naturali in 10, quoniam dicit corruptibile & incorruptibile differunt genere. hoc non ualet. Quia si loqueretur de genere naturali, tunc nihil probaret contra Platonem, quia Plato concederet quod ista differunt genere naturali, cum istae ideae sint abstractae a materia, & sensibilia sunt coniuncta cum materia. sed Plato posuit ista conuenire in genere logico & uniuoco. Et quo ad hoc improbat eum Aristoteles. & est ibi dictum Commentator quod corpus non praedicatur de generabili corpore & ingenerabili nisi equiuoce. & dicit Aristoteles 3 huius quod ponentes ideas nihil faciunt, sed dicunt simile illis qui fingunt Deos immortales formis hominum similes, id est Deum esse eiusdem speciei cum homine, quod habetur pro inconuenienti.

Ratio secundae conclusionis: motus est aeternus. ergo oportet esse substantiam aeternam praeter substantias sensibiles. antecedens patet 8 Physic. consequens probatur, quia nulla forma & substantia sensibilis in magnitudine potest facere motum aeternum, ut dicitur ibidem.

AD rationes. Ad primam: si scientia est de rebus, conceditur, sed negatur minor. Ad probationem: scientia non est de corruptibilibus. Dicendum quod immo, quia Aristoteles tradit scientiam de generalibus & corruptibilibus in de generatione. sed bene uolo quod non sit scientia de corruptibilibus secundum rationes particulares, sed per rationes uiles.

Ad aliam rationem expone: quia bene uolo quod praeter sensibiles substantias sint substantiae aliae, quae tamen non sunt eiusdem speciei cum sensibilibus.

Ad aliam: omne quod est tale etc. Conceditur quod est tale per participationem reducitur ad aliquid tale per essentiam. tamen non oportet quod illud sit separatum ab eo ad quod reducitur.

Ad cuius intellectum notandum quod participatio secundum rem est triplex. una quando aliquid participat partem essentiae alterius, sicut ferrum ignitum participat ignem, et illa participatio est secundum reductionem ad ignem qui per se est separatus a ferro. Alia est participatio quando aliquid participat totam essentiam alterius, sicut indiuidua speciem & species genus. & quod sic aliquid participat non reducitur ad aliquid quod est separatum ab eo, quia sic participans est perfectum. sed si esset imperfectum, tunc oporteret quod reduceretur ad aliquid extrinsecum quod esset perfectum, sicut dictum est de ferro ignito. et uolo quod species participat genus non tamen secundum rationem, ut aliqui dicunt, sed realiter, quia genus est pars realis speciei. similiter compositum sic participat quidditatem per aliquid intrinsecum quod includit, ut formam quae est tota quidditas. Tertia est participatio, sicut inferiora participant esse superioris & similitudines, & ista est aequiuoce dicta participatio, & illa est secundum reductionem ad extrinsecum, sicut inferiora reducuntur ad superiora. Ex ista distinctione patet ratio soluta. unde non oportet quod homo sensibilis, ex hoc quod habet esse participatum, reducatur ad hominem separatum, sed reducitur ad aliquid intrinsecum, sicut ad speciem uel ad formam quae est tota quidditas per essentiam. sed compositum est habens quidditatem et participans eam.

QUAESTIO VIII. Amplius autem si quis praeter species etc.

CIRCA hanc partem quaeritur: Utrum mathematica, ut lineae & magnitudines, sint abstractae a sensibilibus secundum esse. Arguitur primo quod sic.

Quia si non essent abstracta, tunc mathematicae scientiae non essent aeternae. hoc est falsum. consequentia patet, quia si non essent abstracta a sensibilibus, tunc corruptis sensibilibus ipsa corrumperebuntur, et per consequens scientia, cum ipsa essent in sensibilibus, quibus corruptis ipsa mathematica corrumperebuntur.

Item si mathematica non essent abstracta a sensibilibus secundum esse, tunc scientiae mathematicae non essent uerae & certae. hoc est falsum, quia sunt in primo ordine certitudinis, ut vult Aristoteles & Commentator 2 huius. probatio consequentiae: quia geometra demonstrat quod linea recta tangat circulum in puncto, sed linea sensibilis nunquam tangit circulum in puncto. similiter de aliis.

Item illa quae sunt immobilia sunt abstracta a sensibilibus, quia motis nobis mouentur omnia quae sunt in nobis. sed mathematica sunt immobilia, ut patet in litera. ergo & c.

Item sicut res se habet ad intellectum, ita ad esse, cum intellectus sequatur esse & ordinem rerum, 3 de anima. sed mathematica intelliguntur praeter sensibilia, 6 huius & 1 Physic. ergo sunt abstracta secundum esse.

Item si mathematica non essent abstracta a sensibilibus secundum esse, tunc corpora duo essent in eodem loco. sed hoc est falsum 4 Physic. consequentia probatur, quia corpus naturale & mathematicum essent in eodem loco.

OPPOSITUM patet per Aristotelem 13 & 14 huius, ubi loquitur contra hoc.

NOTA tres opiniones. prima fuit Pythagorae, qui dixit mathematica esse abstracta secundum esse a sensibilibus, & rationes istius partis tactae sunt. Sed ista opinio non ualet, quia si mathematica essent abstracta secundum esse a sensibilibus, tunc omnes scientiae mathematicae essent de abstractis secundum esse a sensibilibus. sed hoc est falsum, quia astronomia non est de lineis & magnitudinibus abstractis a caelo sensibili, uel esset dare aliquid caelum praeter hoc sensibile, quod est falsum. Similiter perspectiua non est de magnitudine abstracta secundum esse a sensibilibus, cum sit de magnitudine visuali. consequentia probatur, quia si mathematica essent abstracta a sensibilibus, cum scientiae mathematicae sint de rebus mathematicis, tunc omnes scientiae mathematicae essent de rebus abstractis, & per consequens astronomia & perspectiua.

Alia fuit opinio ponens mathematica esse alia a sensibilibus, & tamen sunt coniuncta sensibilibus, sicut recitat Aristoteles in litera, quia posuerunt intermedia inter ideas & sensibilia, & tamen esse in sensibilibus. & est simile huic dicto quod dimensiones sunt per se existentes, quae penetrant omnia corpora sensibilia, quas dicunt esse locum corporum sensibilium. Ista opinio non ualet, quia si hoc esset uerum, tunc ideae similiter essent in sensibilibus, sed hoc est inconueniens apud ponentes ideas. similiter, quia ratione mathematica essent in sensibilibus, similiter ideae, cum utraque accipiantur penes abstractionem.

Item si hoc esset, tunc duo corpora essent in eodem loco, quod est contra Aristotelem 4 Physic. & non solum est impossibile de duobus corporibus physicis, sed est de physico & mathematico, cum utrumque habeat dimensiones, rationes quarum repugnat duo corpora esse in eodem loco. consequentia primae patet, quia corpus mathematicum & naturale, cum sint coniuncta, essent in eodem.

Item si ita esset, tunc immobilia essent in motis sensibilibus, quod est ualde inopinabile, quia sic immobile simpliciter moueretur, quia motis nobis mouentur omnia quae sunt in nobis, 2 Topicorum. modo illud quod est abstractum nullo modo mouetur. unde ista opinio est fatua & deridenda, quia Aristoteles non arguit pro ea, quia ipsa non habet aliquam rationem apparentem.

Alia est opinio Aristotelis & Commentatoris, quod mathematica sunt eadem cum sensibilibus & non abstracta a sensibilibus secundum esse. & hoc patet ex 13 huius & 14 & 2 Physic. ita quod eadem est linea secundum esse mathematica & sensibilis. Et hoc potest probari: Quia si hoc non esset, uel essent separata a sensibilibus uel essent coniuncta sensibilibus, & haec est uera per locum a diuisione sufficienti. sed nec sunt separata a sensibilibus, ut prima opinio uoluit, nec sunt coniuncta, ut uoluit secunda opinio.

Tunc notandum quod sunt abstracta secundum rationem a sensibilibus, & hoc patet, quia quorum rationes & intellectiones abstrahuntur a sensibilibus, illa sunt abstracta ab eis secundum rationem. unde haec est manifesta. sed diffinitiones & intellectiones mathematicorum sunt abstractae a sensibilibus, ut patet 6 & 7 huius & 2 Physic.

AD rationes. Ad primam: si mathematica non essent abstracta secundum esse etc., nego consequentiam, quia scientiae non sunt de sensibilibus secundum rationes indiuiduales, sed secundum rationes uiles. unde non obstante quod mathematica sint secundum esse in sensibilibus, intellectus tamen potest abstrahere ea, sicut prius a posteriori, quia quantitas prior est qualitate. ergo potest abstrahi secundum intellectum, cum hoc faciat sensus qui est uirtus inferior, quod percipit unum diuisim, quod est coniunctum cum alio secundum esse, sicut uisus albedinem apprehendit diuisim, quae est coniuncta dulcedini in lacte. ergo multo magis intellectus. et sic non obstante hoc quod mathematica sint in sensibilibus, adhuc scientiae possunt esse aeternae, cum fiat abstractio ab eis secundum rationes uiles. quoniam autem differunt abstractio uilis & particularis & abstractio mathematicorum a sensibilibus, habet uideri in mathematicis & 2 Physic.

Ad aliam: si mathematica non essent abstracta etc. Iam patet solutio, quia intellectus potest abstrahere lineam & eam considerare non secundum latitudinem, ut est in sensibilibus, & per consequens ipsa tanget circulum in puncto, scilicet linea recta.

Ad aliam patet ex dictis, quia licet mathematica sint in sensibilibus, & moueantur ut sic, tamen inquantum abstracta sunt, per rationem considerantur ut immobilia.

Ad aliam: sicut se habet res ad intellectum etc. Dicendum quod uerum est quod intellectus sequitur principia rerum, et non intelligit rem aliter quam sit, si sit uerus. Tu dicis quod mathematica intelliguntur abstracta. dicendum quod mathematica intelligi abstracta a sensibilibus potest esse dupliciter: uel quod intellectus intelligat ea esse sine sensibilibus, ista est falsus intellectus et diuisus; Alio modo quod intelligat ea abstracta esse, id est diuisim quo ad essentiam, non intelligendo qualitates sensibiles, sic est uerus et simplex. unde licet sint coniuncta mathematica et sensibilia quo ad existentiam, tamen sunt distincta quo ad essentiam, et quidditates diuersae diuisim intelligi possunt, licet coniungantur secundum esse, sicut etiam dictum est prius de sensu qui coniuncta potest diuisim apprehendere, ut patet de albedine et dulcedine. et sic ad illud: astronomia & perspectiua.

QUAESTIO IX. Et de principiis utrum oportet genera etc.

VERTITUR circa hanc partem: Utrum genera & uilia sint principia rerum. Arguitur primo quod sic.

Quia genera & uilia sunt principia cognoscendi rem, quia diffinitio constat ex genere & differentia quae est principium cognoscendi rem. sed principia essentialia, ut patet 2 huius, quia sicut res se habet ad ueritatem & c.

Et confirmatur: illa quae sunt principia diffinitionis sunt principia realia diffiniti, quia accipiuntur penes abstractionem.

Item si hoc esset, tunc diffinitio indicat totam essentiam rei. sed uilia & genera sunt huiusmodi, ut patet 7 huius & 2 Posteriorum.

Item si uilia essent separata, tunc essent principia rerum, ut dicit Commentator. sed uilia sunt separata, ut probabo, quia sicut est in intelligendo, sic est in essendo. sed uilia & genera separatim intelliguntur praeter singularia. ergo possunt esse separata secundum esse.

Item hoc arguitur auctoritate Platonis, qui ponit unum ens magnum & paruum esse principia rerum, & est uerum ut istis ut generibus.

OPPOSITUM arguitur: sicut est in artificialibus, sic est in naturalibus per conuenientem similitudinem. sed in artificialibus principia rerum sunt singularia & non uilia, sicut principia lecti sunt hoc lignum & haec forma. & est qui uult cognoscere lectum, oportet quod cognoscat lignum & formam.

AD quaestionem dicendum, ut uidebitur 7 huius, quod ponendo uilia esse abstracta a singularibus, ut Plato posuit, sic non sunt, ut uisum est prius, nec per consequens sunt principia rerum sensibilibus formalia & realia, sicut animal est principium reale hominis & formale. similiter differentia. hoc probatur: illa quae perficiunt quidditatem hominis intrinsece, illa sunt principia formalia. & haec est manifesta, quia quidditas tota rei est forma. ergo quod intrinsece pertinet ad quidditatem rei, hoc est forma. sed uilia & genera sunt huiusmodi, quia forma generis & differentiae intrinsece pertinet ad perfectionem quidditatis, quia hominis quidditas integratur & perficitur ex forma generali & forma speciali & differentia specifica. & ex his, id est forma generali & specifica, integratur quidditas specifica.

Et ista positio & ratio praesupponit pluralitatem formarum: quid autem de hoc sit sentiendum, uisum est prius. Sed illi qui ponunt unitatem formarum dicerent quod uilia & genera non sunt principia realia & formalia rerum. Et hoc probant: quia principia realia in recto non possunt praedicari de principiatis, dicto hoc est hoc; neque principia extrinseca, ut efficiens & finis; nec intrinseca, sicut forma & materia. sed uilia & genera praedicantur in quid & in recto, ut Sortes est animal & corpus. ergo.

2 dicunt quod uilia & genera non sunt principia cognitionis, & hoc probant rationes. quia ponuntur in diffinitione, & diffinitio est principium cognoscendi, inquantum sunt magis uilia, & accipiuntur ab uiliori apparenti.

Ista opinio non potest stare, quia est contra Aristotelem & Commentatorem uolentes quod omnes partes diffinitionis sint formae, & una sit magis generalis, & alia magis specialis. unde est dicit Commentator 1 huius quod materia prima primi recipit formas magis uiles, deinde minus uiles usque ad individuales. de hoc inquirantur in quaestione de pluralitate formarum rationes & solutiones.

Ad rationem istorum, quoniam dicitur: principia realia etc. Conceditur. sed tamen praedicantur in obliquo essentialiter & per se de principiatis, ut uult Lincolniensis 1 Posteriorum. Tu dicis quod genus et differentia etc. dicendum, ut prius uisum est, quod capiendo genus pro forma generali, & differentiam pro forma speciali, sic praedicantur de specie per se & essentialiter & in obliquo & non in recto. sed capiendo genus pro toto aggregato ex forma generali & specificato sub ratione formae

generalis, sic praedicatur in recto de specie, dicto hoc est hoc, ut homo est animal. Similiter intellige de differentia.

Secundo dicendum quod genera & uilia sunt principia cognitionis, & hoc probant primae rationes. Quia diffinitio est principium cognoscendi, & diffinitio constat ex genere & differentia, quare & c. Similiter eadem & hoc priuatiue, sicut vult Commentator 12 huius. sed tamen sunt principia essendi & cognoscendi, ut tactum est. quod autem ipsi dicunt genus accipi ab apparenti & non a quidditate generali, de hoc uisum est prius. unde de his dicit Lincolniensis 1 Posteriorum quod debilis est intellectus qui non potest ascendere ad cognitionem quidditatis uerorum generum, sed sistit in quibusdam accidentibus consequentibus genera et species. de hoc non plus ad praesens.

RATIONES primas concedo, quia pono quod uilia sint principia realia rerum & cognoscendi. Et hoc probant primae duae rationes. & quamuis hoc idem probet tertia ratio, tamen est falsa, quia uilia secundum esse non sunt abstracta, licet intelligantur ab istis inferioribus, quia important formas generales per quas distinctae possunt intelligi praeter species, licet secundum esse sint eis coniuncta. de hoc uisum est prius.

Sed quod dicit Commentator, quod si uilia essent separata, tunc essent principia, non intelligit quod essent principia intrinseca, sed forte extrinseca, sicut substantiae abstractae quae forte haberent aliquem ordinem ad inferiora essentialem. quia nihil prohibet conditionalem esse ueram, cuius antecedens est impossibile.

QUAESTIO X. Adhuc autem utrum substantia etc.

VERTITUR circa hanc partem: utrum omnium entium sit principium numero. Et arguitur primo quod sic.

Quia si non esset unum principium, tunc non esset multitudo ordinata. sed hoc est falsum per Aristotelem 12 huius, ubi dicit quod entia nolunt male disponi; tunc non male disponerentur si esset pluralitas principatuum. unus ergo princeps. consequentia probatur: quod si non esset unum principium numero omnium entium, tunc entia non haberent ordinem ad unum principium, & per consequens essent inordinata.

Item Aristoteles 2 huius probat statum in quolibet genere causarum. ergo est unum principium omnium entium in numero. & tenet consequentia, quia si non esset unum primum efficiens omnium entium, non esset dare primum efficiens, quia primum in unoquoque genere est causa omnium aliorum.

Item Deus est primum omnium ex prooemio huius. sed Deus est unus numero, cum sit separatus a materia.

Item unitas principiorum & effectuum dependet ex unitate principiorum, & hoc patet. sed unitas materialis est in effectibus, quia aliqua sunt unum numero, ut vult Aristoteles 5 huius. ergo etiam est unum principium numero.

OPPOSITUM arguitur: si unum esset principium primum contrarium, tunc essent corruptibilia aliqua, & tunc non essent plura principia, quia corruptum nullius est principium. Similiter non essent incorruptibilia, quia si hoc esset, non posset assignari causa quare ab eisdem principiis incorruptibilibus daretur licentia fingendi. Et ad hoc Aristoteles dicit primo Caeli quod aeternorum aeterna sunt principia & corruptibilium corruptibilia. & Commentator exponit pro propinquis principiis.

Ratio tertiae conclusionis: illorum non sunt eadem principia quorum est falsum primo Caeli, quia omne corruptibile de necessitate corrumpitur. consequentia patet, quia si eadem essent principia corruptibilium & incorruptibilium, non esset dare causam quare hoc esset magis corruptibile quam illud; immo equaliter se haberent ad corruptionem & incorruptionem, cum ipsa principia dependeant ex principiis in entitate & conseruatione.

Item contrariorum contrariae sunt causae, 2 de generatione, quia idem inquantum idem non est natum facere nisi idem. sed corruptibile & incorruptibile sunt contraria, ut patet 4 huius.

Item si eadem essent principia corruptibilium & incorruptibilium, tunc idem esset in diuersis praedicamentis. sed hoc est falsum & contra Aristotelem. probatio consequentiae: quia principia sunt unigenea principalitatis, 10 huius & 4 Physic. hoc etiam patet per Commentatorem primo tractatu de substantia orbis, ubi dicit: impossibile est easdem esse causas & principia aeterni & generabilis.

OPPOSITUM huius vult Aristoteles et Commentator 12 huius circa finem, ubi improbat illos qui posuerunt duo principia. unde ponit unum principium totius uniuersi. & Commentator dicit: si uniuersum est unum, oportet principium esse unum.

AD intellectum quaestionis notandum quod duplicia sunt principia & finis. Tunc dicendum est ad quaestionem quod corruptibilium & incorruptibilium possunt esse eadem principia extrinseca. Secundo dicendum quod corruptibilium & incorruptibilium non possunt esse eadem principia extrinseca propinqua. Tertio dicendum quod corruptibilium & incorruptibilium non sunt eadem principia intrinseca.

Ratio primae conclusionis: si non essent eadem principia, tunc omnis multitudo non esset ordinata, nec reduceretur ad unum. sed hoc est falsum & contra Aristotelem & Commentatorem 22 huius, ubi probat ordinem esse in uniuerso. probatio consequentiae: quia si esset aliud principium corruptibilium et aliud incorruptibilium, tunc essent duo ordines, quia corruptibilia reducerentur ad corruptibilia principia, & incorruptibilia.

Item deus est unum principium, & hoc patet ex prooemio huius, ubi dicitur quod deus est causa omnium, & 12 huius, ubi uidetur quod ab hoc principio dependet caelum & natura. ergo unum est principium corruptibilium & incorruptibilium. probatio consequentiae: quia omnia entia uel sunt corruptibilia uel incorruptibilia.

Ratio secundae conclusionis: effectus diuersi in specie & in genere non habent eadem principia propinqua. & hoc est uera 7 huius, quod simile non sit nisi a simili in specie. ergo quaecunque non conueniunt in specie uel in genere non sunt ab eodem principio effectiuo uel finali in specie. & hoc etiam patet 4 huius. sed corruptibilia & incorruptibilia differunt genere & specie, ut patet 10 huius: corruptibile & incorruptibile differunt genere & plusquam specie, ut patet 10 huius, et loquitur de genere uniuoco & logico.

Item contrariorum diuersa sunt principia effectiua & finalia propinqua, & hoc patet 2 de generatione. sed corruptibile & incorruptibile sunt contraria, immo plus differunt quam contraria, cum nec conueniant in eodem subiecto, nec in eodem genere.

Item de causa finali: illa quae habent diuersas essentias habent diuersos fines propinquos. quia fines propinqui sunt operationes proprie. modo diuersarum quidditatum sunt operationes diuersae, ut vult Commentator 9 huius, quia operatio arguit formam. sed corruptibile & incorruptibile sunt huiusmodi, quia corruptibile & incorruptibile differunt genere & plusquam specie, sicut dictum est prius.

Item si essent eadem principia effectiua & finalia propinqua corruptibilium & incorruptibilium, uel essent corruptibilia principia uel incorruptibilia, per sufficientem diuisionem. sed non potest esse uel sint corruptibilia, quia tunc corrumperebantur.

QUAESTIO XI. Non minor autem dubitatio etc.

CIRCA hanc partem quaeritur: utrum eadem sint principia corruptibilium & incorruptibilium. Arguitur primo quod non.

Quia si eadem essent principia corruptibilium & incorruptibilium, tunc incorruptibile esset corruptibile, & e conuerso. sed hoc est falsum primo Caeli, quia omne corruptibile de necessitate corrumpitur. consequentia patet, quia si eadem essent principia corruptibilium & incorruptibilium, non esset dare causam quare hoc esset magis corruptibile quam illud; immo equaliter se haberent ad corruptionem & incorruptionem, cum ipsa principia dependeant ex principiis in entitate & conseruatione.

Item contrariorum contrariae sunt causae, 2 de generatione, quia idem inquantum idem non est natum facere nisi idem. sed corruptibile & incorruptibile sunt contraria, ut patet 4 huius.

Item si eadem essent principia corruptibilium & incorruptibilium, tunc idem esset in diuersis praedicamentis. sed hoc est falsum & contra Aristotelem. probatio consequentiae: quia principia sunt unigenae principalitatis, 10 huius & 4 Physic. hoc etiam patet per Commentatorem primo tractatu de substantia orbis, ubi dicit: impossibile est easdem esse causas & principia aeterni & generabilis.

OPPOSITUM huius vult Aristoteles et Commentator 12 huius circa finem, ubi improbat illos qui posuerunt duo principia. unde ponit unum principium totius uniuersi. & Commentator dicit: si uniuersum est unum, oportet principium esse unum.

AD intellectum quaestionis notandum quod duplicia sunt principia: quaedam intrinseca, ut materia & forma; quaedam extrinseca, ut efficiens & finis. Tunc dicendum est ad quaestionem quod corruptibilium & incorruptibilium possunt esse eadem principia extrinseca. Secundo dicendum quod corruptibilium & incorruptibilium non possunt esse eadem principia extrinseca propinqua. Tertio dicendum quod corruptibilium & incorruptibilium non sunt eadem principia intrinseca.

Ratio primae conclusionis: si non essent eadem principia, tunc omnis multitudo non esset ordinata, nec reduceretur ad unum. sed hoc est falsum & contra Aristotelem & Commentatorem 22 huius, ubi probat ordinem esse in uniuerso. probatio consequentiae: quia si esset aliud principium corruptibilium et aliud incorruptibilium, tunc essent duo ordines, quia corruptibilia reducerentur ad corruptibilia principia, & incorruptibilia.

Item deus est unum principium, & hoc patet ex prooemio huius, ubi dicitur quod deus est causa omnium, & 12 huius, ubi uidetur quod ab hoc principio dependet caelum & natura. ergo unum est principium corruptibilium & incorruptibilium. probatio consequentiae: quia omnia entia uel sunt corruptibilia uel incorruptibilia.

Ratio secundae conclusionis: effectus diuersi in specie & in genere non habent eadem principia propinqua. & hoc est uera 7 huius, quod simile non sit nisi a simili in specie. ergo quaecunque non conueniunt in specie uel in genere non sunt ab eodem principio effectiuo uel finali in specie. & hoc etiam patet 4 huius. sed corruptibilia & incorruptibilia differunt genere & specie, ut patet 10 huius: corruptibile & incorruptibile differunt genere & plusquam specie, ut patet 10 huius, et loquitur de genere uniuoco & logico.

Item contrariorum diuersa sunt principia effectiua & finalia propinqua, & hoc patet 2 de generatione. sed corruptibile & incorruptibile sunt contraria, immo plus differunt quam contraria, cum nec conueniant in eodem subiecto, nec in eodem genere.

Item de causa finali: illa quae habent diuersas essentias habent diuersos fines propinquos. quia fines propinqui sunt operationes proprie. modo diuersarum quidditatum sunt operationes diuersae, ut vult Commentator 9 huius, quia operatio arguit formam. sed corruptibile & incorruptibile sunt huiusmodi, quia corruptibile & incorruptibile differunt genere & plusquam specie, sicut dictum est prius.

Item si essent eadem principia effectiua & finalia propinqua corruptibilium & incorruptibilium, uel essent corruptibilia principia uel incorruptibilia, per sufficientem diuisionem. sed non potest esse uel sint corruptibilia, quia tunc corrumpentur, cum omne corruptibile de necessitate corrumpatur, & primo Caeli tunc essent corruptibilia aliqua, & tunc non essent plura principia, quia corruptum nullius est principium. Similiter non essent incorruptibilia, quia si hoc esset, non posset assignari causa quare ab eisdem principiis incorruptilibus daretur licentia fingendi. Et ad hoc Aristoteles dicit primo Caeli quod aeternorum aeterna sunt principia & corruptibilium corruptibilia. & Commentator exponit pro propinquis principiis.

Ratio tertiae conclusionis: illorum non sunt eadem principia quorum quaedam habent formam in materia, quaedam non. quia materia & forma sunt principia propinqua corruptibilium. sed incorruptibilia non habent formam in materia, & corruptibilia habent formam in materia, ut vult Commentator 1 Caeli. & si incorruptibilia haberent formam in materia, tunc essent corruptibilia, cum forma in materia sit causa corruptionis. sed corruptibilia habent formam in materia, ut patet per se.

Item quaedam habent diuersas quidditates, habent diuersas formas, quia forma est tota quidditas, ut vult Commentator 7 huius. sed substantiae corruptibiles & incorruptibiles habent diuersas quidditates, ut patet 10 huius, quia differunt genere.

Nota quod hic sunt quatuor difficultates contra hoc dictum. scilicet: deus sit principium omnium; quia si sic, cum sit simpliciter unus, quomodo ab eo poterunt procedere plura, quia idem inquantum idem non potest facere nisi idem. Secunda difficultas: cum deus sit infinitae simplicitatis, quomodo ab eo possunt procedere composita. Tertia: cum deus sit infinitae bonitatis, quomodo ab eo possunt procedere mala. Quarta: cum deus sit immobilis & aeternus, quomodo ab eo possunt produci noua.

Ad primam difficultatem dicerent Aristoteles & Commentator quod deus tantum habet se in ratione finis, et ab uno fine possunt esse plura ordinata & dependere in ratione causae finalis. unde quaedam immediate, sicut intelligentia prima; quaedam mediate, ut secunda intelligentia mediante prima, & sic descendendo secundum ordinem. Etiam dato quod haberet se in ratione causae efficientis, tunc ab eo possent dependere plura, sicut intelligentia prima, deinde secunda intelligentia, deinde caelum, & deinde mediate caelo inferiora. Tamen aliter dicunt theologi, quod etiam immediate deus posset plura facere. Ad probationem: idem inquantum idem etc. dicunt quod eodem modo, sed tamen diuersimode habet se, potest plura facere. natura deus secundum diuersas perfectiones quas vocat ideas in mente diuina producit diuersa, quia perfectiones omnium rerum sunt in deo, ut dicit Commentator 12 huius. non quod illae perfectiones sint diuersae in eo, sed tamen diuersae sunt ex parte rerum exteriorum. Ista solutio est extra terminos philosophiae. de hoc inquire.

Ad aliam difficultatem patet: quia entia ordinate dependent a deo, quia aliqua immediate & illa plus sunt simplicia, alia autem magis remote distant & plus accedunt ad materiam, & illa distantia est causa compositionis.

Ad aliam difficultatem dicendum quod mala non sunt a deo per se, quia ipse non est causa nisi bonorum. sed quod aliqua fiunt mala, hoc est ex parte materiae, ut patet primo Caeli & primo Metaphysicae. & hoc vult Commentator 12 huius.

Ad quartam dicerent Aristoteles & Commentator quod nihil nouum fit immediate a deo, quia ista nouitas & diuersitas in inferioribus reducitur ad motum caeli. unde Commentator dicit 8 Physic.: prima voluntas antiquans <...> facit fine secunda, & nullum effectum nouum postponum sibi fine motu caeli. unde sicut dicitur secundo de generatione, accessus & recessus solis est causa generationis & corruptionis. Tamen dicendum secundum fidem & ueritatem, quod deus omnia de nouo potest facere, non absolute, quod sit immobilis & aeternus, quia est agens per voluntatem non imitabilem, cum sit infiniti vigoris. & hoc non uidit Aristoteles, cum sit supernaturalis & non possit conuinci ex sensatis.

RATIONES primae procedunt uis suis, quia bene probant quod non sint eadem principia corruptibilium et incorruptibilium propinqua. sed non probant quin non possint esse eadem

principia extrinseca & remota. Similiter ratio in oppositum patet soluta auctoritate Aristotelis & Commentatoris.

QUAESTIO XII. Impossibile autem praedicari aut specie etc.

CONSEQUENTER super illa parte prius dimissa quaeritur: utrum genus praedicetur de differentia per se. Arguitur primo quod non, per Aristotelem & hic 6 Topicorum, ubi uult quod genus non praedicetur per se de differentia.

OPPOSITUM Arguitur: genus praedicatur de specie per se. ergo de differentia. Antecedens patet, quia genus, species & differentia sunt unum & idem realiter. ergo quicquid praedicatur de uno per se, & de reliquo.

NOTANDUM quod circa istam quaestionem consideratur quod genus non praedicatur per se de differentia, dicendo: rationale est animal. & hoc probant. Ad quorum positionem notandum quod ipsi ponunt genus, differentiam & speciem importare eandem materiam & formam, tamen dicunt quod hoc est sub diuersis rationibus quae accipiuntur a diuersis modis essendi & apparentibus. unde dicunt quod alia est ratio qua animal significat istam naturam, & alia est ratio qua rationale significat eandem naturam. quia ratio animalis communior est quam ratio rationalis, cum ista accipiatur a modo essendi communiori, ut a sentire; & ratio rationalis accipitur a modo essendi, scilicet ratiocinari, qui est specialior. Et istae rationes sunt diuersae, sicut etiam apparentia a quibus accipiuntur. unde conceptus essentialis sub quo significat animal istam naturam est extra conceptum essentialem rationalis, sub quo rationale significat eandem naturam, sicut ratio materiae est extra rationem formae, & e conuerso. conceptus rationalis est extra conceptum animalis, sicut ratio formae est extra rationem materiae. sed isti duo conceptus generis & differentiae includuntur in conceptu hominis, quia ratio hominis & conceptus componitur essentialiter ex ratione animalis & differentiae. unde homo significat eandem naturam quam & animal & rationale, sub ratione composita. ex hoc ipsi arguunt: illud non praedicatur per se de differentia cuius ratio essentialis est extra rationem differentiae. & ista est manifesta, quia dicunt quod ad hoc quod aliquid praedicetur in primo modo (quia quaestio non quaerit de 2 & 3 & 4 modo per se dicendi) requiritur quod praedicamentum & subiectum significant eandem rem, & cum hoc ratio essentialis praedicati includatur in ratione subiecti. sed ratio generis essentialis est extra rationem differentiae, nec includitur in ratione differentiae. quia intellectus generis & ratio ad rationem differentiae habet se sicut potentia ad actum, cum accipiatur a communiori apparenti, sicut a sentire, quod est communius ratiocinari, a quo accipitur intellectus rationalis. unde illud apparens quod est ratiocinari, immo quod est sentire ad ratiocinari, habet se sicut potentia ad actum, sicut etiam dicunt animam sensitivam habere se ad animam rationalem. modo actus est extra rationem potentiae, & e conuerso, quia dicit Commentator 1 de anima quod actus & potentia sunt differentiae valde oppositae, & diuidunt quodlibet praedicamentorum. sicut etiam materia est extra rationem formae, & e conuerso. & per consequens genus per se non praedicatur de differentia.

Item si genus per se praedicaretur de differentia, tunc unum animal esset multa animalia. sed hoc est falsum. consequentia probant. Ista est ratio Aristotelis 6 Topicorum, & non probat eam, sed ipsi declarant eam. & potest declarari: quia genus per se praedicatur de differentia, & ratio animalis includitur in ratione rationalis, & sic rationale est animal; & etiam animal praedicatur per se de homine, quia homo est animal, quia ratio animalis includitur in homine; & rationale per se est animal, & sic unum animal esset multa animalia.

Item illud quod habet se per modum indeterminati & specificabilis non praedicatur per se de illo quod habet se per modum determinantis & specificantis. quia indeterminatum & determinans distinguuntur, sicut materia & forma. ergo indeterminatum non praedicatur de determinato, sicut materia non praedicatur de forma. sed genus respectu differentiae habet se ut indeterminatum & speciale, quia genus est indeterminatum respectu differentiarum, quia determinatur per eas. unde

etiam genus est unum per priuationem omnium differentiarum, sicut materia est una per priuationem omnium formarum, ut vult Commentator 11 huius.

Item sicut se habet apparens ad apparens, sic genus ad differentiam. haec est manifesta, quia eadem est habitudo apparentis ad apparens quae est generis ad differentiam. sed apparens a quo accipitur genus non praedicatur de apparenti a quo accipitur differentia, quia sentire, a quo accipitur ratio generis, non praedicatur de ratiocinari per se, a quo accipitur ratio differentiae. & hoc isti dicunt esse de intentione Aristotelis in isto 3 & 6 Topicorum.

Notandum quod mouent difficultates quae uidentur esse contra istam positionem. prima est: quaecunque important eandem formam & materiam, unum praedicatur per se de altero, quia ad praedicationem per se sufficit identitas essentiae. sed genus & differentia important eandem formam & materiam. ergo genus praedicatur per se de differentia.

Item quoniam aliquid praedicatur de altero per accidens, cuicumque illud per accidens adiungitur, adhuc erit praedicatio per accidens. quia animal praedicatur de musico per accidens, & si musicum iungitur alteri ut homini, tunc animal adhuc praedicabitur per accidens de homine musico. sed differentia in homine existit. ergo praedicabitur de specie per accidens. sed hoc est falsum. minor patet, quia differentia includitur in homine. & si genus tunc praedicatur de differentia per accidens, etiam de homine, in quo includitur differentia.

Item diuisum praedicatur per se de diuisis: quia diuisum non est aliud quam diuisio. sed genus diuiditur per differentias. ergo praedicatur per se genus de differentia.

Item arguitur in tertia figura: homo per se est animal; homo per se est rationale. istae sunt uerae ex primo Posteriorum. ergo rationale per se est animal. consequentia erit uera, quia ex ueris non sequitur nisi uerum, licet ex falso sequatur uerum, ut patet 2 Priorum.

Et confirmatur ulterius: Aristoteles dicit quarto huius: si eadem ratio esset superficiei & superficiei albae, & superficiei leuis, tunc eadem esset ratio albi & leuis. sed eadem est ratio animalis & hominis, & eadem est ratio rationalis & hominis. ergo ratio animalis & rationalis.

Notandum quod licet ista opinio sit communis, tamen non stat secundum principia eorum. unde ista opinio fundatur super hoc quod genus & differentia important unam essentiam & formam, & tamen differunt secundum rationes diuersas acceptas a diuersis modis essendi. Istud fundamentum non ualet, quod animal & rationale significant unam naturam. & probatur sic ratione prius facta de pluralitate formarum: quia si animal & rationale importarent unam formam, tunc sequitur quod omne animal esset risibile. hoc est falsum, quia asinus non est risibilis. probatio consequentiae: quia illud quod inest homini secundum formam qua est animal, inest ei secundum quod animal, & per consequens omni animali. sed risibile inest homini secundum formam qua est animal, cum sit ei per formam rationalis quae ponitur esse eadem cum forma animalis, ut dicunt. ergo risibile inesset omni animali. Ista ratio facta fuit prius; recurre 1 <...>.

Similiter hoc non ualet, quod rationes & conceptus generis & differentiae accipiantur a diuersis modis essendi & apparentibus. hoc probo per rationem prius tactam. Alia est ratio & conceptus animalis et alia est ratio & conceptus rationalis, ut isti concedunt. Ex hoc arguitur: istae rationes accipiuntur a diuersis in re uel non, & hoc patet per diuisionem sufficientem. si istae rationes non accipiuntur a diuersis in re, tunc diuersitati rationis nihil correspondet extra, & per consequens erit ficta. si aliud correspondet, uel diuersa accidentia uel diuersae formae substantiales. si istae rationes accipiuntur a diuersis formis substantialibus, tunc habetur intentum quod istae rationes accipiuntur a diuersis formis substantialibus, & per consequens non a modis essendi diuersis. Si dicatur quod a diuersis modis essendi, hoc non potest esse. probatio: quia animal inquantum animal differunt & inquantum sentiens. quia animal inquantum animal non includit aliquod accidens, sed inquantum est sentiens, tunc includit accidens. Modo substantia alicuius & accidentis eius differunt. Ex hoc arguitur: conceptus sentientis non est conceptus animalis ut animal. quia sunt diuersi conceptus, quia unus includit accidens animalis, & alius substantiam. sed conceptus animalis ut sentiens est accidentaliter a modo essendi, scilicet sentire. ergo conceptus animalis non potest accipi ab eo, sed

a forma substantiali. similiter probetur de ratione rationalis, quia rationale inquantum rationale est differunt inquantum est ratiocinans, & deduci debet sicut prius de animali.

Ex hoc patet quod fundamenta istorum super quae fundant se non sunt firma & uera, & per consequens secundum principia ipsorum genus non negatur praedicari per se de differentia. Ex hoc patet quod ratio generis sit extra rationem differentiae, quae accipitur ex diuersis apparentibus: quia iam probatum est quod istae rationes non accipiuntur a modis essendi, sed a formis substantialibus. sed prius sequitur propter diuersas formas quas significat genus & differentia, cuius oppositum tamen ipsi concedunt, scilicet quod significet eandem formam. & sic ipsi in sua probatione accipiunt illud pro causa quod non est causa, & oppositum causae uerae istius positionis concedunt. unde de posset argui: illa quae important diuersas naturas & formas, unde non praedicatur per se de alio, ut primo Posteriorum per Lincolniensem. sed genus & differentia important diuersas formas, accipiendo genus pro forma generali, de qua dixit Porphyrius: potestate quidem habet omnes differentias, actu uero nullam. & loquitur de genere pro forma generali, & similiter de differentia pro forma speciali. Ex hoc patet quod rationes quas adducunt pro sua positione firmari non ualent, quia omnes fundantur super hoc quod diuersitas rationum generis & differentiae accipitur a diuersis modis essendi, quod iam probatum est esse falsum. Ex hoc patet quid sit de conclusione. tamen secundum fundamenta eorum ratio prima & quarta non ualent, cum fundentur super falsa principia. Sed solutio secundae & tertiae rationis uidebitur postea cum improbatione solutionum quas dant ad difficultates motas contra positionem suam. Dimissa ergo ista opinione dicendum aliter ad quaestionem.

AD cuius intellectum notandum quod genus & differentia possunt accipi dupliciter. uno modo potest capi genus pro toto aggregato ex forma generali & forma specifica, tamen sub ratione formae generalis, sicut animal potest capi pro aggregato ex forma animalis, quae est forma generalis, & forma rationali; tamen significat hoc sub ratione formae generalis. & hoc ualet, & magis quam quod ipsi dicunt quod genus & differentia significant unam naturam, tamen genus sub ratione communi, quia accidentaliter ab apparenti magis communi. Alio modo capitur pro forma generali, de qua dicit Porphyrius: potestate quidem habet omnes etc. sic etiam distinguas dicendum quod uno modo potest capi pro aggregato ex forma generali & specifica, sicut rationale potest accipi pro aggregato ex forma animalis & forma rationalis, tamen significat hoc sub ratione formae specialis, sicut ipsi dicunt quod differentia significat idem quod genus, tamen sub ratione diuersa quae accipitur a modo essendi speciali. Alio modo accipitur differentia pro forma speciali quae est diuersa a forma generis. Et scias istam distinctionem non esse fictam, sed bene concordat dictis Aristotelis & Commentatoris in diuersis locis, & ex dictis eorum expresse sequitur. & eam ponit reuerendus & magister & subtilis Robertus anglicus, & tempore suo fuit famosa, & est uera.

PER hoc dicendae sunt ad quaestionem duae conclusiones. Prima est: capiendo genus pro forma generali, & differentiam pro forma speciali, quod genus non praedicatur per se de differentia. Secunda conclusio est: quod capiendo genus et differentiam primo modo pro aggregato ex forma generali & specifica, intelligendo ut prius dictum est, quod genus per se praedicatur de differentia.

Ratio primae conclusionis: illa quae important diuersas formas realiter, unum non praedicatur per se de altero, nec in recto, nec in obliquo. & hoc primo modo perscitis. sed genus & differentia, capiendo pro forma generali & speciali, important diuersas formas realiter, ut prius uisum est. ergo genus pro forma generali per se non praedicatur de differentia, capiendo differentiam pro forma speciali. haec ratio sufficiat.

Ratio secundae conclusionis: omne quod est animal per suam formam est animal per se, quia quod est per suam formam & substantiam est unus modorum per se, ut uult Commentator septimo huius, quia quod est bonum per suam formam est bonum per se. sed rationale est animal per suam formam, capiendo rationale & animal pro aggregato, ut dictum est, quia rationale includit formam animalis. ergo & c.

Ad hoc aliqui respondent: illud quod est animal per suam formam bene est animal per se, tamen animal non praedicatur per se de illo. sed rationale est animal per suam formam & per se

est animal, tamen animal per se non praedicatur de rationali. Istud non ualet, quia modi praedicandi accipiuntur & sequuntur quidditates rerum & formas. Et ista ratio directe probat quod ponentes genus & differentiam importare unam formam simpliciter componi <...>. 2 non quod genus per se praedicaretur de differentia. quare nulli accidit. Ad hoc uidetur quod est per accidens non sit in re, sed in ratione, quia ratio unius est extra rationem alterius. Istud non ualet, quia illa accidentalitas cui nihil respondet in re est ficta. sed isti accidentalitati nihil respondet in re. Iterum dicitur quod non est per accidens proprie, sed improprie. hoc non ualet, quia illa propositio est per accidens proprie cuius accidentalitas opponitur propriae per se, quod est secundum primum modum & secundum modum. sed prima accidentalitas: rationale est animal, secundum eos est huiusmodi.

Nota difficultates contra hanc positionem. si ista esset per se: rationale est animal, uel esset in primo modo, uel in secundo & c., per sufficientem diuisionem. sed nullo modo. non primo, quia ibi diffinitio vel per diffinitionis praedicatur de diffinito; nec tertio vel quarto, quia non sunt modi praedicandi sed modi essendi.

Aliud dubium est. Tu dicis: genus consideratur dupliciter, uno modo pro aggregato, alio modo pro forma generali. Similiter differentia consideratur dupliciter. tunc dubium est, quoniam genus & differentia ponantur in praedicato, & quod non pro forma generali, quia tunc non praedicaretur in recto & in quid de specie, quod patet esse falsum 1 Posteriorum, quia genus praedicatur per se de specie & in recto; nec potest poni in praedicamento pro aggregato, quia tunc non oporteret addi differentiam in diffinitione dicendo: homo est animal rationale, quia esset nugatio, cum idem importetur per utrumque. et tamen inferiora diffiniuntur per superiora.

Ad primam difficultatem: cum dicitur: si genus praedicaretur per se etc. Aliqui dicunt quod ista: rationale est animal, est in neutro modo dicendi per se, nec in primo, nec in secundo, quia Aristoteles tamen 1 Posteriorum dedit modos per se qui ingrediuntur demonstrationem, scilicet modos praedicandi. unde dicit: Quae ergo in simpliciter scientibus dicuntur. Sed Aristoteles 5 Metaphysicae magis proprie & diffuse dedit modos per se. unde genus praedicatur de differentia per se, & continetur sub primo modo per se uel sub quarto. unde dicunt quod ista: homo est homo, est per se, & tamen non est in primo modo, nec secundo per se quos ponit 1 Posteriorum. ita dicunt. unde ista: rationale est animal, est per se, cum sit animal secundum formam materialem suam. aliter potest dici quod ista sit in primo modo per se modorum quatuor quos ponit Aristoteles 1 Posteriorum. Et tu dicis quod ista non est per se in primo, quia animal non ponitur in diffinitione rationalis, nec est diffinitio eius. Dicendum quod ad primum modum per se omnes praedicationes essentielles reducuntur, siue sint in recto, siue in obliquo, siue quocunque modo essentialitatis praedicamentum habeat se ad subiectum, ut vult Lincolniensis primo Posteriorum. Et sic etiam ista est in primo modo per se. unde si differentia esset magis in certo genere, posset genus poni in diffinitione eius. sed differentia magis est certa, cum significat hoc, id est quod genus sub ratione formae specialis, quae magis est certa quam forma generalis. Sed tu forte diceres quoniam habet se differentia ad speciem, cum utrumque significet idem. Dicendum quod differunt secundum rationem, quia differentia significat illud aggregatum sub ratione formae simplicis, sed species significat hoc sub ratione formae generalis & specialis, & ita sub ratione composita. & propter hoc species diffinitur per utrumque, sicut compositum secundum rationem ex simplicibus secundum rationem. Et ex hoc etiam patet quod dicendo: homo est animal rationale, quod non est nugatio, quia licet ista significant idem animal rationale, tamen animal significat hoc sub ratione formae magis generalis, quam tamen formam generalem differentia includit. ergo genus non praedicatur per se de differentia. uerum est, si ista forma generalis esset extra rationale, a qua accidentaliter ratio generis; non tunc praedicaretur per se de differentia, sicut sentire est extra rationem ratiocinari, a quibus accipiuntur rationes generis et differentiae secundum aliam opinionem. ergo animal secundum eos non habet praedicari de differentia. sit ita esset, & hoc dico, quia nihil prohibet conditionalem esse ueram, cuius antecedens est impossibile.

Ad aliam difficultatem: uel genus ponitur in praedicamento pro aggregato etc. potest dici quod pro utroque. quia inquantum praedicatur in obliquo de specie, tunc ponitur pro forma generali, & sic ponitur in praedicamento. Et tu dicis quod tunc non praedicaretur in recto & in quid. dicendum quod uerum est, sed praedicatur in obliquo sicut pars realis, ut homo est ex animali, & sic non dicitur homo est animal. etiam potest poni in praedicamento supra hominem pro aggregato, inquantum est superius, & inquantum includit rationale. quia sic est rationale alterius naturae quod est genus. unde bene uolo quod capiendo genus pro forma generali, & differentiam pro forma speciali, quod genus per se non praedicatur de differentia. & genus per accidens praedicatur de differentia: & utrumque dico; sic intellexit Aristoteles. sed bene praedicatur de differentia accipiendo pro aggregato ex forma generali & specifica, sicut uisum est prius, & hoc noluit negare Aristoteles.

Ad rationem Aristotelis 6 Topicorum: si animal per se praedicaretur de differentia, tunc unum animal esset multa animalia. Dicendum quod per hanc rationem, si esset uera, probaretur quod genus remotum non praedicaretur per se de specie specialissima, ut animatum non praedicatur per se de homine. quia aliter unum animatum esset plura animata. quia animatum praedicatur per se de homine & per se de animali, & animal praedicatur per se de homine. quia erit homo animatum quod praedicatur de ipso & quod praedicatur de animali. quia etiam homo erit planta animata. Et tu forte dices quod non diuersificatur animatum nisi secundum rationem, quia praedicatur pluries. Dicendum quod similiter est in proposito, quia etiam animal non praedicatur nisi secundum rationem, & sic praedicatur pluries, quod non contingit ratio. Vel posset dici quod bene sequeretur, si animal pro forma generali praedicaretur per se de differentia. quia sic hoc esset multa animalia, quia secundum aliam formam hoc est animal, inquantum animal praedicatur de ipso; & secundum aliam, inquantum rationale praedicatur de homine. & hoc bene concesso consequenti sic praedicando genus per se de differentia. sed accipiendo genus pro aggregato non sequitur quod si praedicetur de differentia per se, quod hoc sit multa animalia, quia animal & rationale idem important, licet animal significet hoc sub ratione formae generalis & differentia sub ratione formae specialis. Et sic de hoc.

QUAESTIO XIII. Quoniam autem hanc causam dicunt etc.

VERTITUR circa hanc partem: utrum unum & ens separata sint principia & substantiae rerum, ut Plato uoluit. Arguitur primo quod sic. Et primo quod sint separata: quia unum & ens uel sunt separata & per se existentia, uel non; hoc patet per sufficientem diuisionem. sed non potest dici quod non sint separata a sensibilibus. quia si essent in sensibilibus, tunc non essent uniuersalia, et per consequens nullum esset uile. sed hoc est falsum; falsitas consequentis apparet. quia tunc tolleretur diffinitio & demonstratio quae tantum est uilium, ex primo Posteriorum. consequentia patet: quia si unum & ens essent in singularibus, tunc non essent uilia, & per consequens nullum esset uile. quia unum & ens maxime uidentur esse uilia.

Item arguitur 2 quod unum & ens separata significant substantias rerum, & sint principia. illud quod praedicat substantiam rei, est principium & substantia rei, et hoc est uerum. quia quicquid praedicat substantiam alicuius est principium & substantia eius, sicut patet de animali respectu hominis. sed ens & unum praedicant supremam essentiam cuiuslibet rei, quia lapis est ens & unum essentialiter.

Item illud est substantia rerum & principium per quod res cognoscuntur. & hec est manifesta, quia scire est per causam & principia substantialia, primo Posteriorum & primo Physic. sed res cognoscuntur per unum & ens, quia nihil cognoscitur nisi praecognoscitur ens et unum, quia ratio entis primo occurrit intellectui.

OPPOSITUM arguitur: si ens & unum essent principia entium & substantiae, tunc nulla generatio esset, uel oporteret unum esse duo. quia si ens est abstractum & est de substantia rerum, tunc non erit nisi unum ens, ut uult Parmenides. quia quicquid erit praeter unum erit non ens, & sic omnia erunt unum. & per consequens non erit generatio. quia generatum est aliud a generante, quare unum esse duo: si aliud generat. sed hoc est falsum, quia generatio est, & est unum non est duo.

Item si unum & ens per se existunt & sunt separata, ita quod sint substantiae & principia rerum, tunc secundum dignitatem Zenonis nihil erit. consequentia patet, quia illud non est quod additum alteri non auget, nec ablatum minuit, quia secundum Zenonem nihil fit nisi magnitudo. sed unum & ens indiuisibile per se existens additum alteri nec auget nec ablatum minuit.

DICENDUM est ad quaestionem quod unum & ens separata non existunt subiectum & principia rerum, ut posuit Plato. quia nihil separatum ab alio est eiusdem speciei & de essentia eius. Ista est manifesta per diuisionem sufficientem. sed illa quae sunt extra corpora non sunt substantiae rerum, quia ista sunt accidentia, ut caliditas & frigiditas.

Item illa sunt substantiae entium quae componuntur ex maximis substantiis. & haec est manifesta. sed corpora componuntur ex elementis quae sunt maximae substantiae secundum omnes. & in elementis calores & frigidus, humiditas & c. non sunt substantiae, quod corpus patiens hoc.

Tunc arguitur ulterius de linea, superficiei & puncto. Si illud quod minus uidetur esse substantia est substantia, & illud quod magis, haec est maxima. sed minus uidetur de corpore quod sit substantia quam linea, punctum & superficies. quia superficies ponitur in diffinitione corporis, & linea ponitur in diffinitione superficiei, & punctum in diffinitione lineae, & unitas in diffinitione puncti. Modo illud quod ponitur in diffinitione alterius magis est substantia. & prius propositum est quod corpus est substantia. ergo & ista.

Item arguitur de numero: quod componitur ex substantia, & unum est substantia. & haec est manifesta, quia si principium est substantia, & principiatum saltem integrale principium. sed numerus componitur ex uno quod est substantia, quia ens & unum sunt substantia, 4 huius.

Item illud quod praecedit omne accidens est substantia. & haec est manifesta 7 huius, quia substantia prior est accidente natura, tempore et diffinitione. sed istae magnitudines praecedunt omne accidens, in de substantia orbis. quia dimensiones interminatae praecedunt formam materiae. & per consequens accidentia, cum materia subiecta formae sit causa accidentium, ut dicitur 1 Physic.

Item illud quod habet propriam operationem substantiae est substantia, quia propria operatio arguit formam, per Commentatorem 9 huius. sed magnitudines habent propriam operationem substantiae, quia substant accidentibus, ut superficies substat coloribus.

IN oppositum est Aristoteles in Praedicamentis & 5 huius & 13, quia ista sunt quantitates. & posset argui ratione: punctum, linea, superficies & c. non sunt substantiae, ergo nec corpus. antecedens patet, quia ista sunt termini corporum, quia punctum est terminus lineae, et linea superficiei, & superficies corporis. modo termini non sunt substantiae sensibilium, quia ista habent se ut accidentia.

DICENDUM est ad quaestionem quod numeri, linea & superficies, corpus, capiendo pro trina dimensione, non sunt substantia. Ratio: illa quae sunt in praedicamento quantitatis non substantiae rerum, cum essentiae praedicamentorum sint impermixtae, primo Posteriorum. sed punctus, numerus, superficies, linea & c. sunt in praedicamento quantitatis, ut patet ex Praedicamentis & 5 huius.

Item si magnitudines essent substantiae rerum, uel essent magnitudines extrinsecae uel intrinsecae, sicut linea intrinseca & similiter superficies, punctum & corpus. & hoc patet per sufficientem diuisionem. sed neutro modo potest esse. non exterior magnitudo, quia exterior superficies potest uariari uel linea & c., remanente re eadem secundum numerum & secundum speciem, ut patet ad sensum. nec etiam potest esse superficies & linea intrinseca & c., quia illa non sunt nisi in potentia, ut per diuisionem superficiei & corporis. substantia autem cuiuslibet rei est in actu, & non in potentia.

Item illud quod potest esse quod prius non fuit & non potest esse sine generatione & corruptione, hoc non est substantia. quia substantia non habet esse post non esse sine generatione, & non habet non esse post esse sine corruptione. sed ista sunt huiusmodi, quia linea, superficies & c. habent esse post non esse sine generatione, quia omne quod generatur ex aliquo generatur, & quod corrumpitur in aliud corrumpitur sicut in materiam. sed non est dare materiam ex qua ista generentur & in qua corrumpantur, propter earum simplicitatem.

Notandum quod Pythagorici opinabantur magnitudines esse substantias, & hoc propter propinquitatem quam habent ad substantiam, quia materia non recipit formas & alia accidentia nisi mediante quantitate. nec licet diuisionem in partes immediate, nisi per quantitatem. unde licet substantia materialis per se diuidatur, non tamen est immediatum subiectum diuisionis, sed haec est qualitas. unde etiam quantitas uidetur esse subiectum.

Similiter corpus est in praedicamento substantiae. & ipsi nesciuerunt distinguere inter corpus quod est trina dimensio & est in praedicamento quantitatis, & corpus quod est in praedicamento substantiae quod est subiectum trinae dimensionis.

Similiter dixerunt numeros esse substantias: quia numerus componitur ex uno quod est substantia entium, cum conuertatur cum ente. unde isti nesciuerunt distinguere inter unum quod conuertitur cum ente, quod est principium multitudinis, quod circuit omne genus sicut & ens, & inter unum quod est indiuisibile & est mensura, & hoc est principium numeri: & reducitur ad determinatum praedicamentum, ut ad genus quantitatis.

AD rationes principales. Ad primam: si corpus non esset substantia etc., negatur. quia dato quod nullum corpus esset, adhuc possent esse substantiae immateriales. unde isti non potuerunt intellectum eleuare super corpora, & putauerunt nullam substantiam esse nisi corpus, quod tamen non est uerum. Similiter etiam nesciuerunt distinguere inter substantiam quae est corpus et inter corpus quae est trina dimensio, & per hoc decepti fuerunt.

et quoniam ipsi arguunt quod substantia uel est corpus uel aliquid extrinsecum. Dicendum quod non est aliquid extrinsecum, ut caliditas & frigiditas; nec est corpus pro trina dimensione substantia, licet sit inseparabilis a substantia corporea. tamen non est substantia, sed illud est substantia quod est subiectum illi corporeitati, uel indeterminate, sicut materia prima, uel terminate dimensionis, sicut forma in materia.

Et ex hoc ulterius patet solutio secundi argumenti, quia corpus pro trina dimensione non componitur ex quatuor elementis, sed corpus mixtum tantum. unde etiam in elementis est substantia praeter dimensiones.

Ex hoc ulterius patet solutio tertii argumenti de linea & superficie, quia illa non ponuntur in diffinitione corporis inquantum est substantia, sed bene ponuntur in diffinitione corporis pro trina dimensione.

Ad aliam: illud quod componitur ex substantia, conceditur. Tu dicis quod numerus componitur ex uno quod est substantia, negatur. immo numerus componitur ex uno quod est indiuisibile & reducitur ad genus quantitatis. & hoc est accidens.

Ad aliam: illud quod praecedit omne accidens etc., conceditur, si praecedit omne accidens tam terminatum quam interminatum. Tu dicis quod dimensiones praecedunt omne accidens. Dicendum quod licet praecedant accidentia terminata & corruptibilia, tamen ipsa sunt de numero accidentium & non praecedunt. sed quia aliqua substantia est quae praecedit eas saltem naturaliter, ut compositum ex materia & forma praecedit dimensiones terminatas, sed materia prima praecedit dimensiones interminatas.

Ad aliam: quod habet propriam operationem etc., conceditur. Tu dicis quod dimensiones habent propriam operationem substantiae, negatur. Ad probationem: quia substat accidentibus. Dicendum quod licet dimensiones substantent aliquibus accidentibus immediate, non tamen principia substat, quia haec est substantia quae etiam substat ipsis. unde dimensiones non per se existunt in substantia. et sic ratio non concludit.

QUAESTIO XIV. His autem habita dubitatio etc.

VERTITUR circa hoc: utrum numeri & magnitudines sint principia & substantiae rerum. Et arguitur primo quod sic.

quia si corpora non sunt substantiae, non esset aliqua substantia. sed hoc est falsum, ut patet. consequentia probatur: quia uel corpora sunt substantia etc., negatur. quia dato quod nullum corpus esset, adhuc possent esse substantiae immateriales. unde isti non potuerunt intellectum eleuare super corpora, & putauerunt nullam substantiam esse nisi corpus, quod tamen non est uerum. Similiter etiam nesciuerunt distinguere inter substantiam quae est corpus et inter corpus quae est trina dimensio, & per hoc decepti fuerunt.

et quoniam ipsi arguunt quod substantia uel est corpus uel aliquid extrinsecum. Dicendum quod non est aliquid extrinsecum, ut caliditas & frigiditas; nec est corpus pro trina dimensione substantia, licet sit inseparabilis a substantia corporea. tamen non est substantia, sed illud est substantia quod est subiectum illi corporeitati, uel indeterminate, sicut materia prima, uel terminate dimensioni, sicut forma in materia.

Et ex hoc ulterius patet solutio secundi argumenti, quia corpus pro trina dimensione non componitur ex quatuor elementis, sed corpus mixtum tantum. unde etiam in elementis est substantia praeter dimensiones.

Ex hoc ulterius patet solutio tertii argumenti de linea & superficie, quia illa non ponuntur in diffinitione corporis inquantum est substantia, sed bene ponuntur in diffinitione corporis pro trina dimensione.

Ad aliam: illud quod componitur ex substantia, conceditur. Tu dicis quod numerus componitur ex uno quod est substantia, negatur. immo numerus componitur ex uno quod est indiuisibile & reducitur ad genus quantitatis. & hoc est accidens.

Ad aliam: illud quod praecedat omne accidens etc., conceditur, si praecedat omne accidens tam terminatum quam interminatum. Tu dicis quod dimensiones praecedunt omne accidens. Dicendum quod licet praecedant accidentia terminata & corruptibilia, tamen ipsa sunt de numero accidentium & non praecedunt. sed quia aliqua substantia est quae praecedat eas saltem naturaliter, ut compositum ex materia & forma praecedat dimensiones terminatas, sed materia prima praecedat dimensiones interminatas.

Ad aliam: quod habet propriam operationem etc., conceditur. Tu dicis quod dimensiones habent propriam operationem substantiae, negatur. Ad probationem: quia substat accidentibus. Dicendum quod licet dimensiones substantent aliquibus accidentibus immediate, non tamen principia substat, quia haec est substantia quae etiam substat ipsis. unde dimensiones non per se existunt in substantia. et sic ratio non concludit.

QUAESTIO XV. His autem affine etc.

VERTITUR circa hanc partem: utrum principia sint actu uel potentia. Et arguitur primo quod sint actu.

quia si principia essent in potentia, tunc nullum entium esset. quia illud quod est in potentia est aliud ab illo quod est in actu. Et illud quod est possibile uel in potentia nondum est: & si principia non sunt, nec effectus. sed hoc est falsum, ut patet de se.

Item principia debent reponi sub differentia entis prioris, cum sint principiora principiatorum. sed actus prior est potentia, 9 huius.

Item principia perfectiora sunt principiatis. sed actus est perfectior potentia. ergo principia debent esse in actu & non in potentia.

OPPOSITUM arguitur: si principia essent in actu, tunc aliquid esset prius eis. quia potentia prior est actu, quia ab ipsa non conuertitur subsistendi consequentia ad actum. quia si aliquid est in actu, tunc est possibile, & non e conuerso. uel si aliud est, tunc est possibile, & non econtra. sed hoc est falsum, quia principiis nihil est prius.

AD quaestionem dicendum quod si ratio quaerat de principiis intrinsecis rei, tunc ante productionem rei principia sunt in potentia; sed post productionem rei unum est in potentia, ut materia, aliud in actu, ut forma. Sed si quaestio quaerat de principiis extrinsecis, tunc efficiens & finis remotus, & etiam efficiens propinquum rei producendae sunt in actu. Sed si quaeritur de fine propinquo, est in potentia, saltem quo ad motum.

Ratio primae conclusionis est: illa principia sunt in potentia ad rem a quibus res non habet esse in actu. quando forma est actu in materia, tunc compositum habet esse actu. quia forma & formatum simul sunt: & non sunt. sed ante generationem res non habet esse in actu a forma in materia, quia forma adhuc non est, sed adhuc est in potentia materiae, ut educatur. Etiam materia non stat sub esse illius formae, quia adhuc est in potentia ad omnes formas.

Ratio secundae conclusionis. Et primo quo ad materiam: Illud principium est in potentia quo ad essentiam suam, quod in sua essentia nullum actum includit, cum nihil habeat esse in actu nisi per formam. sed materia est huiusmodi, per Commentatorem in de substantia orbis & 1 Physic. unde bene uolo quod materia participet esse actuale a forma in actu; tamen de se nullum habet esse in actu, quia stans sub una forma est in potentia ad aliam. probatio de forma: quia illud est in actu a quo ad res habet totam actualitatem & quidditatem. haec est manifesta. sed forma est huiusmodi, quia res generata habet totam actualitatem & quidditatem a forma, ut vult Commentator 7 huius.

Ratio tertiae conclusionis. Primo de efficiente & fine remoto: illa principia sunt actu a quibus omnia entia habent esse in actu: quae sunt, fuerunt, & erunt. ista est uera: nemo dat quod non habet. sed finis & efficiens remotus sunt huiusmodi, quia a primo efficiente & fine omnes res dependent in esse & conseruari, ut vult Aristoteles & Commentator 12 huius. minor etiam patet, quia a principio in potentia res actu non possunt esse nec conseruari.

Tunc probo de efficiente propinquo: illud quod mouet ad productionem rei, hoc est in actu, quia species existimabitur mouens, 3 Physic. sed efficiens propinquum mouet ad productionem rei actu, sicut generans ad productionem geniti, ut generandi.

Ratio quartae conclusionis: quia illud principium est in potentia ad quod res mouet. quia si esset in actu, tunc cessarent motus. sed finis quo ad motum & fieri est ad quam res mouet, sicut intelligere qui est finis hominis propinquus antequam sit perfectum est in potentia, quia homo mouet quia & agit propter ipsum.

AD rationes. Ad primam: Si principia etc., ratio patet soluta. quia principia intrinseca sunt in potentia ante generationem, ut uisum est prius. sed tamen principia extrinseca sunt actu, sicut finis remotus, & efficiens propinquum & remotum sunt actu, quia actus simpliciter prior est potentia. &

in principio remoto finali & efficienti nulla est potentia praecedens actum, quia in perpetuis esse non differt a posse, ut dicitur 3 Physic.

Ad aliam: principia deberent reponi etc., conceditur. Tu dicis quod actus etc. Dicendum quod in eodem indiuiduo potentia prior est actu, & hoc est consensum quo ad principia intrinseca. sed actus simpliciter praecedit potentiam, ut dicitur 9 huius. ergo ratio non concludit. quia extrinseca principia simpliciter sunt priora in actu, licet finis propinquus sit in potentia, ut uisum est.

Ad aliam: principia perfectiora sunt etc., conceditur de principiis extrinsecis. Et illa sunt in actu, licet finis propinquus sit in potentia, sicut operatio quae non est perfectior substantia eius. sed principia intrinseca, ut materia, non est perfectior composito ex materia & forma, sic vult Commentator 2 Physic. & 7 huius. Similiter forma ante generationem est in potentia. & sic non est perfectior composito ex materia & forma in actu.

AD rationem in oppositum patet ex dictis: si principia essent etc. Dicendum quod ista ratio concludit de principiis intrinsecis & in eodem numero, licet non oportet quod principiis extrinsecis saltem remotis quod eis prior sit potentia, quia in eis potentia non praecedit actum, ut uisum est prius.

QUAESTIO XVI. Et utrum uniuersalia etc.

VERTITUR circa hanc partem: utrum principia sint uilia aut singularia. Et arguitur primo quod sint uilia.

quia si principia non essent uniuersalia, tunc sequeretur quod scientia & causalia non essent. sed hoc est falsum, ut patet de se. consequentia patet, quia singularia sunt corruptibilia. modo nihil cognoscitur sub ratione uili & corruptibili: & sic oportet esse principia aeterna, quibus ignoratis ignorantur alia. Et dicit Commentator quod haec fuit ratio mouens Platonem ad ponendum ideas.

Item si principia essent singularia, tunc intellectus esset singularium. hoc est contra Aristotelem primo Posteriorum dicentem quod intellectus est uniuersalium, sensus singularium. & hoc etiam vult 2 de anima. hoc etiam patet per Aristotelem 1 Physic. ubi dicit esse determinatum de omnibus principiis uniuersalibus naturae, quod non esset si principia essent singularia.

OPPOSITUM arguitur: principium substantiae debet esse substantia, quia ex non substantia non sit substantia. sed uilia non sunt substantiae, ut probat Aristoteles 7 huius.

Dicendum est ad quaestionem quod capiendo uile, ut Plato posuit, quod principia rerum non sunt uilia. Ratio: quia si principia substantiae non essent substantiae, quod est inconueniens, quod principia substantiae non sint substantiae. consequentia probatur per syllogismum in secunda figura secundum Commentatorem. sic: Nullum uile contra praedicatum significat hoc aliquid & singulare; sed substantia significat hoc aliquid & singulare. & hoc uerum est de primis substantiis, ut habetur in Praedicamentis, uel saltem inexistunt substantiis quae significant hoc aliquid. quia Aristoteles ponit substantias non esse separatas secundum esse a primis substantiis, sicut Plato ponit, sed ponit eas coniunctas primis substantiis. si ergo principia rerum sunt uilia, tunc non sunt substantiae; & si substantiarum, non erunt principia aliqua. quia Commentator dicit quod illud quod est causa non est singulare, sed est exemplar & forma communis omnibus singularibus habentibus illam formam. & Plato ponit illud esse separatum a singularibus secundum esse et tamen eiusdem esse speciei cum sensibilibus, quod apparet falsum, ut probatum est in praecedentibus.

Notandum quod aliquis diceret quod illud uile platonice significat hoc aliquid & singulare. hoc remouet Aristoteles in litera. quia si illud uile quod ponit Plato significat hoc aliquid, tunc Sortes erit multa animalia. sed hoc est impossibile. probatio consequentiae: quia homo & animal significant hoc aliquid, & praedicantur de Sorte. ergo Sortes erit tria animalia. quia Sortes est Sortes quod est hoc aliquid, & est homo qui etiam est hoc aliquid, & est Sortes est animal, quod est hoc aliquid. & sic unum indiuiduum erit tria animalia, quia animal praedicatur de homine & Sorte. et sic omnia sunt animalia, & quodlibet significat hoc aliquid. ergo unum animal erit tria animalia.

Tunc dicendum est secundum quod Aristoteles capit uile: tunc principia rerum sunt singularia, uel existunt in singularibus. Et hoc probatur: quia si accipiuntur principia intrinseca, illa sunt materia & forma, & illa sunt singularia. probatio: illa principia quae subiiciuntur motui, uel acquiruntur per motum, sunt singularia, uel saltem subiiciuntur singularibus. et hoc dico propter formas uiles, ut generis & speciem, quae habent esse in singularibus & etiam generantur. utrum autem primo & per se uile generetur, de hoc uisum est prius. sed principia intrinseca sunt subiectum motus, uel acquiruntur per motum. ergo & c. maior est manifesta, quia motus non est nisi singularium, uel aliquorum quae habent esse in singularibus. quia Aristoteles dicit in prooemio huius quod actus & operationes sunt circa singularia. minor patet de se, ex 1 Physic. & 5.

sed si principia sunt extrinseca & sunt remota, tunc manifestum est quod sunt singularia, sicut deus et intelligentiae & caelum. quia illud quod per se existit extra animam, hoc est singulare, ut patet 12 huius. sed ista sunt huiusmodi, ut patebit 12 huius.

Si autem accipitur finis & efficiens propinquum, tunc sunt singularia, uel saltem habent esse in singularibus. & hoc patet de efficiente: quia efficiens propinquum & effectus sunt eiusdem speciei, sicut primum 7 huius, uel saltem eiusdem generis propinqui. et hoc habet ueritatem in substantiis.

sed separatis a sensibilibus nec est eiusdem speciei, nec generis cum sensibilibus, ut patet 10 huius. utrum autem efficiens propinquum sit uile, ita quod homo uilis primo & per se generet, sicut homo uilis primo & per se generatur, & singulare per se & non primo, de hoc inquiras. quia de hoc non quaerit quaestio. de causa finali propinqua, quae est finis quo, sicut oportet probatur. quia illud quod est accidentis non separatur a sensibilibus. sed finis propinquus est accidentis, ut per se patet. utrum autem finis singularis aut uniuersalis moueat, intellige sicut de efficienti. Et de hoc inquiras diligenter.

AD rationes: si principia essent singularia etc. Dicendum quod principia singularia possunt facere ad cognitionem secundum rationem uilem. quia licet non cognoscantur secundum rationes singulares, tamen rationes uiles, & sic sunt abstracta a singularibus secundum intellectum, tamen sunt coniuncta eis secundum esse. sed si essent principia uilia, ut Plato uoluit, nihil facerent ad cognitionem sensibilibus. sed de principiis separatis, ut de substantiis abstractis, alia est ratio. quia illa principia sunt aeterna, & secundum rationes singulares. ergo proficiunt ad cognitionem.

Ad aliam: si principia essent etc. Dicendum quod hoc non obstante adhuc intellectus esset uilium, quia intellectus potest abstrahere uniuersale a singularibus generando similitudinem inter ea, ut uisum est prius. Ad auctoritatem Aristotelis patet eodem modo. Et sic ad illud. Et haec de tertio.

Начало четвёртой книги

Вопрос I. Сводится ли сущее по своему понятию к десяти родам?

Исследуется этот вопрос. Во-первых, потому что Аристотель в начале [книги] говорит: одно ли сущее по своему понятию относится к десяти категориям. Под «понятием» я понимаю не определение, выражающее чётность, ибо сущее не имеет определения, так как не имеет рода; понятие здесь означает простой и отчётливый концепт, так что сущее познаётся простым и неделимым основанием и отчётливым концептом, отличным от концепта десяти категорий, который общ для десяти категорий. Это же иное выражают другими словами: имеет ли сущее некоторое понятие или некоторое единство, точно отличное от единства десяти категорий. И сначала доказывается, что да. То, что есть объект одной познавательной способности, есть одного понятия; это очевидно из II книги «О душе», где Аристотель говорит, что способности различаются по объектам, а единство способности — от единства объекта. Но сущее есть объект одной способности, а именно **ума**, как обычно говорят. Следовательно, и прочее. Далее: **субъект**, о котором существует одна наука, есть единство понятия, ибо формальное единство науки — от формального единства объекта, как явствует из I книги «Второй аналитики». Но сущее есть **субъект** одной науки, а именно метафизики, как явствует из начала этой четвёртой книги: «Есть некая наука, которая созерцает сущее как сущее». Следовательно, оно одного понятия. Далее: то, из чего образуется **первая аксиома**, есть одного понятия, ибо **первая аксиома** есть одно предложение и не есть одна по предположению; но оно не было бы одним предложением, если бы термины не были однозначными и одного понятия. Но из сущего образуется **первая аксиома**: «Не может одно и то же одновременно быть и не быть». Что это **первая аксиома**, сказано в IV книге этого труда.

Далее: если бы сущее не было одного понятия по отношению к десяти категориям, тогда **первую аксиому** пришлось бы различать, что ложно, поскольку её следует принимать безусловно.

Следствие очевидно: многозначное подлежит различению, ибо многозначное затемняет и затуманивает ум, как сказано в I книге «О небе и мире». Далее: если бы сущее не было одного понятия, тогда род сказывался бы *per se* о различии; это ложно, как сказано в III книге этого труда и в VI книге «Топики». Следствие доказывается: говоря «разумное есть сущее», это сказывание *per se*. Но тогда сущее сказывается либо как акциденция, либо как субстанция, либо по общему понятию, отличному от того и другого. Нельзя сказать, что оно сказывается по понятию акциденции, ибо ложно, что разумное есть акциденция. Если же оно сказывается по общему понятию, то получаем искомое: оно одного понятия. Если скажешь, что оно сказывается по понятию субстанции, то, поскольку субстанция есть род, оно будет сказываться *per se* о различии. Далее: то, что есть первое причинённое от причины в высшей степени единой, есть одного понятия, ибо причина и причинённое должны быть соразмерны, как сказано в V книге этого труда и во II книге «Физики». Но сущее причиняется причиной в высшей степени единой, а именно Богом. Ибо первое из сотворённых вещей есть бытие, как берётся из книги «О причинах».

Против этого выступает Аристотель в «Категориях» и здесь, в начале этой четвёртой книги, где говорит: «Сущее сказывается многими способами, но не в смысле одного и той же природы — не однозначно, а сущее сказывается многократно в отнесении к одному, как здоровое сказывается по отношению к здоровью». Но если бы оно было одного понятия, оно

не сказывалось бы многократно. То же хочет сказать и Комментатор, изъясняя Аристотеля: сущее сказывается не однозначно, а аналогически. Отсюда он также говорит, что сущее означает сущность вещи и означает каждое из десяти категорий. То же хочет сказать и Порфирий: «Если кто все категории назовёт сущими, это будет омонимически и аналогически».

ЗАМЕЧАНИЕ. По этому вопросу есть одно мнение, согласно которому сущее есть одного понятия и простого третьего концепта, первично отличного от понятия субстанции, качества, количества и прочих категорий. Отсюда хотели, чтобы как можно отчётливо помыслить животное отдельно от человека и осла, так можно помыслить сущее простым концептом, отличным от любой категории, а именно качества, субстанции, количества. Это они доказывают приведёнными выше доводами и добавляют ещё один довод. То, что имеет один способ бытия или один являющийся способ бытия в субстанции и акциденции, может быть одного понятия — понятия, отличного от понятия субстанции и акциденции: ибо одно понятие берётся от одного способа бытия. Следовательно, то, что сходится в одном способе бытия и явления, может быть помыслено одним простым и неделимым концептом. Но сущее таково. Они говорят, что сущее имеет один способ бытия в субстанции и акциденции, а именно быть формально, ибо субстанция есть сущее *per se* формально, как и акциденция есть сущее *per se* формально, например количество и качество. Хотя акциденция есть через саму субстанцию субъектно и материально, однако она не есть через саму субстанцию формально, так чтобы сама субстанция была формальным началом, через которое акциденция есть акциденция; напротив, акциденция формально есть через самое себя, а не через нечто иное. И от этого одного общего способа бытия может быть взят один интеллектуальный концепт, отличный от понятия собственной субстанции и от собственного понятия самой акциденции. И они добавляют, что хотя сущее есть одного простого понятия по отношению к десяти категориям, однако понятие сущего прежде и главнее причастно субстанции, чем акциденции. И говорят, что это хорошо согласуется: теплота, которая сама по себе есть одного понятия по отношению ко всем тёплым вещам, прежде причастна одному тёплому, чем другому, как огню — безусловно и по сущности, а другим — в некотором отношении и по причастности. Подобным образом она более причастна раскалённому железу, чем пакле. Так и здесь: хотя есть один способ бытия, в котором сходятся все сущие и от которого ум берёт один простой концепт, однако он по-разному относится к ним, ибо прежде причастен субстанции, а позднее — акциденции. И этим, говорят они, разрешаются все авторитетные свидетельства Аристотеля и Комментатора.

Это мнение прямо противоречит Аристотелю в IV книге этого труда, где он говорит, что сущее сказывается многократно, и, приводя пример многозначности сущего, приводит пример здорового, которое сказывается по разным понятиям о медицине, упражнении и другом, как там же явствует. Отсюда сущие сказываются не однозначно, а многократно и в отнесении к одному. И если оно сказывается многократно, то не поэтому оно предмет другой науки, а одной науки. Это мнение также противоречит Комментатору в IV книге этого труда, где он говорит, что сущее, означающее сущность вещи, означает каждое из десяти категорий многократно. Но то, что означает многократно, не означает по одному понятию. Но сущее таково. Следовательно, и прочее. Также оно противоречит Аристотелю в V книге этого труда, где он различает сущее само по себе на десять категорий как на десять значений, как хочет Комментатор, изъясняя это там. Но то, что сказывается о многом по одному понятию, не различается в нём как в значениях, а делится в нём как на субъективные части; так животное не различается на субъективные виды как на значения, а как на субъективные части. Это мнение противоречит и разуму. Ибо невозможно, чтобы «быть формально» было способом бытия, от которого берётся простой концепт. Это доказывается так: способ бытия, от которого берётся концепт, должен существенно отличаться от своего субъекта и от любого его *suppositum*, как чувствовать, от которого берётся концепт животного, по их мнению, существенно отличается от животного и от любого его *suppositum*. И так способ бытия, от которого берётся концепт, должен отличаться от

значения термина и от любого его *suppositum*. Но «быть формально» есть то же, что сущее, по сущности; это очевидно, ибо «быть формально» субстанции формально тождественно самой субстанции, и подобным образом «быть формально» акциденции существенно тождественно акциденции, как они сами допускают. А ничто не есть способ бытия самого себя. Отсюда, как у субстанции и акциденции нет одного общего способа бытия и одного [способа] субстанции и акциденции, так и «быть формально» не есть общий и единый способ бытия субстанции и акциденции. И подтверждается: значение термина существенно не сказывается о способе бытия, от которого берётся понятие самого термина; так животное существенно не сказывается об этом способе бытия, который есть чувствовать, от которого берётся понятие животного, и так о прочем. Но сущее существенно сказывается о «быть формально», ибо этот способ бытия, а именно «быть формально», есть сущее или не-сущее. Если не-сущее, это смешно: понятие не-сущего, более того, понятие уразумения сущего бралось бы из не-сущего. Если же оно есть сущее, тогда сущее существенно сказывается о способе бытия, от которого берётся понятие сущего, что представляется невозможным.

Итак, следует ответить на вопрос иначе: сущее не есть одного простого понятия, но понятия, существенно отличного от понятий десяти категорий. Во-вторых, следует сказать, что сущее по отношению к десяти категориям не есть чисто омонимическое. В-третьих, следует сказать, что сущее по отношению к десяти категориям есть аналогическое.

Основание первого заключения: если бы сущее было одного простого понятия, тогда это понятие нужно было бы брать либо от одного общего способа бытия, как они хотят, либо от одной общей чтойности, как хотят другие. Это очевидно через достаточное деление. Иначе это понятие было бы вымыслом, если бы не было одного способа бытия или чтойности, в которых они сходились бы. Но ни того, ни другого нельзя допустить, ибо нет никакого достаточного общего способа бытия, от которого бралось бы это понятие. Ибо если бы что-то было, это было бы «быть формально», но этого не может быть, как доказано выше: ничто не может быть способом бытия, не отличаясь от значения термина. Но «быть формально» в субстанции тождественно субстанции, подобным образом «быть формально» в качестве тождественно качеству, и так о прочем; ибо «субстанцию быть формально» и «быть формально» — одно и то же, как сказано в IV книге этого труда и в I книге «Об истолковании»: ведь ничем не различается сказать «человек ходит» и «ходящий есть»; так ничем не различается «субстанцию быть» и «субстанцию быть сущей», «качество быть» и «качество быть сущим». И подтверждается: способ бытия, от которого берётся концепт какого-либо общего термина, должен быть присущ каждому содержащемуся под этим термином. Но это не может быть в отношении сущего, поскольку речь о «быть формально». Следовательно, нет способа бытия, от которого бралось бы простое и неделимое понятие сущего. Большая посылка очевидна по индукции: чувствовать, от которого берётся концепт животного, присуще каждому животному; подобным образом разуметь, от которого берётся понятие человека, присуще каждому человеку. Меньшая очевидна: это не может быть в способе бытия сущего, который есть «быть формально». Отсюда, если бы «быть формально» было способом бытия, от которого берётся понятие сущего вообще, тогда «быть формально» было бы способом бытия любого сущего; но это невозможно, ибо «быть формально» либо есть сущее, либо ничто. Если ничто — оставим это как ничто. Если сущее, то либо это сущее имеет иной способ бытия, либо оно есть способ бытия самого себя. Но оно не может быть способом бытия самого себя. Если оно имеет иной способ бытия от себя, то либо этот способ бытия есть сущее, либо ничто, и так уходим в бесконечность, что недопустимо. Тогда доказывается вторая часть меньшей главной посылки: это общее понятие не может быть взято от некой общности, общей для субстанции и акциденции, ибо нет чтойности, безразличной к субстанции и акциденции. Следовательно, остаётся главное заключение: нельзя взять один простой концепт сущего, первично отличный от десяти категорий, ибо если

бы его полагали, он был бы вымыслом. И говорится «простой концепт», потому что вполне можно взять один агрегатный концепт из всех десяти категорий.

Далее: если бы сущее было одного понятия, отличного [от категорий], тогда концепты десяти категорий не были бы первыми и простейшими. Они не были бы первыми, ибо раз есть другой первый концепт, а именно концепт самого сущего, они не были бы первыми, что противоречит Порфирию: первые роды вещей суть как бы десять первых начал. Они не были бы и простейшими, ибо концепт низшего некоторым образом составлен из концепта высшего. Отсюда, если бы тогда сущее имело общий концепт, тогда десять всеобщих родов были бы составлены из него. Однако этот довод не очень очевиден, ибо предполагает одно, что, пожалуй, столь же сомнительно или более: что концепт низшего составлен из многих концептов, что многие отрицают.

Далее: если бы сущее было одного понятия по отношению к субстанции и акциденции, тогда оно было бы родом для десяти категорий, ибо то, что сказывается о многом существенно и по одному понятию, есть род. И не поможет, если сказать, что это понятие прежде причастно субстанции, чем акциденции, так что неравенство причастности препятствует однозначности. Подобным образом ведь сказали бы, что понятие животного прежде причастно и главное находится в человеке, чем в других видах; и далее, два вида одного рода, сравнённые друг с другом, не могут быть одинаково совершенными и одинаково иметь понятие этого рода. И так, если бы причастность некоторому способу бытия по более совершенному и менее совершенному препятствовала однозначности, то как тогда животное было бы однозначным для человека и для других животных, когда человек гораздо совершеннее причастен чувству, чем все другие животные? Кроме того, эта причастность есть вымысел: ничто не причастно самому себе, ибо причастность есть восприятие понятия причастного. Но «быть формально» в субстанции тождественно субстанции, а в количестве — количеству; это они сами допускают, ибо для количества «быть» и сущность — одно и то же.

Основание второго заключения: если бы сущее было омонимичным по отношению к десяти категориям, тогда о нём не было бы одной науки, ибо об омонимичном нет науки, как хочет Комментатор в IV книге этого труда, поскольку омонимичное не есть существенные предикаты, которые полагаются в определении, и само оно не полагается в определении другого. Но это ложно, ибо о сущем как сущем есть одна наука, как явствует из IV и VI книг этого труда.

Основание третьего заключения: то, что означает различное по различным упорядоченным понятиям, есть аналогическое, так что нечто из этого приписывается одному. Но сущее таково, ибо означает десять категорий по различным упорядоченным понятиям, по прежде и позднее. Ибо оно означает субстанцию по одному понятию, которое есть существовать *per se*, и её означает прежде; а позднее означает акциденции по иным понятиям, как быть в субъекте или по понятию меры, как оформляющего, и так далее. И все акциденции приписываются одной субстанции и субъекту. Заметим, как говорит Комментатор, что аналогия тройка. Одна — к одному субъекту, как по этой аналогии всё приписывается субстанции как субъекту, как хочет Комментатор. И это следует понимать относительно наложения имени: ибо сущее не было наложено для обозначения иного прежде, кроме как под понятием субъекта; однако из природы вещи акциденции могут иметь отнесение к субстанции как к цели. Другая аналогия — к одной цели, как всё здоровое приписывается к здоровью как к цели. Третья аналогия — к одному действующему, как всё врачебное приписывается одному, а именно медицине как действующей. Отсюда представляется, что такова мысль Аристотеля: сущее есть аналогическое, ибо он уподобляет сущее здоровому и врачебному, каждое из которых аналогично. Отсюда они имеют отнесение к субстанции и главным образом к Богу, ибо от Него зависит небо и природа.

ЗАМЕЧАНИЕ: против этого положения есть трудности. Первая: всякое общее, которое может быть известным и достоверным о чём-то, о чём ничто из его низших не известно и не достоверно, есть иного простого понятия, чем каждое из его низших. Ибо если бы какое-

то общее не отличалось ни реально, ни по понятию от своих низших, тогда о чём бы оно ни было известно и достоверно, нужно было бы, чтобы и нечто из его низших или означаемых было известно; как, поскольку «пёс» сказывается по разным понятиям о лающем, созвездии и рыбе и отличается от них по одному общему понятию, то всякий, кто знает, что нечто есть пёс, знает, что оно либо созвездие, либо лающее, либо рыба. Но сущее может быть известно о чём-то и достоверно, о чём не достоверно, что оно субстанция, и не достоверно, что оно акциденция; ибо некоторые древние познавали и твёрдо верили, что свет есть сущее, и однако сомневались, субстанция ли он или акциденция, как явствует из II книги «О душе». Подобным образом говорится, что некоторые познавали душу как сущее и однако не знали, субстанция она или акциденция. И это то, что другие доказывают иными словами: один и тот же концепт не может быть одновременно достоверным и сомнительным для кого-то об одном и том же, ибо это противоречиво — чтобы какой-то концепт был одновременно достоверным и сомнительным об одном и том же. Но концепт сущего для кого-то сомнителен, более того, для кого-то достоверен, для кого сомнителен, как явствует из сказанного. И подтверждается опытом: мы видим, что если ребёнок спросит у ребёнка или у крестьянина, есть ли одежда сущее, отвечают «да». А если спросить у него, субстанция ли она или акциденция, он не сумеет ответить. Это не по чему иному, как потому, что сущее есть иного простого понятия, чем субстанция и акциденция.

Далее: истинно предложение «субстанция есть прежде сущее и совершеннее акциденции». Следовательно, здесь «сущее» берётся либо для субстанции, либо для акциденции, либо для сущего вообще по третьему понятию. Это истинно через достаточное деление. Если скажешь, что берётся для субстанции, это неудобно, ибо тогда смысл будет: субстанция есть прежде субстанция, чем акциденция есть субстанция. Если же берётся для акциденции, ещё более неудобно, ибо тогда смысл будет: субстанция прежде будет акциденцией, чем акциденция, что невозможно. Если же берётся третьим способом, получаем искомое. Следовательно, остаётся, что сущее берётся по общему понятию и простому концепту, который не есть ни концепт субстанции, ни концепт акциденции. И этот довод представляется весьма убедительным, и некоторые считают его доказательным.

Далее: то, что сказывается о субстанции и акциденции и не по понятию субстанции и не по понятию акциденции, должно сказываться о них по общему простому понятию, либо должно сказываться вообще без понятия. Это очевидно через достаточное деление. Но нельзя сказать, что оно сказывается без понятия, как само собой ясно. Следовательно, оно сказывается по некоторому понятию. И об акциденции оно не сказывается по понятию субстанции, и о субстанции не сказывается по понятию акциденции, чтобы говорилось, что субстанция есть сущее по понятию акциденции. Следовательно, оно сказывается по общему и простому понятию, отличному от понятий того и другого.

Далее: единство понятия и концепта в сущем отрицается не иначе, как потому, что сущее не сказывается формально о субстанции и акциденции; но из-за этого оно не отрицается. Следовательно, и прочее. Большая очевидна: здоровое отрицается как одного понятия для всего здорового, потому что оно формально сказывается только о здоровом в животном; и так единство понятия в сущем отрицается не иначе, как потому, что сущее не сказывается формально обо всём. Меньшая очевидна, ибо сущее сказывается формально обо всех сущих: субстанция есть сущее формально, подобным образом количество есть сущее формально, и так о прочем.

Далее: всё множество сущих может быть помыслено одним концептом, ибо я могу образовать одно предложение: «всё множество сущих есть вне ничто». Следовательно, либо одним концептом я мыслю это предложение, либо многими; и это в отношении всего множества, так что всё множество сущих мыслится одним концептом или различными. Если одним концептом, получаем искомое. Если различными, то бесконечными концептами, ибо бесконечно множество сущих; но это ложно.

На первую трудность некоторые говорят: если кто познаёт о чём-то, что оно субстанция или акциденция под дизъюнкцией, хотя и не необходимо, чтобы он знал определённо, что оно субстанция или акциденция, этого, как кажется, недостаточно. Ибо если определённо познаётся нечто о чём-то под понятием сущего и не познаётся определённо о нём под понятием субстанции и акциденции, необходимо, чтобы понятие сущего было иным, чем оба эти понятия. Отсюда говорят, что понятие сущего тождественно обоим понятиям, а именно субстанции и акциденции. И поэтому следует сказать иначе: допуская большую и отрицая меньшую. Более того, я верю, что всякий, кто достоверно познаёт нечто как сущее, мыслит его определённо концептом субстанции или определённо концептом акциденции. И когда говорится, что некоторые, зная, что свет есть сущее, не знали, субстанция он или акциденция, следует сказать, что это не потому, что они уразумевают свет неким умом, который не есть ум субстанции и не ум акциденции; напротив, необходимо, чтобы концепт, который они имеют о свете по истине вещи, был либо концептом субстанции, так что не акциденции, либо концептом акциденции, так что не субстанции. Ибо их ум либо представит сущее, существующее само по себе, и тогда будет умом субстанции, либо представит сущее, существующее в другом, и тогда будет концептом акциденции. А то, что они не умеют сказать, субстанция это или акциденция, было потому, что они не знали, что означает имя «субстанция» и «акциденция». Но если бы они знали, что означает имя субстанции и акциденции, они тотчас познали бы, что сам свет есть акциденция, и что они мыслили его как акциденцию. И подобным образом следует понимать о душе.

К другому: когда доказывается, что один и тот же концепт и так далее, это допускается, поскольку речь о стороне мыслимой вещи. А ты говоришь, что концепт сущего и так далее. Следует сказать, что это ложно, поскольку речь о стороне вещи и концепта: ибо всякий, кто мыслит какую-либо вещь, мыслит её либо концептом субстанции, либо концептом акциденции. И не может быть одного концепта, отвлечённого от них. К доказательству о ребёнке следует сказать, что ребёнок этого не знает, и однако это не со стороны субстанции или её концепта, но происходит от незнания того, что означает имя, ибо он не знает, что означает имя субстанции и акциденции. Поэтому он приписывает себе имя сущего, которое более известно. Отсюда происходит столь далёкое отступление от предложенного. И почему не принимается сразу, что всё сущее есть вне ничто? Отсюда следует сказать, что «всё множество сущих есть вне ничто» не есть одно предложение, но многие: сущее есть вне ничто, ибо субстанция есть вне ничто, и количество есть вне ничто, и так о прочем. И когда говорится, что при образовании предложения *subjectum* должен быть помыслен одним концептом, следует сказать, что этим доказывалось бы, что «пёс» однозначен, ибо пёс есть вне ничто; следовательно, должен быть помыслен одним простым концептом. Но это ложно. Отсюда это ложно в смысле многих вопросов как одного. Поэтому он не мыслится одним простым и неделимым концептом, но многими концептами или одним составным концептом, и по аналогии к одному, как сказано выше.

Через это — к доводам. К первому: объект одной познавательной способности и так далее. Следует сказать, что не необходимо, чтобы объект способности был одного простого понятия, но достаточно, чтобы он был одним единством аналогии и отнесения. А ты говоришь, что сущее есть объект ума. Это допускается. И этого достаточно для объекта и для его единства. Иначе можно было бы сказать, что объект интеллектуальной способности двояк. Одним способом называется первый объект первичностью главенства, и он одного понятия однозначно, и это субстанция. Другим способом есть первый первичностью общности, а именно то, что общее по сказыванию для всего самого по себе мыслимого, и это само сущее; и для этого достаточно единства аналогии. Это решение не очень осмотрительно: что субстанция однозначна для всех наук, как для разрушимых, так и для неразрушимых, что есть объект ума по главенству и достоинству. Подобным образом свет, что он однозначен для света разрушимого и неразрушимого, что есть первый объект естественно или по времени, как явствует из VII книги этого труда.

Так и субстанция прежде по природе есть субстанция, чем акциденция есть акциденция; и это не неудобно. Подобным образом, когда говорится, что субстанция есть сущее благороднее акциденции, возможно, следует понимать, что сама субстанция благороднее есть субстанция, чем акциденция есть акциденция. И это в некотором смысле верно. Ибо сама субстанция есть так субстанция, что в бытии субстанцией не зависит от акциденции; и не требуется единство по особейшему виду, ни единство по однозначному роду, но достаточно единства аналогии. А само сущее вполне есть одно по аналогии, ибо сказывается о десяти категориях, и девять категорий сводятся к одному первому сущему, а именно к субстанции как к субъекту, не как к одному действующему или цели, как говорит Комментатор. И он говорит о материальной субстанции, как я полагаю. Ибо все акциденции, более того, и все субстанции приписываются одной нематериальной субстанции как цели, а именно самому Богу, или также как действующей, как хочет вера и истина. А какова единость науки, для которой достаточно единства субъекта по аналогии, это подлежит исследованию: есть ли единство по особейшему виду, так что все научные навыки, которые имеются о сущем и первых частях сущего, суть одно по виду, или есть единство по роду, или только по аналогии; и это отчасти было рассмотрено в предыдущем. И потому теперь оставим это.

К другому доводу: тот термин есть одного понятия и так далее. Допускается: одного понятия аналогически и по отнесению, но не необходимо, чтобы он был одного понятия однозначно. Отсюда и первое начало не есть одно составное предложение, а другие сложные начала, так что они сходятся в нём как в одном однозначном; но достаточно, чтобы [сходились] в одном аналогическом: «не может одно и то же одновременно быть и не быть»; однако имеет силу: не может одно и то же одновременно быть субстанцией и не субстанцией, и не может одно и то же одновременно быть количеством и не количеством, и так о прочем. А ты говоришь, что первое предложение не познаётся по предположению. Следует сказать, что это надо понимать так: первое начало не должно быть известным из некоторых других предположенных и более известных, чем оно, предложений, из которых оно выводилось бы. Однако не отрицается, что для его истинности требуется истинность его частей и также познание терминов.

К другому доводу: если бы сущее было одного понятия и так далее. Следует сказать, что не необходимо. А ты говоришь, что всякое множество подлежит различению. Следует сказать, что многозначность двояка. Одна — неупорядоченная многозначность, в которой ложь примешивается к истине и может примешиваться. Другая — многозначность упорядоченных вещей, в которой ложь не может примешиваться к истине. Первая многозначность подлежит различению, например: «Пёс бежит». В этой многозначности, поскольку она неупорядочена, ложь может примешиваться к истине, ибо одним способом она истинна для лающего, другим способом для рыбы ложна, или для созвездия. Но многозначность второго способа, то есть упорядоченная, не подлежит различению, ибо там истина не может примешиваться ко лжи, напротив, ложь — к истине; как «сущее есть сущее», то есть «субстанция есть субстанция». Отсюда там из природы вещи — чистая истина упорядоченных вещей; невозможно, чтобы одно и то же было и двигало ум. Хотя оно завершает акт ума, отсюда он говорит, что велика разница между «двигать ум» и «завершать»: не быть, а именно субстанцией и не субстанцией, количеством и не количеством, и так о прочем. И ты, пожалуй, скажешь: всё, что сказывается, сказывается либо однозначно, либо омонимически, либо деноминативно; но оно не сказывается омонимически, как явствует из сказанного, не также деноминативно, следовательно, однозначно. Следует сказать, что сущее — это некоторые формальности, завершающие акт ума; оно сказывается не чисто омонимически, но аналогически. И этот способ [сказывания] не движет ум.

Во-вторых, он предпосылает, что Аристотель охватывает омонимией различие понятий, которое имеет сама аналогия; и о таком [термине], что отрицание может сравниваться с двумя утверждениями, из которых одно необходимо предполагает, а другое разрушает и исключает; как «человек не есть осёл» сравнивается с двумя утверждениями, одно из которых: «человек

есть человек», и его предполагает, ибо постольку человек не есть осёл, поскольку человек есть человек. И хорошо есть наука, как хочет Аристотель в IV книге этого труда, где говорит: «Не только о том, что сказывается по одному, и одной науки созерцать, но и о том, что [сказывается] по отношению к одной природе». И, пожалуй, снова скажешь, почему первое предложение одно. Следует сказать, что оно одно единством аналогии, но не одно единством одного однозначного рода.

К другому: если сущее не предпосылает, что есть различие по формальности, следует сказать, что оно не было бы одного рода и так далее. Допускается, что род сказывается *per se* о различии, понимая род как агрегат из общей и специальной формы; и об этом достаточно рассмотрено в III книге этого труда. А что есть не-тождество некоторых в первом способе сказывания *per se*, отсюда всё, что взаимно не тождественно в первом способе сказывания *per se*, формально различно, как человек и способный смеяться. Где обсуждался этот вопрос, там и следует искать решения, ибо теперь это опускается.

После этого он отвечает на вопрос. Во-первых, что отрицание... К другому: то, что есть начало причинённого и так далее. Следует сказать, что в том предложении первое из причинённых вещей не имеет отчётливой формальности, отличной от того утверждения, которое оно предполагает. Во-вторых, следует сказать, что отрицание имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения, которое оно не предполагает, но разрушает. Тогда также не берётся бытие, поскольку оно есть бытие, общее по сказыванию для субстанции и акциденции, но там берётся бытие для бытия некоторого определённого сущего, которое непосредственно относится к первой причине, какова благороднейшая интеллигенция, например сам Бог. Отсюда, по мнению некоторых, хочет сказать этот автор, что в самом первом причиняющем одно и то же — Его бытие и Его сущность. Отсюда, как сущность первого причинённого есть первое причинённое, так есть и само [первое причиняющее]. Предполагает, что «человек не есть осёл» не может быть помыслено без человека, который есть субъект утверждения, ибо для предложения требуются субъект и предикат. Но виртуально одно и то же: «человек есть человек» и «человека быть». Отсюда никогда человек не помыслил бы, что человек не есть осёл, если бы одновременно не помыслил, что человек есть человек или что человека быть, что одно и то же.

Основание второго заключения: те имеют отчётливые формальности взаимно, из которых одно говорит совершенство, другое — несовершенство. И это он принимает как очевидное. Но отрицание и утверждение, которое отрицание исключает и разрушает, таковы: «человек не есть осёл» говорит совершенство в человеке, а «человек есть осёл» говорит несовершенство в человеке. Далее: те имеют отчётливые формальности, которые взаимно не тождественны в первом способе сказывания *per se*, как «человек не есть осёл» и «человек есть осёл». Этим он отвечает на доводы. Всё, что имеет отчётливую формальность, допускается; и отрицается меньшая: «человек есть осёл» и «человек не есть осёл» имеют мыслимое и уразумеваемое бытие отчётливо, хотя одно истинно, а другое ложно. К доказательству: сущее как объект ума. Он говорит, что сущее там берётся по всему объёму аналогии к некоторому началу, и так есть объект ума, а не отрицания и лишённости; хотя они не суть первое сущее, однако не избегают сущего во всей его широте и так охватываются аналогическим. И этим, говорит он, решается другое подтверждение. К другому доводу, когда говорится: всякая формальность и так далее. Он говорит, что это верно со стороны ума. К меньшей говорит, что верно со стороны вещи, что она не имеет ничего положительного; однако со стороны ума может иметь отчётливую формальность, а именно что она отчётливо мыслима: «человек не есть осёл» отчётливо мыслится отдельно от «человек есть осёл». К другому: если бы это было так и так далее. Он говорит: хотя о любом [сказывается] утверждение и отрицание и ни о чём одновременно истинное или ложное. Далее: что не имеет формы, не имеет формальности, как что не имеет материи, не имеет материальности, по подходящему подобию. Но отрицание не имеет формы, как все допускают. Следовательно.

Против этого доказывается: те, как кажется, имеют отчётливые формальности, из которых одно остаётся в чём-то, в чём не остаётся другое. Это очевидно само по себе. Но отрицание остаётся в чём-то, в чём не остаётся утверждение, как человек есть нечто малое и слабое по сущности, разве что как пассивная потенция. И через вид человека. И они добавляют, что уразумение не-сущего, как не-человека, причиняется сущим, ибо тот же вид, а именно человека, более того, сущего человека, ведёт к познанию человека и к познанию не-человека, однако различным образом: этот вид прежде ведёт к познанию человека, а позднее — к познанию не-человека. И говорят, что такова мысль Аристотеля в I и III книгах «О душе», где он говорит, что лишённость познаётся через обладание, а отрицание — через утверждение, ибо прямое есть судья себя и косвенного. Это мнение, как кажется, не имеет силы. Ибо если бы отрицание или не-сущее можно было так мыслить, что ничто положительное не отвечало бы ему в вещи, тогда это уразумение либо причинялось бы сущим, либо не-сущим, через достаточное деление. Оно не причиняется не-сущим, ибо не-сущее ничего не причиняет, и это само по себе известно. Подобным образом уразумение не-сущего не причиняется сущим, ибо само сущее причиняет уразумение сущего. Следовательно, одно и то же не причиняет уразумение не-сущего, так что одно и то же причиняло бы уразумение человека и не-человека, ибо одно и то же не есть причина противоположностей в одном роде и *per se*. Также то, что они говорят, будто тот же вид сущего ведёт к познанию сущего и не-сущего по прежде и позднее, не имеет силы: если бы уразумение сущего было через один вид по прежде и позднее, это было бы из-за порядка человека к не-человеку, так что порядок был бы причиной этого, а порядок есть между человеком и не-человеком. Но это не имеет силы, ибо порядок есть только между вещами, так как отношение к ничто есть не что иное, как ничто. Следовательно, не может быть порядка между сущим и не-сущим вообще. Следовательно, остаётся, что не-сущее не может быть уразумваемо так, чтобы ему ничто положительное не отвечало от того, чему оно противоположно. Также авторитетные свидетельства Аристотеля не поддерживают это мнение. Ибо Аристотель хочет, чтобы лишённость познавалась только через обладание, так что уразумению лишённости соответствовало нечто положительное, отличное от того положительного, которое противоположно лишённости. Ибо хотя это отрицание вносится словом, однако там есть иное положительное основание, которое обосновывает это отрицание и его уразумение. Иначе, следовательно, следует сказать, что отрицание или не-сущее мыслится только через иное положительное, которое соответствовало бы этому уразумению, так что оно говорило бы форму, отличную от утверждения, которому противоположно. Как не-человеку соответствует иное, например осёл или лев, что отлично от человека, которому оно противоположно; и его уразумению отвечает нечто положительное, отличное от того, чему противоположно отрицание. Ибо если не-сущее должно быть уразумваемо и [есть] отрицание, необходимо, чтобы ему отвечало иное положительное или ничто. И это очевидно через достаточное деление. Но нельзя сказать, что ничто, как доказано выше. Следовательно, остаётся, что ему отвечает нечто положительное, отличное от того, чему противоположно отрицание. И так отрицание имеет отчётливую положительную форму, отличную от утверждения, которому оно противоположно.

Заметим, что против этого положения есть сомнение: если уразумению не-сущего отвечает нечто положительное, как уразумению не-субстанции отвечает количество, тогда сомнительно, беря отрицание или не-сущее, ибо кажется, что этому уразумению ничто не отвечает, так как ничто ему не подлежит, поскольку оно отрицает всякое сущее, которым нечто мыслится. Тогда не-сущее просто, которому соответствовало бы иное положительное, — это трудно увидеть. На это следует сказать, что, как выше сказано, сущее и не-сущее не есть одного простого понятия, которым оно мыслилось бы отчётливо отдельно от десяти категорий, как видно было ранее; но оно означает непосредственно десять категорий и делится на них. Так и не-сущее не есть одного отрицательного понятия, которое отрицало бы одним понятием десять категорий, но непосредственно означает не-субстанцию и не-количество и так далее, которые

оно отрицает по их специальным понятиям. Отсюда не-сущее мыслится только через одно понятие, отличное от понятий отрицаний субстанции, количества и так далее. И так очевидно, что я не могу мыслить не-сущее просто отчётливо по понятию, отличному от всех отрицаний, как не могу мыслить и через одно простое понятие. И так же среднее через отрицание противоречий, как видно было ранее. Следовательно, я всегда мыслю не-сущее либо как не-субстанцию, и тогда уразумению соответствует нечто положительное, например количество. Если же мыслится не-сущее как количество, тогда ему снова соответствует нечто положительное, например качество или субстанция, и так о прочем. Так что нельзя мыслить не-сущее просто, ибо оно не одного концепта, как и сущее вообще.

Но ты спросишь далее: если это верно, тогда познавалось бы различие между лишённостью и отрицанием. Следует сказать: верно, ибо лишённость говорит отсутствие некоторой формы в определённом субъекте, как слепота говорит лишённость зрения, которая несовместима со зрением и с тем же субъектом одновременно. Но отрицание говорит отсутствие формы не в определённом субъекте: «не-человек» отрицает форму человека и не определяет себе субъект, ибо ни человека, ни осла и так далее, потому что оно может быть на небе, где есть форма, отличная от человека. И так всегда мыслится не-сущее, которому уразумению отвечает иное положительное, отличное от того, чему оно противоположно. Отсюда так всегда истинно отрицательное эквивалентно утвердительному: «из ничего ничто не возникает» равносильно «из чего-то возникает иное»; и «не есть осёл» — это «человек есть человек». Но иначе обстоит дело с ложным отрицанием, ибо оно вымышлено и иначе относится к вещи вне [ума].

Отсюда далее очевидно, что по первому мнению об уразумении не-сущего отрицание не говорит отчётливой формальности, отличной от утверждения. Ибо если бы это было верно, тогда было бы среднее между противоречиями. Но это ложно, ибо против **первой аксиомы**. Следствие очевидно: если «не-человек» говорит формальность, отличную от человека, эта формальность не есть не-человек, ибо формальность есть нечто положительное, а не-человек не есть нечто положительное, ибо его уразумению ничто положительное не отвечает, как видно. Подобным образом эта формальность не есть человек, поскольку она формальность его противоречия. Далее: всё, что имеет формальность, имеет форму, как что имеет материальность, имеет материю. Но отрицание по первому мнению не имеет формы, ибо если бы имело форму, тогда было бы нечто положительное в вещи, что они отрицают.

Заметим из этого, что по первому мнению, которое полагает, что отрицанию ничто положительное вне не соответствует, отрицание не говорит отчётливой формальности, отличной от утверждения. И это доказывают два затронутых довода. Тогда следует ответить на вопрос по третьему мнению, которое полагает, что уразумению не-сущего отвечает нечто положительное вне, и отрицание имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения. И это можно доказать таким доводом: всё, что имеет форму, отличную от другого, имеет формальность, отличную от него, ибо по отчётливой форме вещь имеет отчётливую формальность. Это очевидно, ибо по отчётливой форме есть отчётливая формальность. Но отрицание по второму мнению об уразумении, как «не-человек», имеет форму, отличную от человека, а именно ослиность, львиность и так далее.

К доводам первого мнения, которое полагает, что не-сущее имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения, которое оно исключает. Когда доказывается: из которых одно говорит несовершенство и так далее. Следует сказать, что этот довод сам себя уничтожает, ибо просит противоположное. Ибо то, что говорит несовершенство, тем самым способом, которым говорит несовершенство, не говорит формальность, ибо говорит лишённость и отсутствие совершенства, тогда как формальность есть совершенство, как форма. К другому доводу: те имеют отчётливые формальности, которые взаимно не тождественны в первом способе сказывания *per se*. Верно, если они тождественны по форме. Если же не тождественны из-за недостатка формы, нет. И когда говорится «отрицание» и так далее. Следует сказать, что они не

тождественны в первом способе сказывания *per se* из-за недостатка формы, ибо различаются сами собой, а не через различные формы. К форме довода: те, что взаимно не [тождественны] и так далее. Допускается, если это различие происходит от различных форм, что они не в первом способе сказывания *per se*; но если это различие происходит от недостатка формы, не необходимо, чтобы они имели отчётливые формальности. А ты говоришь, что отрицание и утверждение и так далее. Следует сказать, что первое различие происходит не от различных форм, но от недостатка формы, ибо отрицание, по этому [мнению], говорит не форму, а её недостаток, поскольку его уразумению ничто положительное не отвечает.

К главным доводам легко увидеть ответ по этому пути: он полагает, что отрицание отчётливо мыслимо и уразумеваемо, ибо его уразумению также отвечает нечто положительное, как видно. Отсюда хотя отрицание не есть то сущее, которое оно отрицает, однако есть иное сущее, как видно, которое ему отвечает. К другому доводу: если бы отрицание имело формальность, отличную от утверждения, тогда было бы нечто общее для противоречий. Следует сказать, что отрицание, поскольку противоречит утверждению, ничто не есть общее для них: «не-человек» ни в чём не сходится с человеком, поскольку отличается от человека, и это в отношении понятия человека, так что оно охватывает нечто, что ниже формы человека, ибо через эту форму человек отличается от не-человека. Но вполне может сходиться в чём-то, в чём не противоречит человеку, как в мыслимом бытии; ибо и в этом смысле отрицанию соответствует и так далее, как видно. К другому доводу: что не имеет формы и так далее. Допускается. Ты говоришь, что отрицание и так далее. Уже видно, что ему соответствует форма: не-человеку соответствует львиность, или ослиность, или лошадность, и так о прочем разумей. Следовательно, не имеет силы.

Вопрос II. Сказывается ли сущее однозначно о субстанции и акциденции?

Исследуется в этой части, ибо Аристотель в «Категориях» говорит, что сущее сказывается многими способами и не сказывается однозначно, но аналогически. И сначала доказывалось, что оно не одного понятия. То, что имеет отчётливую формальность, отличную от чего-то, может быть уразумеваемо и мыслимо через неё; это очевидно, ибо каждое мыслится, поскольку оно отчётливо по форме и в акте. Но отрицание не отчётливо мыслимо отдельно от утверждения и от сущего; это доказывается: сущее есть адекватный объект первого ума. Следовательно, то, что вычитается из понятия сущего, не есть отчётливо уразумеваемое и мыслимое, ибо способность ничего не постигает, кроме содержимого под объектом. Но отрицание и не-сущее не избегают понятия сущего, как само собой ясно. Далее подтверждается Аристотелем в I и III книгах «О душе», где он говорит, что лишённость уразумевается через обладание, а отрицание через утверждение. Далее: всякая формальность есть нечто положительное, как форма. Но отрицание не имеет ничего положительного, ибо отрицание есть *per se* не-сущее. Далее: если бы отрицание имело отчётливую формальность, отличную от утверждения, тогда было бы нечто общее для утверждения и отрицания, ибо если бы отрицание могло иметь отчётливую формальность, отличную от утверждения, тогда оно могло бы мыслиться, и так же может мыслиться утверждение; ибо отрицание и утверждение сходятся в том, что могут мыслиться. Но это ложно, как сказано в IV книге этого труда, где говорится, что о любом [сказывается] утверждение и отрицание и ни о чём одновременно истинное или ложное. Далее: что не имеет формы, не имеет формальности, как что не имеет материи, не имеет материальности, по подходящему подобию. Но отрицание не имеет формы, как все допускают. Следовательно.

Против этого доказывалось: те, как кажется, имеют отчётливые формальности, из которых одно остаётся в чём-то, в чём не остаётся другое. Это очевидно само по себе. Но отрицание остаётся в чём-то, в чём не остаётся утверждение, как человек есть нечто малое и слабое по сущности, разве что как пассивная потенция. Отсюда доказывалось: всё то движет ум, к чему ум относится хотя бы как пассивная потенция; и это очевидно, ибо в этом активная потенция отличается от пассивной, как говорят Аристотель и Комментатор в V книге этого труда: пассивная потенция движется тем, чему приписывается, а активная потенция движет то, чему приписывается, ибо пассивная потенция есть начало изменения от другого. Следовательно, активная потенция есть начало изменения другого как другого. Но ум относится к формальностям и отношениям как пассивная потенция, ибо ум относится к отношениям и формальностям не иначе, как поскольку они завершают акт ума, то есть как пассивная потенция, ибо разуметь есть некое претерпевание, как говорит Аристотель в III книге «О душе», что возможный ум имеет природу, разве что прежде назван. Следовательно, если ум относится к мыслимому через посредство сущности или отношения, он относится не иначе, как как пассивная потенция, ибо ум не создаёт отношения, когда мыслит его. Отсюда концепт акта возможного ума относится к некоторому объектному, которое не движет его, разве что невозможное. Отсюда необходимо, чтобы объект запечатлел нечто в уме своим движением, как движение должно [воздействовать] на ум; отсюда верно, что он не движется локально и не изменяет себя. И ты, пожалуй, скажешь, что зрение видит тьму, и во тьме не движут зрение, и зрение не касается тьмы. Можно сказать, что оно не видит тьму, разве что видит непрозрачность, которая движет зрение. Отсюда и это видение не называется собственным образом, разве что через лишённость освещённого прозрачного. Другое сомнение против того, что он предпосылает: кажется, что различие форм не есть не-тождество некоторых в первом способе сказывания *per se*, ибо хотя противоположное — в противоположении и противоположное — в противоположении,

различие форм по формальности не есть тождество некоторых в первом способе сказывания *per se*. Следовательно, те, что тождественны в первом способе сказывания *per se*, имеют одну формальность, как человек и животное, что неудобно и против них, ибо они различаются в концепте и формальности, хотя имеют одну форму. Другое сомнение — о другом, что он предпосылает: хотя отрицание сравнивается с двумя утверждениями, из которых одно предполагает и так далее. Не имеет силы, ибо хотя это верно для истинного отрицания, однако не верно для ложного отрицания: «человек не есть животное» не может сравниваться с двумя утверждениями, из которых одно разрушает, а другое предполагает, ибо оно не предполагает ни «человек есть животное», ни «человек есть человек», которые сказываются о нём как высшее и низшее в упорядоченной сущности; и так ни то, ни другое не предполагает, но исключает их. И так мы теперь говорим. Тогда сомнение против второго заключения: отрицание говорит формальное различие или формальность, отличную от утверждения, которое оно исключает. Отсюда возьмём «не-человек»: оно не говорит формальность, отличную от человека. Тогда, поскольку всякая формальность есть нечто положительное и нечто объектное, если отрицание имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения, которое оно исключает, тогда будет среднее через отрицание между человеком и не-человеком. Но это против **первой аксиомы**: не может одновременно быть и не быть. Следствие очевидно: оно говорит, что «не-человек» имеет формальность, отличную от человека, а формальность есть нечто положительное. Но это положительное не может быть не-человеком, ибо тогда не-человек был бы положительным сущим и не был бы противоречием человеку. Если не может быть человеком, ибо формальность противоречия чего-либо не может быть тем, чему оно противоречит, и так формальность будет нечто положительное, что не есть ни человек, ни не-человек, и так будет среднее через отрицание противоречий, что против первой истины, ибо противоречие есть противоположение и не дано среднего. Отсюда хотя некоторое непосредственное противоположение не имеет среднего, однако это не потому, что ничто из противоположного не должно быть [средним], но потому, что это [свойственно] противоречию; и так этой формальности, которая есть нечто положительное, противоречит нечто в вещи или она вымысел.

Другое мнение того же [автора] полагает, что не-сущее не может быть уразумеваемо, ибо такому уразумению ничто не соответствует положительное и никакая объектная вещь. И говорится: как человека я мыслю через его вид, так и не-человека через его вид, и через вид человека. И они добавляют, что уразумение не-сущего, как не-человека, причиняется сущим, ибо тот же вид, а именно человека, более того, сущего человека, ведёт к познанию человека и к познанию не-человека, однако различным образом: этот вид прежде ведёт к познанию человека, а позднее — к познанию не-человека. И говорят, что такова мысль Аристотеля в I и III книгах «О душе», где он говорит, что лишённость познаётся через обладание, а отрицание — через утверждение, ибо прямое есть судья себя и косвенного. Это мнение, как кажется, не имеет силы. Ибо если бы отрицание или не-сущее можно было так мыслить, что ничто положительное не отвечало бы ему в вещи, тогда это уразумение либо причинялось бы сущим, либо не-сущим, через достаточное деление. Оно не причиняется не-сущим, ибо не-сущее ничего не причиняет, и это само по себе известно. Подобным образом уразумение не-сущего не причиняется сущим, ибо само сущее причиняет уразумение сущего. Следовательно, одно и то же не причиняет уразумение не-сущего, так что одно и то же причиняло бы уразумение человека и не-человека, ибо одно и то же не есть причина противоположностей в одном роде и *per se*. Также то, что они говорят, будто тот же вид сущего ведёт к познанию сущего и не-сущего по прежде и позднее, не имеет силы: если бы уразумение сущего было через один вид по прежде и позднее, это было бы из-за порядка человека к не-человеку, так что порядок был бы причиной этого, а порядок есть между человеком и не-человеком. Но это не имеет силы, ибо порядок есть только между вещами, так как отношение к ничто есть не что иное, как ничто. Следовательно, не может быть порядка между сущим и не-сущим вообще. Следовательно, остаётся,

что не-сущее не может быть уразумваемо так, чтобы ему ничто положительное не отвечало от того, чему оно противоположно. Также авторитетные свидетельства Аристотеля не поддерживают это мнение. Ибо Аристотель хочет, чтобы лишённость познавалась только через обладание, так что уразумению лишённости соответствовало нечто положительное, отличное от того положительного, которое противоположно лишённости. Ибо хотя это отрицание вносится словом, однако там есть иное положительное основание, которое обосновывает это отрицание и его уразумение. Иначе, следовательно, следует сказать, что отрицание или не-сущее мыслится только через иное положительное, которое соответствовало бы этому уразумению, так что оно говорило бы форму, отличную от утверждения, которому противоположно. Как не-человеку соответствует иное, например осёл или лев, что отлично от человека, которому оно противоположно; и его уразумению отвечает нечто положительное, отличное от того, чему противоположно отрицание. Ибо если не-сущее должно быть уразумваемо и [есть] отрицание, необходимо, чтобы ему отвечало иное положительное или ничто. И это очевидно через достаточное деление. Но нельзя сказать, что ничто, как доказано выше. Следовательно, остаётся, что ему отвечает нечто положительное, отличное от того, чему противоположно отрицание. И так отрицание имеет отчётливую положительную форму, отличную от утверждения, которому оно противоположно.

Заметим, что против этого положения есть сомнение: если уразумению не-сущего отвечает нечто положительное, как уразумению не-субстанции отвечает количество, тогда сомнительно, беря отрицание или не-сущее, ибо кажется, что этому уразумению ничто не отвечает, так как ничто ему не подлежит, поскольку оно отрицает всякое сущее, которым нечто мыслится. Тогда не-сущее просто, которому соответствовало бы иное положительное, — это трудно увидеть. На это следует сказать, что, как выше сказано, сущее и не-сущее не есть одного простого понятия, которым оно мыслилось бы отчётливо отдельно от десяти категорий, как видно было ранее; но оно означает непосредственно десять категорий и делится на них. Так и не-сущее не есть одного отрицательного понятия, которое отрицало бы одним понятием десять категорий, но непосредственно означает не-субстанцию и не-количество и так далее, которые оно отрицает по их специальным понятиям. Отсюда не-сущее мыслится только через одно понятие, отличное от понятий отрицаний субстанции, количества и так далее. И так очевидно, что я не могу мыслить не-сущее просто отчётливо по понятию, отличному от всех отрицаний, как не могу мыслить и через одно простое понятие. И так же среднее через отрицание противоречий, как видно было ранее. Следовательно, я всегда мыслю не-сущее либо как не-субстанцию, и тогда уразумению соответствует нечто положительное, например количество. Если же мыслится не-сущее как количество, тогда ему снова соответствует нечто положительное, например качество или субстанция, и так о прочем. Так что нельзя мыслить не-сущее просто, ибо оно не одного концепта, как и сущее вообще.

Но ты спросишь далее: если это верно, тогда познавалось бы различие между лишённостью и отрицанием. Следует сказать: верно, ибо лишённость говорит отсутствие некоторой формы в определённом субъекте, как слепота говорит лишённость зрения, которая несовместима со зрением и с тем же субъектом одновременно. Но отрицание говорит отсутствие формы не в определённом субъекте: «не-человек» отрицает форму человека и не определяет себе субъект, ибо ни человека, ни осла и так далее, потому что оно может быть на небе, где есть форма, отличная от человека. И так всегда мыслится не-сущее, которому уразумению отвечает иное положительное, отличное от того, чему оно противоположно. Отсюда так всегда истинно отрицательное эквивалентно утвердительному: «из ничего ничто не возникает» равносильно «из чего-то возникает иное»; и «не есть осёл» — это «человек есть человек». Но иначе обстоит дело с ложным отрицанием, ибо оно вымышлено и иначе относится к вещи вне [ума].

Отсюда далее очевидно, что по первому мнению об уразумении не-сущего отрицание не говорит отчётливой формальности, отличной от утверждения. Ибо если бы это было верно,

тогда было бы среднее между противоречиями. Но это ложно, ибо против **первой аксиомы**. Следствие очевидно: если «не-человек» говорит формальность, отличную от человека, эта формальность не есть не-человек, ибо формальность есть нечто положительное, а не-человек не есть нечто положительное, ибо его уразумению ничто положительное не отвечает, как видно. Подобным образом эта формальность не есть человек, поскольку она формальность его противоречия. Далее: всё, что имеет формальность, имеет форму, как что имеет материальность, имеет материю. Но отрицание по первому мнению не имеет формы, ибо если бы имело форму, тогда было бы нечто положительное в вещи, что они отрицают.

Заметим из этого, что по первому мнению, которое полагает, что отрицанию ничто положительное вне не соответствует, отрицание не говорит отчётливой формальности, отличной от утверждения. И это доказывают два затронутых довода. Тогда следует ответить на вопрос по третьему мнению, которое полагает, что уразумению не-сущего отвечает нечто положительное вне, и отрицание имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения. И это можно доказать таким доводом: всё, что имеет форму, отличную от другого, имеет формальность, отличную от него, ибо по отчётливой форме вещь имеет отчётливую формальность. Это очевидно, ибо по отчётливой форме есть отчётливая формальность. Но отрицание по второму мнению об уразумении, как «не-человек», имеет форму, отличную от человека, а именно ослиность, лвиность и так далее.

К доводам первого мнения, которое полагает, что не-сущее имеет отчётливую формальность, отличную от утверждения, которое оно исключает. Когда доказывается: из которых одно говорит несовершенство и так далее. Следует сказать, что этот довод сам себя уничтожает, ибо просит противоположное. Ибо то, что говорит несовершенство, тем самым способом, которым говорит несовершенство, не говорит формальность, ибо говорит лишённость и отсутствие совершенства, тогда как формальность есть совершенство, как форма. К другому доводу: те имеют отчётливые формальности, которые взаимно не тождественны в первом способе сказывания *per se*. Верно, если они тождественны по форме. Если же не тождественны из-за недостатка формы, нет. И когда говорится «отрицание» и так далее. Следует сказать, что они не тождественны в первом способе сказывания *per se* из-за недостатка формы, ибо различаются сами собой, а не через различные формы. К форме довода: те, что взаимно не [тождественны] и так далее. Допускается, если это различие происходит от различных форм, что они не в первом способе сказывания *per se*; но если это различие происходит от недостатка формы, не необходимо, чтобы они имели отчётливые формальности. А ты говоришь, что отрицание и утверждение и так далее. Следует сказать, что первое различие происходит не от различных форм, но от недостатка формы, ибо отрицание, по этому [мнению], говорит не форму, а её недостаток, поскольку его уразумению ничто положительное не отвечает.

К главным доводам легко увидеть ответ по этому пути: он полагает, что отрицание отчётливо мыслимо и уразумеваемо, ибо его уразумению также отвечает нечто положительное, как видно. Отсюда хотя отрицание не есть то сущее, которое оно отрицает, однако есть иное сущее, как видно, которое ему отвечает. К другому доводу: если бы отрицание имело формальность, отличную от утверждения, тогда было бы нечто общее для противоречий. Следует сказать, что отрицание, поскольку противоречит утверждению, ничто не есть общее для них: «не-человек» ни в чём не сходится с человеком, поскольку отличается от человека, и это в отношении понятия человека, так что оно охватывает нечто, что ниже формы человека, ибо через эту форму человек отличается от не-человека. Но вполне может сходиться в чём-то, в чём не противоречит человеку, как в мыслимом бытии; ибо и в этом смысле отрицанию соответствует и так далее, как видно. К другому доводу: что не имеет формы и так далее. Допускается. Ты говоришь, что отрицание и так далее. Уже видно, что ему соответствует форма: не-человеку соответствует лвиность, или ослиность, или лошадность, и так о прочем разумеи. Следовательно, не имеет силы.

Вопрос III. Означает ли сущее одну природу во всём?

Исследуется об этом: спрашивается, различаются ли в причинённых вещах бытие и сущность. И сначала доказывается, что да. То, что отлично от другого, может быть помыслено без него, ибо ничто не может быть помыслено без того, что реально и существенно тождественно с ним. Следовательно, наоборот, то, без чего нечто может быть помыслено, не тождественно с ним реально и существенно. Но сущность может быть помыслена без бытия, ибо зимой можно помыслить розу по сущности, которая однако не имеет бытия. Далее: те не тождественны реально, из которых одно может разрушиться, а другое остаться, ибо то, что тождественно, одновременно возникает и разрушается; иначе одно и то же было бы и не было. Но сущность может остаться при разрушенном бытии, ибо роза зимой остаётся по сущности, а её бытие разрушено. И то, что сущность розы остаётся зимой, доказывается: если бы роза не оставалась зимой, а снег летом, и подобным образом другие метеорологические [явления], как град, тогда погибло бы знание книги «Метеорологика». Но это ложно, ибо философия по всем своим частям совершенна, или в большей своей части, как говорит Комментатор во II книге «О душе». Следствие очевидно: о не-сущем нет знания, как сказано в I книге «Второй аналитики». Далее: те не тождественны существенно, из которых одно обозначается определением, а другое нет, ибо то, что существенно тождественно, не различается по значению. Но сущность обозначается определением, а бытие нет, как сказано в VII книге этого труда, где говорится, что определение означает сущность вещи, как и во II книге «Второй аналитики». Но определение не говорит бытие определённой вещи, ни не-бытие, из I книги «Второй аналитики». Далее: во всём, что ниже первого, различается «что есть» и «благодаря чему есть», по Боэцию в книге «О едином и одном». Но благодаря чему мыслится бытие и благодаря чему сущность, как там же явствует. Далее: если бы бытие и сущность были существенно тождественны, тогда здесь была бы тавтология, ибо одно и то же повторялось бы дважды.

Против этого доказывается авторитетом Аристотеля в IV книге этого труда, ибо он говорит, что одно и то же — человек и сущий человек, и различается лишь по повторённому слову. То же хочет Комментатор, говоря против Авиценны, который хотел, что единое и бытие суть акцидентальные расположения, добавленные к сущности. Отсюда Комментатор хочет, что единое, бытие и сущее существенно тождественны.

ЗАМЕЧАНИЕ. По этому вопросу есть различные мнения. Одно: во всяком причинённом бытие и сущность существенно различаются. Это мнение подтверждается приведёнными доводами, которые доказывают, что бытие говорит акцидентальное расположение, добавленное к сущему, как, по-видимому, хотят авторитеты, более того, как, по-видимому, хочет Авиценна. Против этого мнения есть один довод Комментатора, который убеждает, хотя он берёт довод о едином. Он доказывает так: если бы во всяком причинённом сущем бытие было иным, чем сущность, тогда был бы бесконечный процесс в существенно различных по акту и существенно упорядоченных. Это невозможно по Аристотелю во II книге этого труда. Следствие доказывается: возьмём одно причинённое сущее, и как в нём, так мыслится и во всех. Отсюда, если в человеке бытие иное, чем его сущность, тогда спрашивается о бытии человека: есть ли оно сущее или не-сущее. Если оно сущее, тогда его бытие отличается от его бытия, и во всяком причинённом бытие отличается от бытия, и бытие есть сущее, следовательно, бытие отличается от его сущности. Тогда снова спрашивается об этом добавленном бытии: есть ли оно сущее или не-сущее, ибо это деление достаточно, так как оно через противоречия. Если оно не-сущее, тогда оно ничто, что смешно. Если оно сущее, тогда снова бытие отличается от его сущности, как прежде, и так будет бесконечный процесс, или бытие не отличается от сущности.

Заметим, что некоторые хотят воспрепятствовать этому доводу, говоря, что не будет бесконечного процесса: когда берётся бытие и спрашивается, есть ли оно сущее или не-сущее, они

говорят, что оно ни сущее, ни не-сущее, но есть то, чем вещь есть, как белизна не есть белая, но есть то, чем нечто есть белое. Следует сказать, что это возражение не имеет силы, ибо если отрицалось бы, что оно ни сущее, ни не-сущее, тогда было бы среднее между противоречиями, что абсурдно.

Другое мнение больше ограничивает и уточняет исследуемое. Оно говорит, что хотя во всяком причинённом сущем бытие не отличается от сущности, однако во всяком существующем самом по себе причинённом сущем, как во всякой причинённой субстанции, бытие просто есть иное, чем сущность. И понимается это о том, что сказывается, как «человек есть», каковое бытие есть бытие как привходящее. Это мнение принадлежит древнему изъяснителю в его трактате «О сущем и сущности» и в V книге «Физики», где он говорит против Аверроэса, полагавшего небо простой субстанцией, а не составленной из материи и формы. И он приводит такой довод: причастное отличается от причастного [тому, чему причастно], как явствует из раскалённого железа, и это, если есть истинная причастность. Но во всякой субстанции и сущности, существующей самой по себе, бытие причастно от иного, как от сущности. И то, что бытие причастно в субстанции, существующей самой по себе: ибо бытие либо причастно в субъекте, либо существует само по себе; это очевидно через достаточное деление. Если оно причастно от сущности и от некоторого субъекта, тогда получаем искомое: оно отличается от сущности, поскольку причастное отличается от причастного. Но если оно существует само по себе и не причастно от субъекта, это может быть только одно, и так было бы только одно бытие, которое есть субъект. Ибо многое есть в причинённом сущем в акциденциях, как например, отличается ли белизна от сущности белизны. Следует сказать, что бытие белизны не отличается от белизны. Основание этого: если бы бытие белизны было реально иным, чем белизна, тогда оно не было бы вне причинённого рода, что невозможно.

Заметим: что бы ни было с заключением, довод, как кажется, не имеет силы, когда говорится, что во всякой вещи причастное отличается и так далее. Допускается, если есть истинная причастность. А ты говоришь, что во всякой причинённой субстанции и так далее. Это можно отрицать, ибо в абстрактных субстанциях бытие существует само по себе и не причастно в собственном смысле, ибо оно существенно тождественно с сущностью. К доказательству: тогда было бы только одно существующее само по себе. Отрицается, ибо есть многие существующие сами по себе, как абстрактные субстанции. К подобию: если белизна и так далее. Следует сказать, что нет подобия между белизной и субстанцией или бытием, существующим самим по себе, ибо белизна одна по особейшему виду. Но в том, что одного вида и формы, если они отделены, нет ничего, кроме одного индивида, ибо в них нет множества индивидов, кроме как через материю. И так в белизне был бы только один индивид, поскольку она особейший вид. Но в причинённой субстанции это не так, ибо в отделённых, которые не одного вида, могут быть многие индивиды. Но причинённая субстанция не есть один особейший вид, но есть один однозначный род, как хочет другое мнение. Но об этом теперь нет нужды, ибо это не меняет предложенного. Следовательно, могут быть многие бытия, существующие сами по себе, и многие причинённые субстанции.

Третье мнение ещё больше ограничивает исследуемое. Оно говорит, что не во всяком причинённом, как говорило первое мнение, и не во всяком существующем самом по себе, как говорило второе, бытие отличается от сущности, но во всякой субстанции, подверженной возникновению и разрушению, бытие отличается от сущности. И это мнение кажется более вероятным, чем два других. И основание может быть таким: во всякой субстанции, подверженной возникновению и разрушению, либо само бытие существует само по себе, либо оно причастно от чего-то. Это очевидно через достаточное деление. Если оно причастно, тогда отличается от причастного, ибо причастное всегда отличается от того, чему причастно, если причастность истинная и реальная, ибо причастность есть не что иное, как иметь понятие причастного. Но если оно существует само по себе, тогда в одном виде был бы только один индивид, ибо вещь,

существующая сама по себе, не воспринятая в каком-либо субъекте, если она одного особенного вида, в ней не находится более одного индивида. Ибо невозможно, чтобы в абстрактных [вещах] было много индивидов одного вида. И это верно в тех, что сходятся в особенном виде: если бы белизна существовала сама по себе, поскольку она одного особенного вида, тогда был бы только один индивид. И это верно, однако может умножаться то, что соединяется с материей, через деление материи, как в уме. Хотя этого не думал Комментатор, как явствует из III книги «О душе», ибо, по его мнению, в отделённых от материи невозможно найти много индивидов под одним видом. И поэтому Комментатор был вынужден полагать ум одним по числу. И этот довод, так сформулированный, имеет силу, тогда как прежде не имел, как формулировал его брат Фома.

Следует тщательно заметить об этом мнении, что как сущее различается на сущее в акте и сущее в возможности, так и сущность различается на сущность в акте и сущность в возможности. Когда говорится, что в субстанции, подверженной возникновению и разрушению, бытие отличается от сущности, если это понимается единообразно, это неверно, ибо актуальная сущность не причастна актуальному бытию. Но это актуальное бытие тождественно с сущностью, ибо актуальная сущность тождественна с формой, которая есть бытие и акт. Подобным образом потенциальная сущность, как материя, не причастна потенциальному бытию, но тождественна с ним. Но потенциальная сущность, как материя, причастна актуальному бытию, как форма; ибо если бы форма не была причастна и не воспринималась в материи, тогда в одном виде был бы только один индивид, что мы видим ложным, ибо многие индивиды есть в человеческой природе. Заметим, что из всех этих мнений, как бы путём собирания, можно извлечь нечто вероятное: из числа сущих одни суть субстанции, другие — акциденции, через достаточное деление. Так и из числа субстанций одни телесные, другие бестелесные. И из числа телесных субстанций одни подвержены возникновению и разрушению, другие вечны.

После этого можно ответить на вопрос, который спрашивает, различаются ли во всяком причинённом сущем бытие и сущность. Если спрашивается о причинённом сущем в акциденциях, как например, отличается ли белизна от сущности белизны, следует сказать, что бытие белизны не отличается от белизны. Основание этого: если бы бытие белизны было реально иным, чем белизна, тогда оно не было бы вне рода качества, ибо не было бы ни где, ни когда, ни количеством, и так о прочем. Ибо белизна не имеет бытия через количество, ни через где, и так о прочем. Следовательно, необходимо, чтобы оно было в роде качества по крайней мере редуکتивно, ибо каждое из того, что говорится, означает либо субстанцию, либо количество, либо качество и так далее, из «Категорий». Но бытие белизны не может быть вне рода цвета, ибо смешно было бы, чтобы белизна была через второй вид качества или четвёртый. Следовательно, необходимо, чтобы оно было в роде цвета. Но если оно в роде цвета, оно не что иное, как некоторый вид цвета, ибо ничто не находится в роде, не находясь в каком-либо из его видов, из «Топики». Следовательно, либо бытие белизны есть чернота, либо зелёность, либо какой-либо из средних цветов, либо белизна. Оно не может быть зелёностью или чернотой, ибо белизна не имеет бытия через черноту или через средние цвета. Следовательно, оно есть белизна. Но если бы бытие белизны реально отличалось от белизны, тогда две белизны, различающиеся только по числу, имели бы бытие в одном субъекте, что против Аристотеля во II книге этого труда, в главе о различных видах.

Если же спрашивается, различаются ли бытие и сущность в причинённых вечных субстанциях, будь они телесными или бестелесными, следует сказать, что нет. Ибо если бы бытие отличалось от сущности в них, это было бы из-за причастности, ибо причастное отличается от того, чему причастно, как явствует из сказанного. Но из-за различия причастности не необходимо, чтобы они были различны, как выяснилось в решении довода святого Фомы: кроме различия причастности, эти субстанции могут умножаться в видовом различии, как сказано, ибо эти вечные субстанции не одного особенного вида.

Если же спрашивается о субстанции, подверженной возникновению и разрушению, тогда следует сказать, как прежде: если бытие и сущность берутся разнообразно, тогда говорится, что актуальное бытие, которое есть форма, отличается от потенциального бытия, как материя. Доказательство: оно либо существует само по себе, либо причастно. Если само по себе, тогда в одном виде был бы только один индивид, ибо множество индивидов одного вида есть только через материю. Но мы видим, что в одном виде много индивидов. Если же причастно, тогда получаем искомое, ибо причастное отличается от того, чему причастно, если причастность истинна, как видно было ранее. Но если бытие и сущность берутся единообразно, как бытие в акте и сущность в акте, и бытие в возможности и сущность в возможности, тогда они не различаются реально, ибо суть одно: актуальная сущность есть форма, которая также есть бытие. И так сущность не причастна бытию, ибо одно и то же не причастно самому себе. Но сущность и актуальное бытие причастны материи, которая есть сущность в возможности, как видно было ранее. И можно привести довод Комментатора, затронутый первым: если бы актуальное бытие отличалось от актуальной сущности, тогда был бы бесконечный процесс в существенно различных по акту и существенно упорядоченных, что против Аристотеля. И этот довод, затронутый ранее, полон, и потому обратись туда.

Заметим, что здесь есть сомнение. Ты говоришь, что в вечных субстанциях бытие не отличается от сущности. Против: если бы это было верно, тогда всякий, кто мыслил бы бытие интеллигенций, мыслил бы и их чтойность. Но это ложно, как явствует из Комментатора в I и VIII книгах «Физики» и XII книге этого труда, ибо естествоиспытатель познаёт, что отделённые субстанции существуют, и не познаёт их чтойности, ибо их чтойность познаёт только метафизик. Следствие очевидно: то, что реально и существенно одно, кто познаёт одно, [познаёт] и другое.

Другое сомнение. Ты говоришь, что бытие, существующее само по себе, в субстанциях одного вида не умножается, но находится только один индивид. Против: небесные тела суть индивиды одного вида, как говорит Комментатор во II книге «О небе». Но в небе есть бытие, существующее само по себе, согласно сказанному ранее, ибо бытие в небе не отличается от сущности.

На первое сомнение обычно отвечают: когда две вещи суть одно по вещи и по понятию, кто познаёт одно, [познаёт] и другое. Но если они одно по вещи и различаются по понятию, тогда одно может быть познано, хотя другое не познано. Так и в абстрактных субстанциях бытие и сущность вполне одно по вещи, однако не по понятию, ибо бытие более смутно, имплицитно и неопределённо, а сущность более эксплицитна и расчленена. Следовательно, не необходимо, чтобы если бытие отделённой субстанции познаётся естествоиспытателем в отношении бытия, то познавалась бы и её чтойность.

Иначе отвечают: бытие абстрактных субстанций двояко. Одно — положительное бытие, как что интеллигенция есть двигатель Сатурна, или Солнца, или иной планеты, и что она в такой-то степени совершенства. Другое — отрицательное бытие, как что интеллигенции бестелесны и неизменны и так далее. Говорится, что к естествоиспытателю относится рассматривать абстрактные субстанции в отношении отрицательного бытия, а не положительного, поскольку он естествоиспытатель. Метафизик же рассматривает их в отношении положительного бытия. Отсюда хотя эти бытия близки, однако не тождественны. Отсюда к какому бы искуснику ни относилось рассматривать положительное бытие интеллигенций, он рассматривает и чтойность, ибо это бытие тождественно с чтойностью, и это относится к метафизике, а не к естествознанию.

На первое отвечают, когда говорится: если бытие в абстрактных [вещах] было тождественно и так далее, говорится, по Аристотелю в VI книге этого труда, что одного понятия — «что есть» и «есть ли». Что всякий, кто познаёт бытие некоторым образом, познаёт чтойность, по крайней мере несовершенно и умалённо. Ты говоришь, что естествоиспытатель познаёт

бытие. Следует сказать, что верно. Отсюда когда Комментатор сказал, что естествоиспытатель познаёт только бытие интеллигенций, а не чтойности, следует сказать, что он понял, что тот не познаёт совершенным образом чтойности интеллигенций, как метафизик. Это решение, как кажется, не имеет силы, ибо совершенное и несовершенное в уразумении в отношении одного и того же объекта и способности не различают вида познания. Следовательно, если метафизик и естествоиспытатель не различаются в познании интеллигенций иначе, как по совершенному и несовершенному, и это в отношении одной и той же способности, тогда метафизик и естествоиспытатель не различались бы по виду. Следовательно, первое решение лучше.

К другому сомнению следует сказать, что мысль Комментатора не такова, что небесные тела суть индивиды одного сказуемого и положительного вида, ибо тогда он противоречил бы себе, ибо говорит в той же II книге, что небесные тела называются тождественными той же разностью, какой называются их двигатели, и сходятся тем же схождением. Но те двигатели сфер различаются по виду, как обычно говорят. Но истинно ли это, следует рассмотреть во II книге «О небе». Но ты ещё спросишь, что тогда понимает Комментатор, когда говорит, что небесные тела суть индивиды одного вида. Следует сказать, что он понимает так: что они индивиды одного вида, то есть из них составляется одно большое тело, которое называется большим животным, и оно не едино через связку, но через одну силу, которая разливается и воспринимается в нём по всему виртуально, однако прежде воспринимается в первом движущемся и на востоке, как следует рассмотреть во II книге «О небе». А относятся ли небо и интеллигенции к категории и прямо — это не предмет рассмотрения категорий; здесь достаточно изложить мысль Комментатора, из которой получается решение сомнения: небесные тела не суть различные индивиды одного вида, как ранее было показано, но небо есть одно целое, aggregated из них как из частей.

И тогда к доводам противного. К первому: те, из которых одно может и так далее. Допускается. Ты говоришь, что сущность может быть помыслена без бытия. Следует сказать, что бытие такого рода двояко: как «какое» или «где», и это бытие в некотором отношении; без него роза вполне может быть помыслена. Другое — бытие просто и в акте; без него сущность розы не может быть помыслена, ибо если бы ни один индивид розы не был в акте, тогда роза не была бы и, следовательно, не мыслилась бы, ибо любой вид мира в акте, как говорит Линкон в I книге «Второй аналитики». Правдоподобно, что любой вид мира остаётся в любой час времени, иначе вселенная мира не была бы совершенной. Отсюда хотя не в каждом месте и климате есть все виды, как роза в любое время и климат, однако они есть в месте, где есть подходящий им темперамент.

К другому доводу: те не тождественны реально и так далее. Допускается. Ты говоришь, что сущность и так далее. Некоторые говорят, что верно, ибо роза по сущности и град зимой иногда остаются при всех разрушенных *supposita* и индивидах и полностью разрушенном актуальном бытии. Отсюда если бы ни одного *suppositum* розы не было, то и сущность розы не была бы, кроме как некое идеальное само по себе существующее помимо индивидов. Отсюда, как сказано, Линкон говорит, что все виды мира остаются в любой час времени, хотя не в любом климате, ибо если роза не здесь зимой, то в другом климате сохраняется, где есть подходящая ей умеренность. И так сущность не может остаться при полностью разрушенном актуальном бытии. Отсюда это происходит из воображающей формы, что вид может остаться при разрушении всех индивидов, как некоторые воображают, что сущность розы может остаться при разрушении всех *supposita*. Отсюда говорят, что роза тогда не в материи субъектно, но в уме объектно. Это вымысел, ибо если сущность розы остаётся при разрушенных *supposita*, либо она воспринимается в материи, либо нет, но существует сама по себе. Если воспринимается в материи, тогда есть некоторый её индивид, как само собой ясно. Если же существует сама по себе, тогда есть идея, что опровергает Аристотель в VII книге этого труда. И как о розе, так разумей о снеге, инее, граде и так далее.

К другому: те не тождественны существенно и так далее. Допускается. Ты говоришь, что определение означает сущность и так далее. Следует сказать, что здесь омонимия, ибо бытие двояко. Одно — истинное, которое состоит в соединении и разделении ума, и оно не вносится определением, ибо определение ничего не утверждает и не отрицает; о таком бытии понимает Аристотель в I книге «Второй аналитики». Другое — несложное бытие, и его означает определение, ибо оно тождественно с чтойностью. Отсюда, как говорит Аристотель в VI книге этого труда, что одного понятия — «что есть» и «есть ли», что всякий, кто познаёт бытие некоторым образом, познаёт чтойность, по крайней мере несовершенно и умалённо.

К другому: во всём, что ниже первого и так далее. Следует сказать, что это неверно; напротив, ни во всякой причинённой субстанции, ни в причинённом сущем не различаются бытие и сущность, но только в субстанции, подверженной возникновению и разрушению, если брать бытие и сущность разнообразно, как видно. А что ты говоришь о Боэции, следует сказать, что он, возможно, был того мнения или понимал так, как изложено.

К другому: если бытие было с сущностью и так далее. Следует сказать, что нет тавтологии, ибо нет повторения одного и того же с одной и той же стороны речи, поскольку тавтология есть бесполезное повторение одного и того же с одной и той же стороны речи, как явствует из I книги «О софистических опровержениях». И если не с одной и той же стороны речи, то нет тавтологии, как «человек есть», ибо «человек» ставится со стороны субъекта, а «есть» — со стороны предиката. Подобным образом это повторение должно быть излишним и бесполезным; если же оно полезно, как повторение ради большей выразительности или намерения, тогда повторение одного и того же не есть тавтология, как говоря «Боже, Боже мой».

Вопрос IV. Тождественны ли сущее и единое реально?

Далее исследуется об этой же части: тождественны ли сущее и единое и одно ли они по субстанции, так что единое ничего реально не добавляет к сущему. И сначала доказывается, что нет. Те не суть одно по субстанции и природе, из которых одно говорит неразделённость, а другое нет; ибо когда нечто есть одно и то же по субстанции и природе, если одно говорит неразделённость, то и другое, ибо они не отделяются и не разделяются взаимно. Но единое говорит неразделённость, а сущее нет, как явствует из Аристотеля в V книге этого труда, где он говорит: «Всё, что говорит неразделённость, так есть единое». А сущее не говорит неразделённость, ибо безразлично относится к единому и многому. Следовательно, они не одно.

Далее: определённой точке, а другое обходит всякую точку, ибо те, что одного именования, откуда сущее есть единое по акциденции. Следовательно, через другое. И в природе и субстанции, в какой точке есть одно и другое, поскольку сущности точек неперемешаны, из I книги «Второй аналитики». Но единое есть в определённой точке, а сущее нет, что очевидно, ибо единое тождественно определённой точке, как в точке количества по крайней мере редуکتивно, а сущее обходит всякую точку. Следовательно, и так далее. Эти доводы принадлежат Авиценне, как передаёт Комментатор, который хочет, что единое добавляет формально расположение к сущему и его сущности. Далее: если бы единое и сущее были одно по субстанции, они делились бы одними и теми же различиями, ибо всё, что одно и то же по субстанции, делится одними и теми же различиями. Но они не делятся так, ибо делиться как единое — значит делиться по тому же подобному и равному; но сущее делится на десять категорий, из V и VI книг этого труда. Далее: если бы сущее и единое были реально одно, тогда то, что противоположно одному, было бы противоположно и другому. Но это неверно, ибо единому противоположно множество, X книга этого труда; но множество не противоположно сущему, ибо сущее сказывается о множестве, как множество есть сущее. Далее: если бы единое и сущее были одно и то же обратимо, тогда было бы только одно сущее. Но это ложно, по Аристотелю в I книге «Физики», опровергающему Парменида, который полагал только одно сущее. Следствие очевидно: когда нечто одно по природе обратимо, что сказывается об одном с исключаяющим условием, [сказывается] и о другом; как человек и способный смеяться одно обратимо, и как «бежать» сказывается с исключаяющим условием: «только человек бежит», следовательно, и «только способный смеяться бежит». Следовательно, если сущее и единое одно обратимо, как правильно говорится «сущее только есть», так «только единое есть», ибо «только» есть исключаяющее слово.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где говорит, что одно и то же — сущий человек и один человек, и не показывает ничего иного, кроме чего-то по повторённому слову. То же хочет Комментатор, изъясняя Аристотеля.

ЗАМЕЧАНИЕ. Как передаёт Комментатор, Авиценна хотел, что единое формально добавляет расположение к сущему и его сущности, ибо всякое сущее едино через добавленное расположение; поскольку однако сущее сверх того сказывается о любом сущем, и подобным образом единое сказывается о любом, тогда они также едины через существенные расположения, добавленные к сущности сущего. И Авиценна был движим затронутыми доводами. Против этого Комментатор доказывает: если бы оно говорило формально добавленное расположение к сущему, тогда был бы бесконечный процесс одновременно и в существенно упорядоченных. Но это невозможно. Следствие он разъясняет: возьмём некоторое сущее, как человек, и как о нём, так разумей и о других. Но человек един через расположение, добавленное к природе сущего. Тогда спрашивается об этом добавленном расположении: есть ли оно сущее или ничто. Если ничто — оставим как ничто. Если сущее, тогда, поскольку всякое сущее едино через добавленное расположение, тогда это сущее будет едино через расположение, добавлен-

ное к природе сущего. Тогда спрашивается об этом расположении: есть ли оно сущее или ничто. Если ничто — оставим как ничто. Если сущее, тогда оно едино через добавленное расположение, и так в бесконечность.

Заметим, что некоторые пытаются опровергнуть довод Комментатора, говоря, что он сделал этот довод против Авиценны не ради исследования истины, но как его соперник. Отсюда говорят, что этот довод страдает двояко: во-первых, ошибкой фигуры речи, во-вторых, омонимией. Они разъясняют, во-первых, что он страдает ошибкой фигуры речи, меняя «чем» на «что», и приводят пример: человек бел через добавленное расположение; тогда спрашивается: бело ли это расположение или нет. И говорят, что это расположение не бело, но есть то, чем нечто бело, и также не есть не-белое, как чёрное или красное. На это следует сказать, что это уловка не имеет силы, ибо одно дело говорить об особом сущем, как о человеке, и другое — о трансцендентном сущем. Отсюда они сами допускают Авиценну или ту же природу формально. И доказывается так: реальность есть некая формальность, и реально быть одним и тем же есть формально быть одним и тем же. Отсюда доказывается так: всё, что реально одно и то же, формально одно и то же. И это очевидно, ибо, по их мнению, формальность есть объектное понятие, постигаемое в вещи умом из природы вещи; формальность не необходимо всегда движет ум, хотя и имеет акт ума. Но реальность также есть объектное понятие, постигаемое умом, как явствует из их слов. Следовательно, реальность есть формальность. Меньшая очевидна, ибо единое и сущее реально одно и то же, по их мнению, как явствует из второго заключения. Далее: всё, что формально различно, имеет различные формы, ибо как злость не без материи, так формальность не без формы. Следовательно, то, что формально различно, имеет различные формы. Но сущее и единое не имеют различных форм, ибо одну и ту же форму имеет сущий человек и один человек, ибо одна и та же форма даёт бытие и неразделённое бытие.

Против второго заключения сомневаются, каково оно. Во-вторых, говорят, что этот довод страдает ошибкой, ибо [говорят], что единое и сущее реально одно, и иначе так. Всё, что формально различно, реально различно, ибо формальность есть реальность, как сказано ранее. Но сущее и единое формально различны, из первого заключения. Отсюда первое заключение разрушает второе, и второе разрушает первое. Против третьего заключения сомневаются, ибо оно говорит, что единое говорит нечто положительное, формально добавленное к сущему. Отсюда они воображают, что как белизна есть нечто положительное, добавленное к белому субъекту, так единое есть нечто положительное, добавленное к сущему. Против этого доказывается: если бы это было верно, тогда был бы бесконечный процесс. Следствие очевидно, ибо после того как оно говорило бы о нечто положительном, добавленном к любому сущему, тогда это добавленное было бы сущее или не-сущее, и довод выводится, как прежде.

К доводам первого заключения. К первому: как единое сказывается о сущем, так и наоборот. Отсюда единое так не есть страдание сущего, ибо они одно и то же по субстанции, как будет видно после. Отсюда обращения сказываний. Или можно сказать, что единое сказывается о сущем, ибо понятие сущего, под которым сущее означает, включается в единое, а не наоборот, ибо понятие сущего более общее, чем понятие единого. Ко второму: будет видно после. К доводам третьего заключения. К первому: то, что говорит совершенство и истину, верно как таковое. Ты говоришь, что единое формально говорит совершенство. Следует сказать, что единое рассматривается двояко. Одним способом в отношении того, что оно означает, и так оно есть нечто совершенное. Но другим способом берётся в отношении того, чем оно означает, как что к понятию, которое есть неразделённость, и так оно есть отрицание, и не есть нечто, от чего берётся концепт и понятие означаемого единого, но в отношении совершенного. Как животное рассматривается двояко. Одним способом в отношении означаемой вещи — говорит нечто положительное и тождественное с сущим, то, что означает как животность. Другим способом в отношении того, чем означает, как понятие, которое акцидентально от способа бытия, как от чувствовать или по истине от чтойности. И так в предложенном.

Тогда сомнение: если единое говорит лишённость в отношении того, чем означает, тогда Бог един, ибо в Нём нет лишённости. Следовательно, то, от чего берётся понятие единого, не есть лишённость, ибо Бог не был бы един в этом смысле. Следует сказать, что здесь омонимия, ибо единое о Боге и о других сущих сказывается не иначе, как омонимически, ибо единое в Боге не обозначается под понятием неразделённости, так как то, от чего берётся понятие единого в Боге, есть положительное и не есть отрицание. Но в других сущих понятие, которым обозначается единое, есть лишённость. К другому: то, к чему всё сводится и так далее. Допускается. Но ты говоришь: всё сводится и так далее. Следует сказать, что верно в отношении того, что обозначается, как сказано. К другому доводу: лишённость не допускает больше и меньше и так далее. Допускается. Но ты говоришь: единое допускает и так далее. Верно в отношении того, что обозначается. К другому доводу: как то, что есть мера сущих и так далее. Допускается. Но ты говоришь, что единое есть мера. Верно в отношении того, что обозначается, основание положительно; но в отношении того, чем обозначается, так не необходимо, чтобы было положительным. К другому доводу: то, что формально лишено и так далее. Допускается. Но ты говоришь: единое формально лишено. Верно в отношении того, чем обозначается, но не в отношении того, что означает.

Отсюда иначе следует ответить на вопрос. И во-первых, заметим, что единое называется от неразделённости, ибо всё, что имеет неразделённость, как таковое называется единым, из V книги этого труда. Но неразделённость двояка: одна — неразделённость в природе сущего, другая — неразделённость, которая в природе непрерывного. Отсюда к вопросу следует сказать два заключения, когда спрашивается, тождественны ли сущее и единое по субстанции. Первое заключение: если единое берётся как называемое от неразделённости, которая в природе сущего, так единое и сущее суть одно и то же по субстанции и реально, и так единое ничего положительного не говорит добавленного к сущему. И основание этого заключения: всё, что одним возникновением возникает и одним разрушением разрушается *per se* и главным образом, есть одно и то же. И хорошо добавлено «*per se* и главным образом», ибо хотя человек и способный смеяться возникают одновременно, однако они не одно реально. Ибо они возникают не *per se* и главным образом, но сопутствуя. Но сущее и единое *per se* и главным образом одним возникновением возникают и одним разрушением разрушаются, ибо одновременно возникает сущий человек и один человек. Но ты скажешь: этот довод доказывает только в общих и разрушимых [вещах]. Но что сказать о высших субстанциях, которые невозникаемы и неразрушимы, ибо там это не имеет места. Следует сказать: напротив, ибо как в тех, что фактически возникают, одним возникновением возникают сущий человек и один человек, и разрушается сущий человек и один человек, так и в высших, которые не возникают, однако если бы возникали и разрушались, то одним возникновением и одним разрушением возникали бы и разрушались бы, как сущее небо и одно небо, и сущая интеллигенция и одна интеллигенция. Ибо условное может быть истинным, когда antecedent ложен, как явствует из Комментатора в IV и VII книгах «Физики».

Второе заключение: единое, как говорится от неразделённости, которая в природе непрерывного, не есть реально одно с сущим. И основание этого заключения: всё, что в различных точках, не есть реально одно, из I книги «Второй аналитики». Но единое, как говорится через форму, в различных точках, а сущее говорится в любом сущем, поскольку оно сущее. Следовательно, они реально различны; и сущее обходит всякую точку, а единое есть в точке определённого количества, по крайней мере редуکتивно.

Заметим, что хотя единое и сущее, сказанное первым способом, вносят реально одно и то же в отношении того, что обозначается именем единого и сущего, однако они различаются понятиями, которыми означают, ибо сущее обозначается, как берётся от акта бытия, а единое — от неразделённости. Ибо субстанция берётся и налагается для обозначения от быть субстанцией, поскольку не имеет иного бытия, а количество — от быть количеством. Но субстанция

одна берётся и обозначается от неразделённости, ибо субстанция нераздельна от количества и от другого. И так разумеи о прочем. Отсюда концепт сущего берётся от сущности вещи и бытия, а концепт единого — от неразделённости.

К доводам противного. Те не суть одно по природе и субстанции и так далее. Допускается по понятию и способу понимания и обозначения. Ты говоришь, что единое говорит неразделённость и так далее. Следует сказать, что верно в отношении соозначаемого и означаемого единого, от чего берётся концепт и понятие означаемого единого; но в отношении означаемой вещи говорит нечто положительное и тождественное с сущим. К другому: если сущее и единое были одно по природе и так далее. Следует сказать, что нет тавтологии, ибо хотя они одно по числу в отношении означаемого, однако различны по понятию, как сказано. Следовательно, нет тавтологии, если бы они не были одно по вещи и понятию. И если говорится: различие понятия не препятствует тавтологии, как человек и животное различны по понятию, и однако это различие не исключает тавтологии, когда говорится «человек животное». На это следует сказать, что различие понятия двояко. Одно — различие понятия некоторых, из которых одно полагается в определении другого, и такое различие не исключает тавтологии. Но другое — различие понятия некоторых, из которых одно не полагается в определении другого, и оно препятствует тавтологии. Но единое и сущее различаются по понятию, и единое не полагается в определении сущего, ибо сущее не определяется, так как единое не определяется, поскольку оно трансцендентно, хотя может быть описано, ибо единое имеет бытие в различном. Как и единое не полагается в определении сущего, поскольку сущее не определяется по тому же понятию. Иначе можно сказать, что, говоря «сущее единое», нет тавтологии, ибо это добавление полезно, так как «сущее единое» в неразделённое здесь некоторым образом специфицирует. Но когда одно и то же повторяется над одним и тем же полезно, это устраняет тавтологию. К другому: одно и то же не *denominat* и так далее. Верно, если это *denominatio* со стороны вещи. А ты говоришь, что единое *denominat* сущее. Следует сказать, что верно, беря единое как в точке количества; но беря единое первым способом, это неверно по вещи, но только *denominat* по слову, ибо единое есть прилагательное. Следовательно, это не истинное *denominatio*. К другому: те не суть одно и единое и так далее. Допускается. Ты говоришь, что единое и так далее. Следует сказать, что единое, поскольку говорится от неразделённости в природе сущего, не в определённой точке, но обходит всякую точку, как сущее; но единое, как говорится от неразделённости в природе непрерывного, так в неопределённой точке, и также не тождественно с сущим реально и обратимо, как сказано.

К другому доводу: всё, что одно и то же и так далее. Верно, если они одно по вещи и понятию; но если различаются по понятию, могут некоторым образом делиться различными различиями, которые относятся к понятию, а не к вещи. К меньшей: следует сказать, что в отношении вещи любыми различиями делится сущее и единое, как на субстанцию, количество и так далее; но они различаются по понятию, следовательно, могут делиться различными различиями, относящимися к понятиям; ибо единое говорится от неразделённости, а неразделённость в субстанции обозначается через тождественное, в количестве — через равное, в качестве — через подобное. Поэтому единое делится на тождественное, подобное и равное и так далее. К другому: если сущее и единое и так далее. Допускается, что только единое есть, поскольку обратимо с сущим. И в этом смысле Аристотель не намеревался опровергать Парменида, но опроверг его только потому, что тот хотел, что только одно просто и определённо. Отсюда «только единое есть» — многозначно, как одна субстанция, количество и так далее. Отсюда если сущее только одно определённо, как камень, так ложно. И так Аристотель опровергает Парменида. К другому: если сущее и так далее. Допускается, если противоположное со стороны вещи; но если противоположное со стороны противоположения, не необходимо. Ты говоришь, что единое и так далее. Следует сказать, что это со стороны понятия, ибо иное понятие единого и множества. Следовательно, множество может быть противоположно еди-

ному и не сущему, ибо множество не противоположно понятию сущего, как понятию единого. Иначе говорится, что множество не есть сущее, но сущие, и понимается о существенном множестве; и так же единое говорится о существенном множестве, и это во множественном числе — одно. И это так.

Вопрос V. Означают ли сущее и единое расположения, добавленные к природе вещи?

Далее исследуется об этой же части, ибо теперь Комментатор отклоняется, говоря против Авиценны, который сказал, что сущее и единое означают расположения, добавленные к природе вещи. И сначала доказывается, что они означают расположения, добавленные к природе вещи. То означает расположения, добавленные к природе вещи, что означает нечто воспринимаемое в вещи от иного причиняющего; это очевидно, ибо ничто одно и то же не воспринимает себя от иного причиняющего, ибо воспринимаемое отличается от воспринимающего. Но сущее и единое таковы, ибо Бог даёт всем бытие и единство, как явствует из II книги этого труда по Аристотелю и Комментатору.

Против этого выступает Аристотель и Комментатор. Заметим, как передаёт Комментатор, что Авиценна хотел, что сущее и единое вносят расположения, добавленные к природе вещи, о которой сказываются. И он приводит свои доводы. Отсюда он хочет, что расположения двояки: одни собственные, как собственные акциденции; другие общие, как общие акциденции, например белизна. Но Авиценна хочет, что сущее и единое вносят расположения, добавленные к вещам, о которых сказываются, и это существенные и собственные. И доводы Авиценны, как передаёт Комментатор, таковы. Первый: если бы сущее и единое вносили сущности вещей, о которых сказываются, тогда, говоря «сущий человек» или «один человек», была бы тавтология. Что ложно, как само собой ясно. Следствие он разъясняет: тавтология есть бесполезное повторение с одной и той же стороны речи. Но здесь сущее, человек и один человек повторяли бы одно и то же с одной и той же стороны. Далее: то, что есть *denominativum*, говорит некоторое расположение, добавленное к сущему, ибо *denominare* значит не *informare* субъект, но [означать его] некоторым образом. Но сущее и единое таковы, ибо говоря «человек сущий» или «человек один», это *denominativa*, поскольку они прилагательные. Следовательно, и так далее. Далее здесь доказывается об едином специально, что оно говорит расположение, добавленное к природе вещи, ибо те, из которых одно говорит неразделённость, а другое нет, не вносят одну и ту же природу. Но единое в отношении сущего таково, ибо единое говорит неразделённость, а сущее — разделённость, ибо безразлично относится к многому. Следовательно, и так далее.

Другое мнение — Аристотеля и Комментатора, которые говорят, что единое и сущее сказывают сущность вещей и не говорят расположений, добавленных к вещам, о которых сказываются. И может быть довод Аристотеля в тексте: то, что возникает одним возникновением и разрушается одним разрушением *per se* и *per se* с вещами, сказывает сущность вещей, а не расположения, добавленные к вещам. Это довод Аристотеля в тексте. И я говорю «*per se* и *per se*», ибо хотя способный смеяться возникает одним возникновением с человеком, однако это не *per se* и *per se*, но сопутствующе. Следовательно, способный смеяться и человек не вносят одну сущность, но способный смеяться вносит расположение, добавленное к человеку. Но сущее и единое таковы, ибо с вещами, возникающими *per se* и *per se*, возникает и сущее и единое: как быстро возникает человек, возникает сущее и один человек. И можно было бы привести другие доводы, но этого достаточно. Это также явствует из авторитета Аристотеля в VI книге этого труда, где он говорит, что одного понятия — исследовать, что есть вещь и бытие вещи. То же хочет Аристотель во II книге «Второй аналитики», где говорит, что «что есть» не полагает в число вещей, поскольку не говорит иной сущности, отличной от субъекта. То же хочет Комментатор в VI книге этого труда, где говорит, что «есть» сказывает сущность тех, о которых говорится.

К доводам же Авиценны. К первому следует сказать, что сущее и единое не есть *denominativum* и не *concretum* по вещи, но только по слову, ибо хотя они прилагательные, однако не суть собственно *denominativa*. Напротив, этим доказывалось бы, что они сказываются субъектно и существенно сказывались бы деноминативно о виде, что ложно. Иначе говорится, что хотя *concretum* и *denominativum* в акциденциях сказывает нечто добавленное, однако не в субстанции. Ибо человек и человечность говорят одну и ту же вещь, и человек есть *concretum*, а человечность — *abstractum*. Следовательно, несмотря на то что единое и сущее суть *denominativa* по вещи, однако не необходимо, чтобы они добавляли какие-либо расположения. К другому: если сущее и единое и так далее. Следует сказать, что нет тавтологии, ибо хотя они сказывают сущность вещей, однако различаются по понятию. И так различие понятия устраняет тавтологию. Напротив, это добавление полезно ради спецификации и достоверности, как сказано ранее. К другому явствует из сказанного, ибо оно не вносит неразделённости в отношении вещи, но только в отношении понятия, которое означает; и так всё ещё сказывает сущность вещей.

К главному доводу: те означают расположения и так далее. Допускается, если есть собственно восприятие. Но бытие не воспринимается в форме, которая говорит всю сущность и чтойность; но если воспринимается в материи, та не есть часть чтойности и не вся чтойность. И так актуальное бытие отличается от материи, как форма, как видно было ранее. Отсюда актуальное бытие тождественно с формой, которая есть вся чтойность вещи, как хочет Комментатор в VII книге этого труда. И то и другое зависит от Бога; и подобным образом разумей о едином. И так об этом.

Вопрос VI. Занимаются ли метафизика и диалектика одним и тем же?

Исследуется об этой части: занимаются ли метафизика и диалектика одним и тем же. И сначала доказывается, что нет: различные по виду науки не рассматривают один и тот же субъект, ибо у одной науки один субъект, как у одной способности один объект. Отсюда говорится в III книге «О душе», что науки рассекаются, как и вещи. Но эти науки различны по виду, поскольку метафизика созерцательна, а диалектика и софистика практичны. Следовательно, и так далее. Далее: те науки не занимаются одним и тем же, из которых одна органическая и рациональная, а другая главная и реальная. Но метафизика и логика так относятся, ибо Симпликий на «Пункты» хочет, что логика органическая, и обычно говорится, что она рациональная; а метафизика главная и реальная, ибо рассматривает и реальные начала. Далее: те науки не рассматривают одно и то же, из которых одна рассматривает сущие разума, а другая сущие вне души. Но диалектика и софистика рассматривают сущие разума, как интенции, как хочет Авиценна, ибо логика — о вторых интенциях, присоединённых к первым, как хочет Комментатор в IV книге этого труда. Но метафизика рассматривает сущие вне души, как явствует само собой и по всей книге.

Против этого выступает Аристотель в IV книге этого труда, в приведённом тексте, где после добавляет: «Ибо около одного и того же вращаются софистика и диалектика».

ЗАМЕЧАНИЕ к этому вопросу. Обычно говорится, что логика первично и *per se* не занимается тем же, что метафизика, ибо так она рассматривает вторые интенции; а метафизика первично и *per se* рассматривает вещи вне души. Следовательно, и так далее. Однако говорят, что то, что логика рассматривает как интенции, равно по объёму с сущим, ибо может применяться к любому роду сущего, как интенция рода, вида и так далее. И поэтому говорится, что диалектика и метафизика занимаются одним и тем же. Во-вторых, говорят, что логика по следствию и вторично рассматривает реальные сущие, ибо в них обосновываются интенции, которые главным образом рассматривает логика; и так логика и софистика занимаются тем же, что и метафизика, ибо метафизика рассматривает реальные сущие. Подобным образом диалектика и софистика рассматривают реальные сущие, по крайней мере по следствию, как говорят. Это мнение предполагает, что логика первично и *per se* рассматривает интенции, а не вещи; что не имеет силы. И рассматривать это относится к логике. Отсюда я привожу один довод против этого основания, которое, как кажется, убеждает. Он таков: та наука, цель которой — различать истинное и ложное, должна первично и *per se* рассматривать вещи, ибо истина и ложь основываются в вещах первично *per se* и вторично — на интенциях; как когда говорится, что род и различие сказываются о виде, а страдание — о субъекте. Отсюда эти сказывания в отношении интенций ложны, но в отношении вещей истинны. Но логика должна различать истинное и ложное, как явствует из Боэция в «Топике», где он говорит, что логика есть наука различать истинное и ложное. И в этом не следует больше задерживаться.

Итак, следует ответить на вопрос иначе, по мысли Аристотеля и Комментатора. Во-первых, следует сказать, что диалектика, софистика и метафизика занимаются одним и тем же субъектом. Во-вторых, что это однако по различному способу рассмотрения. Первое заключение доказывается: те науки занимаются тем же, что и метафизика, которые рассматривают сущее как сущее, ибо метафизика рассматривает сущее как сущее, как явствует из IV книги этого труда. Но диалектика и софистика таковы, как явствует из Комментатора в этой IV книге, где он говорит, что род этих трёх, в котором они рассматривают, есть одно и сущее просто. Далее: та наука или те науки занимаются тем же, что и метафизика, которые используются во всех науках, ибо те науки, которые используются во всех науках, должны рассматривать всё

применимое к любому известному, более того, общее, что рассматривает и метафизика: род, вид, тождественное, различное и так далее. Но логика такова, по Комментатору в VII книге этого труда, где он говорит, что логика используется в геометрии, абстрагируя через термины геометрии от собственно логики, подобным образом и в других. И к этой мысли Комментатор во II книге этого труда говорит, что логика двояка: общая и собственная. Иначе логика используется в других науках, ибо другие науки принимают доказанные предложения из логики, почему и так далее.

Основание второго заключения: те науки различаются в способе рассмотрения, которые рассматривают одно и то же, и одна рассматривает под более действенным понятием, а другая под более слабым. И это очевидно. Но метафизика, диалектика и софистика таковы, как хочет Аристотель в тексте, ибо хотя все рассматривают сущее, однако метафизика отличается от диалектики в способе доказывания и в способе науки. Отсюда метафизика рассматривает сущее доказательным и достоверным рассмотрением; логика же — вероятным рассмотрением. Но от софистики она отличается в *prohaeresis* и выборе дела, или в жизненном *prohaeresis* и по намерению, намеренному в жизни, как изъясняет Комментатор. Ибо софист намеревается казаться философом, чтобы приобрести славу или иное из человеческих благ, как похвалу или *honor*, которые могут даваться и приятным. Отсюда софист по репутации кажется славным. Но метафизик намеревается исследовать истину не ради славы, но ради бытия.

К доводам. К первому: различные по виду науки и так далее. Следует сказать, что различные по виду науки могут рассматривать одно и то же, однако по различным способам рассмотрения. Как метафизик и естествоиспытатель рассматривают первую материю, однако по различному способу рассмотрения. И так метафизика и логика рассматривают одно и то же, однако по различному способу рассмотрения, как видно, что они различаются по виду. К другому: те науки не рассматривают одно и то же и так далее. Допускается под одним и тем же способом рассмотрения; но под различным способом вполне могут рассматривать одно и то же, ибо метафизика рассматривает сущее в отношении реальных начал, а логика рассматривает сущее, поскольку оно подлежит и относится к акту разума, ибо логика рассматривает сущие, поскольку они имеют понятие субъекта или предиката. К другому явствует из сказанного, ибо логика вполне рассматривает сущие вне души, хотя не абсолютно, но поскольку они относятся к акту разума. Отсюда она рассматривает предложения, имеющие субъект и предикат, и это не только в отношении интенций, но и в отношении вещей, поскольку они стоят под актом разума, ибо вещи сказываются и подлежат не сами по себе, но через ум.

Вопрос VII. Есть ли первое сложное начало: невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть?

Исследуется об этой части. Спрашивается, есть ли это первое сложное начало: невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть по одному и тому же, и в одном и том же отношении, и подобным образом. И сначала доказывается, что нет. Первое начало должно быть простейшим, ибо если бы первое начало было сложнее чего-то, оно не было бы первым, но позднейшим, ибо позднейшее — простое, а сложное — позднейшее. Но указанное начало не простейшее, ибо вносит «быть одновременно» и «не быть» и так далее. Оно не простейшее; напротив, иное проще его, как «сущее есть сущее» или «субстанция есть субстанция». Поэтому оно не есть первое сложное начало. Далее: сложное начало должно быть многозначным, ибо многозначность производит смуту в уме и затемняет его, из I книги «О небе» и II книги «О софистических опровержениях». Но первое начало есть известнейшее нашему уму и не затемняет ум. Но указанное начало многозначно, ибо состоит из многозначного термина, а именно бытия, которое многозначно, как и сущее сказывается многократно, как явствует из IV книги этого труда. Далее: отрицательное предложение не может быть первым, ибо всякое отрицательное предложение предваряется утвердительным, II книга «Об истолковании» и II книга «О софистических опровержениях». Но указанное предложение отрицательное, ибо «невозможно» значит «не может». Далее: соединительное предложение не может быть первым сложным началом. И это очевидно, ибо всякое гипотетическое предложение позднее категорического, как явствует из I книги «Об истолковании». Но указанное предложение соединительное, ибо там ставится союз «и», который соединяет. Следовательно, и так далее. Далее: модальное предложение не может быть первым сложным началом, ибо предложения о присущем первее модальных, I книга «Об истолковании». Отсюда и Аристотель сначала определяет предложения о присущем. Но указанное предложение модальное, поскольку в нём ставится «невозможно», которое есть модус. Следовательно, и так далее. Далее: первое начало должно быть из простых терминов, ибо первое начало в каждом роде — давать простейшее. Но указанное предложение не из простых терминов, ибо со стороны субъекта не простой термин, а именно «одно и то же одновременно быть», ибо составлен из относительного и абсолютного концепта. Подобным образом со стороны предиката не простой термин, а именно «быть и не быть», ибо он соединительный. Поэтому и так далее. Далее: первое сложное начало должно состояться из первого термина, ибо как сложное — из терминов, так начало — из первых терминов. Но указанное начало не из первого термина, ибо субстанция есть первое сущее и первый термин, из VII книги этого труда. И указанное начало не составлено из субстанции, но из бытия, не-бытия и невозможного. Далее: если бы указанное начало было первым, тогда следовало бы, что есть много первых сложных начал. Но это ложно, ибо то, что говорится с превосходством, присуще одному только, и это верно в отношении одного порядка и одного рода. Следствие очевидно, ибо это первое начало: о любом утверждении и отрицании, и ни о чём одновременно, более того, и ни о чём истинное или ложное. Следовательно, если то есть первое начало: невозможно быть и не быть и так далее, тогда есть много первых начал. Далее: первое начало должно быть истиннейшим и истиннее всех других предложений, ибо ради его истины всё другое подтверждается. Но указанное начало не истиннее всех других, ибо нет предложения истиннее того, в котором одно и то же сказывается о себе самом.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где говорит: «Что же оно такое, после этого скажем». Тогда добавляет: «одно и то же одновременно быть и не быть по одному и тому же

невозможно». И всё прочее, что мы определили, пусть будет определено к логическим трудностям, ибо там положены заключения об одном и том же, по одному и тому же и одновременно.

ЗАМЕЧАНИЕ. Как говорит Аристотель в тексте, условия первого начала, как кажется, таковы, их пять. Одно условие: первое начало должно быть твердейшим. И это Аристотель подтверждает апостериори, ибо первый философ должен говорить твердейшее. Но первое начало относится к первому философу в тексте. Следовательно, оно твердейшее. Второе условие: относительно **первой аксиомы** нельзя обмануться. И это доказывается из первого условия, ибо относительно того, что твердейшее и неоспоримое, нельзя обмануться. Но **первая аксиома** такова, как явствует из первого условия. Третье условие: познание первого сложного начала не получается по предположению. И это условие явствует из второго, ибо если бы **первая аксиома** познавалась по предположению, тогда она не была бы известнейшей, ибо то, что получается по предположению предшествующих познаний, не есть известнейшее. Но первое сложное начало известнейшее, из второго условия. Четвёртое условие: первое начало есть известнейшее сложное, и следует из второго условия, ибо если бы **первая аксиома** была непознана, тогда относительно неё можно было бы обмануться, ибо люди обманываются относительно неизвестного и того, что не вполне явно, как говорит Комментатор. Пятое условие: необходимо, чтобы **первая аксиома** доходила до имеющего, ибо никто не может не знать известнейшее, ибо имеющий такое начало не может не согласиться с ним. Но первое сложное начало известнейшее, как явствует из сказанного. Заметим, что эти условия первого начала весьма близки, ибо они как бы одно, однако полагаются для большей явности. Но они различаются по различным отношениям и аспектам к различному: поскольку первое начало сравнивается с противоречащими, оно твердейшее, ибо любой противник, сколь бы невежествен ни был, не может противоречить ему в уме, и хотя отрицает устами, однако должен согласиться сердцем. Но в сравнении с учащимися говорится, что относительно него нельзя обмануться. Но говорится «известнейшее» в сравнении с любыми слушающими, ибо первое начало, услышанное, тотчас известно. И говорится «не по предположению известное» в отношении других предложений, ибо ничто не познано прежде через начало, следовательно, его познание не зависит от предположения предшествующих познаний и ранее известных предложений. Но говорится «необходимо доходить до имеющего» в отношении заключений, ибо заключения не необходимо доходят до имеющего, так как кто-то, слышащий заключение, не необходимо соглашается с ним, ибо может сомневаться.

После этого следует ответить на вопрос: одно и то же одновременно быть и не быть одним и тем же невозможно по одному и тому же, и так это первое сложное начало. Основание: то сложное есть **первая аксиома**, которое твердейшее, относительно которого нельзя обмануться, и известнейшее, и не по предположению, и необходимо доходит до имеющего. И это очевидно, ибо это условия, собственно требуемые для первого начала. Но указанное первое сложное таково, ибо среди всех сложных оно твердейшее и так далее; относительно него нельзя обмануться, веря противоположное. И доказательство того, что никто не может помыслить противоположное этому сложному: если бы это было, тогда противоположности были бы одновременно в одном и том же. Но это ложно. Следствие очевидно, ибо противоположения противоречий суть противоположности. Так это сложное известнейшее, и оно не по предположению, ибо его познание не разрешается в предшествующее познание. Так необходимо, чтобы оно доходило до имеющего, ибо как только кто-то слышит его, тотчас соглашается с ним.

ЗАМЕЧАНИЕ. Здесь два сомнения. Первое: то, чему мы учимся, не есть сложное начало, ибо мы не учимся и не изучаем ничего, кроме того, что, когда мы впервые мыслим, кажется сомнительным или ложным, а после противоположного мнения и сомнения относительно него нам является истина, как говорит Линкон в I книге «Второй аналитики». Но первое начало не сомнительно, но известнейшее по Аристотелю в IV книге этого труда. Но указанное сложное начало: одно и одновременно быть и не быть невозможно и так далее — мы изучаем, как

явствует из Аристотеля, учащего ему. Так мы ставим вопрос о нём. Следовательно, оно сомнительно, поскольку оно предложение, допускающее сомнение. Другое сомнение: если нечто способно возникнуть так, что никогда не возникает, тогда возможно одному и тому же одновременно быть и не быть по одному и тому же и так далее. И это противоположно тому началу. Доказательство следствия: поскольку нечто способно возникнуть, оно может быть в некоторое будущее время и в мгновении; и пусть *b* — то мгновение, в котором оно может быть. Но поскольку оно никогда не возникнет, оно не может быть в том будущем мгновении *b*; и так оно может быть и не быть одновременно в *b*, соединяя «одновременно» с «быть» и «не быть», и быть количеством и не быть количеством, и так о прочем. Однако всё не с «может», но нечто способно возникнуть, что никогда не возникает, по общему мнению; и это вера и истина. Отсюда в естественных и волевых [вещах] нечто возможно, что никогда не будет, ибо возможно, что я нечто уразумею, что однако никогда не уразумею. Подобным образом мыслить, ибо говорится во II книге «О возникновении»: будущий кто-то пойдёт — не пойдёт. Подобным образом если бы не было так, что нечто возможно, что никогда не будет, тогда всё происходило бы по необходимости, что ложно, ибо тогда напрасны были бы советы и человеческие дела, из I книги «Об истолковании». Но в естественных [вещах] нечто возможно, что никогда не будет, и нечто способно возникнуть, что никогда не возникнет.

На первое сомнение следует сказать, что первое начало может быть преподано двояко. Одним способом в отношении присущности страдания субъекту или неприсущности страдания субъекту, а именно предиката. Другим способом может быть преподано в отношении некоторых должных ему условий. То, что может быть преподано в отношении присущности или неприсущности предиката субъекту, не есть первое начало. Но то, что может быть преподано в отношении должных ему свойств, вполне может быть первым началом, ибо то сложное из предиката и субъекта, о присущности которого не сомневаются, как «одно и то же одновременно быть и не быть невозможно», о невозможности одновременного бытия и небытия одного и того же не сомневаются. Однако оно может иметь должные ему свойства и условия, как что оно твердейшее и что относительно него нельзя обмануться и так далее. И в отношении этих условий оно может быть преподано и разъяснено. Но однако не в отношении присущности или неприсущности предиката субъекту преподаётся, как в этом: предлагается то начало «невозможно одновременно быть и не быть» и так далее; тотчас, при познанных терминах, не сомневается в присущности предиката субъекту, и так Аристотель не учит ему. Но однако в отношении должных ему условий разъясняет его и некоторым образом учит.

На второе сомнение некоторые говорят, что нельзя сказать по основаниям Аристотеля, держась того, что нечто способное возникнуть никогда не возникает, ибо говорят, что Аристотель по необходимости, по своим основаниям, должен допустить, что всё способное возникнуть по необходимости возникнет, хотя это неверно по вере и истине.

Через это — к доводам противного. К первому, когда говорится: первое начало должно быть простейшим. Следует сказать, что «первое начало есть простейшее» можно понимать двояко. Одним способом, что оно простейшее простотой, которая противоположна составленности из многих слов, так что простейшее говорит исключение и отрицание многих слов. Другим способом можно понимать, что оно простейшее через исключение предшествующих познаний. Но первое начало не может быть простейшим первым способом, через исключение составленности из многих слов и терминов, ибо первое начало может быть составлено из многих слов и терминов, как и другие. Вторым способом оно простейшее через исключение предшествующих познаний первого начала, ибо никакое познание какого-либо сложного не предшествует ему, иначе оно было бы по предположению, что ложно. Ты говоришь: сложное есть это начало «одно и одновременно быть» и так далее. Следует сказать, что оно не простейшее через исключение составленности из многих слов, ибо включает больше слов, чем другие

сложные, но оно простейшее через исключение предшествующих познаний, ибо ум не может иметь предшествующего познания сложного через начало.

К другому: первое начало и так далее. Допускается многозначностью неупорядоченной, которая есть наличие омонимии, в которой некоторая ложь примешивается к истине или может примешиваться. Однако первое начало может быть многозначностью, упорядоченной к одному первому, в которой истина не примешивается ко лжи, но в нём только чистая истина. Ты говоришь, что невозможно одновременно быть и так далее. Следует сказать, что оно многозначно многозначностью, упорядоченной к одному первому, в котором чистая истина. Отсюда если «одно и то же одновременно быть и не быть невозможно» и так далее мы изучаем как невозможное, оно многозначно. И поскольку только сказано: невозможно одному и тому же одновременно быть субстанцией и не субстанцией, и невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть количеством и не количеством, и так о прочем. Как и это многозначно: «сущее есть сущее», многозначностью, упорядоченной к одному первому, как к субстанции, ибо как сущее означает многое, упорядоченное к одному, а именно к субстанции и всем другим девяти категориям, поскольку они имеют порядок к нему, так и «невозможно одному и тому же быть и не быть» означает эти десять: невозможно одному и тому же быть субстанцией и не субстанцией, и невозможно одному и тому же быть количеством и не быть количеством, и так о прочем.

К другому: отрицательное предложение и так далее. Следует сказать, что отрицательное двояко: одно истинное, другое ложное. Всякое ложное отрицательное предваряется некоторым истинным утвердительным. Однако если оно отрицательное истиннейшее истиной очевиднейшей и неоспоримой, не необходимо, чтобы его предваряло некоторое утвердительное. Иначе можно сказать, что указанное начало «невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть» не есть отрицательное предложение, но утвердительное, ибо там утверждается невозможное о субъекте. И модальное предложение не отрицательное, разве что когда отрицается модус о субъекте. Но здесь утверждается модус, ибо здесь «одно и то же одновременно быть и не быть» держится в качестве субъекта, а «невозможно» — в качестве предиката. Но вполне отрицательное по эквивалентности, ибо эквивалентно отрицательному, а именно «не может одно и то же одновременно быть и не быть». И постольку формально не отрицательное, хотя по эквивалентности. Отсюда и утвердительное предложение, в котором одно и то же сказывается о себе, так есть отрицательное, ибо эквивалентно отрицательному: «субстанция есть субстанция» эквивалентно «субстанция не есть не-субстанция».

К четвёртому доводу: соединительное предложение и так далее. Допускается, если оно соединительное по истине, ибо соединительное и гипотетическое зависят от двух категорических. Ты говоришь, что это предложение соединительное. Следует сказать, что оно не соединительное, но о соединительном термине, ибо всё это: «одно и то же одновременно быть и не быть» — стоит со стороны субъекта. И этот союз соединяет термины, но не соединяет предложения, так что смысл не таков, что «одно и то же быть невозможно» и «одно и то же не быть невозможно».

К другому: модальное предложение и так далее. Верно, поскольку модальное. Но однако модальное как таковое может быть первым началом, поскольку оно составлено из таких терминов и таким очевиднейшим способом, что отрицается невозможность одновременного бытия и небытия одного и того же. Иногда обманываются относительно собственного чувственного, как явствует из II книги «О душе» и также IV книги этого труда. Следовательно, и ум обманывается относительно первого начала.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где говорит, что первое начало известнейшее. И после говорит, что через все доказательства сводят к этому последнему мнению.

К пониманию вопроса заметим, что действие ума двояко. Первое — уразумение неделимых, и его объект — несложное. Второе действие — соединение и разделение, и его объект —

сложное. Как в первом действии есть нечто первое уразумеваемое, как сущее, без которого ум ничего не мыслит, так во втором действии есть другое первое, как первое начало доказательства, без которого ум не мыслит никакого сложного. И это я называю собственно сложным, ибо нечто есть сложное несобственно, где одно и то же сказывается о себе, как «сущее есть сущее», где термин со стороны субъекта и предиката означает одно и то же. Но познание первого сложного начала зависит от познания его частей и терминов, как любое из других начал зависит от познания терминов, ибо начала мы познаём, поскольку познаём термины.

Тогда следует ответить на вопрос. Во-первых, что уразумевающему любое несложное или сложное, взятое несобственно, не необходимо уразумевать первое начало доказательства. Во-вторых, что уразумевающему любое сложное или сложные, взятые собственно, необходимо уразумевать первое начало. Основание первого заключения: его познание может быть без познания первого начала, которое не зависит в познании от первого начала. Но несложное и также сложное несобственно таковы, как видно выше. Поэтому и так далее. Основание второго заключения: уразумевающему второе и позднейшее необходимо уразумевать первое, ибо позднейшее не уразумевается без первого. Но всё сложное собственно позднейшее в отношении первого начала, ибо всё и разрешается в него. И это хочет сказать Аристотель в тексте: «что необходимо иметь всякому, кто уразумевает что-либо из сущих».

К доводам. К первому ясно, ибо несложное не подтверждается и не разрешается [в иное]. Ты говоришь, что то начало, в котором одно и то же сказывается о себе, истиннейшее. Следует сказать, что то предложение истиннейшее, где одно и то же сказывается о себе, но в него другое не разрешается и через него подтверждается. Но указанное начало истиннее всех сложных, в которые другое разрешается и через которые подтверждается.

Вопрос VIII. Известнейшее ли нам первое сложное начало?

Исследуется об этой части. Спрашивается, известно ли первое сложное начало всем, так что уразумевающему что-либо необходимо его иметь. И сначала доказывается, что нет. Уразумевающему просто и несложное не необходимо уразумевать сложное, ибо несложное может быть уразумеваемо без сложного, поскольку они противоположны, и несложное первее сложного, и первое может быть уразумеваемо без позднейшего. Но первое начало сложное, и многое другое несложно, как сущее и человек. И те, кто уразумевает простым уразумением, как явствует из III книги «О душе». Следовательно, и так далее. Далее: уразумевающему часть не необходимо уразумевать целое, ибо кто-то может уразумевать дерево, не уразумевая дом, поскольку части первее целого. Но первое начало имеет части, ибо части первого начала не только несложные термины, но и сложные предложения, как «одно и то же быть» и «одно и то же не быть». Следовательно, уразумевающему не только несложное не необходимо уразумевать первое начало, но и уразумевающему сложное не необходимо уразумевать первое начало. Далее: то не известнейшее, относительно чего случается ошибаться, и, следовательно, не необходимо, чтобы всякий уразумевающий его имел. Это очевидно, ибо кто-то обманывается не иначе, как относительно того, чего не знает и не ведает, как говорит Комментатор в IV книге этого труда. Но относительно первого начала случается ошибаться. Доказательство: суждение чувства достовернее суждения ума, поскольку познание умственное происходит из чувственного познания, по позднейшему. Но чувство иногда обманывается относительно собственного чувственного, как явствует из II книги «О душе» и также IV книги этого труда. Следовательно, и ум обманывается относительно первого начала.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где говорит, что первое начало известнейшее. И после говорит, что через все доказательства сводят к этому последнему мнению.

К пониманию вопроса заметим, что действие ума двояко. Первое — уразумение неделимых, и его объект — несложное. Второе действие — соединение и разделение, и его объект — сложное. Как в первом действии есть нечто первое уразумеваемое, как сущее, без которого ум ничего не мыслит, так во втором действии есть другое первое, как первое начало доказательства, без которого ум не мыслит никакого сложного. И это я называю собственно сложным, ибо нечто есть сложное несобственно, где одно и то же сказывается о себе, как «сущее есть сущее», где термин со стороны субъекта и предиката означает одно и то же. Но познание первого сложного начала зависит от познания его частей и терминов, как любое из других начал зависит от познания терминов, ибо начала мы познаём, поскольку познаём термины.

Тогда следует ответить на вопрос. Во-первых, что уразумевающему любое несложное или сложное, взятое несобственно, не необходимо уразумевать первое начало доказательства. Во-вторых, что уразумевающему любое сложное или сложные, взятые собственно, необходимо уразумевать первое начало. Основание первого заключения: его познание может быть без познания первого начала, которое не зависит в познании от первого начала. Но несложное и также сложное несобственно таковы, как видно выше. Поэтому и так далее. Основание второго заключения: уразумевающему второе и позднейшее необходимо уразумевать первое, ибо позднейшее не уразумевается без первого. Но всё сложное собственно позднейшее в отношении первого начала, ибо всё и разрешается в него. И это хочет сказать Аристотель в тексте: «что необходимо иметь всякому, кто уразумевает что-либо из сущих».

К доводам. К первому ясно, ибо несложное не подтверждается и не разрешается [в иное]. Ты говоришь, что то начало, в котором одно и то же сказывается о себе, истиннейшее. Следует сказать, что то предложение истиннейшее, где одно и то же сказывается о себе, но в него другое

не разрешается и через него подтверждается. Но указанное начало истиннее всех сложных, в которые другое разрешается и через которые подтверждается.

Вопрос IX. Может ли первое начало быть доказано?

Исследуется об этой части: может ли первое начало быть доказано. И сначала доказывається, что да, ибо то может быть доказано, у чего есть иная причина, поскольку доказательство есть доказательство некоторого следствия через причину, как явствует из I книги «Второй аналитики». Но у первого начала есть иная причина, ибо первое начало имеет иную причину, как термины и ум. Следовательно, может быть доказано. Далее: то, ради чего нечто таково, и само более таково, I книга «Второй аналитики». Но всё доказуемо через первое начало. Следовательно, оно тем более. Далее: то, что может быть доказано через довод, ведущий к невозможному, может быть доказано. Но начала могут быть доказаны через невозможное, принимая противоположное заключению с одной из посылок и выводя противоположное другой посылке, как явствует из I книги «Первой аналитики». Следовательно, одно начало также может быть доказано, поскольку оно начало.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где говорит: «Хотят же и это доказать некоторые по невежеству. Ибо невежество — не знать, у чего следует искать доказательство».

К вопросу следует сказать, что доказательство двояко: простое и эленхическое. Тогда следует сказать, во-первых, что первое начало доказательства не может быть доказано простым доказательством. И основание этого: всякое простое доказательство — через более известное, как явствует из Аристотеля в I книге «Второй аналитики». Но ничто не известнее первого начала, по крайней мере в роде сложных, как видно в предыдущем вопросе. Далее: если бы первое начало могло быть доказано просто, тогда оно не было бы началом, и был бы бесконечный процесс. И это следствие очевидно, ибо если бы первое начало доказывалось, это было бы через другое первое начало. Но то, что имеет другое первое, не есть первое. И подобным образом в доказательствах был бы бесконечный процесс, ибо то начало снова доказывалось бы через другое, и так в бесконечность. Но и то и другое ложно, ибо что первое начало не первое — это противоречие. Подобным образом что в доказательствах был бы бесконечный процесс — это опровергнуто в I книге «Второй аналитики». И ты, пожалуй, скажешь, что оно доказывается апостериори. Но это не имеет силы, ибо тогда доказательство было бы круговым, ибо тогда одно и то же было бы известнее и неизвестнее одним и тем же способом, поскольку ничто так не известно через начало. И к этой мысли говорит Аристотель во II книге «Физики»: «Доказывать явное через неявное свойственно тому, кто не умеет судить». И это из-за него самого, не познанного *per se*. И Комментатор говорит там же, что искать доказательства явного случается с теми, кто ищет доказать явное через то, что скрыто; это нрав того, кто по своей природе не может различать между явным *per se* и неявным через иное. И *ratio*, чтобы было известно с ними в разъяснении явных вещей, подобна *ratio*, которая пользуется слепым, ибо оба умалены. Те — потому что у них недостаёт зрительной силы, через которую они не могут постигать цвета. Эти — потому что у них недостаёт иного со стороны ума, через которое они не могут постигать первые предложения. И то же хочет Линкон в I книге «Второй аналитики», где говорит, что начал нет доказательства, ибо мы не учимся и не изучаем ничего, кроме того, что, когда впервые мыслим, кажется сомнительным или ложным, а после сомнения или ложного мнения является его истина.

Тогда следует сказать, во-вторых, что первое начало может быть доказано эленхически и доказываться эленхически, как говорит Аристотель в тексте, когда кто-то исходит из менее известного к более известному, что допускает кто-то, как из речи того отрицающего, который допускает речь, допускает нечто менее известное, чем первое начало. И это рассуждение софистическое, ибо просит начало. И так доказывает Аристотель: тот, кто отрицает первое начало, либо говорит нечто, либо ничего. Если говорит нечто, тогда допускает, что слово нечто означает, и, отрицая, не утверждая своего высказывания, полагает слово, которое произносит,

нечто означать. Если же ничего не говорит, тогда смешно искать *ratio* у тех, кто не имеет никакого *ratio*, поскольку как таковые не имеют *ratio*, подобны растениям, не имеющим *ratio*.

К доводам. К первому: отрицание и так далее. Следует сказать, что отрицание, поскольку отрицание, ничего не оставляет из того, что удаляет; но однако отрицание как таковое может оставлять слово, ибо кто-то не может просто отрицать слово, не полагая по крайней мере слово нечто означать в смысле осуществления. Отсюда если он произносит нечто, отрицая, то по крайней мере то, что в его высказывании, он обще полагает. Ко второму: ко всякому условному с отрицательным следствием и так далее. Допускается, если из антецедента не следуют противоположности, ибо тогда не следует отрицательное условного. И так в предложенном, ибо отрицается, что слова означают; напротив, отрицающий, что слово означает, уничтожает речь и полагает речь. Отсюда из антецедента следует следствие утверждённое и отрицательное. Поэтому не имеет силы. К другому: рефлексивный акт и так далее. Допускается, что разрушает то, чему противоположен, как «я знаю, что ничего не знаю» разрушает всё другое в отношении знания, которого я не имею. Но однако не разрушает в отношении этого акта знания, которым я знаю, что не знаю причины. И это есть знание отрицательно, как крестьянин знает, что не знает причин будущих следствий. И так некоторым образом знает, что не имеет знания, и это через отрицание. Как и мы знаем, что бесконечное или пустое не существует, как явствует из II и IV книг «Физики». И так некоторым образом знаем. Так и в предложенном. Отсюда кто отрицает всякое слово, тот допускает, что нечто означает, именно то, что в осуществлённой речи, ибо произносит нечто, чем отрицает. И это не имело бы силы, если бы эта речь не означала нечто, ибо иначе он не мог бы отрицать. И так нет ошибки от «в некотором отношении» к «просто», и, следовательно, отрицающий речь полагает её нечто означать.

Вопрос X. Ставит ли себя отрицающий, что слово нечто означает, вне всякого спора?

Исследуется об этой части: ставит ли отрицающий, что слово нечто означает, что слово нечто означает. И сначала доказывається, что нет, ибо отрицание отрицает совершенство просто и ничего не оставляет. И это верно, ибо в этом различие между лишённостью, отрицанием и противоположностью: отрицание удаляет нечто и ничего не оставляет; лишённость удаляет нечто и оставляет субъект; противоположность оставляет субъект и род. Следствие ясно само собой, ибо отрицающий, что слово означает, делает отрицание. Далее: ко всякому условному с отрицательным следствием следует отрицательное условного следствия. И это обычно допускается, ибо если из «Сократ бел» следует «он не чёрен», то и из «Сократ чёрен». Следовательно, кто отрицает, что слово означает, и говорит, что оно означает ничто, тот не полагает, что слово нечто означает. И так не следует, что если кто-то уничтожает *ratio*, то полагает её. Далее: всякий рефлексивный акт на свою противоположность умаляет её и производит ошибку от «в некотором отношении» к «просто», например: «я знаю, что ничего не знаю», следовательно, я знаю нечто. Но этот акт рефлектирует на свою противоположность, ибо он означает, что слова не означают. Следовательно, означает, что слово нечто означает.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте: «уничтожающий *ratio* поддерживает *ratio*».

Следует сказать на вопрос, что уничтожающий *ratio* полагает *ratio*. Основание: всякий отрицающий нечто высказывает. И это само собой известно, ибо отрицание и утверждение разделяют высказывание. Но кто отрицает, что слово означает, нечто высказывает, ибо кто отрицает, что слово означает, отрицает нечто, следовательно, высказывает. Отсюда далее: всякое высказывание утвердительно в отношении своего сказанного, ибо кто говорит, что человек не есть осёл, тот утверждает, что это истинно: «человек не есть осёл». Следовательно, кто говорит, что имена в этом означают, тот утверждает, что это истинно: «имена в этом означают». Но истина не иначе, как в означающем высказывании, ибо истина в слове как в знаке. Кто, следовательно, полагает это высказывание истинным, полагает высказывание означающим. И так уничтожающий свою речь [поддерживает её]. Далее: кто отрицает предикат от субъекта, тот не удаляет предикат и не удаляет субъект. И это очевидно, ибо если кто-то удаляет «означать» от любого слова, говоря «никакое слово не означает», он не удаляет означаемое субъекта и означаемое предиката. И так тогда следует: если кто-то утверждает, что никакое слово не означает, он полагает слово, которое произносит, нечто означать. Отсюда он некоторым образом вводит противоречия: ибо через предложение, которое произносит, отрицает, что какое-либо слово означает; но через акт, который осуществляет, утверждая своё сказанное, полагает слово, которое произносит, нечто означать. И так очевидно, что кто отрицает, что слово означает, полагает, что оно означает, ибо он утверждает по крайней мере своё сказанное истинным в отношении осуществлённого акта.

К доводам. К первому: то, что имеет иную причину и так далее. Следует сказать, что верно, если имеет иную причину, которая может быть средним доказательства между субъектом и предикатом. Ты говоришь: кто-то не может просто отрицать слово, не полагая по крайней мере слово нечто означать в смысле осуществления. Отсюда если он произносит нечто, отрицая, то по крайней мере то, что в его высказывании, он вообще полагает. Ко второму: ко всякому условному с отрицательным следствием и так далее. Допускается, если из antecedента не следуют противоположности, ибо тогда не следует отрицательное условного. И так в предположенном, ибо отрицается, что слова означают; напротив, отрицающий, что слово означает, уничтожает речь и полагает речь. Отсюда из antecedента следует следствие утверждённое и

отрицательное. Поэтому не имеет силы. К другому: рефлексивный акт и так далее. Допускается, что разрушает то, чему противоположен, как «я знаю, что ничего не знаю» разрушает всё другое в отношении знания, которого я не имею. Но однако не разрушает в отношении этого акта знания, которым я знаю, что не знаю причины. И это есть знание отрицательно, как крестьянин знает, что не знает причин будущих следствий. И так некоторым образом знает, что не имеет знания, и это через отрицание. Как и мы знаем, что бесконечное или пустое не существует, как явствует из II и IV книг «Физики». И так некоторым образом знаем. Так и в предложенном. Отсюда кто отрицает всякое слово, тот допускает, что нечто означает, именно то, что в осуществлённой речи, ибо произносит нечто, чем отрицает. И это не имело бы силы, если бы эта речь не означала нечто, ибо иначе он не мог бы отрицать. И так нет ошибки от «в некотором отношении» к «просто», и, следовательно, отрицающий речь полагает её нечто означать.

Вопрос XI. Может ли слово означать многое?

Исследуется об этой части: может ли слово означать многое. Сначала доказывается, что нет, ибо как в уразумении, так должно быть и в обозначении, поскольку обозначать следует за уразумевать, I книга «Об истолковании» и IV книга этого труда. Но нельзя уразумевать многое, как сказано во II книге «Топики», где говорится, что одно можно уразумевать, многое же знать. И в IV книге этого труда говорится: «Ничто ведь нельзя уразумевать, не уразумевая одного». И говорит Комментатор в III книге «О душе», что ум простым и одним постижением постигает только одно, и одно по количеству или виду. Отсюда ум многое, как многое, никоим образом не уразумевает. Следовательно, и так далее. Далее: если бы слово могло означать многое, тогда одно относилось бы ко многому. И ясно, ибо слово относится к вещи. Следовательно, если одно слово могло означать много вещей, тогда одно могло бы относиться и относилось бы ко многому. Но это ложно, как явствует из V книги этого труда, ибо только одно относится к одному. И это же явствует из IV книги этого труда, что только одно относится к одному. Далее: у одной вещи только одна форма. И это верно по мнению всех, кто говорит, что у одной вещи не много форм. Но обозначение есть форма слова, по Петру Гелию. Следовательно, одно слово имеет только одно значение, и, следовательно, означает только одно. То же доказывается авторитетом Аристотеля в тексте, где говорит: «Ведь не означать одно — значит не означать ничего».

Против этого доказывается: если бы одно слово не могло означать многое, тогда не было бы омонимичного слова, ибо омонимичное слово означает многое. Но это ложно по Аристотелю в IV книге этого труда и в «Первой аналитике», и в «Опровержениях», и во многих других местах.

Следует сказать на вопрос. Во-первых, что слово не может означать многое по одному понятию обозначения. Во-вторых, что одно слово может означать многое по различным понятиям обозначения. В-третьих, что необходимо, чтобы одно слово означало многое по различным понятиям обозначения, если предположить, что человек должен выражать себе концепты. Основание первого заключения: одно относится не иначе, как к одному, и это по одному понятию и отношению. И это очевидно из IV и II книг этого труда. Но понятие обозначения есть отношение, через которое слово относится к вещи. Следовательно, одно слово по одному понятию обозначения относится только к одной вещи. Далее: как в уразумении, так и в обозначении, ибо обозначать следует за уразумевать. Но ум под одним понятием уразумения не уразумевает ничего, кроме одного. И поэтому Аристотель говорит в тексте, что ничто нельзя уразумевать, не уразумевая одного, то есть под одним понятием уразумения. Основание второго заключения: то следствие возможно, причины которого возможны, ибо возможность следствия зависит от возможности причин. Но причины того, что одно слово может означать многое, возможны: со стороны ума это возможно, ибо ум может уразумевать многое, как видно; и со стороны вещи, ибо вещам не противоречит обозначаться одним словом по различным понятиям. Далее, это возможно со стороны цели, которая есть выражение концепта ума. Основание третьего заключения: то следствие необходимо при предположении цели, цель которого необходима. И это очевидно из II книги этого труда, главы о необходимом. Но цель этого следствия, а именно что слово означает многое, необходима, если предположить, что люди должны выражать себе концепты. Необходимо, чтобы одно слово означало многое по различным понятиям обозначения. И в I книге «Опровержений»: вещи мы не можем привести к расположению, но должны пользоваться словами вместо вещей. Но слова конечны, вещи бесконечны. Следовательно, если мы должны выражать концепты вещей, необходимо налагать одно слово на многое.

ЗАМЕЧАНИЕ. Здесь есть сомнения. Первое: кажется, что слово не может одновременно означать многое, ибо обозначать следует за уразумевать, а ум одновременно не может уразумевать многое. Это сомнение станет ясным, когда будет решён первый довод. Другое сомнение со стороны одного слушающего: обозначать есть *constituere intellectum*, как явствует из I книги «Об истолковании». И один слушающий одновременно не может уразумевать многое, как видно. И это сомнение подобным образом станет ясным из решения первого довода. Третье сомнение: поскольку омонимичное слово означает свои значения одинаково, тогда получается, что один слушающий схватывает одно значение, а другой — другое. Ибо это более кажется [возможным] для аналогического, вносящего значения неодинаково, но не кажется, что это может быть для омонимичного. На это следует сказать, что если один слушающий схватывает одно значение омонимичного, а другой — другое, это не потому, что омонимичное означает свои значения в порядке прежде и позднее, ибо омонимичное означает свои значения одинаково, поскольку этим отличается от аналогического. И это потому, что одному слушающему одно значение более употребительно, а другому — другое. И поскольку эти значения по-разному относятся к разным людям в познании, ибо говорит II книга «Топики», что слова обозначаются по тому, как некоторые ими пользуются. И говорит Комментатор, что вещам мы налагаем имена по тому, что известно. Следовательно, что одно значение омонимичного термина приходит одному, а другое другому, это по тому, что более употребительно или известно.

К первому доводу: как в уразумении и так далее. На это некоторые, держащиеся того, что ум не может одновременно уразумевать многое, говорят, что не необходимо, чтобы если ум одного одновременно не может уразумевать многое, то и слово одновременно не могло означать многое, ибо обозначать присуще слову от наложения, а наложение может быть от многих налагающих различные значения в одном мгновении или от одного налагающего различные значения в различные мгновения. И поскольку слово удерживает такие наложенные значения как существенные, по Петру Гелию, поэтому случается, что оно означает многое. Иначе говорят другие, держащиеся того, что ум может одновременно уразумевать многое под собственными понятиями, допуская большую, но отрицая меньшую, ибо говорят, что возможный ум может одновременно уразумевать многое под собственными понятиями. К доказательству: одно можно уразумевать, говорят, что этим не заключается, что ум не может уразумевать многое под различными понятиями уразумения. Верно, что один концепт он уразумевает под одним понятием уразумения, но случается уразумевать многое под многими понятиями уразумения. И так же ясно против авторитета Комментатора: ум многими постижениями постигает многое одновременно, но одним постижением уразумения постигает только одно. К другому доказательству: не уразумевающему одного ничто нельзя уразумевать. Говорят, что эта авторитет верна, ибо кто не уразумевает одного, не может уразумевать многое. Но уразумевать многое не исключает уразумевать одно, ибо кто уразумевает многое, уразумевает и одно. А может ли ум уразумевать под собственными понятиями многое — об этом будет видно после. К другому: если слово могло означать многое и так далее. Решено из сказанного, ибо одно может относиться ко многому и по различным понятиям отношения, и так одно слово может означать многое по различным понятиям обозначения. К другому: одной вещи и так далее. Допускается специфическая и целевая. Но говорится, что одно не совместимо с другим в одном субъекте, как явствует. Следовательно, и так далее: слово имеет одно значение. И ты говоришь, что одно слово означает не иначе, как одно. Следует сказать, что одно слово может означать многое по различным значениям. Отсюда и то одно слово есть многие слова, ибо омонимичное слово не есть одно слово, как «пёс», хотя и одно звучание. Об этом не более теперь. И так об этом.

Вопрос XII. Противоположны ли мнения о противоречиях?

Исследуется, противоположны ли мнения о противоречиях. И сначала доказывается, что нет. Если мнения о противоречиях противоположны, тогда в уме случалась бы разрушительная перемена. И доказывается следствие, ибо противоположности разрушительны взаимно, I книга «О возникновении». Если, следовательно, мнения о противоречиях были бы противоположны, и ум может меняться от одного мнения о противоречиях, тогда в уме была бы разрушительная перемена. Но это ложно, ибо хотя в уме есть совершенствующее претерпевание, которое есть сохранение и совершенство, однако оно не разрушительно, как явствует по Аристотелю во II книге «О душе». Далее: как противоположности относятся к мнениям о противоречиях, так и противоречия относятся к мнениям о противоположностях, по подходящему подобию. Но мнения о противоположностях не противоречивы по Аристотелю, ибо противоположности нечто полагают, а одно из противоречий ничего не полагает. Далее: умалённые и в некотором отношении сущие не кажутся противоположными, ибо постольку говорится, что хотя белизна и чернота противоположны, однако виды белизны и черноты не противоположны, поскольку они умалённые и в некотором отношении сущие. Но противоречия суть умалённые сущие, ибо они сущие в уме, а таковые умалены, ибо по этому берётся ошибка от «в некотором отношении» к «просто», если нечто в уме, следовательно, есть сущее. Это ошибка от «в некотором отношении» к «просто», как явствует из I книги «Опровержений». Поэтому и так далее. Далее: мнения должны уподобляться и соотнобразываться с тем, о чём они мнения, ибо сущие в душе должны соотнобразываться с тем, что вне, что они представляют, поскольку ум в возможности всё, способом подобия, как явствует из III книги «О душе». Но мнения о противоречиях не соотнобразуются с противоположностями, но более с противоречиями. Следовательно, и так далее.

Против этого выступает Аристотель в тексте, где принимает, что мнения о противоречиях противоположны. Отсюда говорит: «Определено нами и это, и привычно говорить, что противоположно мнение мнению, которое есть противоречие». И говорит во II книге «Об истолковании» то же, где исследовал, что не любые [мнения] заключают; что если противоречия *verificarentur* об одном и том же, тогда мнения о противоречиях были бы противоположны и не противоположны. Отсюда Аристотель здесь абсолютно и просто не утверждает, что мнения о противоречиях противоположны, разве что по предположению: если противниками допускается, что противоречия одновременно *verificantur* об одном и том же, тогда противоположности одновременно в одном и том же. Но что сказать об Аристотеле во II книге «Об истолковании»? Следует сказать, что Аристотель не говорит абсолютно, что мнения о противоречиях противоположны, но по предположению, если дано, что мнения в уме противоположны, то это были бы мнения о противоречиях, особенно если через это мнения в уме одновременно противоположны. Ибо условное может быть истинным при ложном антецеденте, как «если осёл летает, он имеет крылья». Отсюда мысль Аристотеля во II книге «Об истолковании»: если бы мнения в уме были противоположны, они были бы мнениями о противоречиях. Но некоторые говорят, что последняя глава II книги «Об истолковании» не Аристотеля.

К доводам противного. К первому отвечают те, кто держится первого пути, говоря, что разрушительная перемена двояка. Одна — разрушение просто и по субстанции, другая — разрушение по акциденции. Говорят, что в уме нет разрушительной перемены просто и по субстанции, ибо ум по субстанции вечен, как явствует из II книги «О душе». Но в уме может быть разрушение в некотором отношении и по акциденции, ибо в уме может одно мнение разрушиться и вводиться другое. Отсюда когда Аристотель говорит, что ум вечен, он не намерева-

ется отрицать, что в нём может быть разрушение в некотором отношении и по акциденции. К другому: как противоположности и так далее. Это можно отрицать. Основание: мнение об обоих противоречиях положительно и, следовательно, может быть противоположным. Но так не обстоит с мнением об обоих противоположностях, чтобы они были противоречивы, ибо мнение положительно в уме и абстрактно по своей природе, и они не совместимы в одном субъекте, как явствует. Следовательно, и так далее.

Заметим, что сомнительно, в каком смысле мнения о противоречиях противоположны той противоположностью, которая различается против других видов противоположения. Отсюда не кажется верным по мнению Комментатора, ибо Комментатор хочет в III книге «О душе», что нет ничего, кроме одного ума по числу во всех людях, и это мнение Аристотеля, хотя оно против веры и истины. Но мнение есть не иначе, как в уме, ибо мнение о противоречиях есть об универсалиях. Но разные люди могут одновременно мнить противоречия, ибо ты можешь иметь одно мнение, а другой — противоречащее, и это в одно мгновение времени. Отсюда можно так доказывать: если бы мнения о противоречиях были противоположны, тогда в одном уме случалась бы разрушительная перемена, и в одном неделимом субъекте были бы одновременно противоположности. Но это ложно по мнению тех, кто это полагает. Следствие очевидно из сказанного, ибо один ум по числу по субстанции во всех людях по Комментатору, хотя и движется различными мыслями. И подобным образом разные люди могут иметь противоречащие мнения в одно мгновение времени, ибо могут одновременно двигаться различными мыслями. Следовательно, если эти мнения о противоречиях противоположны, тогда одновременно противоположности будут в одном уме, который один по числу и неделим по Комментатору. На это некоторые отвечают, держась заключения Аристотеля и Комментатора, что «противоположности быть в одном субъекте» можно понимать двояко. Одним способом в отношении различного, и так не неудобно, что противоположности одновременно в одном субъекте. И так противоположности могут одновременно быть в уме различных фантазмов, и это в разных людях, ибо разные люди могут двигаться различными фантазмами и мыслями, поскольку всякий уразумевающий необходимо созерцает фантазмы. Другим способом можно понимать противоположности одновременно в одном субъекте в отношении одного и того же, и так невозможно, ибо неудобно, чтобы кто-то одновременно мыслил и воображал различное и противоположное, и ум зависит в уразумении от *cogitativa*.

Из-за этого сомнения можно сказать на вопрос, что мнения о противоречиях не суть просто противоположны, ибо могут быть одновременно в одном субъекте; и из-за отношения к различному нельзя сказать, что противоположности одновременно в одном субъекте, ибо это отношение приводяще для противоположностей, поскольку противоположности суть абсолютные формы. Но они вполне противоположны по предположению, как из того, что противник допускает, что противоречия одновременно *verificantur* об одной и той же вещи. Тогда из этого Аристотель хочет заключить, что если противоречия *verificantur* об одном и том же, тогда мнения о противоречиях были бы противоположны и не противоположны. Отсюда Аристотель здесь абсолютно и просто не утверждает, что мнения о противоречиях противоположны, разве что по предположению: если противниками допускается, что противоречия одновременно *verificantur* об одном и том же, тогда противоположности одновременно в одном и том же. Но что сказать об Аристотеле во II книге «Об истолковании»? Следует сказать, что Аристотель не говорит абсолютно, что мнения о противоречиях противоположны, но по предположению, если дано, что мнения в уме противоположны, то это были бы мнения о противоречиях, особенно если через это мнения в уме одновременно противоположны. Ибо условное может быть истинным при ложном антецеденте, как «если осёл летает, он имеет крылья». Отсюда мысль Аристотеля во II книге «Об истолковании»: если бы мнения в уме были противоположны, они были бы мнениями о противоречиях. Но некоторые говорят, что последняя глава II книги «Об истолковании» не Аристотеля.

К доводам противного. К первому отвечают те, кто держится первого пути, говоря, что разрушительная перемена двояка. Одна — разрушение просто и по субстанции, другая — разрушение по акциденции. Говорят, что в уме нет разрушительной перемены просто и по субстанции, ибо ум по субстанции вечен, как явствует из II книги «О душе». Но в уме может быть разрушение в некотором отношении и по акциденции, ибо в уме может одно мнение разрушиться и вводиться другое. Отсюда когда Аристотель говорит, что ум вечен, он не намеревается отрицать, что в нём может быть разрушение в некотором отношении и по акциденции. К другому: как противоположности и так далее. Это можно отрицать. Основание: мнение об обоих противоречиях положительно и, следовательно, может быть противоположным. Но так не обстоит с мнением об обоих противоположностях, чтобы они были противоречивы, ибо мнение есть положительное сущее, а то, что противоречит другому, есть не-сущее. Поэтому нет подобия. К другому авторитету: умалённые и так далее. Следует сказать, что этот довод почти неразрешим, ибо виды белизны и черноты могут быть в одном субъекте, как в одной части среды и в зрении. Следовательно, они не противоположны. Но виды белизны и черноты не имеют большего умаления в отношении цвета, чем мнения о противоречиях. Напротив, мнения о противоречиях имеют большее умаление в отношении противоречий, чем виды белизны и черноты в отношении цвета. Здесь заметить, что умалённые сущие, если они полностью умалены как вымыслы, тогда не противоположны; но если они умалены в отношении некоторого, не необходимо, чтобы они были противоположны. И ты говоришь, что мнения о противоречиях и так далее. Верно, что они умалены в отношении объектов. Однако по сравнению с умом они положительны. Это решение не имеет силы, ибо так же говорилось бы о видах белизны и черноты, что они умалены в отношении объектов, но по сравнению со средой и зрением они положительны, и, следовательно, были бы противоположны, как и эти. Подобным образом не может быть, чтобы мнения о противоречиях в отношении объектов были умалены для обоих, ибо хотя для одного это верно, поскольку мнение в отношении противоречащего сущего умалено, но в отношении противоречащего не-сущего мнение не умалено, но более совершенно, ибо противоречащее сущему вне вообще не есть, а мнение есть сущее, по крайней мере в душе. Следовательно, не имеет силы. Отсюда более кажется истинной другая часть: что мнения о противоречиях не противоположны просто и всецело, но это только по предположению, как сказано. К другому: мнения и так далее. Верно, что они должны соотносываться с вещами вне души в отношении представления, но не необходимо в отношении сущности, ибо мнение о чём-то должно соотносываться с ним, поскольку оно его представляет. К меньшей: следует сказать, что верно не в отношении первого бытия, но в отношении представления, как образ представляет человека не в отношении первого бытия, как быть человеком, но в отношении второго бытия, как представляющего. Так мнения соотносятся с вещами вне в отношении представления и подражания, ибо мнение о сущем вне подтверждается им, поскольку представляет его бытие, а мнение о не-сущем представляет его небытие. Однако, несмотря на это, оба мнения о противоречиях суть положительное сущее и, следовательно, противоположны. Кто же хотел бы держаться второго пути, отвечает на доводы другого мнения: мнения о противоречиях либо противоположны, либо относительны и так далее. Следует сказать, что они не имеют никакого противоположения, но суть разрозненные. Отсюда довод предполагает ложное, что мнения о противоречиях имеют противоположение, ибо они не имеют никакого противоположения, но разрозненность. К другому: следует сказать, что довод просит противоположное, ибо два мнения могут быть в одном неделимом, как в уме, и это не из-за отношения к различному, ибо это отношение к различному привходяще для мнения, поэтому не препятствовало бы противоположности в мнении. И эти мнения в уме, который неделим и не имеет частей по крайней мере количественных, хотя имеет различные способности и силы, как возможный и действующий ум. И так к тому.

Вопрос XIII. Может ли ум уразумевать многое одновременно?

Исследуется об этой части: может ли ум уразумевать многое одновременно. И сначала доказывается, что да. Как чувство относится к чувственному, так ум к мыслимому, по подходящему подобию, ибо Аристотель часто пользуется им в III книге «О душе». И Комментатор говорит, что есть доказательство в том, что чувство чувствует многое одновременно, ибо каждый испытывает в себе, что чувство одновременно чувствует многое, как многие цвета, а именно белое и чёрное одновременно. Следовательно, и ум. Далее: что познаёт целое как целое, познаёт одновременно многое, ибо целое составлено из многих частей, V книга этого труда. Но ум одновременно может уразумевать целое, как человека, дом и так далее. Следовательно, ум уразумевает многое одновременно. Далее: формы, не имеющие противоположности, кажутся могущими быть одновременно в одном субъекте, и особенно если они не одного вида, ибо то, что формы несовместимы в одном субъекте, происходит не иначе, как либо из противоречия противоположения, либо из видового тождества, как говорят. Но виды белизны и черноты имеют противоположность в среде и в зрении, как это явствует по Комментатору в VI книге этого труда, где он говорит, что в душе вполне случается, что она принимает две противоположности одновременно, ибо виды противоположностей не противоположны; и также ум различных вещей, и виды мыслимые не одного вида, ибо уразумевать различается по различию уразумываемой природы, как говорит Комментатор в III книге «О душе». Но уразумываемое множественно. Далее: ум может уразумевать одновременно одно как одно и может уразумевать многое. Антецедент ясен сам собой. Следствие ясно, ибо противоположности по природе происходят около одного и того же. Но уразумевать одно как одно и уразумевать многое как многое противоположны, ибо уразумевать различается по различию уразумываемой природы. Далее: ум одно из относительных одновременно уразумевает и другое, со стороны ума, который с трудом познаёт одно из относительных и другое. Подобным образом говорится, что относительные одновременно по природе. И это некоторые объясняют: то есть естественным уразумением. Но относительные множественны, как сын и отец.

Против этого явствует авторитет Аристотеля в приведённом месте, где он говорит против отрицающих первое начало, что ничто нельзя уразумевать, не уразумевая одного. То же говорит II книга «Топики»: многое можно знать, но не иначе, как одно уразумевать.

ЗАМЕЧАНИЕ. По этому вопросу есть одно мнение, что ум не может уразумевать многое как многое. Другое мнение, что ум может уразумевать многое как многое под различными уразумениями и различными понятиями. Третье мнение среднее: ум может уразумевать многое, однако под одним общим понятием. Заметим, что различие этих мнений коренится в различии расположения органа чувственной способности, главным образом воображающей, поскольку она непосредственно служит уму; из различия животных духов, которые непосредственно представляют духи и идола объектов, происходит это различие мнений. Ибо эти животные духи, которые представляют идола и фантазмы вещей, расположены так или иначе в естественных качествах. Некоторые имеют такие духи грубые, чёрные и мутные, и они говорят, что ум не может одновременно уразумевать многое, ибо имеют грубые духи, так что не могут хорошо извлекать нечувственное из чувственных фантазмов; и имеют чёрные и мутные духи, так что не могут хорошо отчётливо постигать чувственные образы, но постигают их неотчётливо и смутно. Подобным образом имеют тяжёлые духи, так что с трудом могут различать между видами, переходя от одного к другому, рассуждая о различии или сходстве между ними. И они говорят, что ум не может одновременно уразумевать многое. Но другие имеют животные духи в превосходной доброте, ибо имеют ясные, так что отчётливо постигают чувственные образы

и идолы, представляющие вещи вне. Подобным образом имеют тонкие духи, так что хорошо извлекают нечувственное из чувственного. Подобным образом имеют лёгкие животные духи, благодаря чему легко различают сходство или различие вещей, рассуждая. И они сказали, что ум может уразумевать многое как многое одновременно и различными уразумениями. Но другие имеют орган воображающей, расположенный средним образом, ибо имеют духи не слишком грубые и не слишком тонкие, но средним образом. И они говорят, что ум может уразумевать многое как многое под одним понятием.

Основание первого мнения: как одно оформленное относится к многим фигурам, так ум к многим уразумеваемым, по подходящему подобию, ибо ум относится к действиям, более того, к акту уразумения, как оформленное к фигурам. Но одно оформленное не может одновременно принимать различные фигуры по одной и той же части, как воск по одной и той же части одновременно не принимает многие фигуры и так далее. Далее: та сила, которая полностью обращается к тому, к чему обращается, не может одновременно принимать различное, ибо принимает не иначе, как то, к чему обращается, и не обращается полностью одновременно к различному. Но ум таков, ибо ум неделим и прост; и к чему обращается, полностью обращается, как говорят из III книги «О душе». Но там этого не содержится. Следовательно, не уразумевает одновременно многое, но если уразумевает многое, то последовательно.

Но что бы ни было с заключением, эти доводы, как кажется, не имеют силы, ибо первым доводом доказывалось бы, что ум одновременно не может иметь многие мыслимые виды. И знай, что это против всех. Ибо как оформленное относится и так далее, поскольку вид есть акт уразумения, как многие говорят. И, пожалуй, скажешь, что нет подобия между фигурой и мыслимым видом, ибо мыслимый вид есть первый акт. Следует сказать, что и фигура есть первый акт оформленного. Но поскольку против доказывать — не значит решать, следует сказать на довод: как одно оформленное и так далее. Следует сказать, что есть подобие и неподобие. Подобие в том, что как оформленное может принимать различные фигуры в отношении самого принятия, так ум может принимать различные уразумеваемые со стороны уразумения. Однако есть неподобие, ибо фигуры имеют некоторую противоположность, а уразумения не имеют никакой противоположности, ибо противопоставления противоречий не противопоставлены, как видно ранее, поскольку уразумения суть духовные формы, не имеющие противоположности, как и виды белизны и черноты не имеют противоположности в среде. Ибо могут через одно малое отверстие видеть всю белизну, что не было бы, если бы она не была духовно в среде. К другому доводу: та сила и так далее. Следует сказать, что этот довод страдает, во-первых, в собственности, ибо поэтичен. Иначе страдает по фигуре омонимии, а именно страдает от несобственности, ибо когда говорится «та сила» и так далее, здесь несобственный способ речи, ибо это высказывание не физическое, поскольку обращение есть местное движение в собственном смысле. И если скажешь, что «обращаться уму» берётся несобственно, следует сказать, что это поэтично, ибо говорить несобственно и метафорически — поэтично, как явствует из «Поэтики» Аристотеля. Также страдает ошибкой омонимии, ибо «ум обращается к тому» можно понимать двояко. Одним способом через отрицание частей, ибо через одну часть не обращается к чему-то без другой части. И так верно, ибо ум не имеет часть и часть, поскольку неделим. Другим способом можно понимать через отрицание другого акта, и так это прошение начала, ибо столь же неизвестно, что ум одновременно имеет многие акты уразумения, как и что он уразумевает многое.

Другое мнение: ум уразумевает многое, однако не отчётливыми уразумениями, но одним понятием уразумения. И это мнение имеет два члена. Первый: ум уразумевает одновременно многое под одним общим понятием. Второй член: не под собственными понятиями уразумевает и отчётливыми уразумениями. Основание первого заключения: ум целое уразумевает под одним общим понятием. Следовательно, многое уразумевает, ибо целое составлено из многих частей. Антецедент ясен по мнению всех, что ум уразумевает целое одновременно под

одним общим понятием. Далее говорит Комментатор в III книге «О душе», что ум в последнем предложении судит бесконечные вещи одним суждением, ибо в последнем предложении под последним субъектом содержатся бесконечные вещи и *supposita* по *successione*. Но это не было бы, если бы ум не уразумевал многое под одним понятием. Основание второго члена может быть прежний довод об обращении: всякая сила, которая к тому, к чему обращается, полностью и так далее. Далее другой довод: у одной способности не иначе, как одно употребление, как явствует в «О чувстве и чувственном», где рассматривается, может ли чувство чувствовать многое. Но ум есть одна способность, и уразумевать есть его употребление и действие.

Однако что бы ни было с заключением относительно первого члена, что ум может уразумевать многое под одним общим понятием, будь это общее понятие взято от некоторой акциденции, как говорят те, о которых говорит Линкон в I книге «Второй аналитики», что слаб ум, который не может восходить к познанию истинных родов и видов, но останавливается на некоторых акциденциях, только содержащих род и вид; будь это общее понятие взято от чтойности, как что может все живые существа уразумевать под одним понятием животного вообще, — однако заключение неверно относительно второго члена, что уразумевает многое под собственными понятиями и формами и отчётливыми уразумениями. Это сомнение, ибо сила, которая познаёт различие и разницу между двумя по собственным формам и под собственными понятиями, одновременно познаёт под собственными понятиями, ибо никакая сила не полагает различия между чем-то по иному, как по тому, что познаёт. Ибо не полагает различия по тому, чего не знает, так как если бы не познавала собственных понятий их, не познавала бы различия между ними, поскольку предикат включается в субъект. Но ум познаёт различие между двумя по собственным понятиям и формам. Следовательно, одновременно познаёт их под собственными понятиями и отчётливыми уразумениями, ибо кто познаёт различие между белизной и чернотой по собственным формам, следовательно, одновременно уразумевает их под собственными понятиями и формами. Отсюда не противоречит Аристотелю во II книге «О душе», где он хочет, что кроме пяти чувств есть другое общее чувство, которое познаёт различие собственных чувственных. Отсюда познаёт в одном неделимом времени это белое и это сладкое. Следовательно, и ум познаёт различие между различными мыслимыми под собственными понятиями и формами. Следовательно, если одновременно уразумевает их под собственными понятиями и отчётливыми уразумениями.

Третье мнение, которое говорит, что ум может уразумевать одновременно различное под собственными понятиями и формами и отчётливыми уразумениями. И в пользу этого мнения есть довод, разрушающий второе мнение относительно второго члена, каковой довод непосредственно затронут. Далее: кто-то испытывает на себе, что когда среда хорошо расположена, он одновременно в одном мгновении видит белизну и черноту. Следовательно, тем более ум может одновременно познавать различное под собственными понятиями и отчётливыми уразумениями. Но, пожалуй, скажешь, что зрение есть органическая сила, и благодаря этому может одновременно познавать белизну и черноту под собственными понятиями, ибо в одной части органа принимает вид белизны, а в другой части вид черноты. Но ум не есть органическая сила. Следовательно, из-за его неделимости он не может одновременно уразумевать многое под собственными понятиями. Это не имеет силы, ибо не через делимость органа сила познаёт многое под собственными понятиями одновременно, ибо вполне случается, что в одной и той же среде и одной и той же части воздуха умножается вид белизны и черноты. Как чувство есть сила в теле, через это оно не познаёт одновременно различное через то, что в одной части принимает вид белизны, а в другой — вид черноты. Не имеет силы, ибо через одну и ту же часть одновременно может видеть белизну и черноту. Отсюда органичность не способствует подобию принятия многого одновременно, но количество и органичность способствуют индивидуации чувственной силы. Следовательно, не имеет силы это высказывание.

Заметим, что здесь одно сомнение: если ум одновременно уразумевает два под собственными понятиями, тем же основанием одновременно уразумевает всё. Но это ложно, ибо ум многого не знает. Следствие очевидно, ибо каким основанием ум одновременно уразумевает отцовство и сыновство, тем же основанием уразумевает всё, и особенно то, чьи образы и идолы в фантазии. Но поскольку, пожалуй, скажешь, что нет подобия, ибо идолы всех вещей не в фантазии. Но отсюда так доказывается: если ум может одновременно уразумевать многое, тогда одновременно мог бы уразумевать всё под собственными понятиями. Но это ложно, ибо никто одновременно не уразумевает всё, чьи идолы имеет в фантазии. Это каждый испытывает на себе. Следствие очевидно, ибо одно суждение о двух уразумениях и обо всех, поскольку каким основанием имеет одновременно два уразумения, тем же основанием и всё уразумевает. Ещё отвечают, что нет подобия между двумя и всеми, ибо два могут иметь способность, более того, близкое отношение взаимно, как отец имеет близкое отношение к сыновству, но не так обо всех, ибо все не имеют столь близкого отношения взаимно, но более отдалённое. Далее: если бы идолы в фантазии одновременно представляли уму все объекты, чьи идолы и воображения в фантазии, ибо эти идолы и образы в фантазии всех не представляются одновременно уму в животных видах. Но это не так, ибо некоторые идолы в фантазии в видах могут представлять уму, но не все, ибо все препятствовали бы себе.

Доводы первого мнения решены ранее. Подобным образом некоторые доводы второго мнения решены, как тот об обращении. Но к другому доводу: одной способности и так далее. Следует сказать, что Аристотель там говорит спорно, а именно в книжке «О чувстве и чувственном», а не доказательно. И что это так, явствует рассматривающему сказанное там. Иначе можно сказать, допуская большую, в тех способностях, действия и употребления которых имеют противоположность, как у одной способности, как движимой, не иначе, как одно употребление, ибо не может одновременно двигаться вверх и вниз, поскольку эти движения имеют противоположность. Подобным образом тяжесть не может одновременно двигаться вверх и вниз, и так о прочем. Но в силах, где действия и употребления не имеют противоположности и противоположения, могут одновременно быть многие употребления и действия. К авторитету Аристотеля в IV книге этого труда следует сказать, что «не уразумеваящему одного ничто нельзя уразумевать» можно объяснить двояко. Одним способом с точностью: кто не уразумевает одного точно, ничего не уразумевает; и так это ложное понимание, и этого не хочет сказать Аристотель. Другим способом можно понимать без точности: кто не уразумевает одного, ничего не уразумевает; так верно, и так уразумевать одно не исключает одновременно уразумевать многое, ибо может уразумевать одно и однако вместе с этим возможно, что может уразумевать многое, ибо кто может уразумевать многое, может также уразумевать одно, поскольку одно может уразумевать в другом. Ибо кто уразумевает многое, уразумевает одно. И этого достаточно Аристотелю, который спорит против отрицающих первое начало; и достаточно, чтобы он допустил, что слово нечто означает определённо, и из этого может proceeding против них. И что слово означает одно нечто, можно иметь из того, что ум уразумевает одно либо в другом, либо само по себе, ибо слово может означать одно, и этого достаточно Аристотелю для его цели. К авторитету Аристотеля во II книге «Топики» следует сказать, что он говорит вероятно, ибо эта наука о вероятном и не о необходимом, как явствует всякому понимающему. И он сам говорит в начале, что невозможно одновременно быть и не быть и так далее. И не хочет иметь из этого, что человек есть двуногое, ибо означает это причинно и так далее.

К доводам. К первому: если это верно, человек есть животное двуногое и так далее. Следует сказать, что верно, если *ly* «потому что» берётся причинно и говорит обстоятельство бытия, тогда значения были бы причиной сущности. Но если берётся сопутствующе и доказательно, неверно. Так и в предложенном, когда говорится «человек есть животное двуногое, потому что это означает», здесь *ly* «потому что» берётся доказательно и сопутствующе, а не причинно. Поэтому не имеет силы. К другому: если бы это было истинно, то есть «человек есть

животное двуногое, потому что это означает», тогда значение слова было бы причиной того, что человек есть животное двуногое. Но это ложно, ибо скорее наоборот: сущность вещи есть причина значения слова, поскольку обозначать следует за уразумевать, I книга «Об истолковании», а уразумевать следует за быть. Далее: если бы это было верно, что человек есть животное двуногое, потому что это означает, тогда слово означало бы саму вещь, а не страсти души. И следствие очевидно, ибо после того как это было бы истинно, человек был бы животным двуногим, потому что это обозначается; а концепт животного не есть концепт человека, ибо иное уразумение животного, чем уразумение человека. Следовательно, «человек есть животное двуногое, потому что это означает» *verificaretur* о вещи, и, следовательно, слова означали бы вещь, а не концепт. Но это ложно по авторитету Аристотеля в I книге «Об истолковании», говорящего, что то, что в слове, есть знаки страстей, которые в душе. И добавляет после: «а то, чьи эти первые знаки, — одни и те же для всех, страсти души». Следовательно, и так далее. Далее: если бы это было истинно, «человек есть животное двуногое, потому что это означает», тогда, пожалуй, при разрушении Сократа ещё был бы Сократ. И следствие очевидно, ибо при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека, ибо слова не выпадают из своих значений, по Петру Гелию на «Большой том», и, следовательно, ещё означает человека. А что слова не выпадают из своих значений, можно доказать: слово означает вещь не по реальному бытию, но по мыслимому бытию. Ибо как формальное в месте не есть поверхность окружающего, но упорядочивается к небесному кругу, так формальное слова не есть реальное бытие, но мыслимое и воспринимающее бытие. Но при разрушении вещей ещё остаётся ум и концепт, ибо при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека, поскольку остаётся мыслимое концептуальное бытие. Но это ложно, как само собой ясно, ибо не остаётся ничего, кроме материи, которая не есть «это», поскольку одна материя не говорит всю субстанцию вещи, VII книга этого труда. Следовательно, и так далее.

Против этого явствует авторитет Аристотеля в первом доводе, где он доказывает против отрицающих первое начало, говоря: «Необходимо, следовательно, если истинно, что человек есть животное двуногое, потому что это было то, что означало» и так далее.

ЗАМЕЧАНИЕ о понимании вопроса: «человека быть животным двуногим, потому что это означает» можно понимать двояко. Одним способом причинно, и что *ly* «потому что» говорит обстоятельство причины, и так неверно, что человек есть животное двуногое, потому что это означает. И это можно сразу доказать, ибо позднейшее не есть причина первичного. Но что человек означает животное — позднейшее, чем что человек есть животное двуногое. Большая очевидна из II книги «Физики» и V книги этого труда. Меньшая очевидна, ибо значения позднее сущих. Далее: то, что по установлению, не есть причина того, что человек есть животное двуногое, ибо установление человека и воля не есть причина естественных вещей. Но что слово означает вещь собирательно или раздельно — по установлению человека, ибо значение слов по установлению, I книга «Об истолковании». Но что человек есть животное двуногое — естественно, как явствует само собой. Другим способом можно понимать, что человек есть животное двуногое, потому что это означает, поскольку *ly* «потому что» берётся сопутствующе и доказательно, ибо к этому сопутствует то, и доказывается через это: если человек означает животное двуногое, тогда сопутствует, и доказывается через то, что человек есть животное двуногое. И так верно: человек есть животное двуногое, потому что это означает. И основание: то, чему одно сопутствует другому и через него доказывается, верно знать как «это есть это, потому что означает бытие». Это очевидно, ибо если верно «способный смеяться есть», и «человек есть» также верно. Но что человек есть животное двуногое, сопутствует тому, что это означает, ибо истинное имеет утверждение в соединённом и составном и отрицание в разделённом, VI книга этого труда. И этого достаточно Аристотелю для его цели, ибо он хочет доказать и спорить из уступки тех, кто отрицает первое начало. Отсюда достаточно ему, что

слово означает то, что человек есть животное двуногое; он proceeding против них, что оно не означает не-животное двуногое, и так получается искомое.

Вопрос XIV. Истинно ли «человек есть животное»?

Исследуется об этой части: истинно ли «человек есть животное двуногое, потому что это означает». И сначала доказывается, что нет. Ибо если бы это было истинно: «человек есть животное двуногое, потому что это означает», тогда значение слова было бы причиной сущности вещи, ибо после того как это было бы истинно, то есть человек есть животное двуногое, потому что это означает, тогда значение слова было бы причиной того, что человек есть животное двуногое. Но это ложно, ибо скорее наоборот: сущность вещи есть причина значения слова, поскольку обозначать следует за уразумевать, I книга «Об истолковании», а уразумевать следует за быть. Далее: если бы это было верно, что человек есть животное двуногое, потому что это означает, тогда слово означало бы саму вещь, а не страсти души. И следствие очевидно, ибо после того как это было бы истинно, человек был бы животным двуногим, потому что это обозначается; а концепт животного не есть концепт человека, ибо иное уразумение животного, чем уразумение человека. Следовательно, «человек есть животное двуногое, потому что это означает» *verificaretur* о вещи, и, следовательно, слова означали бы вещь, а не концепт. Но это ложно по авторитету Аристотеля в I книге «Об истолковании», говорящего, что то, что в слове, есть знаки страстей, которые в душе. И добавляет после: «а то, чьи эти первые знаки, — одни и те же для всех, страсти души». Следовательно, и так далее. Далее: если бы это было истинно, «человек есть животное двуногое, потому что это означает», тогда, пожалуй, при разрушении Сократа ещё был бы Сократ. И следствие очевидно, ибо при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека, ибо слова не выпадают из своих значений, по Петру Гелию на «Большой том», и, следовательно, ещё означает человека. А что слова не выпадают из своих значений, можно доказать: слово означает вещь не по реальному бытию, но по мыслимому бытию. Ибо как формальное в месте не есть поверхность окружающего, но упорядочивается к небесному кругу, так формальное слова не есть реальное бытие, но мыслимое и воспринимающее бытие. Но при разрушении вещей ещё остаётся ум и концепт, ибо при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека, поскольку остаётся мыслимое концептуальное бытие. Но это ложно, как само собой ясно, ибо не остаётся ничего, кроме материи, которая не есть «это», поскольку одна материя не говорит всю субстанцию вещи, VII книга этого труда. Следовательно, и так далее.

Против этого явствует авторитет Аристотеля в первом доводе, где он доказывает против отрицающих первое начало, говоря: «Необходимо, следовательно, если истинно, что человек есть животное двуногое, потому что это было то, что означало» и так далее.

ЗАМЕЧАНИЕ о понимании вопроса: «человека быть животным двуногим, потому что это означает» можно понимать двояко. Одним способом причинно, и что *ly* «потому что» говорит обстоятельство причины, и так неверно, что человек есть животное двуногое, потому что это означает. И это можно сразу доказать, ибо позднейшее не есть причина первичного. Но что человек означает животное — позднейшее, чем что человек есть животное двуногое. Большая очевидна из II книги «Физики» и V книги этого труда. Меньшая очевидна, ибо значения позднее сущих. Далее: то, что по установлению, не есть причина того, что человек есть животное двуногое, ибо установление человека и воля не есть причина естественных вещей. Но что слово означает вещь собирательно или раздельно — по установлению человека, ибо значение слов по установлению, I книга «Об истолковании». Но что человек есть животное двуногое — естественно, как явствует само собой. Другим способом можно понимать, что человек есть животное двуногое, потому что это означает, поскольку *ly* «потому что» берётся сопутствующе и доказательно, ибо к этому сопутствует то, и доказывается через это: если человек означает животное двуногое, тогда сопутствует, и доказывается через то, что человек есть животное двуногое. И так верно: человек есть животное двуногое, потому что это означает. И основа-

ние: то, чему одно сопутствует другому и через него доказывается, верно знать как «это есть это, потому что означает бытие». Это очевидно, ибо если верно «способный смеяться есть», и «человек есть» также верно. Но что человек есть животное двуногое, сопутствует тому, что это означает, ибо истинное имеет утверждение в соединённом и составном и отрицание в разделённом, VI книга этого труда. И этого достаточно Аристотелю для его цели, ибо он хочет доказать и спорить из уступки тех, кто отрицает первое начало. Отсюда достаточно ему, что слово означает то, что человек есть животное двуногое; он proceeding против них, что оно не означает не-животное двуногое, и так получается искомое.

Вопрос XV. При разрушении Сократа есть ли ещё Сократ?

И сначала доказывается, что да, по сказанному в этом [труде], где говорится: «человек есть животное двуногое, потому что это означает». Но при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека, ибо слова не выпадают из своих значений при разрушении вещи, по Петру Гелию, ибо слова означают вещи помысленные и уразумеваемые. Но при разрушении Сократа ещё можно помыслить Сократа как человека. Далее: если бы слова выпадали из значений, тогда в каждый день нужно было бы налагать слова, поскольку в каждый день вещи разрушаются. Но это ложно. Следовательно, верно сказать при разрушении Сократа, что Сократ есть человек.

Против этого доказывается: не-сущее не есть человек, по месту от разрушения высшего к низшему. Но при разрушении Сократа Сократ есть не-сущее, по определению разрушения, ибо разрушение есть от бытия к небытию.

ЗАМЕТКА: в этом вопросе есть два мнения. Одно полагает, что при разрушении Сократа ещё истинно: «Сократ есть человек». И это доказывают через: при сохранении сущности человека сохраняется человек. И это очевидно. Но при разрушении Сократа сохраняется сущность человека. И это доказывают, ибо не больше теряется из сущности человека через разрушение, чем приобретается из его сущности через возникновение. И снова это очевидно. Но через возникновение Сократа ничего не приобретается из сущности человека. И это доказывают по Комментатору в VIII книге этого труда, ибо порождающее не даёт множество, но совершенство. Отсюда не даёт материю, ибо она предсуществует, ни форму, ибо она также предсуществует, но даёт только совершенство, ибо, помогая частям, совершенствует составное. Далее говорит Комментатор в XII книге этого труда, что действующее у Аристотеля не собирает внутри различное, но извлекает то, что в возможности к акту. Далее Комментатор говорит в VII книге этого труда, что порождающее не порождает иначе, как одно в одном, то есть форму в материи. Следовательно, кажется, что сущность не приобретается через возникновение. Далее: акт способности не умаляет понятия объекта, но каждое есть объект ума. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо видение не умаляет понятия цвета, поскольку истинный цвет может быть вместе с видением. Следовательно, акт уразумения не умаляет понятия сущности. Меньшая очевидна из III книги «О душе». Но при разрушении Сократа ещё чтойность человека уразумевается, и, следовательно, не умаляется через уразумение. Далее: если бы при разрушении Сократа он не был человеком, тогда в уме происходила бы перемена без того, чтобы она познавалась. Но это ложно, ибо ум не изменяется, если не познаёт этого изменения. Следствие очевидно, ибо возможно, что твой отец умер, а ты не знаешь, и прежде имел истинное мнение, что он человек. Если ты ещё мнишь отца человеком, поскольку не знаешь, что он умер, тогда если это мнение будет ложным, необходимо, чтобы в уме произошла перемена, и ты её не воспринял, и так перемена в уме скрывалась бы долгое время. Но это ложно. Далее: истинное *per se* предложение всегда истинно. Но это истинно *per se*: «Сократ есть человек». Следовательно, и так далее. Большая очевидна из I книги «Второй аналитики», ибо *per se* предполагает всякое и всегда. Меньшая очевидна там же, что «Сократ есть человек» есть *per se*. Следовательно, необходимо, чтобы оно всегда было истинным. Следовательно, при разрушении Сократа ещё истинно. Далее: истинно: «при разрушении Сократа Сократ был человеком». Следовательно, либо «Сократ» *supponit* для человека, либо для не-человека. Нельзя сказать, что для не-человека, ибо тогда противоречащее сказывалось бы о противоречащем, что ложно. Следовательно, *supponit* для человека. Но это доказывается так: всегда истинно сказать о человеке, что он человек. Но при разрушении Сократа ещё *supponit* для человека. Следовательно, истинно сказать

«Сократ есть человек» при разрушении Сократа, ибо ещё *supponit* для человека, поскольку предикат не *verificantur* о субъекте, если не включается в субъект.

Заметим, что те, кто держится этого мнения, полагают одно различие: сказуемые двояки. Одни существенные и неотделимые, другие акцидентальные и отделимые. Они сказали, что сказуемые *per se* первого и второго способа *verificantur* о самом Сократе при разрушении, как что он субстанция, способный смеяться и человек. Но акцидентальные и отделимые сказуемые не всегда *verificantur* о вещи, как что Сократ бежит или что он в месте, и подобное, ибо при разрушении Сократа он нигде.

Другое мнение, и оно истинно, что при разрушении Сократа Сократ не есть истинно человек. Доказывается: всё, что есть человек, имеет субстанциальную форму в материи. Но при разрушении Сократа форма человека не в материи. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо форма даёт бытие вещи, и прежде чем форма есть, вещь не есть иначе, как в возможности. Меньшая очевидна, ибо разрушение не есть перемена в акциденции, но в субстанции человека. Следовательно, через разрушение Сократа субстанциальная форма разрушается, и, следовательно, не остаётся в материи. На это отвечают те, кто держится первого пути.

К первому доводу, который был приведён против: не-сущее и так далее. Говорят, что верно, что оно никоим образом не есть сущее. Ты говоришь, что при разрушении Сократа и так далее. Говорят, что он не-сущее по бытию существования, однако есть сущее по бытию сущности, ибо бытие существования отличается от бытия сущности, поскольку при разрушении индивида разрушается бытие существования, но ещё остаётся бытие сущности. Это не имеет силы, ибо при разрушении Сократа и сущности Сократа, если ещё остаётся по бытию, тогда это бытие сущности либо остаётся в уме, либо вне, через достаточное деление. Если остаётся в уме, тогда это бытие не есть человек, ибо человек не есть по бытию в уме, поскольку камень не в душе, поскольку камень формально, но вид камня. Если бытие сущности вне ума при разрушении Сократа, и существование либо в материи, либо нет, через достаточное деление. Если не в материи, тогда это идея и идеальное бытие. Если в материи, это ложно, ибо при разрушении Сократа нет бытия человека в материи, поскольку разрушение касается субстанции и формы в материи, и остаётся одна материя, которая не есть человек. Здесь отвечают, что бытие сущности остаётся в уме не как присущий вид мыслимый, и не в материи вне субъектно, но в уме объектно. И это называется объектным и несовершенным бытием. Это не имеет силы, ибо это объектное бытие должно либо быть в субъекте, либо нет, через достаточное деление от противоречий. Если не в субъекте, тогда это была бы субстанция, и поскольку не в материи, необходимо, чтобы это была идея, поскольку так чувственная и материальная сущность. Если в субъекте, тогда это акциденция, и так следует, что человек имеет бытие по акциденции. И так остаётся, что ничто есть, поскольку нет никакого бытия вне бытия в уме и вне ума, как хочет Комментатор в VI книге этого труда. Подобным образом ясно и ко второму.

К доводам первого мнения. К первому: человек есть животное двуногое и так далее. Некоторые допускают, что при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает человека. Но это не имеет силы, ибо если бы так было, тогда нужно было бы, чтобы было истинно при разрушении Сократа, что Сократ есть человек, поскольку означает здесь не причинно, но сопутствующе. И, следовательно, не умаляется через уразумение. Далее: если когда какая-либо вещь уразумевается через субъект и предикат, тогда предложение истинно, как «человек есть человек». Но через Сократа уразумевается человек, и так Сократ есть человек при разрушении Сократа. Но это не решает. Поэтому на довод иначе следует сказать, что при разрушении Сократа «Сократ» не означает человека. Доказательство: истинно: «разрушенный Сократ Сократ есть не-человек». Следовательно, также означает не-человека, ибо по ним в единичных терминах одно и то же — то, что подлечит, и то, что означается. Но в последних не так. Но ты, пожалуй, скажешь, что слова не выпадают из значений. Следует сказать, что верно, что

последнее слово не недостаёт в значении, ибо всегда означает последнее, поскольку означает идиому. Но единичные слова вполне не достают в значениях, по слову Горация: «Много возродится, что уже пало, и падёт» и так далее. Далее: всё способное возникнуть и возникшее по необходимости разрушается, как хочет Аристотель в I книге «О небе». Но означающее слово способно возникнуть. Следовательно, по необходимости разрушается. И ты говоришь, что в составных субстанция означает материю и форму и составное. Следует сказать, что при разрушении Сократа ещё «Сократ» означает в *im*, но та материя не есть человек. К другому: что слова означают концепты. Следует сказать, что слова означают вещи помысленные, но не концепты, как сказано в предыдущем вопросе. К другому: при сохранении сущности человека и так далее. Допускается, если сущность остаётся реально и формально. Ты говоришь, что при разрушении Сократа и так далее. Следует сказать, что это неверно, ибо разрушение достигает субстанциальной формы в материи, хотя не достигает материи. К доказательству: не больше теряется сущности и так далее. Допускается. Ты говоришь, что сущность не приобретается через возникновение. Верно, что не приобретается сущность, которая была отделена как идея, по тебе существующая, так что порождающее полагает её в материю; но вполне приобретается сущность через изменение того, что в возможности к акту. И это хочет сказать Комментатор, что порождающее из предсуществующего сущего делает актуально сущее, как говорит в XII книге этого труда: «Действующее у Аристотеля не собирает внутри различное», то есть не собирает то, что прежде было отделено и существовало само по себе, так что соединяет их как в куче камней, но извлекает нечто из возможности к акту. К другому авторитету Комментатора: действующее не даёт и так далее. Следует сказать, что Комментатор понимает, что порождающее не даёт множество сущих, прежде отделённых и затем соединённых в составном действующим, но вполне даёт множество природ в составном, из которых одна есть совершенство другой, а именно материи. И такое вполне даёт, ибо совершенство, которое прежде не было в материи иначе, как в возможности, даёт. К другому: акт некоторой способности и так далее. Следует сказать, что акт относится к объекту двояко. Одним способом как к собственному и адекватному объекту, как видение относится к цветам. Другим способом относится к объекту как к некоторому *suppositum*, продолженному под первым объектом. Но акт не умаляет понятия собственного объекта, ибо зрение не судит нечто быть цветным, если оно не цветное некоторым образом. Но вполне умаляет объект, поскольку он не адекватен, однако не причинно, так что был бы причиной умаления, но умаляет сопутствующе. Ибо зрение судит красное, которое не красное, как белое зрение судит красное через красное стекло, и через зелёное стекло судится зелёное. Отсюда не следует: «то красное по чувству, следовательно, красное». Но вполне следует: «это цветное по зрению, следовательно, цветное». Подобным образом разумеи о звуке в отношении слуха. И ты говоришь, что сущность есть объект и так далее. Верно, собственный и адекватный объект, весь свой объём, ибо и отрицания суть сущие, принимая сущее в его общности. Подобным образом сущность, как явствует из IV книги этого труда. Отсюда что бы ни уразумевалось, необходимо, чтобы оно было сущее в его общности. Отсюда и субстанция его, которая однако одна, ибо у одной вещи одна субстанция. Но отрицания уразумеваются и суть сущие по уму. Следовательно, ум, который говорит, что человек означает бытие человека и небытие человека, необходимо в отношении собственного и адекватного объекта не умаляет, но около второго объекта как специальной чуждости умаляет и обманывается в суждении. Отсюда акт уразумения умаляет чуждость не причинно, но сопутствующе, ибо не следует: «человек по уму, следовательно, человек». Отсюда кажется, что этот довод хочет иметь, что всё положено в являющемся, как явствует у некоторых в IV книге этого труда. К другому: если при разрушении Сократа и так далее. Следует сказать, что этим доводом доказывалось бы, что человек, который сидит утром, сидел бы весь день, ибо я вижу его сидящим утром и мню, что он истинно сидит, и тогда он встанет без моего знания, и этого я не воспринимаю; тогда, следовательно, я ещё мню, что он истинно сидит, следовательно, ещё сидит. Отсюда

не следует, что если истина в уме, то ум воспринимает её в течение времени, ибо может её не воспринимать в течение времени, поскольку восприятие в уме происходит не иначе, как через сказывание. Следовательно, и так далее. Далее: те, кто удаляет всякое сказывание из вещи, но не воспринимает, тогда нечто о вещи. Отсюда нечто может иметь ложное мнение, и тогда не воспринимает его, поскольку не воспринимает; напротив, когда воспринимает ложное мнение как таковое, отходит от него, насколько может. К другому: при разрушении Сократа Сократ был человеком и так далее. Следует сказать, что «Сократ» *supponit* для не-человека. И ты говоришь: следовательно, противоречащее сказывается и так далее. Следует сказать, что это не противоречит, а именно «Сократ, который не есть не-человек, прежде был человеком», ибо противоречия берутся в отношении одного и того же одновременно и по одному и тому же. К другому: предложение *per se* истинное и так далее. Допускается в последних, ибо там *per se* предполагает обо всяком, но ещё предполагает субстанциальное, поскольку субстанция в единичных не обо всяком. Я говорю: «Сократ есть человек», если предположить, что единичные общи и разрушимы, и в этом различие между единичными и универсалиями. Или также не есть собственно *per se*, ибо для собственно *per se* предложения требуется вечный субъект и предикат и что оно вечной истины, как явствует по Линкону в I книге «Второй аналитики».

Вопрос XVI. Полагающие противоречия одновременно одним и тем же полагают ли всё единым?

Исследуется по второму доводу, где Аристотель спорит против отрицающих первое начало, и в предыдущем тексте: не уничтожают ли полагающие противоречия одновременно существующими существенное сказывание. И сначала доказывается, что нет. Ибо те, кто допускает сказывание одного и того же о том же, не уничтожают существенное сказывание, ибо сказывание одного и того же о том же существенно, поскольку одно и то же есть существенное для себя. Но полагающие противоречия одновременно истинными допускают сказывание одного и того же о том же, ибо они допускают человека быть человеком и не-человеком. Следовательно, допускают одно и то же сказываться о себе, и это поскольку допускают человека быть человеком. Следовательно, не уничтожают существенное сказывание. Далее: те, кто полагает некоторое сказывание, не уничтожают существенное сказывание, ибо существенное сказывание первое, без которого никакое другое сказывание не может быть, поскольку все другие сказывания предполагают его, как *per accidens* предполагает *per se*, как явствует из II книги «Физики». Но полагающие противоречия одновременно истинными допускают некоторое сказывание, а именно одного и того же о себе утвердительно и также отрицательно. Следовательно, не уничтожают существенное сказывание.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте: «совершенно же уничтожают» и так далее.

Следует сказать на вопрос, что полагающие противоречия одновременно истинными уничтожают всякое существенное сказывание. И это Аристотель доказывает. Ибо те, кто допускает утверждение и отрицание *verificantur* об одном и том же одновременно, уничтожают совершенно субстанцию и «что было быть». И как добавляет Комментатор, если определения, означающие субстанцию, будут отрицаемы, тогда необходимо, чтобы всё было акциденциями, и не будет никакого необходимого и субстанциального расположения в вещи, как говорит Комментатор. Но это ложно, что всё сказывается по акциденции и ничто *per se*, ибо если бы это было, тогда был бы бесконечный процесс в сказуемых. И это разъясняет Комментатор, говоря, что акциденция имеет природу, чтобы сказываться о чём-то. Следовательно, необходимо, чтобы акциденция, поскольку акциденция, сказывалась об акциденции, и так всякая акциденция сказывается о чём-то, и так будет бесконечный процесс. Но это ложно, ибо всё *per accidens* сводится к *per se* и к существенному, как хочет Аристотель во II книге «Физики». Отсюда если бы не было некоторого существенного и *per se* сказуемого, был бы бесконечный процесс. Следствие очевидно, ибо имя означает нечто определённое в значении, которое необходимо и которое одно по числу со значением. И есть субстанция его, которая однако одна, ибо у одной вещи одна субстанция. Но отрицания уразумеваются и суть сущие по уму. Следовательно, ум, который говорит, что человек означает бытие человека и небытие человека, необходимо в отношении собственного и адекватного объекта не умаляет, но около второго объекта как специальной чтойности умаляет и обманывается в суждении. Отсюда акт уразумения умаляет чтойность не причинно, но сопутствующе, ибо не следует: «человек по уму, следовательно, человек». Отсюда кажется, что этот довод хочет иметь, что всё положено в являющемся, как явствует у некоторых в IV книге этого труда.

К другому: если при разрушении Сократа и так далее. Следует сказать, что этим доводом доказывалось бы, что человек, который сидит утром, сидел бы весь день, ибо я вижу его сидящим утром и мню, что он истинно сидит, и тогда он встанет без моего знания, и этого я не воспринимаю; тогда, следовательно, я ещё мню, что он истинно сидит, следовательно, ещё сидит. Отсюда не следует, что если истина в уме, то ум воспринимает её в течение времени, ибо может

её не воспринимать в течение времени, поскольку восприятие в уме происходит не иначе, как через сказывание. Следовательно, и так далее. Далее: те, кто удаляет всякое сказывание из вещи, но не воспринимает, тогда нечто о вещи. Отсюда нечто может иметь ложное мнение, и тогда не воспринимает его, поскольку не воспринимает; напротив, когда воспринимает ложное мнение как таковое, отходит от него, насколько может. К другому: при разрушении Сократа Сократ был человеком и так далее. Следует сказать, что «Сократ» *supponit* для не-человека. И ты говоришь: следовательно, противоречащее сказывается и так далее. Следует сказать, что это не противоречит, а именно «Сократ, который не есть не-человек, прежде был человеком», ибо противоречия берутся в отношении одного и того же одновременно и по одному и тому же. К другому: предложение *per se* истинное и так далее. Допускается в последних, ибо там *per se* предполагает обо всяком, но ещё предполагает субстанциальное, поскольку субстанция в единичных не обо всяком. Я говорю: «Сократ есть человек», если предположить, что единичные общи и разрушимы, и в этом различие между единичными и универсалиями. Или также не есть собственно *per se*, ибо для собственно *per se* предложения требуется вечный субъект и предикат и что оно вечной истины, как явствует по Линкону в I книге «Второй аналитики».

К доводам. К первому: кто допускает сказывание одного и того же и так далее. Допускаю в этом отношении. Ты говоришь, что кто полагает противоречия и так далее. Следует сказать, что они не только полагают сказывание одного и того же о том же, но и сказывание противоположного, и так уничтожают существенное сказывание, поскольку полагают противоречащее сказываться о противоположном, ибо если не-человек сказывается о человеке, тогда человечность удаляется из человека, ибо они не совместимы в одном субъекте одновременно. К другому: те, кто полагает некоторое сказывание и так далее. Допускается. Ты говоришь, что тот, кто полагает противоречия и так далее. Следует сказать, что тот, кто полагает противоречия *verificantur* об одном и том же, не полагает никакого сказывания, либо полагает сказывание одного и того же о том же, либо никакого не полагает. Ибо тот, кто полагает и то и другое, уничтожает существенное и акцидентальное сказывание, поскольку хотя и выражает словом, однако в вещи ничего не полагает. Отсюда полагает существенное сказывание и не полагает, и это есть ничто не полагать, ибо если дано одно невозможное, следует бесконечное и так далее.

Вопрос XVII. Может ли акциденция быть субъектом другой акциденции?

Исследуется об этой части, поскольку Аристотель, как кажется, говорит, что акциденция не приключается акциденции. Спрашивается, может ли акциденция быть субъектом другой акциденции. И сначала доказывается, что да. То, о чём нечто доказывается, есть его субъект, ибо то, о чём доказывается страдание, есть субъект страдания, I книга «Второй аналитики». Но акциденция доказывается об акциденции, ибо чёт и нечет доказываются о числе, а число есть акциденция; и «иметь три» доказывается о треугольнике, и то и другое акциденция. Следовательно, и так далее. Далее: то, что *denominat* другое, есть в нём как в субъекте. Но одна акциденция *denominat* другую, как поверхность есть окрашенная. Далее: то, что есть расположение и причина в отношении акциденции, есть её субъект. Это очевидно. Но одна акциденция так относится к другой, ибо поверхность располагает к цвету и есть его причина, и первые качества — ко вторым, ибо во II книге «О возникновении» вторые качества причиняются из смешения первых качеств. Далее: в определении акциденции полагается субъект, как явствует из VII книги этого труда. Но одна акциденция полностью определяется через другую акциденцию, ибо цвет есть акциденция светящегося, поскольку светящееся. Но светящееся, поскольку светящееся, есть акциденция. И подобным образом чёт есть число, о котором самом по себе не сказывается обо всём, ибо это было бы главным образом Бог. Но Бог не сказывается о камне и не о человеке. Далее: не дано просто ложного, следовательно, и просто истинного сказанного, как в III книге «Этики», ибо зло не есть предмет намерения, поскольку чистое невозможно. Но ложное и злое одно и то же по крайней мере по субъекту. Следствие очевидно, ибо ложное и истинное противоположны, и если одно из противоположностей в природе, то и другое, II книга «О небе». Далее: это явствует из авторитета древних, говорящих, что все сущие смешаны в истине и лжи.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте, где доказывает, что если дано истинное и ложное по большему и меньшему, то дано просто истинное.

К пониманию вопроса заметим, что истинное есть объект ума из VI книги этого труда и VI книги «Этики», как благо есть объект стремления. Но ум двояк: божественный и человеческий. Поэтому следует сказать на вопрос два заключения. Первое: дано просто истинное по сравнению с божественным умом. И основание: как о сущем, так и об истине, IV книга этого труда, ибо одно и то же расположение вещи в сущности и истине. Но дано просто сущее, которое, если бы не было первым и главным, тогда акциденция не имела бы бытия иначе, как по акциденции, и не-сущее просто не было бы чем-то из другого, поскольку первое есть причина второго, и при удалении первого удаляется другое. Отсюда Комментатор говорит во II книге этого труда, что необходимо прийти к первому сущему и к первому истинному, от которого всё другое есть сущее и истинное, и от него всё то истинно по большему и меньшему, поскольку более или менее приближается к нему. Отсюда и Комментатор говорит в XII книге этого труда: как в роде теплоты есть первое тёплое, от которого другое тепло по большему и меньшему, так и в сущем и истинном.

Во-вторых, следует сказать, что также дано просто истинное по сравнению с человеческим умом. И основание, по Комментатору: если бы не было чего-то просто истинного, в отношении к чему говорится то, что более истинно, тогда необходимо, чтобы нечто было истиннее того, в отношении к чему нечто называется более истинным. Это ложно, ибо так был бы бесконечный процесс. Следствие очевидно, ибо каждое не просто истинное сводится к другому, которое более истинно, как и сущее. Следовательно, либо будет дано просто истинное сущее, либо был бы бесконечный процесс.

Заметим, что если мы говорим об уме в отношении первого его действия, тогда истинное берётся для чистого сущего, в постижении которого ум не ошибается, и оно есть сущее. Если же мы говорим об истинном в отношении второго действия ума, тогда истина берётся в утверждении и отрицании, ибо истина есть сообразность ума вещи утвердительно или отрицательно. Ибо Аристотель говорит в VI книге этого труда, что истина имеет утверждение в соединённом и отрицание в разделённом. И эта истина есть истина первого начала, о котором говорит Аристотель в IV книге этого труда, что все науки сводят к нему свои начала, и это: не может одновременно быть и не быть. И его противоположное наиболее ложно.

К доводам. К первому: если бы было нечто просто истинное и так далее. Следует сказать, что дано нечто просто истинное и первое сущее, и это будь мы говорим о простом сущем и истинном или о сложном, которое имеет в себе совершенства и истины всех сущих, хотя не формально, однако виртуально. И также могут *verificantur* о нём. Отсюда по сказанному способу. Но вторым способом сказано, поскольку сходятся количества, Комментатор говорит о первом истинном и несложном сущем в XII книге этого труда, что совершенства, которые в первой материи — пассивная потенция, — в двигателе, то есть активная сила; и подобным образом первое истинное среди сложных и в сложных имеет в себе истины всех других сложных. К другому доводу следует сказать, что не дано просто зла, как дано просто благо, и, следовательно, ложного, ибо по крайней мере термины имеют истину в себе. Отсюда зло говорит лишённость, а лишённость есть отрицание в подходящем субъекте, и тот субъект есть сущее и благо. И говорится в IV книге «Этики», что нет чистого зла, ибо оно разрушило бы себя и было бы невозможным. К авторитету же древних следует сказать, что они ошибались, как явствует в тексте. И так к тому.

Вопрос XVIII. Существует ли истинное бесконечное?

Исследуется об этой части: возможно ли нечто в природе вещей, что никогда не будет. И сначала доказывается, что нет. Ибо если бы было нечто просто истинное, тогда оно имело бы в себе совершенства и истины всех сущих, и, следовательно, о нём можно было бы всё *verificantur* и истинно сказать. Но мы не видим такого сущего, о котором всё сказывалось бы. Следовательно, и так далее. Большая очевидна, ибо то, что просто таково в некотором роде и отделено, имеет все совершенства в том роде. Отсюда Комментатор говорит во II книге этого труда, что если бы было отделённое тёплое, оно имело бы в себе понятия всех тёплых. Меньшая очевидна, ибо нет некоего просто единого сущего, которое сказывалось бы обо всём, ибо это было бы главным образом Бог. Но Бог не сказывается о камне и не о человеке. Далее: не дано просто ложного, следовательно, и просто истинного сказанного, как в III книге «Этики», ибо зло не есть предмет намерения, поскольку чистое невозможно. Но ложное и злое одно и то же по крайней мере по субъекту. Следствие очевидно, ибо ложное и истинное противоположны, и если одно из противоположностей в природе, то и другое, II книга «О небе». Далее: это явствует из авторитета древних, говорящих, что все сущие смешаны в истине и лжи.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте, где доказывает, что если дано истинное и ложное по большему и меньшему, то дано просто истинное.

К пониманию вопроса заметим, что истинное есть объект ума из VI книги этого труда и VI книги «Этики», как благо есть объект стремления. Но ум двояк: божественный и человеческий. Поэтому следует сказать на вопрос два заключения. Первое: дано просто истинное по сравнению с божественным умом. И основание: как о сущем, так и об истине, IV книга этого труда, ибо одно и то же расположение вещи в сущности и истине. Но дано просто сущее, которое, если бы не было первым и главным, тогда акциденция не имела бы бытия иначе, как по акциденции, и не-сущее просто не было бы чем-то из другого, поскольку первое есть причина второго, и при удалении первого удаляется другое. Отсюда Комментатор говорит во II книге этого труда, что необходимо прийти к первому сущему и к первому истинному, от которого всё другое есть сущее и истинное, и от него всё то истинно по большему и меньшему, поскольку более или менее приближается к нему. Отсюда и Комментатор говорит в XII книге этого труда: как в роде теплоты есть первое тёплое, от которого другое тепло по большему и меньшему, так и в сущем и истинном.

Во-вторых, следует сказать, что также дано просто истинное по сравнению с человеческим умом. И основание, по Комментатору: если бы не было чего-то просто истинного, в отношении к чему говорится то, что более истинно, тогда необходимо, чтобы нечто было истиннее того, в отношении к чему нечто называется более истинным. Это ложно, ибо так был бы бесконечный процесс. Следствие очевидно, ибо каждое не просто истинное сводится к другому, которое более истинно, как и сущее. Следовательно, либо будет дано просто истинное сущее, либо был бы бесконечный процесс.

Заметим, что если мы говорим об уме в отношении первого его действия, тогда истинное берётся для чистого сущего, в постижении которого ум не ошибается, и оно есть сущее. Если же мы говорим об истинном в отношении второго действия ума, тогда истина берётся в утверждении и отрицании, ибо истина есть сообразность ума вещи утвердительно или отрицательно. Ибо Аристотель говорит в VI книге этого труда, что истина имеет утверждение в соединённом и отрицание в разделённом. И эта истина есть истина первого начала, о котором говорит Аристотель в IV книге этого труда, что все науки сводят к нему свои начала, и это: не может одновременно быть и не быть. И его противоположное наиболее ложно.

К доводам. К первому: если бы было нечто просто истинное и так далее. Следует сказать, что дано нечто просто истинное и первое сущее, и это будь мы говорим о простом сущем и

истинном или о сложном, которое имеет в себе совершенства и истины всех сущих, хотя не формально, однако виртуально. И также могут *verificantur* о нём. Отсюда по сказанному способу. Но вторым способом сказано, поскольку сходятся количества, Комментатор говорит о первом истинном и несложном сущем в XII книге этого труда, что совершенства, которые в первой материи — пассивная потенция, — в двигателе, то есть активная сила; и подобным образом первое истинное среди сложных и в сложных имеет в себе истины всех других сложных. К другому доводу следует сказать, что не дано просто зла, как дано просто благо, и, следовательно, ложного, ибо по крайней мере термины имеют истину в себе. Отсюда зло говорит лишённость, а лишённость есть отрицание в подходящем субъекте, и тот субъект есть сущее и благо. И говорится в IV книге «Этики», что нет чистого зла, ибо оно разрушило бы себя и было бы невозможным. К авторитету же древних следует сказать, что они ошибались, как явствует в тексте. И так к тому.

Вопрос XIX. О вещах, доказанных из ничего

Исследуется об этой части: есть ли в вещах определённая сущность, и имеет ли место то, что об этой части [говорит] мнение тех, кто о сущих искал истину. И сначала доказывается, что нет: в том, что непрерывно движется, нет ничего определённого, ибо двигаться — значит иначе себя иметь, никогда не так, как прежде, VI книга «Физики». Но все сущие непрерывно движутся, ибо со стороны материи всё движется непрерывно, которая есть субъект движения и изменения; и со стороны действующего — небесное тело, ибо оно непрерывно движется, как явствует из I книги «О небе» и VIII книги «Физики». Далее: в том, в чём есть материя, нет ничего определённого, ибо материя неопределённа, II книга этого труда. Но в вещах есть материя, по крайней мере в низших. Это также явствует из авторитета древних.

Против этого выступает Аристотель в тексте, ибо если бы ничто не было определено в вещах, тогда исследовать истину было бы подобно преследованию летающего.

Заметим, что есть три степени сущих: одна — абстрактных субстанций, другая — небесных тел, третья — низших сущих.

Тогда к вопросу следует сказать три заключения. Первое: в первой степени сущих есть определённая сущность. Основание: в неподвижных и единообразно себя имеющих есть определённая сущность, ибо то, что неподвижно и единообразно себя имеет, не *diversificatur* и не меняется в природе. Но в абстрактных субстанциях нет движения и различия, III книга «Физики» и XII книга этого труда, ибо все они неподвижны и единообразно себя имеют, поскольку производят вечное движение, а никакое движущее движимое не может произвести вечное движение. Во-вторых, следует сказать, что и в небесных телах есть определённая сущность. Доказательство: то, что вечно по субстанции, есть определённой природы и, следовательно, определённой истины, ибо вечное определено в природе, поскольку никакое изменение не достигает его субстанции, и, следовательно, они определённой истины. Но небесные тела таковы, из I книги «О небе», ибо они невозникаемы и неразрушимы и невозникаемы, I книга «О небе», поскольку вечны. Далее: и низшие не движутся непрерывно, ибо когда приходят к термину, к которому [стремятся], покоятся. Ибо говорит Аристотель в VIII книге «Физики», что необходимо, чтобы всё возникшее, приобретя нечто, пребывало некоторое время. Но в низших есть термин всех движений, как возникновения, разрушения, роста и изменения. Далее Аристотель доказывает в тексте, ибо нечто совершенно неподвижно. И изъясняет Комментар, что понимает виды и роды, и, возможно, также понимает отделённые субстанции, которые совершенно неподвижны.

Тогда следует ответить на вопрос, поскольку, как видно, есть три степени сущих. Следует сказать, что сущие в первой степени совершенно неподвижны. Причина: то, что движет вечным и единообразным движением, совершенно неподвижно, VIII книга «Физики», ибо никакое движущее движимое не может причинить вечное и единообразное движение. Отсюда душа животного, поскольку движется по крайней мере по акциденции, не движет всегда и не единообразно. Но сущие в первой степени, как абстрактные субстанции, движут вечным и единообразным движением, как явствует по Аристотелю во II книге «О небе». Во-вторых, следует сказать, что сущие во второй степени, как небесные тела, не находятся в непрерывном движении по крайней мере по субстанции. Основание: то, что вечно, не движется по крайней мере по субстанции. Это очевидно. Но небесные тела таковы из I книги «О небе», ибо невозникаемы и неразрушимы и невозникаемы. Следовательно, и так далее. В-третьих, следует сказать, что и сущие в третьем порядке, как в сфере действующих и претерпевающих, не всегда в непрерывном движении. Основание: то, что упорядочено к термину, к которому через движение, по достижении того термина покоится, будь то термин возникновения, или роста, или изменения и так далее, ибо при наличии [соответствующих] навыков в материи движение прекращается.

Но низшие упорядочены к термину, о котором говорит Аристотель в VII книге «Метафизики». Но низшие сущие таковы, ибо низшие сущие имеют форму как материальные субстанции. Отсюда хотя низшие имеют материю, которая есть причина бесконечности, однако эта бесконечность определяется через форму. Отсюда заметим, что низшие, поскольку индивиды, не суть определённой природы существенно, ибо разрушаются и возникают; однако они определённой природы по своим периодам, пока форма остаётся в материи. Но по видам и понятиям виды вечны, как хочет Аристотель и Комментатор.

К доводам: то, что непрерывно движется и так далее. Следует сказать, что неверно, ибо небо непрерывно движется, и однако оно определённой сущности и истины, поскольку вечно по субстанции. Подобным образом все низшие не в непрерывном движении по субстанции. И ты говоришь: напротив, со стороны материи и действующей причины. Следует сказать, что небо не изменяет субстанции всех низших, разрушая в каждое мгновение времени, но сохраняет до определённого периода, поскольку все формы в терминах. Также со стороны материи определяются через форму, как видно. К другому: в том, в чём есть материя и так далее. Следует сказать, что поскольку со стороны материи они были бы неопределёнными, но со стороны формы определяются, как видно. К авторитету древних следует сказать, что они здесь ошибались.

Вопрос XX. Всё ли в непрерывном движении?

Исследуется об этой части: всё ли в непрерывном движении. Сначала доказывается, что да. Ибо то, что имеет начала непрерывного изменения, непрерывно движется, поскольку при наличии начал полагается и произведённое. Но все сущие имеют начала непрерывного изменения, ибо низшие имеют материю, которая есть начало непрерывного изменения, и также действующее, как небесные тела, которые непрерывно движутся и суть с низшими, поскольку все формы в терминах, II книга «О возникновении».

Против этого выступает Аристотель в тексте: в той части: «далее, достойно порицания».

Заметим, что некоторые полагали только чувственные сущие и что нет иного, кроме этого; и поскольку они включают материю, которая есть начало изменения, они говорили, что всё в непрерывном потоке. Но это мнение не имеет силы, и Аристотель говорит против него. Ибо для такой достаточной причинности необходимо прийти к бестелесному и также неподвижному сущему. Ибо чувственное суть тела, а всякое тело подвижно. Если, следовательно, тело движется, необходимо, чтобы оно двигалось другим, и то другим, либо так уйдём в бесконечность, либо придём к бестелесному и неподвижному движущему, и так всё не будет чувственным. Далее: плохо сказали, что всё в непрерывном потоке, ибо небесные тела по субстанции неподвижны, неразрушимы и невозникаемы, I книга «О небе», поскольку вечны. Далее: и низшие не движутся непрерывно, ибо когда приходят к термину, к которому [стремятся], покоятся. Ибо говорит Аристотель в VIII книге «Физики», что необходимо, чтобы всё возникшее, приобретя нечто, пребывало некоторое время. Но в низших есть термин всех движений, как возникновения, разрушения, роста и изменения. Далее Аристотель доказывает в тексте, ибо нечто совершенно неподвижно. И изъясняет Комментатор, что понимает виды и роды, и, возможно, также понимает отделённые субстанции, которые совершенно неподвижны.

Тогда следует ответить на вопрос, поскольку, как видно, есть три степени сущих. Следует сказать, что сущие в первой степени совершенно неподвижны. Причина: то, что движет вечным и единообразным движением, совершенно неподвижно, VIII книга «Физики», ибо никакое движущее движимое не может причинить вечное и единообразное движение. Отсюда душа животного, поскольку движется по крайней мере по акциденции, не движет всегда и не единообразно. Но сущие в первой степени, как абстрактные субстанции, движут вечным и единообразным движением, как явствует по Аристотелю во II книге «О небе». Во-вторых, следует сказать, что сущие во второй степени, как небесные тела, не находятся в непрерывном движении по крайней мере по субстанции. Основание: то, что вечно, не движется по крайней мере по субстанции. Это очевидно. Но небесные тела таковы из I книги «О небе», ибо невозникаемы и неразрушимы и невозникаемы. Следовательно, и так далее. В-третьих, следует сказать, что и сущие в третьем порядке, как в сфере действующих и претерпевающих, не всегда в непрерывном движении. Основание: то, что упорядочено к термину, к которому через движение, по достижении того термина покоится, будь то термин возникновения, или роста, или изменения и так далее, ибо при наличии [соответствующих] навыков в материи движение прекращается. Но низшие упорядочены к термину, о котором говорит Аристотель в VII книге «Метафизики». Но низшие сущие таковы, ибо низшие сущие имеют форму как материальные субстанции. Отсюда хотя низшие имеют материю, которая есть причина бесконечности, однако эта бесконечность определяется через форму. Отсюда заметим, что низшие, поскольку индивиды, не суть определённой природы существенно, ибо разрушаются и возникают; однако они определённой природы по своим периодам, пока форма остаётся в материи. Но по видам и понятиям виды вечны, как хочет Аристотель и Комментатор.

К доводам: то, что непрерывно движется и так далее. Следует сказать, что неверно, ибо небо непрерывно движется, и однако оно определённой сущности и истины, поскольку вечно

по субстанции. Подобным образом все низшие не в непрерывном движении по субстанции. И ты говоришь: напротив, со стороны материи и действующей причины. Следует сказать, что небо не изменяет субстанции всех низших, разрушая в каждое мгновение времени, но сохраняет до определённого периода, поскольку все формы в терминах. Также со стороны материи определяются через форму, как видно. К другому: в том, в чём есть материя и так далее. Следует сказать, что поскольку со стороны материи они были бы неопределёнными, но со стороны формы определяются, как видно. К авторитету древних следует сказать, что они здесь ошибались.

Вопрос XXI. Есть ли в нас достоверное доказанное познание вещей?

Исследуется об этой части: есть ли в нас достоверное и определённое познание вещей. Сначала доказывается, что нет. Ибо если бы в нас было достоверное и определённое познание, оно было бы либо чувственным, либо умственным, через достаточное деление. Но не чувственным, ибо чувство обманывается относительно собственного и общего объекта, как явствует из II книги «О душе». И не умственным, ибо оно происходит из чувственного познания, I книга «Второй аналитики». Но если первое познание достоверно, то и второе. Далее: о том нет достоверного познания, о чём есть различные мнения, ибо если бы в нас было достоверное познание вещей, тогда не было бы различных мнений. Но нет ничего, о чём не было бы различных мнений, ибо мнение есть о небе: о небе, устроено ли оно дурно или нематериально, и так о прочем. Поэтому и так далее.

Против этого говорит философ, что в нас есть достоверное и определённое познание, которому следует держаться. Ибо иначе исследовать истину будет преследованием летающего.

ЗАМЕЧАНИЕ. Одно мнение, как передаёт Аристотель, говорит, что в нас нет никакого достоверного и определённого познания, ибо всё наше познание следует за чувством и мнением, которые неопределённые. Но это мнение не имеет силы, как хочет Аристотель. Ибо есть некоторые сущие совершенно неизменные и неподвижные, о которых имеется достоверное познание, как абстрактные субстанции, и также небо, которое хотя и движется по месту, однако не по субстанции, и имеет определённые аспекты и движения по присвоению и удалению, производя определённые следствия, как знают астрономы. Подобным образом хотя низшие изменяются по количеству и по другим акциденциям, однако по субстанциальной форме нет непрерывного изменения. Ибо каждое естественнейшее имеет определённый период от силы высшего, по которому пребывает в своём бытии, как явствует из II книги «О возникновении» и IV книги «О возникновении животных». Далее: если даже предположить, что сущие всегда движутся, всё же можно сказать определённо, что они движутся и что имеют термин движения **от и к**, и субъект, и действующее.

Итак, следует сказать по Аристотелю и Комментатору, что в нас есть достоверное и определённое познание вещей. Основание: то, что имеет определённую сущность и причины, так относится, что ум может иметь о них достоверное познание, ибо уразумевать следует за быть, а знать — значит познавать причину вещи. Но многие сущие имеют определённую сущность и причины, как Бог и абстрактные субстанции. Подобным образом другие, имея определённые причины, как низшие, которые в сфере действующих и претерпевающих, и подобным образом небесные тела. Далее: если бы в нас не было достоверного познания, тогда не было бы науки, что ложно, ибо мы имеем естественное желание знания, и оно не праздно, как хочет Комментатор во II книге этого труда. Следствие доказывается, ибо наука есть навык твёрдый и достоверный, VI книга «Этики». И следует понимать, что познание сущих различается по различным степеням сущих. Ибо то, что достоверностью сущности и истиннейшее, имеет достовернейшее познание, как абстрактные субстанции и небесные тела, и наконец низшие, которые имеют изменение в субстанции.

К доводам. К первому: если бы было достоверное познание и так далее. Следует сказать, что чувственное познание может быть достоверным и определённым в отношении собственного объекта при наличии должных условий, как хочет Фемистий во II книге «О душе», когда орган расположен и среда [должная], и должное расстояние объекта. И подобным образом умственное может быть достоверным, ибо познаёт вещи через причины и виды, которые представляют вещи достоверно и безошибочно. И если даже иногда чувство ошибается, тогда

ум не [ошибается], ибо он высшая и более достоверная сила и может исправлять и выправлять фантазмы и чувственные данные, если имеет некоторое начало возбуждения в своей деятельности и продвижения. К другому следует сказать, что хотя есть различные мнения о некотором, однако не следует держаться суждения любого мнящего, но только хорошо расположенного по уму и разуму. И это следует предполагать как само собой известное, ибо ум человека, только хорошо расположенного, судит по истине, а нерасположенного не судит истинно. Ибо говорит Аристотель во II книге «Топпики»: «Когда любой высказывает противоположное мнениям, заботиться об этом глупо».

Вопрос XXII. Относятся ли все сущие к чувству или к уму?

Исследуется об этой части: относятся ли все сущие к чувству или к уму. Сначала доказывается, что да. То, что естественно познано, относится к чувству или к уму, ибо есть только две познавательные силы: чувственная и умственная, и познанное относится к познающему. Следовательно, все относятся к чувству или к уму. Но все сущие естественно познаны, по Комментатору во II книге «Физики», где он говорит, что ничто не скрыто естественно от человеческого ума. Поэтому и так далее. Далее: все сущие чувственны или мыслимы по Аристотелю и Комментатору в III книге «О душе». Но чувственное относится к чувству, а мыслимое к уму, как явствует там же. Далее: всё истинное относится к уму, VI книга «Этики», где говорится, что истинное есть *per se* объект ума. Но все сущие истинны, Аристотель в V книге этого труда, где говорит, что вещи истинны, поскольку способны произвести истинное мнение в душе. Следовательно, и так далее.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте.

ЗАМЕЧАНИЕ. Мнение некоторых было сводить все сущие к чувству, ибо они полагали только чувственные сущие, а ум полагали тем же, что чувство, и следующим за телосложением, как органическая сила. Но это мнение не имеет силы в обоих отношениях. Во-первых, потому что не всё чувственно, ибо необходимо прийти к нечувственным и нематериальным сущим, как явствует из VIII книги «Физики» и X книги этого труда. Во-вторых, в отношении науки не имеет силы, ибо ум не есть органическая сила и не то же, что чувство, поскольку в III книге «О душе» ум не есть тело и не сила в теле. Далее: если даже предположить, что всё относится к чувству, однако это не актуально и формально, как будет видно после, ибо потенциально только некоторое относится и материально. И это явствует из «Категорий» и V книги этого труда.

Итак, следует сказать на вопрос, что все сущие не относятся к уму актуально и формально. И это заключение доказывается так: если бы все сущие относились формально и актуально к уму, тогда сущие не были бы актуально, когда не существует действие ума. Но это ложно, ибо если даже ни одно животное не чувствует и ни один человек не мыслит, всё же многое есть сущие актуально и формально. Отсюда четыре элемента существовали бы при разрушении животного, которое есть субъект чувства, как говорит Аристотель в «Категориях». Доказательство следствия: если бы сущие формально и актуально относились к уму или к чувству, тогда они не имели бы актуального бытия, кроме как когда чувство чувствует или ум мыслит, ибо при разрушении одного из относительных разрушается и другое. Далее: если бы это было так, тогда все сущие были бы сущими разума и имели бы бытие от души. И следствие очевидно, ибо то, что формально относится к чему-то, не имеет формального бытия помимо него, как явствует в относительных. Что ложно, ибо некоторые сущие естественны. Во-вторых, следует сказать, что все относятся к чувству или к уму потенциально или материально. И это заключение доказывается так: то, что может быть познано, относится материально в возможности к познающему, ибо то, что может быть познано другим, есть в возможности к его акту и относится к нему материально. Но все сущие могут быть познаны, как явствует по Аристотелю в III книге «О душе», где он говорит, что ум есть способный всё становиться и всё делать. Следовательно, необходимо, чтобы вещи были в возможности наоборот — к акту души. Отсюда душа может становиться всем чувственным в отношении чувства и всем мыслимым в отношении ума. А относится ли знаемое к знанию через отношение в самом знаемом или через отношение знания — будет видно в V книге этого труда.

К доводам. К первому: то, что естественно познано и так далее. Следует сказать, что если актуально познано, актуально относится; если потенциально познано, потенциально относится.

Ты говоришь, что всё естественно познано. Верно потенциально, но не актуально. Отсюда не всё актуально познано, но некоторое. И это хотел сказать Комментатор в приведённом авторитете. К другому доводу: все сущие чувственны или мыслимы. Допускается потенциально и материально, ибо не всё актуально чувственно и мыслимо. И так также относятся к чувству или к уму потенциально, как видно. К другому: всё истинно и так далее. Следует сказать, что если потенциально истинно, потенциально относится к уму; если актуально истинно, актуально относится. Ты говоришь, что все сущие истинны, поскольку способны произвести мнение. Следует сказать, что верно в возможности: способны произвести, не что все одновременно производят мнение необходимо и всегда. И так не заключает, ибо некоторые сущие актуально не производят никакого мнения в душе. И так понял Аристотель.

Вопрос XXIII. Должен ли имеющий софистический довод к некоторому заключению верить этому заключению?

Исследуется об этой части: должен ли имеющий софистический довод к некоторому заключению верить этому заключению. Сначала доказывается, что да. Как при знании посылок знается заключение, так при мнении о посылках кто-то мнит заключение. И это очевидно из I книги «Первой аналитики», ибо познание заключения зависит от познания посылок. Но имеющий софистический довод мнит посылки истинными. Следовательно, верит, что заключение истинно. Далее: мнить не в нашей власти, когда хотим, но через довод. Следовательно, имеющий софистический довод мнит заключение и верит. Антецедент очевиден из II книги «О душе». Следствие очевидно, ибо имеющий софистический довод имеет довод. Следовательно, мнит и верит, что заключение истинно. Далее: это явствует из авторитета древних, говорящих, что истинное состоит в являющемся, из-за некоторых софистических доводов, которые они не умели разрешить.

Против этого выступает Аристотель в приведённом тексте, где это опровергает, и также в предыдущей главе.

Следует сказать на вопрос, что иметь софистический довод можно четверояко. Во-первых, кто-то имеет софистический довод, зная, что он софистический, и также зная, как его разрешить. И таковой не имеет софистического довода, и не следует ему верить, что он истинен. И это первое заключение. И основание этого заключения: он верит, что заключение истинно, как верит, что имеет посылки, ибо доверчивость и твёрдость мнения — от доверчивости посылок. Но имеющий софистический довод, зная, что он софистический, и умея разрешить, не верит, что посылки истинны. Следовательно, и не верит, что заключение истинно. Во-вторых, кто-то имеет софистический довод к одной стороне, имея однако столь же трудные [доводы] к другой стороне; не следует верить, что заключение истинно. И основание этого заключения: как кто-то верит посылкам, так верит и заключению, из I книги «Первой аналитики». Но имеющий софистический довод к одной стороне и имеющий столь же трудный довод к другой стороне не верит посылкам одной стороны. Следовательно, подобным образом и не [верит] заключению, ибо это проблема, о которой мы не мним ни то, ни другое, как хочет Аристотель во II книге «Топпики». В-третьих, кто-то имеет софистический довод к одной стороне и более трудный довод к другой стороне, или нечто, чему более верит, как авторитету; не следует верить заключению из-за софистического довода. И основание этого третьего заключения: он не верит, что заключение истинно, через такой довод, противоположному которому более верит. И это очевидно. Но тот, кто имеет софистический довод к некоторому заключению, имея более трудный довод или нечто, чему более верит, противоположное тому софистическому доводу. Следовательно. В-четвёртых, кто-то имеет софистический довод к некоторому заключению, каковой довод считает истинным, и не умеет его разрешить, и не имеет к противоположной стороне более трудного довода или чего-то, чему более верит; таковому необходимо верить, что заключение истинно. И основание четвёртого заключения: как кто-то относится к посылкам, так относится и к заключению, ибо посылки порождают познание заключения, по Аристотелю и Линкону в I книге «Второй аналитики». Но имеющий софистический довод, не имеющий более трудного довода к противоположному или чего-то, чему более верит, и не способный его разрешить, просто верит, что посылки истинны. Следовательно, также верит, что заключение истинно.

К доводам противного ясно из сказанного, ибо как кто-то относится к посылкам, так и к заключению. Ибо если имеет софистический довод и не умеет его разрешить, и не имеет более сильного довода, как затронуто из четвёртого заключения, тогда необходимо ему верить, что

заключение истинно. Если имеет софистический довод первым, вторым и третьим способом, не следует верить, что само заключение истинно, как видно. И это о четырёх.

Incipit Liber Quartus.

Quaestio I. Utrum ens de ratione ad decem genera contrahatur.

VERTITUR circa hunc quaesitum. Primo, quia Aristoteles dicit in principio, utrum unum ens sit unius rationis ad decem praedicamenta. Et intelligo per rationem non quidditativam definitionem, quia ens non habet definitionem, quia non habet genus, sed intelligitur ratio pro conceptu simplici et distincto, ita quod cognoscatur ens ratione simplici et indivisibili, et distincto conceptu a conceptu decem praedicamentorum, qui quidem est communis ad decem praedicamenta. Et hoc est quod alii dicunt per alia verba, utrum ens habeat aliquam rationem, vel aliquam unitatem praecise distinctam circumscripta unitate decem praedicamentorum. Et arguitur primo quod sic. Illud quod est obiectum unius potentiae cognoscitivae est unius rationis. Et haec est manifesta ex II De anima, ubi dicit Aristoteles, quod potentiae distinguuntur per obiecta, et unitas potentiae est ex unitate obiecti: sed ens est obiectum unius potentiae, ut intellectus, ut communiter dicitur. Ergo etc. Item subiectum de quo est una scientia est unitas rationis, quia unitas formalis scientiae est ex unitate formali obiecti, ut patet I Posteriorum. Sed ens est subiectum unius scientiae, quia metaphysica, ut patet in principio huius quarti. Est scientia quaedam quae speculatur ens inquantum ens. Ergo est unius rationis.

Item illud est unius rationis ex quo constituitur prima dignitas, quia prima dignitas est una propositio, et non est una ex suppositione, sed non esset una propositio nisi termini essent univoci et unius rationis. Sed ex ente constituitur prima dignitas quae est: non contingit simul idem esse et non esse. Quod haec sit prima dignitas, habetur IV huius.

Item si ens non esset unius rationis ad decem praedicamenta, tunc prima dignitas esset distinguenda, quod est falsum, cum sit absolute concedenda. Consequentia patet, quia multiplex est distinguendum, cum multiplex obnubilet et obumbret intellectum, I Caeli et Mundi. Item si ens non esset unius rationis, tunc genus praedicaretur per se de differentia, hoc est falsum, III huius et VI Topicorum. Consequentia probatur, quia dicendo rationale est ens, ista est per se. Aut ergo ens praedicatur pro accidente, aut pro substantia, aut sub ratione communi distincta ab utraque. Non potest dici quod praedicetur sub ratione accidentis, quia haec est falsa: rationale est accidens. Si praedicatur sub ratione communi, habetur propositum, quod sit unius rationis. Si dicas quod praedicetur sub ratione substantiae, cum substantia sit genus, praedicabitur per se de differentia. Item illud quod est primum causatum a causa maxime una est unius rationis, quia causa et causatum debent proportionari, ex quinto huius et II Physicorum. Sed ens causatur a causa maxime una, ut a Deo. Nam primum rerum creatarum est esse, ut capitur ex libro De causis.

OPPOSITUM vult Aristoteles in Praedicamentis et hic circa principium huius quarti, ubi dicit: Ens quidem multis modis dicitur, sed ad unum et ad unam naturam aliquam non aequivoce, sed ens dicitur multipliciter in attributione ad unum, sicut salubre dicitur esse ad sanitatem. Modo si esset unius rationis, non diceretur multipliciter. Hoc idem vult Commentator exponens Aristotelem, qui dicit quod ens non dicitur univoce, sed analogice. Unde etiam dicit quod ens significat essentiam rei, et significat unumquodque decem praedicamentorum. Hoc idem vult Porphyrius dicens: Si quis autem omnia praedicamenta entia nuncupabit, hoc erit aequivoce et analogice.

NOTANDUM quod de ista quaestione est una opinio quae dicit quod ens est unius rationis et simplicis conceptus tertii primo distincti a ratione substantiae, qualitatis et quantitatis et aliorum praedicamentorum. Unde voluit quod sicut distincte possunt concipi animal ab homine et asino, sic ens possit concipi conceptu simplici et distincto a quolibet praedicamento, scilicet qualitate, substantia, quantitate. Et hoc ipsi probant rationibus praeinductis, et addunt unam rationem. Illud quod habet unum modum essendi, vel unum apparentem in substantia et accidente, potest esse unius rationis in substantia distinctae et simplicis a substantia et accidente: quia ratio una accipitur ab uno

modo essendi. Quae ergo conveniunt in uno modo essendi et apparenti possunt concipi uno conceptu simplici et indivisibili. Sed ens est huiusmodi. Dicunt enim quod ens habet unum modum essendi in substantia et accidente, scilicet esse formaliter, quia substantia est ens per se formaliter, sicut accidens est ens per se formaliter, ut quantitas et qualitas. Quamvis enim accidens sit per ipsam substantiam subiective et materialiter, tamen non est per ipsam substantiam formaliter, ita quod ipsa substantia sit formale principium per quod ipsum est accidens, immo seipso, quod non aliquo alio accidens est formaliter. Et ab isto uno modo essendi communi potest sumi unus conceptus intellectualis diversus a conceptu substantiae propriae et a proprio conceptu ipsius accidentis. Et addunt isti quod quamvis ens sit unius rationis simplicis ad decem praedicamenta, tamen ratio entis per prius et principalius participatur a substantia quam ab accidente. Et dicunt hoc bene esse conveniens, quia caliditas quae de se est unius rationis ad omnia calida per prius participatur ab uno calido quam ab alio, sicut ab igne absolute et per essentiam, ab aliis autem secundum quid et participative. Similiter magis participatur a ferro ignito quam a stupa. Sic dicunt in proposito quod licet sit unus modus essendi in quo omnia entia conveniunt, et a quo intellectus accipit unum conceptum simplicem, tamen habet se diversimode ad ista, quia per prius participatur a substantia et per posterius ab accidente. Et per hoc dicunt solutas esse omnes auctoritates Aristotelis et Commentatoris. Ista opinio est contra Aristotelem expresse IV huius, quod ens dicitur multipliciter, et exemplificans multipliciter entis exemplificat de salubri, quod dicitur secundum diversas rationes de medicina, exercitio et aliis, ut patet ibidem. Unde entia non dicuntur univoce, sed multipliciter et ad unum attributive. Et si multipliciter dicatur, non tamen propter hoc alterius scientiae est speculari ipsum, sed unius scientiae. Sicut ista opinio est contra Commentatorem IV huius, ubi dicit ens quod significat essentiam rei significare unumquodque decem praedicamentorum multipliciter. Modo quod significat multipliciter non significat secundum unam rationem. Sed ens est huiusmodi. Ergo etc. Item est contra Aristotelem V huius, ubi distinguit ens secundum se in decem praedicamenta tanquam in decem significata, ut vult Commentator ibi exponendo. Sed illud quod dicitur de pluribus secundum unam rationem non distinguitur in ea tanquam in significata, sed dividitur in ea tanquam in partes subiectivas, ut animal non distinguitur in species subiectivas in significata, sed tanquam in partes subiectivas. Ista opinio etiam est contra rationem. Quod esse formaliter sit modus essendi a quo sumitur conceptus simpliciter, hoc est impossibile. Et hoc probatur: quia modus essendi a quo accipitur conceptus debet differre essentialiter a subiecto eius et a quolibet supposito, ut sentire, a quo accipitur conceptus animalis, secundum eos differt ab animali essentialiter et a quolibet supposito eius. Et sic modus essendi a quo accipitur conceptus debet differre a significato termini et a quolibet supposito eius. Sed esse formaliter est idem cum ente essentialiter, quod patet, quia esse formaliter substantiae est idem formaliter cum ipsa substantia, et similiter esse formaliter accidentis est idem essentialiter cum accidente, ut istimet concedunt. Nihil autem est modus essendi sui ipsius. Unde sicut substantiae et accidentis non est unus modus essendi communis et unus substantiae et accidentis, sic esse formaliter non est modus essendi communis et unus substantiae et accidentis. Et confirmatur: significatum termini essentialiter non praedicatur de modo essendi a quo sumitur ratio ipsius termini, ut animal non praedicatur essentialiter de isto modo essendi qui est sentire, a quo sumitur ratio animalis, et sic de aliis. Sed ens praedicatur essentialiter de esse formaliter, quia iste modus essendi, scilicet esse formaliter, est ens vel non ens. Si non ens, hoc est ridiculum, quod ratio non entis, immo quod ratio intelligendi entis sumatur a non ente. Si autem est ens, tunc ens praedicatur essentialiter de modo essendi a quo accipitur ratio entis, quod videtur impossibile.

Dicendum est ergo ad quaestionem aliter: quod ens non est unius rationis simplicis, sed distinctae essentialiter a rationibus decem praedicamentorum. Secundo dicendum quod ens ad decem praedicamenta non est pure equivoce. Tertio dicendum quod ens ad decem praedicamenta est analogum.

Ratio primae conclusionis: Si ens esset unius rationis simplicis, tunc oporteret quod illa ratio sumeretur ab uno modo essendi communi, ut ipsi volunt, vel ab una quidditate communi, ut alii

volunt. Et haec est manifesta per sufficientem divisionem. Aliter enim ista ratio esset ficta, nisi esset unus modus essendi vel quidditas in quo ista convenirent. Sed neutrum est dare, quia non est aliquis modus essendi communis sufficiens a quo sumitur ista ratio. Quia si esset aliquid, hoc esset esse formaliter, sed hoc non potest esse, ut prius probatum est, quod nihil potest esse modus essendi quin differat a significato termini. Sed esse formaliter in substantia est idem cum substantia, similiter esse formaliter in qualitate, et sic de aliis, quia substantiam esse formaliter et esse formaliter idem est, IV huius et I Perihermenias, quia nihil differt dicere hominem ambulare et ambulantes esse; sic nihil differt substantiam esse et substantiam entem, et qualitatem esse et qualitatem entem. Et confirmatur: modus essendi a quo accipitur conceptus alicuius termini communis debet competere cuilibet contento sub illo termino. Sed hoc non potest esse de ente quoad esse formaliter. Ergo non est modus essendi a quo accipitur ratio simplex et indivisibilis entis. Maior patet per inductionem, quia sentire, a quo accipitur conceptus animalis, competit cuilibet animali. Similiter ratiocinari, a quo accipitur ratio hominis, competit cuilibet homini. Minor patet, quia hoc non potest esse in modo essendi entis qui est esse formaliter. Unde si esse formaliter esset modus essendi a quo sumitur ratio entis communiter, tunc esse formaliter esset modus essendi cuiuslibet entis, et hoc non potest esse, quia esse formaliter aut est ens aut nihil. Si nihil, pro nihilo relinquatur. Si est ens, vel illud ens habet alium modum essendi, vel idem est modus essendi sui ipsius. Sed non potest esse idem modus essendi sui ipsius. Si habet alium modum essendi ab ipso, vel iste modus essendi est ens vel nihil, et sic proceditur in infinitum, quod est inconveniens. Tunc probatur secunda pars minoris principalis: quia illa ratio communis non potest accipi ab una communitate communi ad substantiam et accidens, quia nulla est quidditas indifferens ad substantiam et accidens. Ergo relinquatur conclusio principalis, quod non potest accipi unus conceptus simpliciter entis prius distinctus a decem praedicamentis, quia si poneretur, tunc esset figmentum. Et dicitur simplex conceptus, quia bene potest accipi unus conceptus aggregatus ex omnibus decem praedicamentis.

Item si ens esset unius rationis distinctae etc., tunc conceptus praedicamentorum decem non essent primi et simplicissimi. Non quidem essent primi, quia postquam est alius conceptus primus, scilicet ipsius entis, ipsa non essent prima, quod est contra Porphyrium: prima genera rerum sunt tanquam decem prima principia. Nec etiam essent simplicissimi, quia conceptus inferioris est compositus aliquo modo ex conceptu superiori. Unde si tunc ens haberet conceptum communem, tunc decem generalissima essent ex illo composita. Haec autem ratio non multum est evidens, quia supponit unum quod forte est aequale dubium vel magis, scilicet quod conceptus inferioris sit compositus ex pluribus conceptibus, quod multi negant.

Item si ens esset unius rationis ad substantiam et accidens, tunc esset genus ad decem praedicamenta, quia quod praedicatur de pluribus essentialiter et secundum unam rationem, hoc est genus. Nec valet si dicatur quod illa ratio per prius participatur a substantia quam ab accidente, ita quod inaequalitas participationis impediatur univocationem. Similiter enim diceretur quod ratio animalis per prius participatur et invenitur principaliter in homine quam in aliis speciebus, et ultra duae species eiusdem generis ad invicem comparatae non possunt esse aequale perfectae, nec equaliter habere rationem illius generis. Et sic si participatio alicuius modi essendi secundum magis perfectum et minus perfectum impediret univocationem, qualiter tunc animal esset univocum ad hominem et ad alia animalia, cum homo multo perfectius participet sensum omnibus aliis animalibus. Praeterea ista participatio est figmentum: quia nihil participat seipsum, quia participare est participati rationem capere. Sed esse formaliter in substantia est idem quod substantia, et in quantitate quantitas, hoc ipsimet dicunt, quia quantitati quod esse et essentia sunt idem.

Ratio secundae conclusionis est: si ens esset equivoce ad decem praedicamenta, tunc de ipso non esset una scientia, quia de praedicamento equivoce non est scientia, ut vult Commentator IV huius, quia equivoce non sunt praedicamenta essentialia quae ponuntur in definitione eius, nec ipsum ponitur in definitione aliorum. Sed hoc est falsum, quia de ente inquantum ens est una scientia, ut patet IV et VI huius.

Ratio tertiae conclusionis: Illud quod significat diversa secundum diversas rationes ordinatas, hoc est analogum, ita quod quaedam eorum attribuuntur uni. Sed ens est huiusmodi, quia significat decem praedicamenta secundum diversas rationes ordinatas secundum prius et posterius. Quia significat substantiam secundum unam rationem quae est per se existere, et illam significat per prius, et per posterius significat accidentia secundum alias rationes, ut esse in subiecto vel secundum rationem mensurae ut informantis etc. Et omnia accidentia attribuuntur uni substantiae et subiecto. Notandum, sicut dicit Commentator, quod triplex est analogia. Quedam est ad unum subiectum, sicut secundum hanc analogiam omnia attribuuntur substantiae ut subiecto, ut vult Commentator. Et hoc debet intelligi quoad impositum nominis: quia ens non fuit impositum ad significandum aliud per prius nisi sub ratione subiecti. Tamen ex natura rei accidentia possunt habere attributionem ad substantiam ut ad finem. Quedam analogia est ad unum finem, sicut omnia salubria attribuuntur ad sanitatem ut ad finem. Tertia analogia est ad unum efficiens, ut omnia medicabilia attribuuntur uni, ut medicinae tanquam efficienti. Unde haec videtur esse intentio Aristotelis quod ens sit analogum, quia assimilatur ens salubri et medicabili, quorum quodlibet est analogum. Unde habent attributionem ut ad substantiam et principaliter ad Deum, quia ab ipso dependet caelum et natura.

Notandum quod contra istam positionem sunt difficultates. Prima est: omne commune quod potest esse notum et certum de aliquo, de quo nullum suorum inferiorum est notum et certum, est alterius rationis simplicis ab unoquoque suorum inferiorum. Quia si aliquod commune non differret re nec ratione a suis inferioribus, tunc de quocunque illud esset notum et certum, oporteret etiam aliquod inferiorum suorum vel significatorum esse notum, sicut quia canis dicitur secundum diversas rationes de latrabili, sidere et pisce, et differt ab istis secundum unam communem rationem, ergo omne de quo cognoscitur quod sit canis cognoscitur esse stellam vel latrabilem vel piscem. Sed ens potest esse notum de aliquo et certum, de quo non est certum quod sit substantia nec quod sit accidens, quia quidam antiqui cognoverunt et crediderunt firmiter quod lumen sit ens, et tamen dubitaverunt utrum sit substantia vel accidens, sicut patet II De anima. Similiter dicitur quod aliqui cognoverunt animam esse ens, et tamen ignoraverunt eam esse substantiam vel accidens. Et hoc est quod alii arguunt sub aliis verbis: unus et idem conceptus non potest esse certus alicui et dubius simul de eodem, quia ista sunt contradictoria, quod aliquis conceptus sit certus et dubius simul de eodem. Sed conceptus entis est alicui dubius, immo alicui certus, cui dubius, ut patet ex dictis. Et confirmatur per experimentum. Videmus enim quod si quaerat puer a puero vel a rustico utrum vestis sit ens, respondetur quod sic. Et si quaeratur ab eo utrum sit substantia vel accidens, nesciet respondere. Quod non est propter aliud nisi quia ens est alterius rationis simplicis a substantia et accidente.

Item ista propositio est vera: substantia est prius ens et perfectius accidente. Vel ergo ibi sumitur ens pro substantia, aut pro accidente, aut pro ente in communi sub ratione tertia. Haec est vera per sufficientem divisionem. Si dicas quod sumatur pro substantia, hoc est inconveniens, quia tunc erit sensus quod substantia est prius substantia quam accidens sit substantia. Si vero sumatur pro accidente, adhuc est magis inconveniens, quia tunc erit sensus quod substantia prius erit accidens quam accidens, quod est impossibile. Si tertio modo capiatur ens, habetur propositum. Ergo relinquitur quod ens capiatur pro ratione communi et conceptu simplici, qui nec est conceptus substantiae nec accidentis. Et haec ratio videtur multum apparens, et reputant eam aliqui demonstrativam.

Item quod praedicatur de substantia et accidente, et non per rationem substantiae nec accidentis, oportet quod praedicetur de eis per rationem communem simplicem, vel oportet quod praedicetur per nullam rationem. Haec est manifesta per sufficientem divisionem. Sed non potest dici quod praedicetur per nullam rationem, ut per se patet. Ergo praedicatur per rationem aliquam. Et de accidente non praedicatur per rationem substantiae, nec praedicatur de substantia per rationem accidentis, ut dicatur substantia est ens per rationem accidentis. Ergo praedicatur per rationem communem et simplicem distinctam a rationibus horum.

Item unitas rationis et conceptus in ente non negatur nisi quia ens non dicitur formaliter de substantia et accidente, sed propter hoc non negatur. Ergo etc. Maior est manifesta, quia sanum

negatur esse unius rationis ad omnia sana, quia non formaliter dicitur nisi de sano in animali. Et sic unitas rationis in ente non negatur nisi quia ens non dicitur formaliter de omnibus. Minor patet, quia ens praedicatur formaliter de omnibus entibus, ut substantia est ens formaliter. Similiter quantitas est ens formaliter, et sic de aliis.

Item tota multitudo entium potest concipi uno conceptu, quia possum formare unam propositionem, scilicet quod tota multitudo entium est extra nihil. Vel ergo uno conceptu concipio istam propositionem, vel pluribus, et hoc quoad totam multitudinem, ita quod tota multitudo entium concipiatur uno conceptu vel diversis. Si uno conceptu, habetur propositum. Si diversis, ergo infinitis conceptibus, quia infinita est multitudo entium. Sed hoc est falsum.

Ad primam difficultatem dicunt aliqui quod si aliquis cognoscit de aliquo quod sit substantia vel accidens sub disiunctione, licet non sit necesse quod sciat determinate ipsum esse substantiam vel accidens, illud non videtur sufficere. Quia si determinate cognoscitur aliquid de aliquo sub ratione entis, et non cognoscitur determinate de eo sub ratione substantiae et accidentis, oportet quod ratio entis sit alia ab utraque illarum rationum. Unde dicatur quod ratio entis sit eadem cum ambabus rationibus, scilicet substantiae et accidentis. Et ideo dicendum est aliter, concedendo maiorem et negando minorem. Immo credo quod quicumque cognoscit certitudinaliter aliquid esse ens, concipit ipsum determinate conceptu substantiae vel determinate conceptu accidentis. Et cum dicitur quod aliqui scientes lumen esse ens nesciebant ipsum esse substantiam vel accidens, dicendum quod hoc non est pro tanto quod intelligant lumen intellectu aliquo qui non sit intellectus substantiae nec intellectus accidentis. Immo necessario conceptus quem habent de lumine secundum rei veritatem vel erit conceptus substantiae, ita quod non accidentis, vel conceptus accidentis, ita quod non substantiae. Nam illis intellectus vel repraesentabit ens per se subsistens, et sic erit intellectus substantiae, vel repraesentabit ens inexistens alteri, et sic erit conceptus accidentis. Quod autem ipsi nesciunt dicere utrum sit substantia vel accidens, hoc fuit pro tanto quia nescierunt quid nominis substantiae et accidentis. Sed si scivissent quid dicitur nomine substantiae et accidentis, statim cognovissent ipsum lumen esse accidens, et quod concipiebant ipsum ut accidens esse. Et similiter intelligatur de anima.

Ad alia: quando arguitur unus et idem conceptus etc., conceditur quantum est ex parte rei conceptae. Et tu dicis quod conceptus entis etc. Dicendum quod falsum est inquantum est ex parte rei et conceptus, quia quicumque concipit aliquam rem, concipit eam vel conceptu substantiae vel accidentis. Et non potest esse conceptus unus abstractus ab his. Ad probationem de puero, dicendum quod hoc ignorat puer, et tamen non est ex parte substantiae vel conceptus eius, sed hoc est et provenit ex ignorantia quid nominis, quia ignorat quid nominis substantiae et accidentis. Ergo attribuit sibi nomen entis, quod est magis notum. Unde proceditur ita longe a proposito. Et quare non immediate accipitur quod totum ens est extra nihil? Unde dicendum quod tota multitudo entium est extra nihil non est una propositio, sed plures, ut ens est extra nihil, quia substantia est extra nihil, et quantitas est extra nihil, et sic de aliis. Et cum dicitur, cum debet formari propositio subiectum debet concipi uno conceptu, dicendum quod per istud probaretur quod canis sit univocum, quia canis est extra nihil, ergo debet concipi uno conceptu simplici. Sed hoc est falsum. Unde haec est falsa secundum plures interrogationes ut unam. Unde non concipitur uno conceptu simplici et indivisibili eius, sed pluribus conceptibus vel uno conceptu composito, et secundum analogiam ad unum, ut dictum est prius.

PER haec ad rationes. Ad primam: obiectum unius potentiae cognoscitivae etc. Dicendum quod non oportet quod obiectum potentiae sit unius rationis simplicis, sed sufficit esse unum unitate analogiae et attributionis. Et tu dicis quod ens est obiectum intellectus. Conceditur. Et hoc sufficit ad obiectum et ad eius unitatem. Aliter posset dici quod obiectum potentiae intellectivae est duplex. Uno modo dicitur obiectum primum primitate principalitatis, et hoc est unius rationis univoce, et est substantia. Alio modo est primum primitate communitatis, quod scilicet commune est per praedicationem ad omnia per se intelligibilia, et hoc est ipsum ens, et ad hoc sufficit unitas analogiae. Tamquam ista solutio non est multum cauta, quod substantia sit univocum ad omnes scientias, tam corruptibiles quam incorruptibiles, quod est obiectum intellectus principalitate et dignitate. Similiter

lux quod sit univocum ad lucem corruptibilem et incorruptibilem, quod est obiectum primum naturaliter vel tempore, sicut patet VII huius. Sic etiam substantia prius naturaliter est substantia quam accidens sit accidens, et hoc non est inconueniens. Similiter cum dicitur quod substantia est ens nobilius accidente, forte intelligendum est quod ipsa substantia nobilius est substantia quam accidens sit accidens. Et hoc est verum aliquo modo. Nam ipsa substantia est sic substantia quod in essendo substantiam non dependet ab accidente, nec unitas secundum speciem specialissimam, nec unitas secundum genus univocum, sed sufficit unitas analogiae. Modo ipsum ens bene est unum secundum analogiam, quia praedicatur de decem praedicamentis, et novem praedicamenta reducuntur ad unum primum ens, quia ad substantiam tanquam ad subiectum, non tanquam ad unum efficiens aut finem, ut dicit Commentator. Et loquitur de substantia materiali, ut puto. Nam omnia accidentia, immo etiam omnes substantiae alicui attribuuntur uni substantiae immateriali, ut fini, scilicet ipsi Deo, vel etiam ut agenti, ut vult fides et veritas. Quae autem sit unitas scientiae, ad quam sufficit unitas subiecti secundum analogiam, hoc est inquirere utrum sit unitas secundum speciem specialissimam, ita quod omnes habitus scientifici qui habentur de ente et primis partibus entis sint idem secundum speciem, aut sit unitas secundum genus, aut secundum analogiam solum, et visum est aliquo modo in praecedentibus. Et ideo ad praesens dimittatur.

Ad aliam rationem: Ille terminus est unius rationis etc. Conceditur, unius rationis analogice et secundum attributionem, sed non oportet quod sit unius rationis univoce. Unde etiam primum principium non est una propositio composita, et alia principia complexa, ita quod convenient in eo tanquam in uno univoco, sed sufficit quod in uno analogo, quia non contingit simul esse et non esse, tamen valet: non contingit idem simul esse substantiam et non substantiam, et non contingit idem simul esse quantitatem et non quantitatem, et sic de aliis. Et tu dicis quod prima propositio non est ex suppositione nota. Dicendum quod hoc debet intelligi quod primum principium non debet esse notum ex aliquibus aliis propositionibus praesuppositis et notioribus ipso, ex quibus concludatur. Tamen non negatur quin ad eius veritatem requiratur veritas suarum partium, et etiam cognitio terminorum.

Ad rationem aliam: Si esset ens unius rationis etc. Dicendum quod non oportet. Et tu dicis quod omnis multitudo est distinguenda. Dicendum quod duplex est multiplicitas. Quaedam enim est multiplicitas inordinata, in quibus falsitas permiscetur cum veritate, et potest permisceri. Alia est multiplicitas rerum ordinarum, in qua falsitas non potest permisceri cum veritate. Modo prima multiplicitas est distinguenda, verbi gratia: Canis currit. In ista multiplicitate, quia est inordinata, falsitas potest permisceri veritati, quia uno modo est vera pro latrabili. Alio modo pro pisce est falsa, vel pro stella. Sed multiplicitas secundo modo vel ordinata dicta secundo modo non est distinguenda, quia ibi non potest veritas permisceri falsitati, immo falsitas permisceri veritati, ut ens est ens, idest substantia est substantia. Unde ibi est ex natura rei quam formalitatem non est necessarium sororum pura veritas rerum ordinarum, ut impossibile est idem esse et movere intellectum. Licet terminet actum intellectus, unde ipse dicit quod sit magna differentia inter movere intellectum et terminare non esse, scilicet substantiam et non substantiam, quantitatem et non quantitatem, et sic de aliis. Et tu forte dices: quicquid praedicatur vel praedicatur univoce, vel equivoce, vel denominative: lectus, non tamen potest movere intellectum, ut relationes et ex praedicamentis, sed non praedicatur equivoce, ut patet ex dictis, non etiam denominative, ergo univoce. Dicendum quod ens sunt formalitates quaedam terminan actum intellectus, non praedicatur pure equivoce, sed analogice. Et istum modum non tamen movent intellectum.

Secundo ipse praemittit dicendi Aristoteles comprehendit sub equivoco per diversitatem rationum quam habet ipsum analogum, et de tali quod negatio potest comparari ad duplicem affirmationem, quarum unam necessario praesupponit, alteram destruit et excludit, ut homo non est asinus comparatur ad duas affirmationes, quarum una est homo est homo, et illam praesupponit, quia pro tanto homo non est asinus, quia homo est homo. Et bene est scientia, ut Aristoteles vult IV huius, ubi dicit: non enim solum eorum quae secundum unum dictorum et unius scientiae speculari, sed eorum potest comparari ad hanc: homo est asinus, et illam destruit. Tum quia pro tanto homo non est

asinus, quia homo est homo. Et quae ad unam naturam. Et forte iterum dices quo prima propositio est una. Dicendum quod est una unitate analogiae, sed non est una unitate unius generis univoci.

Ad aliam: si ens non praemittit quid sit distinctio secundum formalitatem, dicendum non esset unius generis etc. Conceditur quod genus praedicatur per se de differentia, capiendo genus pro aggregato ex forma generali et speciali, et de hoc visum est sufficienter III huius. Quod est non identitas aliquorum primo modo dicendi per se, unde quaecunque sibi invicem non sunt eadem in primo modo dicendi per se sunt distincta formaliter, ut homo et risibile. Ubi disputabatur illa quaestio, ibi quaeratur solutio, quia ad praesens omittitur.

HIS praemissis respondet ad quaestionem. Primo quod negatio. Ad aliam: illud quod est principium causatum etc. Dicendum quod in illa propositione prima rerum causatarum non habet distinctam formalitatem ab illa affirmatione quam supponit. Secundo dicendum negationem habere distinctam formalitatem ab affirmatione quam non supponit, sed quam destruit. Tum etiam non accipitur esse, prout est esse commune per praedicationem ad substantiam et accidens, sed sumitur ibi esse pro esse alicuius determinati entis, quod immediate se habet ad primam causam, cuiusmodi est nobilissima intelligentia, puta ipsum Deum. Unde secundum aliquos vult dicere iste auctor quod in ipso primo causante idem est suum esse et sua essentia. Unde sicut essentia primi causati est primum causatum, sic est ipsum. Supponit, quia homo non est asinus, non potest concipi sine homine, quod est subiectum affirmationis, quia ad propositionem requiritur subiectum et praedicatum. Sed idem est virtualiter: homo est homo et hominem esse. Unde nunquam aliquis homo conciperet quod homo non sit asinus nisi simul conciperet quod homo est homo vel hominem esse, quod idem est.

Ratio secundae conclusionis: Illa habent distinctas formalitates ad invicem quorum unum dicit perfectionem, alterum imperfectionem. Et illam accipit pro manifesta. Sed negatio et affirmatio quam excludit et destruit negatio sunt huiusmodi, quia homo non est asinus dicit perfectionem in homine, sed homo est asinus dicit imperfectionem in homine. Item illa habent distinctas formalitates quae non sunt sibi invicem eadem in primo modo dicendi per se, ut homo non est asinus et homo est asinus. Per hoc ipse respondet ad rationes. Omne quod habet distinctam formalitatem. Conceditur, et negatur minor, quia homo est asinus et homo non est asinus habent esse conceptibile et intelligibile distincte, licet sit una vera et alia falsa. Ad probationem: ens pro objecto intellectus. Ipse dicit quod ens ibi accipitur secundum totum ambitum analogiae ad aliquod principium, et sic est objectum intellectus, et non negationes et privationes, licet non sint ens primum, tamen non subterfugiunt ens in tota sui latitudine, et sic comprehenduntur sub analogatis. Et per hoc dicit esse solutam aliam confirmationem. Ad aliam rationem cum dicitur: omnis formalitas etc. Dicit quod verum est quantum est ex parte intellectus. Ad minorem dicit quod verum est ex parte rei, quod non habet aliquid positivum, tamen ex parte intellectus potest habere formalitatem distinctam, scilicet quod est distincte conceptibilis, ut homo non est asinus distincte concipitur ab ista: homo est asinus. Ad aliam: si ita esset etc. Ipse dicit licet de quolibet affirmatio et negatio, et de nullo simul verae vel falsae. Item quod non habet formam non habet formalitatem, sicut quod non habet materiam non habet materialitatem, per convenientem similitudinem. Sed negatio non habet formam, ut omnes concedunt. Ergo.

IN oppositum arguitur: illa videntur habere distinctas formalitates, quorum unum remanet in aliquo, in quo non remanet reliquum. Haec est manifesta per se. Sed negatio manet in aliquo, in quo non manet affirmatio, ut homo sit parum et debilis entitatis nisi sicut potentia passiva. Et per speciem hominis. Et addunt isti quod intellectio non entis, ut non hominis, causatur ab ente, quia eadem species, scilicet hominis, immo entis hominis ducit in cognitionem hominis et in cognitionem non hominis, tamen diversimode, quia illa species primo ducit in cognitionem hominis et posterius in cognitionem non hominis. Et dicunt hanc esse intentionem Aristotelis I et III De anima, ubi dicit quod privatio cognoscitur per habitum, et negatio affirmatione, quia rectum est iudex sui et obliqui. Ista opinio non videtur valere. Quia si negatio vel non ens posset ita intelligi quod nihil positivum ei responderet in re, tunc ista intellectio vel causaretur ab ente vel non ente, per sufficientem divisionem. Non causatur a non ente, quia non ens nihil causat, et hoc est per se notum. Similiter intellectio

non entis non causatur ab ente, quia ipsum ens causat intellectionem entis. Ergo idem non causat intellectionem non entis, ita quod idem hoc causaret intellectionem hominis et non hominis, quia idem non est causa oppositorum in eodem genere et per se. Etiam quod dicunt quod eadem species entis ducat in cognitionem entis et non entis per prius et posterius non valet, quia si intellectio entis esset per unam speciem secundum prius et posterius, hoc esset propter ordinem hominis ad non hominem, ita quod ordo esset causa istius, qui ordo est inter hominem et non hominem. Sed hoc non valet, quia ordo non est nisi inter res, quia respectus ad nihil non est nisi nihil. Ergo non potest esse ordo inter ens et non ens omnino. Ergo relinquitur quod non ens non possit intelligi, ita quod sibi nihil respondeat positivum ab illo cui opponitur. Etiam auctoritates Aristotelis non sunt pro ista opinione. Quia Aristoteles vult quod privatio non cognoscitur nisi per habitum, ita quod intellectioni privationis correspondeat aliquid positivum, quod est diversum ab illo positivo quod opponitur privationi. Quia licet negatio illa importetur per vocem, tamen aliud positivum est ibi fundamentum, quod fundat illam negationem et intellectionem eius. Aliter ergo est dicendum, quod negatio vel non ens non intelligitur nisi per aliud positivum, quod illi intellectioni correspondeat, ita quod dicat formam distinctam ab affirmatione cui opponitur. Ut non homo correspondet aliud, ut asinus vel leo, quod est diversum ab homine cui opponitur, et eius intellectioni respondet aliquid positivum distinctum ab illo cui opponitur negatio. Quia si non ens debet intelligi et negatio, oportet quod aliud positivum respondeat ei vel nihil. Et haec est manifesta per sufficientem divisionem. Sed non potest dici quod nihil, ut prius probatum est. Ergo relinquitur quod ei respondeat aliquid positivum, quod sit diversum ab illo cui opponitur. Et sic negatio habet distinctam formam positivam ab affirmatione cui opponitur.

Nota quod contra hanc positionem est dubium, quia si intellectioni non entis correspondet aliquid positivum, ut intellectioni non substantiae correspondet quantitas, tunc dubium est capiendo negationem vel non entis, quia videtur quod illi intellectioni nihil correspondet, quia nihil illi subiacet, cum neget omne ens quo intelligitur. Tunc non ens simpliciter quod illi intellectioni correspondeat aliud positivum, hoc videre est difficile. Ad hoc est dicendum quod, sicut supra dictum est, ens et non ens non est unius rationis simplicis per quam concipiatur distincte a decem praedicamentis, ut visum est prius, sed significat immediate decem praedicamenta et dividitur in ea. Sic non ens non est unius rationis negative quod neget unica ratione decem praedicamenta, sed immediate significat non substantiam et non quantitatem etc., quae negat per rationes speciales eorum. Unde non ens non concipitur nisi per unam rationem distinctam a rationibus negationum substantiae, quantitatis etc. Et sic patet quod non possum intelligere non ens simpliciter distincte per rationem ab omnibus negationibus, sicut nec possum concipere per unam rationem simplicem. Et sic etiam medium per abnegationem contradictoriorum, ut visum est prius. Ergo semper intelligo non ens vel pro non substantia, et tunc correspondet intellectioni aliquid positivum, ut quantitas. Si autem intelligitur non ens pro quantitate, tunc ei correspondet iterum aliquid positivum, ut qualitas vel substantia, et sic de aliis. Ita quod non potest concipi non ens simpliciter, quia non est unius conceptus, sicut et ens in communi.

Sed tu quaeres ulterius: si hoc est verum, quod tunc cognosceretur differentia inter privationem et negationem. Dicendum quod bene, quia privatio dicit carentiam alicuius formae in subiecto determinato, ut caecitas dicit privationem visus quae est impossibilis cum visu et eodem subiecto simul. Sed negatio dicit carentiam formae non in subiecto determinato, ut non homo negat formam hominis, nec determinat sibi subiectum, quia nec hominem nec asinum etc., quia potest esse in caelo ubi est forma quae est diversa ab homine. Et sic semper intelligitur non ens quod illius intellectioni respondet aliud positivum diversum ab illo cui opponitur. Unde sic semper vere negative equipollet affirmativa, ut ex nihilo nihil fit valet istam: ex aliquo aliud fit. Et sic non est asinus istam: homo est homo. Sed aliud est de negatione falsa, quia illa est ficta, et aliter habet se quam sit in re extra.

Ex hoc patet ulterius quod secundum primam opinionem intellectionis non entis negatio non dicit formalitatem distinctam ab affirmatione. Quia si hoc esset verum, tunc medium esset inter contradictoria. Sed hoc est falsum, quia est contra primam dignitatem. Consequentia patet, quod si

non homo dicit formalitatem distinctam ab homine, illa formalitas non est non homo, quia formalitas est aliquid positivum, sed non homo non est aliquid positivum, quia intellectioni eius nihil positivum respondet, ut visum est. Similiter illa formalitas non est homo, cum sit formalitas eius contradictorii. Item omne quod habet formalitatem habet formam, sicut quod habet materialitatem habet materiam. Sed negatio secundum primam opinionem non habet formam, quia si haberet formam, tunc esset aliquid positivum in re, quod ipsi negant.

Notandum ex hoc quod patet quod secundum primam opinionem quae ponit negationi nihil positivum extra correspondere, quod negatio non dicit distinctam formalitatem ab affirmatione. Et hoc probant duae rationes tactae. Tunc dicendum est ad quaestionem secundum opinionem tertiam, quae ponit intellectioni non entis aliquid respondere positivum extra quod non ens, et negatio habet distinctam formalitatem ab affirmatione. Et hoc potest probari per talem rationem: Quia omne quod habet formam distinctam ab alio illud habet formalitatem distinctam ab eo, quia secundum distinctam formam res habet distinctam formalitatem. Haec est manifesta, quia secundum distinctam formam est distincta formalitas. Sed negatio secundum secundam opinionem intellectionis, ut non homo, habet formam distinctam ab homine, scilicet asinitatem et leonitatem etc.

Ad rationes primae opinionis quae ponit non ens habere distinctam formalitatem ab affirmatione quam excludit. Cum arguitur: quorum unum dicit imperfectionem etc. Dicendum quod ista ratio interimit se, quia petit contrarium. Quia illud quod dicit imperfectionem eo ipso modo quo dicit imperfectionem non dicit formalitatem, quia dicit privationem et carentiam perfectionis, cum formalitas sit perfectio, sicut forma. Ad aliam rationem: illa habent distinctas formalitates quae non sunt sibi invicem eadem primo modo dicendi per se. Verum est si sint eadem per formam. Si vero non sint eadem propter defectum formae, non. Et cum dicitur negatio etc. Dicendum quod non sunt eadem in primo modo dicendi per se propter defectum formae, quia seipsis distinguuntur et non per diversas formas. Ad formam argumenti: illa quae non sunt sibi invicem etc. Conceditur, si ista diversitas provenit ex diversis formis quod non sunt in primo modo dicendi per se. Sed si ista diversitas provenit ex defectu formae, non oportet quod habeant distinctas formalitates. Et tu dicis quod negatio et affirmatio etc. Dicendum quod prima diversitas non provenit ex diversis formis, sed ex defectu formae, quia negatio non dicit formam secundum istum, sed defectum eius, intelligendo quod intellectioni eius nihil positivum respondeat.

AD rationes principales facile est videre secundum istam viam, quia ponit quod negatio sit distincte conceptibilis et intelligibilis, quia etiam intellectioni eius correspondet aliquid positivum, ut visum est. Unde licet negatio non sit illud ens quod negat, tamen est aliud ens, ut visum est, quod ei correspondet. Ad aliam rationem: si negatio haberet formalitatem distinctam ab affirmatione, tunc esset aliquid commune contradictoriis. Dicendum quod negatio inquantum contradicit affirmationi nihil est commune eis, quia non homo in nullo convenit cum homine inquantum differt ab homine, et hoc quoad rationem hominis, ita quod comprehendat aliquid quod est infra formam hominis, quia per illam formam homo differt a non homine. Sed bene potest convenire in aliquo in quo non contradicit homini, sicut in esse conceptibili, quia etiam ut sic negationi correspondet etc., ut visum est. Ad aliam rationem: quod non habet formam etc. Conceditur. Tu dicis quod negatio etc. Iam visum est quod ei correspondet forma, ut non homini correspondet leonitas vel asinitas et equinitas, et sic de aliis intelligas. Ergo non valet.

Quaestio II. Utrum ens univoce dicatur de substantia et accidente.

QUAERITUR circa hanc partem, quia Aristoteles dicit in Praedicamentis quod ens dicitur multis modis, et non dicitur univoce, sed analogice. Et arguitur primo quod non sit unius rationis. Illud quod habet distinctam formalitatem ab aliquo potest intelligi et concipi eo, et hoc est manifestum, quia unumquodque intelligitur in quantum est distinctum in forma et in actu. Sed negatio non est distincte conceptibilis ab affirmatione et ab ente, quod probatur, quia ens est obiectum adaequatum intellectus primi. Ergo quod subtrahitur rationi entis non est distincte intelligibile et conceptibile, quia virtus nihil apprehendit nisi contenta sub obiecto. Sed negatio et non ens non subterfugiunt rationem entis, ut de se patet. Item confirmatur per Aristotelem in I et III De anima, ubi dicit quod privatio intelligitur per habitum, et negatio per affirmationem. Item omnis formalitas est aliquid positivum, sicut forma. Sed negatio non habet aliquid positivum, quia negatio est per se non ens. Item si negatio haberet distinctam formalitatem ab affirmatione, tunc aliquid esset commune affirmationi et negationi, quia posset negatio habere distinctam formalitatem ab affirmatione, tunc posset concipi, et sic affirmatio potest concipi, quia negatio et affirmatio conveniunt in hoc quod est posse concipi. Sed hoc est falsum IV huius, ubi dicit de quolibet affirmatio et negatio, et de nullo simul vere vel falsae. Item quod non habet formam non habet formalitatem, sicut quod non habet materiam non habet materialitatem, per convenientem similitudinem. Sed negatio non habet formam, ut omnes concedunt. Ergo.

IN oppositum arguitur: illa videntur habere distinctas formalitates, quorum unum remanet in aliquo, in quo non remanet reliquum. Haec est manifesta per se. Sed negatio manet in aliquo, in quo non manet affirmatio, ut homo sit parvum et debilis entitatis nisi sicut potentia passiva. Ex hoc arguitur: omne illud movet intellectum ad quod comparatur intellectus licet potentia passiva, et haec est manifesta, quia in hoc potentia activa distat a passiva. Aristoteles et Commentator V huius, quia potentia passiva movetur ab illo cui attribuitur, sed potentia activa movet illud cui attribuitur, quia potentia passiva est principium transmutandi ab alio, ergo potentia activa est principium transmutandi alterum in quantum alterum. Sed intellectus comparatur ad formalitates et relationes ut potentia passiva, quia intellectus non comparatur ad relationes et formalitates nisi prout terminant actum intellectus, nisi ut potentia passiva, quia intelligere est quoddam pati, quia dicit Aristoteles III De anima, quod intellectus possibilis habet naturam, nisi quia prius vocatus est. Ergo si intellectus comparatur ad intelligibile mediante entitate vel relatione, non comparatur nisi ut potentia passiva, quia intellectus non facit relationem cum intelligit eam. Unde conceptus actus intellectus possibilis comparatur ad aliquod obiectale quod non movet ipsum nisi impossibile. Unde oportet quod obiectum imprimat aliquid intellectui motu suo, ut motus debet intellectui unde verum est quod ipsius non movetur localiter, nec alterat se. Et tu dicis forte quod visus videt tenebras, et in tenebris non movent visum, nec tangit visio tenebras. Posset dici quod non videt tenebras nisi videat opacitatem quae movet visum. Unde etiam illud videre non est proprie dictum nisi sit per privationem diaphani illuminati.

Aliud est dubium contra illud quod praemittit, quia videtur quod distinctio formarum non sit non identitas aliquorum in primo modo dicendi per se, quia licet oppositum in oppositio, et oppositum oppositio, distinctio formarum formalitate non est identitas aliquorum in primo modo dicendi per se. Ergo illa quae sunt eadem primo modo dicendi per se habent eandem formalitatem, ut homo et animal, quod est inconveniens, et contra eos, quia distinguuntur in conceptu et formalitate, licet habeant eandem formam et eos. Aliud dubium est de alio quod praemittit: Licet negatio comparatur ad duplicem affirmationem, quarum unam praesupponit etc. Non valet, quia licet hoc habeat veritatem in negatione vera, non tamen habet veritatem in negatione falsa, ut homo non est animal non potest comparari ad duas affirmationes, quarum unam destruit et aliam supponat, quia non supponit istam homo est animal nec istam homo est homo, quae de eo praedicatur superius

et inferius in entitate ordinatis, et sic neutrum praesupponit, sed excludit eas, et sic dicimus nunc dicere. Tunc dubium est contra secundam conclusionem, quod negatio dicit formalem distinctionem vel formalitatem distinctam ab affirmatione quam excludit. Unde accipiatur non homo, non dicit formalitatem distinctam ab homine. Tunc cum ipsum omnis formalitas vel aliquid positivum, et aliquid obiectale, ergo si habet negatio distinctam formalitatem ab affirmatione quam excludit, tunc erit medium per abnegationem inter hominem et non hominem. Sed hoc est contra primam dignitatem: non contingit simul esse et non esse. Consequentia patet, quia dicit quod non homo habet formalitatem distinctam ab homine, et formalitas est aliquid positivum. Modo illud positivum non potest esse non homo, quia tunc non homo esset ens positivum, et non esset contradictorium homini. Si non potest esse homo, quia formalitas contradictorii alicuius non potest esse illud cuius est contradictorium, et sic formalitas erit aliquid positivum quod nec est homo nec non homo, et sic erit medium per abnegationem contradictoriorum, quod est contra primam veritatem, quia contradictio est oppositio, et non est dare medium. Unde licet aliqua oppositio immediata non habeat medium, non tamen hoc est quia nulli oppositorum hoc debet esse, sed illi contradictorii, et sic illi formalitati quae est aliquid positivum contradicit aliquid in re vel est figmentum.

Alia est opinio eiusdem ponit quod non ens non potest intelligi, quia tali intellectioni nihil est positivum correspondens, et nulla res obiectalis. Et dicitur sicut homo intelligo per speciem eius, ita non hominem per speciem eius, et per speciem hominis. Et addunt isti quod intellectio non entis, ut non hominis, causatur ab ente, quia eadem species, scilicet hominis, immo entis hominis ducit in cognitionem hominis et in cognitionem non hominis, tamen diversimode, quia illa species primo ducit in cognitionem hominis et posterius in cognitionem non hominis. Et dicunt hanc esse intentionem Aristotelis I et III De anima, ubi dicit quod privatio cognoscitur per habitum, et negatio affirmatione, quia rectum est iudex sui et obliqui. Ista opinio non videtur valere. Quia si negatio vel non ens posset ita intelligi quod nihil positivum ei responderet in re, tunc ista intellectio vel causaretur ab ente vel non ente, per sufficientem divisionem. Non causatur a non ente, quia non ens nihil causat, et hoc est per se notum. Similiter intellectio non entis non causatur ab ente, quia ipsum ens causat intellectionem entis. Ergo idem non causat intellectionem non entis, ita quod idem hoc causaret intellectionem hominis et non hominis, quia idem non est causa oppositorum in eodem genere et per se. Etiam quod dicunt quod eadem species entis ducat in cognitionem entis et non entis per prius et posterius non valet, quia si intellectio entis esset per unam speciem secundum prius et posterius, hoc esset propter ordinem hominis ad non hominem, ita quod ordo esset causa istius, qui ordo est inter hominem et non hominem. Sed hoc non valet, quia ordo non est nisi inter res, quia respectus ad nihil non est nisi nihil. Ergo non potest esse ordo inter ens et non ens omnino. Ergo relinquitur quod non ens non possit intelligi, ita quod sibi nihil respondeat positivum ab illo cui opponitur. Etiam auctoritates Aristotelis non sunt pro ista opinione. Quia Aristoteles vult quod privatio non cognoscitur nisi per habitum, ita quod intellectioni privationis correspondeat aliquid positivum, quod est diversum ab illo positivo quod opponitur privationi. Quia licet negatio illa importetur per vocem, tamen aliud positivum est ibi fundamentum, quod fundat illam negationem et intellectionem eius. Aliter ergo est dicendum, quod negatio vel non ens non intelligitur nisi per aliud positivum, quod illi intellectioni correspondeat, ita quod dicat formam distinctam ab affirmatione cui opponitur. Ut non homo correspondet aliud, ut asinus vel leo, quod est diversum ab homine cui opponitur, et eius intellectioni respondet aliquid positivum distinctum ab illo cui opponitur negatio. Quia si non ens debet intelligi et negatio, oportet quod aliud positivum respondeat ei vel nihil. Et haec est manifesta per sufficientem divisionem. Sed non potest dici quod nihil, ut prius probatum est. Ergo relinquitur quod ei respondeat aliquid positivum, quod sit diversum ab illo cui opponitur. Et sic negatio habet distinctam formam positivam ab affirmatione cui opponitur.

Nota quod contra hanc positionem est dubium, quia si intellectioni non entis correspondet aliquid positivum, ut intellectioni non substantiae correspondet quantitas, tunc dubium est capiendo negationem vel non entis, quia videtur quod illi intellectioni nihil correspondet, quia nihil illi subiacet,

cum neget omne ens quo intelligitur. Tunc non ens simpliciter quod illi intellectioni correspondeat aliud positivum, hoc videre est difficile. Ad hoc est dicendum quod, sicut supra dictum est, ens et non ens non est unius rationis simplicis per quam concipitur distincte a decem praedicamentis, ut visum est prius, sed significat immediate decem praedicamenta et dividitur in ea. Sic non ens non est unius rationis negative quod neget unica ratione decem praedicamenta, sed immediate significat non substantiam et non quantitatem etc., quae negat per rationes speciales eorum. Unde non ens non concipitur nisi per unam rationem distinctam a rationibus negationum substantiae, quantitatis etc. Et sic patet quod non possum intelligere non ens simpliciter distincte per rationem ab omnibus negationibus, sicut nec possum concipere per unicam rationem simplicem. Et sic etiam medium per abnegationem contradictoriorum, ut visum est prius. Ergo semper intelligo non ens vel pro non substantia, et tunc correspondet intellectioni aliquid positivum, ut quantitas. Si autem intelligitur non ens pro quantitate, tunc ei correspondet iterum aliquid positivum, ut qualitas vel substantia, et sic de aliis. Ita quod non potest concipi non ens simpliciter, quia non est unius conceptus, sicut et ens in communi.

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.