

The background image is a photograph of a study or library. In the foreground, a dark wooden desk holds an open, thick book with aged, yellowed pages. To the left of the book is a small, ornate brass hourglass. To the right, a quill pen lies on the desk. In the background, a window with colorful stained glass panes is visible, and the architecture suggests a historic building with stone arches.

**Педру да
Фонсека**

**Комментарии к
метафизике
Аристотеля. Книга
вторая**

Педру да Фонсека

**Комментарии к метафизике
Аристотеля. Книга вторая**

«Автор»

2026

да Фонсека П.

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга вторая / П. да Фонсека — «Автор», 2026

Книга представляет собой обстоятельный комментарий португальского иезуита Петра Фонсеки (1528–1599) на вторую книгу «Метафизики» Аристотеля («Малую Альфу»). Издание включает полный русский перевод, древнегреческий текст и разъяснения. Фонсека, опираясь на Фому Аквинского, Скота, Аверроэса и Александра Афродисийского, исследует ключевые метафизические и гносеологические проблемы: трудность и лёгкость познания истины, природу чуждого познания, возможность познания отделённых субстанций, бесконечность причин, познание бесконечного в конечное время, а также природу, предмет и необходимость диалектики. Труд сочетает филологическую точность с самостоятельным философским анализом и будет интересен историкам философии, специалистам по Аристотелю и всем, кто изучает схоластическую традицию.

© да Фонсека П., 2026

© Автор, 2026

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
Предисловие.	16
Разъяснение первой главы.	17
Некоторые возражения против того, что изложено в этой главе, и ответы на них.	22
Вопрос I. В вещах ли, в нас ли скорее заключается причина той трудности, которая случается в познании истины.	24
Глава I. Два крайних мнения в этом вопросе.	24
Глава II. Одобрение среднего мнения и нечто полезное для его объяснения.	26
Глава III. Истинное объяснение вопроса.	28
Глава IV. Разрешаются доводы противоположных мнений.	31
Вопрос II. Можем ли мы в этой жизни познавать отделённые субстанции чтойностно?(*)	34
Глава I. Объяснение вопроса.	35
Глава II. Какими преимущественно доводами утвердительная часть представляется истинной и каким авторам она понравилась.	37
Глава III. Каким образом Бог может быть познан нами.	39
Глава IV. О значении имён, которые являются собственными для Бога.	41
Конец ознакомительного фрагмента.	44

Педру да Фонсека

Комментарии к метафизике

Аристотеля. Книга вторая

ВВЕДЕНИЕ

1. Место и значение труда в истории философии

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой комментарий португальского иезуита Петра Фонсеки (Pedro da Fonseca, 1528–1599) на вторую книгу «Метафизики» Аристотеля — ту самую книгу, которая у греков надписывается «Альфа элассон» («Меньшая Альфа») и которую сам Аристотель, по-видимому, не предназначал для того места, где она ныне стоит в корпусе его сочинений.

Фонсека принадлежит к плеяде выдающихся представителей так называемой «второй схоластики» — того мощного интеллектуального движения XVI–XVII веков, которое, опираясь на достижения Фомы Аквинского, Дунса Скота и их многочисленных комментаторов, стремилось дать новое, критически выверенное прочтение аристотелевского наследия. Его комментарий — не просто сумма традиционных толкований, но самостоятельное философское исследование, в котором скрупулёзный филологический анализ греческого текста сочетается с глубоким проникновением в суть метафизических проблем.

Настоящее издание включает полный русский перевод комментария Фонсеки, сопровождаемый древнегреческим текстом Аристотеля и подробными разъяснениями. Это позволяет читателю не только проследить ход мысли комментатора, но и соотнести его с первоисточником, оценить точность и глубину его интерпретации.

2. Структура и содержание книги

Комментарий Фонсеки на вторую книгу «Метафизики» распадается на несколько больших частей, каждая из которых заслуживает особого рассмотрения.

2.1. Предисловие и вопрос о месте книги в корпусе

Уже в предисловии Фонсека сталкивается с проблемой, которая занимала умы комментаторов на протяжении столетий: **какое место занимает вторая книга в составе «Метафизики»?** Александр Афродисийский, как известно, сомневался в том, что она относится к данному месту, ибо последние слова первой книги, по-видимому, непосредственно связаны с началом третьей. Некоторые новейшие толкователи даже предлагали поместить её между первой и второй книгами «Физики», видя в ней введение к естественнонаучному трактату.

Фонсека решительно отвергает эту гипотезу. Его аргументация заслуживает внимания: хотя конец предыдущей книги и требует начала третьей, тем не менее в третьей книге речь идёт о созерцании истины, и потому вторая книга, трактующая о том же предмете, не может быть удалена из этого места. Более того, рассуждение о способе исследования истины, содержащееся в третьей главе, по своей природе относится ко всей созерцательной философии, но преимущественно — к первой философии, ибо познание истины более всего относится именно к ней.

Таким образом, Фонсека отстаивает традиционное мнение греческих и латинских толкователей, согласно которому вторая книга занимает своё законное место в корпусе «Метафизики», будучи введением к последующему рассмотрению первых причин и начал.

2.2. Разъяснение первой главы: трудность и лёгкость познания истины

Центральная тема первой главы второй книги — **парадокс познания истины**: оно одновременно и трудно, и легко. Аристотель подтверждает трудность двумя признаками: никто не смог постичь истину в соответствии с достоинством предмета, и каждый из философов либо ничего, либо мало что привнёс в её познание. Лёгкость же доказывается тем, что нет никого, кто совершенно уклонился бы от истины и не овладел бы какой-либо частицей истинного познания.

Фонсека подробно разбирает это место, привлекая мнения Александра Афродисийского, Фомы Аквинского, Аверроэса, Скота и Александра Гэльского. Особое внимание он уделяет знаменитому сравнению с летучими мышами, которые не выносят дневного света: наш ум так же слепнет перед тем, что по природе наиболее очевидно. Это сравнение станет предметом оживлённой полемики в последующих вопросах.

Комментатор подчёркивает, что причина трудности познания истины коренится преимущественно **не в самих вещах, но в слабости нашего интеллекта**. Это положение, которое Фонсека будет подробно обосновывать в первом вопросе, становится лейтмотивом всего комментария.

2.3. Учение о благодарности предшественникам

Вторая часть первой главы посвящена **благодарности древним философам**. Аристотель уподобляет преемственность в философии преемственности в музыке: если бы не было Тимофея, мы не имели бы многого в музыке; а если бы не было Фриниса, то и Тимофея не было бы. Фонсека извлекает отсюда важный урок: не следует презирать древних философов, которые рассуждали о вещах менее правильно и точно, но скорее должно разворачивать их сочинения и из них выбирать одни мнения, другие же скромно оставлять и даже с благодарностью принимать, потому что они предоставили нам повод найти нечто лучшее.

Это учение о **преемственности и благодарности** имеет не только историко-философское, но и моральное значение. Фонсека подчёркивает, что высокомерие тех, кто считает, что может всего достичь собственными силами, столь же предосудительно, как и неблагодарность тех, кто не ценит начала, принятые от древнейших.

2.4. Философия как знание истины

Третья часть первой главы содержит знаменитое определение философии как **«знания истины»**. Аристотель различает цели теоретической и практической науки: цель теоретической — истина, цель практической — дело. Фонсека подробно разбирает это различие, показывая, что созерцательная наука рассматривает истиннейшие причины ради познания, тогда как практическая направлена на действие.

Особый интерес представляет анализ аргумента Аристотеля о том, что **наиболее истинно то, что является причиной истинности для остального**. Фонсека показывает, как из этого положения выводится необходимость существования первых причин, которые суть истиннейшие начала всего сущего. Эти причины — целевая, действующая и внешняя формальная — имеют своё основание только в Боге Всеблагом Величайшем.

2.5. Возражения и ответы

Завершается разъяснение первой главы разбором **трёх возражений против Аристотеля**:

1. **О непоследовательности в учении об истине**: Аристотель, якобы, переходит от сложной истины (в соединении и разделении) к простой (свойству сущего).
2. **О неправильном полагании, что не всегда существующее не всегда истинно**.
3. **О неправильном утверждении, что одни вещи истиннее других**.

Фонсека даёт развёрнутые ответы на каждое из этих возражений, привлекая тонкие различия схоластической метафизики. Особенно важно его учение о **двоякой простоте истины**: истина возможного соответствует божественному понятию одним способом, истина действительного — другим. Это различие позволяет объяснить, каким образом вещи, которые не всегда существуют, могут быть всегда истинными в одном смысле и не всегда истинными в другом.

3. Вопрос о причинах трудности познания истины

Первый большой вопрос, который Фонсека ставит и разрешает в своём комментарии, формулируется так: **в вещах ли, в нас ли скорее заключается причина той трудности, которая случается в познании истины?**

3.1. Три мнения

Комментатор выделяет три позиции:

1. **Крайнее мнение о том, что причина трудности — в вещах**. Его держался, по-видимому, Гераклит Эфесский, утверждавший, что в вещах нет ничего устойчивого, ничего неподвижного и неизменного.

2. **Противоположное мнение, что вся трудность — в нас**. Его принимает Скот и его последователи.

3. **Среднее мнение, что причина частью в вещах, частью в нас**. Его принимают Фома Аквинский, Альберт Великий, Аверроэс, Эгидий Римский и почти все остальные перипатетики.

Фонсека подробно разбирает аргументы каждой стороны, показывая их сильные и слабые стороны. Особый интерес представляет его критика аргументов Скота, который утверждал, что если бы какая-либо вещь сама по себе была трудна для познания, она была бы таковой по отношению к любому интеллекту, включая божественный. Фонсека показывает, что это рассуждение содержит **порочный круг** и не учитывает различия между трудностью для нашего интеллекта и трудностью самой по себе.

3.2. Решение вопроса

Фонсека принимает **среднее мнение**, но даёт ему более тонкое обоснование, чем его предшественники. Он различает три рода вещей:

1. **Вещи первого рода** — обладающие в высшей степени превосходной природой (нематериальные субстанции). Трудность их познания возникает **из одного лишь несовершенства нашего интеллекта**.

2. **Вещи второго рода** — обладающие наименьшей сущностью (первая материя, отношения, сущие разума). Трудность их познания возникает **частью из их несовершенства, частью из несовершенства нашего интеллекта**.

3. **Вещи третьего рода** — чувственные вещи и их акциденции. Они познаются легко или не слишком трудно.

Отсюда Фонсека выводит **третье заключение**: если говорить абсолютно и просто, то трудность познания происходит **преимущественно из несовершенства нашего интеллекта**. Это положение он подкрепляет тремя доводами, показывая, что несовершенство вещей делает их мало умопостигаемыми, но не делает их трудными для понимания иначе как по отношению к нашему интеллекту.

4. Вопрос о познании отделённых субстанций

Второй большой вопрос, рассматриваемый Фонсекой, — **можем ли мы в этой жизни познавать отделённые субстанции чтойностно?**

4.1. Что такое чтойностное познание?

Фонсека подробно разъясняет схоластическое понятие **чтойности** (quidditas) — сущности вещи, её «что», в отличие от «этого» (единичного существования) и «как» (качеств). Познавать чтойностно — значит проникать в сущность вещи, постигать её определение, её внутреннее строение и природу.

Комментатор различает **познание чтойности** в смысле Скота (который называет так познание любого чтойностного предиката) и в смысле Фомы (который считает, что только познание всех чтойностных предикатов заслуживает этого имени). Фонсека склоняется к мнению Фомы, но признаёт, что между этими позициями нет реального разногласия.

4.2. Аргументы в пользу affirmative и negative

Фонсека приводит шесть аргументов в пользу того, что отделённые субстанции могут быть познаны нами чтойностно в этой жизни:

1. Никакая естественная форма не препятствуется к собственному действию из-за соединения с собственной материей.

2. Всё, что содержится под адекватным объектом способности, естественно подпадает под неё.

3. Наше познание происходит через подобие, а отделённые субстанции более подобны человеческой душе, чем любая другая вещь.

4. Если бы наш интеллект не мог познавать отделённые субстанции, напрасно было бы вложенное природой стремление к их познанию.

5. Формы, которые не существуют в чувственной материи, не нуждаются в абстрагировании.

6. Нематериальные вещи более приспособлены к действию, чем материальные.

Против этого Фонсека выдвигает **три утверждения**:

1. Гораздо меньше чтойностных предикатов об отделённых субстанциях, чем о Боге, познаётся нами в этой жизни.

2. Некоторые их чтойностные предикаты воспринимаются гораздо лучше, чем чтойностные предикаты Бога.

3. Из чтойностных предикатов отделённых субстанций только субстанция может быть познана нами чтойностно в этой жизни.

4.3. Решение: невозможность чтойностного познания отделённых субстанций

Фонсека приходит к **отрицательному решению**: в этой жизни мы не можем познать отделённые субстанции чтойностно. Это следует из того, что:

- Невозможно, чтобы низшая природа познавалась чтойностно, когда высшая не познаётся чтойностно.

- То, что не может быть познано определённо в этой жизни, тем менее сможет быть познано чтойностно.

- Мы не можем собрать ничего особенного о бестелесных субстанциях, кроме как из их действий, которые общи всем отделённым субстанциям и не указывают нам никакой особой природы.

Особый интерес представляет анализ **человеческой формы**. Фонсека показывает, что хотя человеческая душа и нематериальна, она не может быть познана нами чтойностно в этой жизни, поскольку мы не воспринимаем всю силу интеллективной формы. Это отличает её от остальных субстанциальных форм, которые, поскольку не могут действовать вне тела, могут быть познаны нами полностью.

5. Учение о бесконечности причин

Третий большой вопрос, рассматриваемый Фонсекой, — **могут ли быть даны бесконечные причины одной и той же вещи?**

5.1. Аргументы в пользу бесконечности

Фонсека приводит аргументы, которыми, казалось бы, доказывается возможность бесконечности причин во всех родах:

- В действующих причинах: если бы они были бесконечны, все, кроме последней, были бы средними; если бы все были средними, не было бы первой; если бы не было первой, не было бы вообще никакой причины.

- В материальных причинах: Аристотель предполагает, что дана первая материя, и исследует, даны ли ниже неё бесконечные.

- В целевых причинах: скупой ради последней цели, которую он полагает в деньгах, никогда не насыщается деньгами.

- В формальных причинах: если бы формы были бесконечны, не могло бы быть их познания.

5.2. Различение причин

Фонсека вводит важное различие между **причинами сами по себе** и **причинами по акциденции**, а также между **существенно подчинёнными** и **акцидентально подчинёнными** причинами.

Причины сами по себе — те, которые суть причины согласно своим собственным природам. **Причины по акциденции** — те, которые суть причины либо не сами через себя, но

через нечто, что им привходит, либо называются причинами в сравнении с тем, что привходит их следствиям.

Существенно подчинённые причины — любые две причины одного и того же рода, которые так соотносятся между собой, что одна по своей природе зависит от другой в причинении. **Акцидентально подчинённые причины** — те, которые так соотносятся, что одна некоторым образом зависит от другой, однако не в причинении.

Отсюда Фонсека выводит **три различия**:

1. Акцидентально подчинённые могут быть одного и того же вида; существенно подчинённые — никоим образом.
2. В существенно подчинённых основание причинения высшей благороднее и совершеннее, чем низшей.
3. Все существенно подчинённые причины существуют одновременно тем способом, каким они содействуют к одному и тому же следствию.

5.3. Решение: невозможность бесконечности существенно подчинённых причин

Фонсека формулирует **три заключения**:

1. Не только в причинах по акциденции даётся бесконечность, но также, по мнению Аристотеля, в причинах самих по себе, однако акцидентально подчинённых.
2. В причинах самих по себе, существенно подчинённых, не может быть дано бесконечности.
3. В различных также родах причин не может быть дано бесконечности.

Второе заключение — главное. Оно доказывается как вообще для всех причин одного и того же рода, так и в отдельных родах порознь. Фонсека подробно разбирает доказательства для действующих, материальных, формальных и целевых причин, показывая, что ни в одном из этих родов бесконечность невозможна.

Особый интерес представляет его анализ **возражений против Аристотеля**. Фонсека показывает, что аргументы Аристотеля не опровергают бесконечности акцидентально подчинённых причин, но опровергают бесконечность существенно подчинённых. Он также показывает, что Аристотеля не следует упрекать в пороке *petitio principii*, ибо его спор с противником возвращается не в том условном положении, но в вопросе: даны ли бесконечные причины одной и той же вещи.

6. Вопрос о познании бесконечного

Четвёртый большой вопрос — **могут ли бесконечные вещи быть познаны в конечное время?**

6.1. Тройкое значение бесконечного

Фонсека различает три значения имени «бесконечное»:

1. Как оно обозначает отрицание определения, или ограничения.
2. Как оно обозначает то, что бесконечно, однако не поскольку оно бесконечно.
3. Как оно обозначает то, что бесконечно, поскольку оно бесконечно.

Вся трудность вопроса заключена в третьем значении. При этом бесконечное может быть **интенсивным** (величайшее совершенство вещи) или **экстенсивным** (по величине, по последовательности, по множеству).

6.2. Аргументы в пользу возможности познания бесконечного

Фонсека приводит шесть аргументов, которыми, казалось бы, доказывается, что бесконечное может быть познано в конечное время:

1. Материя и величина могут быть постигнуты сотворённым интеллектом в конечное время.
2. Ангелы постигают свою деятельную силу и силу низших.
3. Ангелы понимают силу умопостигаемых видов.
4. Ангелы могут последовательно понимать пропорциональные части любой величины.
5. Люди могут видеть бесконечные изображения в зеркале.
6. Бесконечное может быть познано в другом.

6.3. Решение: невозможность познания бесконечного в нём самом

Фонсека формулирует **три заключения**:

1. Бесконечное не может быть познано последовательно в конечное время — ни в себе самом, ни в другом.
2. Бесконечное в себе самом не может быть одновременно отчётливо познано сотворённым интеллектом.
3. Хотя сотворённый интеллект даже в другой вещи, естественно познанной, не может одновременно воспринимать бесконечное естественным образом, однако ничто не препятствует тому, чтобы он мог это сверхъестественным даром Божиим.

Первое заключение доказывается из того, что последовательное познание предполагает первое и последнее познанное, а где даётся первое и последнее, там не даётся бесконечного. Второе — из того, что чем на большем числе вещей одновременно сосредоточен наш интеллект, тем менее совершенно он воспринимает каждую из них.

Особый интерес представляет анализ **возражения о зеркале**. Фонсека показывает, что изображения в зеркале не бесконечны, но только одно, которое непрерывным порождением становится больше, когда кто-либо приближается к зеркалу. Это позволяет ему разрешить затруднение, не прибегая к допущению актуально бесконечного множества.

7. Разъяснение третьей главы: метод исследования истины

Завершается комментарий разъяснением третьей главы второй книги, которая посвящена **методу исследования истины**.

7.1. Сила привычки

Аристотель показывает, какую силу имеет привычка в изучении наук. Каждый одобряет, по сути, лишь тот способ обучения, к которому сам привык за долгое время. Отсюда происходит, что то, что кажется отклоняющимся от нашей давней привычки к обучению, мы легко отвергаем как чуждое.

Фонсека подробно разбирает это место, показывая, сколь различным образом люди желают, чтобы их обучали, из-за различного способа обучения, к которому они привыкли. Те, кто долгое время занимался математикой, не допускают иного способа доказательства, кроме математического. Те же, кто привык учиться на примерах, желают, чтобы им всё объясняли

также посредством примеров. Те, кто провёл свой век над поэтами, почти презирают слушать что-либо, если кто-нибудь не приведёт в свидетели поэта.

7.2. Два наставления Аристотеля

Аристотель передаёт два наставления, которыми устраняет оба препятствия — со стороны привычки и частной природы — и учит, каким образом следует исследовать истину в различных науках:

1. **Общее наставление:** прежде всех прочих наук следует исследовать способ познания, то есть диалектику, или логику.

2. **Специальное наставление:** в начале каждой науки следует постичь вещи, в которых она вращается. Если они лишены чувственной материи и изменчивости, требуются точные доказательства. Если же они причастны материи и изменчивости, требуются менее определённые и совершенные доказательства.

7.3. О материи небесных тел

Фонсека подробно разбирает вопрос о том, есть ли материя в небесных телах и какова она. Он показывает, что Аристотель не сомневается в наличии материи в небесных телах, но использует частицу «возможно» потому, что материя небес отличается от материи вещей, подверженных порче. Это различие он объясняет, привлекая мнения Фомы, Аверроэса, Альберта и Александра.

8. Вопрос о диалектике

Пятый большой вопрос, рассматриваемый Фонсекой, — **является ли диалектика наукой или нет?**

8.1. Аргументы против того, что диалектика — наука

Фонсека приводит шесть аргументов, которыми, казалось бы, доказывалось, что диалектика не есть наука:

1. Если она называется методом познания, а метод вещи не то же самое, что сама вещь, то метод познания не будет самой наукой.

2. Диалектик не имеет определённого рода предмета, о котором бы рассуждал, но блуждает по всем родам вещей.

3. Диалектики рассуждают, исходя только из вероятного, а всякая наука делает вывод о вещи из необходимого.

4. Аристотель в «Риторике» отчетливо пишет, что диалектика не есть наука.

5. Науки делятся так же, как и вещи; диалектика же говорит не о вещах, но о речи.

6. Всякая наука либо созерцательна, либо практична; диалектика же не причисляется ни к практическим, ни к созерцательным.

8.2. Природа и предмет диалектики

Фонсека подробно разбирает природу диалектики, её имена и предмет. Он показывает, что цель диалектики — **преподать путь и метод, посредством которого мы могли бы**

легко и без ошибки понимать неизвестное из известного. Отсюда ясно, что это искусство правильно названо и более древним словом «диалектика», и более новым — «логика».

Комментатор различает **три значения слова «рассуждать»**:

1. Пользоваться речью.
2. Спорить с вероятностью.
3. Делать известным что-либо неизвестное из того, что известно, посредством речи.

Именно третье значение, среднее между двумя предыдущими и главное из всех, даёт имена «диалектика» и «логика» всему этому искусству.

8.3. Предмет диалектики

Фонсека отвергает мнение Фомы, что предметом диалектики является **сущее разума**. Он показывает, что:

- Диалектик не излагает, какова природа сущих разума, ни их причины, начала и состояния.
- Если бы сущее разума было предметом диалектики, то оно не имело бы свойств, которые каким-либо образом были бы сущими.
- Сущее разума, когда оно устанавливается как предмет диалектики, берется так широко, что охватывает все сущие разума, включая те, которые трактуются грамматиком и ритором.

Фонсека приходит к выводу, что **предмет диалектики — метод рассуждения**, или метод познания, понимаемый широко. Это метод, которым неизвестное открывается из известного посредством речи.

8.4. Диалектика как наука

Фонсека решительно утверждает, что **диалектика есть истинная и в собственном смысле наука**. Он приводит пять аргументов:

1. Она частью достигается, частью может быть достигнута через истинное и собственное доказательство.
2. Она понимает все методы рассуждения через их собственные начала.
3. Она принадлежит к тем навыкам, которым мы истинно соглашаемся.
4. Акты воли и движущих способностей подпадают под некоторую истинную науку; следовательно, и акты интеллекта.
5. Поскольку что-либо одним способом делается правильно, а другим — неправильно, может быть дана причина, почему оно делается правильно, и почему неправильно.

8.5. Диалектика как практическая наука

Фонсека показывает, что **диалектика практична**, а не созерцательна. Её главная цель — хорошо рассуждать, что есть истинный праксис. Она направляет операции интеллекта, которые подчинены воле и регулируются предписаниями хорошо рассуждать.

Комментатор подробно разбирает различие между **деятельными** и **действенными** искусствами. Деятельные вращаются в имманентных действиях, действенные — в тех, которые переходят во внешнюю материю. Диалектика есть деятельная, а не действенная, так как она вращается прежде всего в направлении операций интеллекта.

8.6. Диалектика как часть философии

Наконец, Фонсека решает вопрос: **является ли диалектика частью философии или только инструментом?**

Он показывает, что диалектика есть **и часть, и инструмент** философии. Она есть часть, поскольку она есть истинная наука, передающая метод рассуждения. Она есть инструмент, поскольку она служит другим наукам, доставляя им метод познания.

Это решение согласуется с мнением Платона и академиков, которых, как полагает Фонсека, следовал Аристотель.

9. Вопрос о необходимости диалектики

Шестой большой вопрос — **является ли диалектика необходимой для постижения остальных наук?**

9.1. Аргументы против необходимости диалектики

Фонсека приводит шесть аргументов, которыми, казалось бы, доказывается, что диалектика не необходима:

1. Древние философы до Зенона достигли знания природных вещей без диалектики.
2. Если бы она была необходима, то была бы необходима и для своего собственного порождения.
3. Для одарённых она не необходима, потому что они легче постигают науки под руководством природного разума; медлительным же множество предписаний скорее мешает.
4. Диалектика труднее для объяснения, чем весьма многие науки.
5. Ни пользующаяся, ни учащая диалектика не может быть необходимой.
6. Если бы она была необходима, она была бы наиболее самодостаточной и благороднейшей из всех частей философии.

9.2. Решение: условная необходимость диалектики

Фонсека формулирует **условное решение**: диалектика не является просто необходимой для приобретения остальных наук, но **при условии** — если кто-либо желает легко, без опасности ошибки, кратко и упорядоченно постичь остальные науки.

Он показывает, что для приобретения науки необходимы только две вещи: чтобы тот, кто её достиг, нашёл её начала и согласился с ними, и чтобы он точно знал, что пользуется подходящими формами рассуждения. Незнающий диалектики может выполнить и то, и другое. Однако диалектика необходима для того, чтобы сделать это **легко, без ошибки, кратко и упорядоченно**.

9.3. Порядок учения

Фонсека подробно разбирает вопрос о **порядке учения** между различными науками. Он показывает, что:

1. **Диалектика** должна изучаться прежде всех остальных наук.
2. **Математика** следует за диалектикой.
3. **Физика** следует за математикой.

4. **Метафизика** следует за физикой.

5. **Моральные науки** следует вставить между физикой и метафизикой.

Этот порядок он обосновывает, привлекая мнения Аристотеля, Фомы, Симпликия, Платона и стоиков.

10. Заключение

Комментарий Петра Фонсеки на вторую книгу «Метафизики» Аристотеля — это выдающийся памятник схоластической мысли, соединяющий в себе глубину философского анализа с филологической точностью и исторической эрудицией. Фонсека не просто разъясняет текст Аристотеля, но ведёт самостоятельное исследование, в котором ставит и решает важнейшие метафизические, гносеологические и методологические проблемы.

Центральные темы комментария — **трудность и лёгкость познания истины, природа чтойностного познания, бесконечность причин, познание бесконечного, природа и необходимость диалектики** — остаются актуальными и сегодня. Они затрагивают фундаментальные вопросы о границах человеческого познания, о структуре реальности и о методе философского исследования.

Особую ценность представляет метод Фонсеки, который сочетает **верность традиции с критическим отношением к авторитетам**. Он внимательно выслушивает мнения Александра Афродисийского, Фомы, Скота, Аверроэса и других, но не боится предлагать собственные решения, аргументируя их с тщательностью, достойной лучших образцов схоластической учёности.

Настоящее издание, включающее полный русский перевод комментария, древнегреческий текст Аристотеля и подробные разъяснения, делает этот выдающийся труд доступным для широкого круга читателей — как специалистов по истории философии, так и всех, кто интересуется наследием Аристотеля и его интерпретацией в европейской мысли.

Предисловие.

Книгу эту, которая у греков надписывается «Альфа элассон» (то есть «Меньшая Альфа»), Александр [Афродисийский] подозревает — как в начале своего объяснения, так и в конце книги — не относящейся к этому месту, ибо последние слова предыдущей [книги], по-видимому, связаны с началом последующей, которую мы называем третьей. И он добавляет, что она скорее представляется предисловием, общим для всей философии, [посвященной] созерцанию, так как в ней рассуждается о созерцании истины вообще. Не отсутствуют также среди новейших [толкователей] и такие, которые желают поместить её между первой и второй книгами «Физики», как бы в качестве введения ко второй, и не боятся называть общее мнение греческих и латинских толкователей Аристотеля заблуждением, противоположным [истинному] смыслу. [Они основываются на том], что это можно ясно заключить из сопоставления последней частицы этой книжицы с концом первой книги «Физики» и со всей второй книгой того сочинения.

Однако нет причины, по которой мы должны были бы считать, что эту книжицу следует удалить из этого места, особенно вопреки общему мнению греков и латинян. Ибо хотя конец предыдущей книги и требует начала третьей, тем не менее, поскольку в третьей [книге] речь идёт о созерцании истины...

Разъяснение первой главы.

В первой части этой главы, которая содержит всё первое [рассуждение] всей книги, Аристотель учит, что созерцание истины отчасти трудно для людей, отчасти легко. То, что оно отчасти трудно, он подтверждает двумя признаками. Во-первых, тем, что никто никогда не смог постичь её в соответствии с достоинством предмета. Во-вторых, тем, что, если кто-либо захочет понять, что каждый из философов сам по себе привнёс в познание истины, он ясно обнаружит, что отдельные [из них] либо ничего, либо мало что привнесли. А то, что с другой стороны она легка, он убеждает столькими же доводами. Во-первых, тем, что нет никого, кто даже сам по себе совершенно уклонился бы от истины и не [овладел] бы какой-либо частицей истинного познания...

[Далее в третьей книге] нужно было предложить и обсудить множество вопросов, для рассмотрения которых с обеих сторон открывается путь к отысканию истины в тех вещах, которые относятся к этой науке. Сообразным разуму было вставить в это место краткое рассуждение о способе исследования истины. И хотя такого рода рассуждение относится ко всей созерцательной философии, однако по той именно причине, что оно является общим и не может частным образом относиться к философу-естествоиспытателю или математику, оно по праву должно быть приписано только первому философу, тем более что познание истины более всего относится к нему, как учит Аристотель в 1-й главе этой книги. Итак, поскольку это рассуждение необходимо относится к первому философу и не встречается другого места, где его можно было бы удобнее изложить, нет причины, по которой кто-либо сомневался бы, вставлено ли оно здесь Аристотелем. Кроме того, поскольку всякая истина, зависящая от причин, должна быть понята из познания этих причин, и тщетно было бы всё усердие философов в её исследовании, если бы прогресс причин был бесконечным, так что никогда не мог бы быть завершён, необходимо было, чтобы прежде, чем будут предложены те вопросы о первых причинах и началах, которые должны быть утверждены в третьей [книге] и обсуждены с обеих сторон, стало совершенно ясно, действительно ли даны первые причины и начала, или же в них даётся бесконечный прогресс. На объяснение этого и тратится большая часть этой книжицы. А то, что приводят те, кто делает её введением ко второй книге «Физики», легко опровергается из изложения последней части третьей главы. Причина же, по которой греки надписывают эту книгу не как вторую «Метафизику», а как первую меньшую, по-видимому, была та, что, будучи весьма краткой, она может скорее показаться неким приложением к первой, чем полной второй.

Наконец, есть три части этой книжицы. В первой из них Аристотель учит, как люди относятся к познанию истины. Во второй показывает, что к этому положению более всего относится созерцание истины; в этом месте рассматривается тот вопрос о бесконечности причин. В третьей, которая содержится в последней главе, он излагает способ, которого следует держаться в исследовании истины вещей, — то, что преимущественно ищется в этой книжице.

[Он говорит, что] каждый [философ] достигает [истины]. Во-вторых, [говорит], что по крайней мере из собранных воедино открытий всех философов может показаться достаточно великой сумма истинного познания. *О природе нечто говорит.* И отдельные [философы] либо ничего, либо мало привносят к ней, и т. д. Здесь не следует понимать имя «природа» как внутреннее начало природных вещей, но как сущность вещи, познанию которой в первую очередь уделяет старание созерцательная наука. Тем же образом берётся имя «природа» у тех, кто делит философию на [изучение] сокровенной природы...

...в тонкость рассуждения, в жизнь и нравы.

Поэтому дело обстоит так. Он учит, какие вещи во всей философии легко познаваемы, а какие — трудны. Это он показывает на примере той поговорки: «Кто же промахнётся мимо двери?» — которая обычно употребляется в лёгких делах и, как говорит Александр, взята у

стрелков, которые, хотя и не легко попадают в тонкий знак, однако от широкого, каковым является дверь, не уклоняются. А Фома [Аквинский] полагает, что поговорка взята из [устройства] дома, внутренности которого хотя и не всем открыты, однако дверь всем известна. То же объяснение даёт Аверроэс, так что ты можешь понимать в поговорке любое подобие. Аристотель означает, что самые общие начала легко понимаются, потому что они сами по себе наиболее известны; остальное же, высказанное [на их основе], что содержится под ними как бы в качестве частей, [понимается] с трудом — либо потому, что не является само по себе известным, либо потому, что их сама по себе известная истина менее очевидна. Ибо слова «не могут» не означают невозможность, но трудность, как если бы было сказано: «трудно возможно». Или, по мнению Аленсииса(*), в этих словах следует повторить частицу «в соответствии с достоинством», которая была поставлена выше. Ибо тот же смысл возвращается. Скот и некоторые другие говорят, что, когда Аристотель говорит, что трудность отсюда обнаруживается, что мы не легко понимаем целое и часть, смысл таков: вся трудность состоит в том, что мы не легко понимаем, каким образом предложенное целое разрешается на части или из предложенных частей составляется целое. Александр также многими способами объясняет это место. Но первое объяснение более по существу, с которым согласуется предпоследнее [объяснение] Александра.

*«Аленсис» (Alensis) — это не Александр Афродисийский, а **Александр Гэльский** (Alexander Halensis / Alensis, ок. 1185–1245), английский схоласт-францисканец. Он был одним из первых средневековых теологов, активно использовавших Аристотеля, и автором комментариев на «Метафизику». В тексте Фонсеки «Alensis» и «Alexander» (Александр Афродисийский) — это два разных авторитета, которых он цитирует наряду с Фомой Аквинским, Скотом и Аверроэсом

Не отсутствую также те, кто подозревает, что по вине переписчиков в это место вкралось «феры» вместо «двери», так что поговорка гласит: «Кто же промахнётся мимо зверя?» Но, во-первых, все кодексы читают «двери». Затем, нет ни одного толкователя, который сомневался бы в этом чтении. Наконец, не так легко зверю убежать из засады и (как часто бывает) из неудобного места, чтобы поговоркой было обозначено, что позорнейшим является уклонение от всего его тела. Этой поговорке те хотят дать место на том основании, что Пелей (как у Пиндара), уклоняясь от зверя, которого преследовал, убил Евритиона, самого дорогого себе. А то, что Александр утверждает, будто поговорка взята у стрелков (что является второй их догадкой), скорее следует понимать так, что обозначается неспособнейший [человек], который, упражняясь в стрельбе по мишени, уклоняется от всего входа и как бы от двери того здания, которое обычно охраняет насыпь, к которой прикреплена мишень.

Быть может, однако. Он предлагает некое разделение, из которого выводит, откуда возникает трудность, которую мы испытываем в познании истины, и говорит: поскольку трудность (разумеется, всякая) может возникать либо из способности, либо из материи, вокруг которой вращается способность (ибо это означают те слова: «Поскольку трудность случается двояким образом»), — трудность, которую мы испытываем в познании истины, возникает преимущественно не из самих вещей, но из слабости нашего интеллекта. Ибо так следует понимать контекст, хотя другие иначе толкуют это место, о чём следует рассуждать в конце главы. Что же касается слов, то выражение «быть может» не относится к первой части речи, так чтобы смысл был: «поскольку трудность случается, быть может, двояким образом», как некоторые читают, но ко второй, так чтобы смысл был: «Быть может, не в нас». Аристотель же, по своему обыкновению, применяет знак сомнения либо потому, что вещь не является обычной...

...и лёгкой, либо чтобы показать, что трудность познания истины следует приписывать слабости нашего интеллекта, так что её можно приписать и ничтожности некоторых вещей.

Ибо как глаза летучих мышей относятся к дневному свету. Он доказывает [свое] утверждение подобием летучих мышей, каким образом его следует понимать, мы покажем в конце главы.

Справедливо также, чтобы не только им воздавалась благодарность. После того как он изложил, сколь трудно познание истины, и показал, что причина трудности *arises* преимущественно из слабости нашего интеллекта, он показывает, скольким обязаны новейшие [философы] древним в этом деле. Ибо все предшествующие философы принесли нечто в помощь последующим в познании истины вещей — либо потому, что передали некоторые истинные и достойные мнения, которые были одобрены последующими, либо потому, что, хотя и не вполне достигли истины, однако своим начатым и несовершенным рассмотрением вещей возбуждали и изошрили умы новейших. Первый способ помогать Фома называет прямым, второй — косвенным. В этом месте мы научаемся не сразу презирать древних философов, которые менее правильно и точно рассуждали о вещах, но скорее должны разворачивать их сочинения и из них выбирать одни мнения, другие же скромно оставлять и даже с благодарностью души [принимать], потому что они предоставили нам **повод** найти нечто лучшее. Ибо как те, кто считает, что могут всего достичь своим Марсом [собственными силами], справедливо осуждаются за высокомерие, так и те, по справедливости, отмечаются пороком неблагодарной души, кто начала, принятые от древнейших, считает нужным мало ценить, особенно поскольку начало, как говорится в поговорке, есть наибольшая часть целого, и, однажды найденное, оно позволяет легко добавить и приспособить остальное, что он [Аристотель] и разъясняет во многих местах.

Из этих слов Александр заключает, что, побуждаемый самой истиной, можно сделать вывод, что эта книга правильно помещается непосредственно после предыдущей. Ибо, говорит он, поскольку в предыдущей [книге] Аристотель упомянул мнения древних о первых началах и опроверг некоторые из них разумными доводами, в этой книге он отрицает, что если против чьих-либо мнений было высказано возражение, то их тотчас следует отвергнуть, как будто они ничего не привнесли в предложенный вопрос, и т. д.

Когда они предварительно развили нашу способность. «Способность» он принимает здесь за способность души. Ибо он часто имеет обыкновение различать акциденции так, что всё, что присуще по способу природы, он называет «габитусом» [состоянием], а то, что может быть отделено, называет «аффектом». Или смысл этого места таков: «Когда они предварительно развили или подготовили наше искусство».

Ибо если бы не было Тимофея, мы не имели бы многого в музыке; а если бы не было Фриниса, то и Тимофея не было бы. Он подтверждает то, что сказал о созерцательных науках, подобием искусств, которые были изобретены для некоего действия. Процветал же этот Тимофей, по свидетельству Свида, во времена Филиппа, царя Македонского, и Александра, его сына, который, как рассказывают, однажды, когда Тимофей пел суровый размер Минервы, был настолько взволнован, что во время слушания призывался к оружию и говорил, что царские песни должны быть такими. Фринис же, как говорят, первым у афинян пел под кифару.

О истине нечто высказали. «Говорить об истине» или, чтобы лучше выразить слово «фронеин», «нечто высказывать об истине» — то же самое, что «говорить нечто о природе», каковыми словами он выше пользовался для обозначения предмета созерцательной науки. Разве что эти последние слова яснее, поскольку цель созерцательной науки есть истина, как вскоре говорится.

Правильно же. В этой второй части книги, которая охватывает также всю следующую главу, Аристотель показывает, что эта дисциплина есть наука, наиболее созерцающая истину. Он пользуется же по преимуществу (*κατ' ἐξοχήν*) именем «философия» вместо «метафизика», как некоторые полагают, или, что я скорее бы признал, вместо «созерцательная наука», како-

вым образом мы часто обозначаем Аристотеля именем «Философ», а Вергилия — словом «Поэт».

Александр не читает «науку, созерцающую истину», но только «науку истины». Но смысл тот же, поскольку наука, цель которой есть истина, является созерцательной, как тотчас добавляется. Хотя наше чтение нравится тем более, что Аристотель, по-видимому, в этом месте приводит причину, почему в начале главы он назвал созерцательную философию «созерцанием истины». Ибо слово «калеса» (что значит «назвал») скорее следует относить к тому, что он сам сказал, чем к общему употреблению этого названия. Мы, однако, перевели пассивным глаголом «называется», чтобы каждому было более свободно (если он предпочитает) относить этот способ называния к общему употреблению философов. Ибо цель созерцательной [науки] есть истина. *Практической же — дело.* Под именем «созерцательной» и «практической» он понимает не философию, но науку: ибо он принял имя «философия» для созерцательной науки, каковым образом философия не может делиться на созерцательную и практическую. Итак, он доказывает предложенное заключение следующим скрытым умозаключением: та наука, которая ради познания рассматривает истиннейшие причины, более всего занята созерцанием истины; но это самое и делает эта дисциплина; следовательно, она более всего занята созерцанием истины. Большую [посылку] он доказывает из различия целей теоретической, или созерцательной, науки и практической. Ибо цель созерцательной [науки] есть само познание истины через причину, цель же практической есть дело, то есть некое действие, направляемое и, так сказать, регулируемое интеллектом, или нечто иное, что через такого рода действие оставляется завершённым. Из этого ясно следует, что та [наука], которая ради познания рассматривает истиннейшие причины, более всего занята созерцанием истины, поскольку она не относит рассмотрение истины ни к чему иному и не может оценивать вещь по более истинным причинам. Меньшая [посылка] отчасти ясна из первой книги, второй главы, отчасти доказывается в этом месте. Ибо то, что эта наука рассматривает причины ради познания, ясно из того места: этим доводом Аристотель доказал, что она теоретическая. А то, что она рассматривает истиннейшие причины, доказывается так: истиннейшим является то, что является причиной для остального, чтобы они были истинными, согласно общему положению диалектиков: «То наиболее таково, что является причиной для остального, чтобы они были таковы». Причины же, которые рассматривает эта наука, являются причиной для остального, чтобы они были истинными (ибо они суть первые причины, как ясно из того же места); следовательно, они суть истиннейшие причины.

Ибо хотя практики рассматривают, каким образом вещи... Аристотель учит, что хотя иногда практические искусники рассматривают истину через причину, однако и тогда далеко различаются их цель и [цель] созерцающих. Ибо они рассматривают её не ради неё самой, то есть как причину истины и как относящуюся на вечное время, как будто это есть главная цель практического искусства, — но ради чего-то и теперь (как по-гречески сказано дословно), то есть поскольку она направляется к действию и поскольку опирается на рассмотрение [чего-то] определённого во времени и других подобных обстоятельств, которые усматриваются в действии. Итак, рассматривают ли они вещь через причину или каким-либо иным способом, их главная цель в искусстве — не само познание истины, но дело. Это прекрасно Аристотель во второй книге «Этики», главе второй, что касается моральной науки, почти этими словами излагает: «Мы рассуждаем о добродетели не для того, чтобы знать, что такое добродетель, но чтобы стать добрыми».

Мы не знаем далее. Он говорит об истинном, или истине, в познании которой завершается и совершенствуется совершенство наук. Ибо их совершенство состоит не в познании истины начал и не в познании истины заключений через доказательство, которое лишь показывает, что вещь есть, но через то, которое показывает, почему она есть, — а это, конечно, происходит из первой и непосредственной причины, как ясно из первой книги «Второй аналитики»,

главы второй. Эти слова добавлены Аристотелем, чтобы более объяснить цель созерцательной науки. Ибо ни естественная жажда знания, для удовлетворения которой преимущественно стараются созерцательные науки, не насыщается познанием истины начал или заключений через действия или отдалённые причины.

И каждое [есть таково] наиболее. Это положение излагается здесь более полно, чем в первой книге «Второй аналитики», главе 2, где говорится, что всегда то более таково, из-за чего каждое [является таковым]. Что, конечно, не является истинным, если только причина не способна [воспринять] то же имя и определение, как здесь объясняется, — будь то определение истинно и собственно однозначное, как в теплоте, каковой пример тотчас приводится, будь то аналогическое, как в истине, для которой приводится пример. Поэтому мы, вслед за Аргиропулом, перевели τὸ συνώνυμον, что обозначает однозначный атрибут, чтобы легче в этом положении могли быть поняты аналоги [аналогические термины]. Ибо хотя у греков они часто охватываются именем ὁμώνυμοι, однако у латинян — не именем однозначных, хотя то, что сходится аналогически, часто у обоих называется сходящимся по одному и тому же определению, если не просто по одному и тому же, то, конечно, по одной и той же отнесённости или пропорции, как будет ясно в четвёртой книге. Вместо слова αὐτὸ, что значит «само», мы подставили «такое», что лучше и яснее выражает смысл. Каким же образом истина более подходит тем, что суть причины истины других, и каким образом она аналогична, будет ясно в четвёртой книге.

Наконец, если кто-либо возразит, что неправильно здесь говорится, будто огонь есть самое тёплое из всего, поскольку раскалённое железо кажется теплее, чем пламя, — следует ответить, что это ложно не только потому, что огонь тёпл по природе, а железо — по акциденции, но потому, что интенсивнее тепло огня, хотя в раскалённом железе из-за плотности материи больше количество тепла, по каковой причине оно кажется чувству более тёплым, чем пламя. *По этой причине начала.* Заключение есть вывод [доказательства], которым, как мы сказали, доказывается меньшая посылка скрытого умозаключения. В этом заключении Аристотель справедливо называет первые причины началами того, что всегда существует, потому что они суть причины не только того, что рождается и погибает, но и вечного, как мир, небеса и отдалённые субстанции, которые Аристотель полагал существующими от вечности. Не охватил же Аристотель этим заключением первую материю не только потому, что она не есть первая причина просто, поскольку она не есть причина отдалённых субстанций, ни, по мнению некоторых, небесных тел, но и потому, что она не есть в высшей степени сущее, но скорее занимает низшую ступень сущего. Остаётся, следовательно, что только первую причину — целевую, действующую и внешнюю формальную, которая есть образец всех вещей, — он назвал истиннейшими началами, что, конечно, истиннейше, поскольку основание этих причин [заключается] только в Боге Всеблагое Величайшем.

Некоторые возражения против того, что изложено в этой главе, и ответы на них.

Однако [есть] некоторые [возражения], которые можно привести против Аристотеля в этом месте. Во-первых, что он, по-видимому, непоследовательно говорил об истине. Ибо хотя во всём ходе этого рассуждения он должен был бы принимать истину одним и тем же образом, однако после того, как он говорил о разграничении целей теоретической и практической науки, он, кажется, перешёл к истине сложной, которая усматривается в соединении и разделении сказуемого с подлежащим (ибо именно она прямо подпадает под науку), [а затем] к истине простой, которая есть свойство сущего.

Второе: что он неправильно полагал, будто то, что не всегда существует, не всегда истинно. Ибо поскольку все сущие всегда суть сущие (если только они необходимо суть сущие), необходимо, чтобы они всегда были также истинными.

Третье: что он неправильно сказал, будто одни вещи истиннее других. Ибо истина есть соответствие вещи и интеллекта; соответствие же может иметь место [лишь в определённых пределах]. Другим также способом могут быть исключены и материя, и информирующая форма (которые, конечно, не могут быть названы истиннее тех вещей, причинами которых они являются, потому что они не суть полные сущие, но части тех сущих, внутренними причинами которых они являются). *Ибо не иногда*. Поскольку ближайшим заключением он утвердил не только то, что первые причины истинны, но и то, что они истиннейшие, он доказывает и то, и другое в следующих словах.

Но остальное — то. Из этого места ясно (как замечает Фома), что вечное у Аристотеля имеет причину не только своего движения, но и своего бытия; ибо есть такие, кто хотел бы, чтобы Аристотель отрицал это последнее. Об этом следует пространно рассуждать в двенадцатой книге.

Поэтому как каждое. Он выводит такое следствие: каким образом каждая вещь есть, таким же образом и истинна. Ибо поскольку из сказанного ясно, что то, что всегда существует, всегда истинно, а то, что не всегда существует, не всегда истинно, и что то, что имеет причину своего бытия, имеет причину своей истины, а то, что не имеет причины своего бытия, но само скорее есть причина, чтобы остальное было, — истинно само по себе и даже истиннейше, — отсюда ясно следует апостериорно: каким образом каждая вещь есть, таким же образом и истинна. Я говорю «апостериорно», потому что скорее из этого всё то может быть доказано априорно, как будет ясно чуть внимательнее [всмотревшемуся]. Заметь же, что неправильно некоторые переводят слова τὰ τῆς ἀληθείας как «так и истины причастно». Ибо первая причина, как не причастна бытию, так и не причастна истине, но есть первое бытие и первая истина, всеми остальными причастная. Можно также перевести следствие так: «Сколько каждая вещь имеет самого бытия, столько имеет и истины». Ибо [это] состоит в некоем равенстве, не допускает степеней, так что одни более равны, другие менее.

Но первое возражение легко разрешается, если скажешь, что Аристотель, когда различал цели теоретической и практической науки, принимал истину не только за ту, которая усматривается в соединении и разделении, но и за простую. Ибо цель созерцательной науки — познавать не только сложную истину, которая относится к началам и заключениям, но и простую, которая относится к терминам, из которых состоят начала и заключения. Ибо всякая такого рода истина некоторым образом подпадает под науку, поскольку необходима для приобретения науки. Хотя, следовательно, Аристотель после того разграничения целей говорил только о простой [истине], не следует думать, что он совершил переход от одного рода истины к другому.

Но и то не верно, что Аристотель после указанного разграничения говорил о простой [истине] так, что всё сказанное им не может быть применено и к сложной, хотя мы вслед за Фомой и Александром далее рассматривали только простую — как потому, что сказанное Аристотелем более подходит к простой, так и потому, что в следующей главе, которая берёт повод из конца этой, рассуждается только о несложных началах, или причинах, которым свойственна только простая истина. Если же кто-либо здесь спросит, какая истина первичнее и больше (так сказать) или совершеннее — простая или сложная, — следует ответить, что, хотя сравнение собственно не имеет места, кроме как в одном и том же виде, как [говорит] Аристотель в седьмой книге «Физики», главе четвёртой, [говорит об этом]. Однако простая истина первичнее и совершеннее сложной, поскольку истина высказываний, которая только и является сложной, зависит от истины терминов. Доводом также является то, что первая простая истина, которая сказывается только о Боге Всеблагом Величайшем, первичнее всех других истин и даже сложной истины первого и самого общего высказывания.

Второе возражение разрешается различием простой истины: ибо как сущее берётся двояко — одним способом, как может быть, другим — как есть в действии (хотя это различие, по Аристотелю, не имеет места в вечном), так и простую истину необходимо принимать двояко: одним способом — как соответствие, или подражание, которым вещи, как они возможны, соответствуют божественному понятию, другим — как соответствие, которым они соответствуют ему, как они существуют в действии. Итак, на возражение скажи: вещи, которые не всегда существуют, хотя и всегда истинны первым способом, однако не всегда истинны вторым.

Третье же разрешаешь таким образом. Когда мы говорим, что истина, которая есть свойство сущего, есть соответствие вещи и интеллекта, имя «соответствие» следует принимать широко, а именно так, что оно охватывает соответствие в собственном смысле (которое состоит в совершенном равенстве и не допускает никаких степеней) и подражание, которое несобственно называется соответствием. Ибо вещи называются истинными, потому что первым или вторым способом соответствуют божественному интеллекту, то есть понятию, которое Бог имеет о вещах: например, Буцефал называется истинным конём, потому что соответствует понятию, которое Бог имеет о совершенном коне; называется же истинным сущим, потому что некоторым образом, причастно, несовершенно отвечает понятию, которое Бог имеет о совершенном сущем, каковое есть сама божественная сущность. Итак, когда мы говорим, что одни вещи истиннее других, то есть более истинные сущие, и что только первая причина есть истиннейшее сущее, мы говорим это потому, что только Бог совершенно соответствует понятию, которое Он сам имеет о совершенном сущем; остальные же более или менее подражают ему и (что следует) более или менее уподобляются понятию, которое Бог имеет о совершенном сущем. Ибо те, которые совершеннее, совершеннее ему отвечают, а которые менее совершенны, менее совершенно. Но об этом следует пространнее говорить в четвёртой книге.

Вопрос I. В вещах ли, в нас ли скорее заключается причина той трудности, которая случается в познании истины.

Глава 1. Два крайних мнения в этом вопросе.

О том, что познание истины трудно, засвидетельствовано не только неустанным усердием философов, но и повседневным опытом, так что не было недостатка в тех, кто говорил, что ничего истинного людьми не может быть постигнуто. Но относительно причины этой трудности или (как те полагали) невозможности, не все думают одинаково. Ибо одни считают, что всё [дело] следует относить к самим вещам; другие — целиком к нам; третьи — частью к вещам, частью к нам.

И первой точки зрения, по-видимому, держался Гераклит Эфесский на том основании, что в вещах нет ничего совершенно устойчивого, ничего неподвижного и неизменного, следовательно, вся трудность восприятия истины заключена в самих вещах.

Это мнение может быть подтверждено следующими доводами. Наш интеллект относится к подобиям умопостигаемых вещей так же, как первая материя относится к формам естественных вещей, как учит Аристотель в третьей книге «О душе», главе 4. Но первая материя не имеет сама по себе никакой трудности для восприятия любой формы естественной вещи, поскольку она есть чистая потенция ко всем [формам]. Следовательно, и наш интеллект не имеет [трудности] для восприятия какого-либо подобия умопостигаемой вещи (что является следствием) и для восприятия какой-либо истины.

Кроме того, если бы какая-либо причина этой трудности должна была быть приписана нам, это более всего происходило бы в отношении тех вещей, которые обладают превосходной природой, как очевидно. Но это не должно утверждать; следовательно, и то [не должно]. Меньшая [посылка] доказывается. Ибо если есть какое-либо основание, почему следовало бы утверждать это преимущественно, то [оно таково]: как летучие мыши не могут выносить дневной свет, так и наш интеллект не может выносить свет тех [вещей]. Ибо таким образом, по-видимому, следует понимать подобие, которое использует Аристотель в контексте и которое, как наиболее подходящее, обычно всеми одобряется. Но это, если кто обратит внимание, ложно: ибо наш интеллект не находится в телесном органе, чтобы мог повреждаться от превосходства умопостигаемой вещи, каким образом способность зрения, поскольку она находится в глазах, повреждается от превосходства видимой вещи. Напротив, чем более вещь умопостигаема, тем более интеллект, воспринимая её, восстанавливается и укрепляется, и становится более пригодным для восприятия другого, как и сам Аристотель утверждает в указанном месте третьей книги «О душе». Итак, нет никакого основания, почему трудность восприятия вещей, самих по себе наиболее ясных, должна быть приписана нашему интеллекту.

Второе мнение, которое полностью противоположно предыдущему, принимает здесь Скот и другие его последователи. Ибо они полагают, что вся эта трудность должна быть отнесена к слабости нашего интеллекта. Это подтверждается у Скота преимущественно тремя доводами.

Первый таков: если бы какая-либо вещь сама по себе была трудна для познания, она была бы таковой по отношению к любому интеллекту (ибо как природа вещи не изменяется от сравнения с различными интеллектами, так и не [изменяются] условия, которые следуют из природы вещи); но никакая вещь не трудна для познания по отношению к божественному интеллекту; следовательно, никакая вещь сама по себе не трудна для познания.

Второй. То, что само по себе таково, не является само по себе трудным [для того, чтобы быть] таковым. Например, поскольку человек сам по себе способен к смеху, он не является сам по себе и по своей природе трудным [для того, чтобы быть] способным к смеху, и так обстоит дело и в остальном. Но нет никакой вещи, которая не была бы сама по себе познаваемой; следовательно, нет никакой [вещи], которая сама по себе была бы трудна для познания. Меньшая [посылка] доказывается: ибо каждая вещь сама по себе есть сущее, а какова она как сущее, такова же она и как истинное, как было сказано в конце главы; а быть познаваемым — это либо то же самое, что быть истинным, либо непосредственно и само по себе следует из этого. Следовательно, нет никакой вещи, которая не была бы сама по себе познаваемой.

Третий. Деятель меньшей силы столь же легко производит соответствующий ему эффект, как и деятель большей силы. Ибо тепло двух степеней не менее легко производит две степени тепла, чем тепло десяти степеней производит десять; и таким же образом обстоит дело с остальными неравными деятелями, если их сравнивать с эффектами, соответствующими их силе. Но нет никакой вещи, которая сама по себе не могла бы объективно произвести в нас достоверное познание, пропорциональное её сущности. Следовательно, нет совершенно никакой [вещи], которая сама по себе была бы трудна для познания. Итак, Скот уступает, что вещи меньшей сущности производят в нас менее выдающееся познание; но то, что они сами по себе познаются труднее, чем более выдающиеся, — это он утверждает никоим образом не должно быть уступлено.

В-четвёртых, это мнение может быть подтверждено из того, что говорится в этой главе, ибо так ясно написано: *В вещах ли, но в нас причина того [затруднения] заключена*, а именно трудности. Кажется, ничего более ясного нельзя привести из Аристотеля в пользу этого мнения.

Глава II. Одобрение среднего мнения и нечто полезное для его объяснения.

Третье мнение, которое является средним, принимает Фома [Аквинский], а также Магистр Альберт, Аверроэс, Эгидий Римский и почти все остальные перипатетики. Даже скептики и те из академиков, которые вместе со скептиками воздерживаются от всякого утверждения, частью относят причину этого [затруднения] к нам, частью к самим вещам. Итак, этому мнению мы будем следовать как гораздо более вероятному и более согласному с учением Аристотеля.

Чтобы же показать, каким образом оно истинно, мы разясним это некоторыми заключениями (ибо оно представляется недостаточно объяснённым этими авторами). Прежде всего следует заметить, что нет такого рода вещей, который не мог бы быть некоторым образом понят нами, даже пока мы живём в смертном теле. Это происходит потому, что адекватный объект любого интеллекта есть сущее, которое своим объёмом охватывает всё.

Затем следует заметить, что есть три рода вещей, которые понимаются нами не одинаково легко или одинаково трудно. Первый — это те, которые обладают в высшей степени превосходной природой, и это все субстанции, лишённые материи, и их качества. Второй — те, которые обладают в высшей степени тонкой сущностью, как первая материя, отношения и сущие разума, которые обычно называются имеющими наименьшую сущность. Третий же — те, которые являются средними между этими субстанциями, а именно чувственные [вещи] и их абсолютные акциденции.

Наконец, следует заметить, что этот вопрос предложен преимущественно ради познания вещей первого и второго рода: ибо именно они доставляют нам немалую трудность во всей философии. Ибо то, что относится к третьему роду, поскольку оно знакомо нашим чувствам, легко или не слишком трудно воспринимается нами.

Но если кто-либо возразит, что если сказанное нами истинно, то первая материя, относящаяся ко второму роду, будет труднее для познания, чем естественные вещи, относящиеся к третьему [роду], что кажется ложным, поскольку естественные вещи познаются через первую материю и субстанциальную форму как через собственные начала, — ты правильно ответишь, если скажешь, что при отчётливом, или определительном, познании естественные вещи труднее для познания, чем первая материя, и это доказывает аргумент, поскольку познание вещей через собственные начала является отчётливым и определительным. Но при смутном, или простом, познании, которым вещь впервые познаётся нами в целом, естественные вещи легче для познания, чем первая материя, потому что они являются более приспособленными объектами для нашего интеллекта. В этом же вопросе речь идёт не о трудности отчётливого познания, но о трудности смутного, или простого. Ибо когда философы говорят о трудности познания вообще, следует понимать [это] о том [познании], которое по порядку природы первично. Иначе вообще следовало бы сказать, что низшие виды естественных вещей наиболее трудны для нашего познания, потому что как их природы наиболее сложны, так и их отчётливое познание наиболее трудно.

Отсюда следует, что не совсем нравится мнение тех, кто говорит, что движение и время относятся к третьему роду. Ибо хотя они и не мало трудны для познания при отчётливом познании, однако они весьма легко познаются при смутном и простом [познании]. Это ясно из общего мнения философов, повсеместно говорящих, что движение само по себе известно, а также из того, что Аристотель не однажды истиннейше утверждает, что начала естественных вещей были найдены и познаны с помощью движения. Время же, хотя и познаётся с трудом при определительном познании, однако при простом [познании] оно настолько известно, что

нет никого, кому не было бы присуще его понятие. Отсюда это место у Августина в одиннадцатой книге «Исповеди»: *Что мы чаще упоминаем, чем время? Что мы лучше понимаем? Что же такое время? Если никто меня не спрашивает, я знаю; если я хочу объяснить спрашивающему, я не знаю.* Однако эти последовательные [вещи] и при простом познании менее легки для познания, чем постоянные количества и чувственные качества, потому что в силу того, что они ещё не приобретены в движении, они допускают нечто от не-сущего и потенциальности, которые являются причиной неясности.

Менее также нравится то, что некоторые утверждают, будто материальные вещи должны быть причислены к тем, которые сами по себе могут быть познаны нами с трудом, потому что они нуждаются в абстрагировании от чувственной материи, чтобы быть непосредственно нами воспринятыми. Ибо если дело обстоит так, что же мы скажем, что само по себе легко познаётся нами? Ведь и сами чувственные акциденции нуждаются в абстрагировании от чувственной материи, чтобы быть непосредственно понятыми, если под именем чувственной материи разуместь единичное, или обозначенное. Если же [это имя] брать для любой чувственной материи, то ложно, что материальные вещи не могут быть поняты, если не абстрагироваться от чувственной материи, поскольку необходимо в их понятие включается чувственная материя.

Глава III. Истинное объяснение вопроса.

Итак, при этих положениях, пусть будет первым заключением этого мнения: *Трудность, которая случается в познании вещей первого рода, возникает из одного лишь несовершенства нашего интеллекта.* Это заключение легко доказать, если предпослать следующее соображение. Трудность, как и противоположная лёгкость, прежде всего усматривается в действии и от действия переносится на другое, что называется трудным. Ибо остальное называется лёгким или трудным потому, что легко или трудно становится, или понимается, или объясняется и т. д. Я же говорю о действии в широком смысле, чтобы охватить имманентные действия, которые не называются собственно действиями, но операциями. Итак, поскольку всякое действие происходит от некоторого деятеля и вращается вокруг некоторой материи, необходимо следует, что всякая трудность происходит либо от неспособности деятеля, либо от неспособности материи, либо от того и другого, каковым образом трудность, часто случающаяся при сжигании дерева, происходит либо от слабости огня, либо от расположения дерева, либо от того и другого. Ибо если есть другие причины трудности, как [например] средства и инструменты, они легко сводятся к этим. Так получается, что есть две общие причины любой трудности. И это то, чему учит Аристотель в тех словах: *Поскольку трудность случается двояким образом.* Ибо он в этой речи, по-видимому, охватывает не только корни той трудности, которая случается в познании истины, но из этих как бы общих причин любой трудности выводит, что следует сказать о причине трудности в познании истины.

Итак, при этом положении предложенное заключение легко доказывается следующим образом. Всякая трудность, которую мы испытываем в познании вещей первого рода, возникает либо из того, что они мало умопостигаемы, либо потому, что наш интеллект мало приспособлен к их пониманию, либо из того и другого. Но она не возникает из того, что они мало умопостигаемы; следовательно, только из того, что наш интеллект мало приспособлен к тому, чтобы их понимать. Большая [посылка] ясна из сказанного. Меньшая доказывается. Вещи первого рода, сравнённые с остальными, суть в высшей степени сущие, а, следовательно, в высшей степени истинные; следовательно, они в высшей степени умопостигаемы. Ибо скольким бытием обладает каждая вещь, стольким обладает и истиной, и (что отсюда следует) умопостигаемостью, поскольку объект интеллекта есть сущее, а истина, которая есть свойство сущего, есть основание, под которым сущие подпадают под интеллект.

Кроме того, как свет относится к зрению, так сущее относится к интеллекту. Но то, что в высшей степени светлое, в высшей степени видимо. Следовательно, то, что в высшей степени сущее, в высшей степени умопостигаемо. А таковы вещи первого рода, сравнённые с остальными: субстанции, говорю, с субстанциями и акциденции с акциденциями. Следовательно, они в высшей степени умопостигаемы. Поэтому трудность, которую мы испытываем в их познании, возникает не из того, что они мало умопостигаемы, что и требовалось доказать. Это заключение и приведённое доказательство, если кто обратит внимание, совершенно ясно [выражены] у Аристотеля в контексте, в каковом вопросе почти нет разногласия.

Но если кто-либо возразит, что совершенство вещей первого рода находится в причине, так что они не легко усматриваются, кроме как отделёнными интеллектами, следовательно, не следует отрицать, что они и сами по себе трудны для познания, — следует отрицать следствие, хотя Альберт в первой книге, кажется, и допускает его. Ибо совершенство вещей само по себе не препятствует познанию, поскольку все вещи познаются через акт, или совершенство. Иное дело — несовершенство, как будет ясно из следующего заключения. И что Альберт в действительности так думал, он сам излагает в этом месте.

Второе заключение. *Трудность, которая случается в познании вещей второго рода, частью возникает из их несовершенства, частью из несовершенства нашего интеллекта.* Это

заключение доказывается сначала на основании предыдущего следующим образом. Не только сами вещи второго рода мало умопостигаемы, но и наш интеллект мало приспособлен к тому, чтобы их понимать. Следовательно, трудность, которую мы испытываем в их познании, возникает с обеих сторон. Первая часть антецедента ясна из сказанного. Ибо вещи второго рода обладают низшей степенью сущности и истины, если сравнивать их с остальными, и относятся к интеллекту так, как относится к зрению то, что имеет малейшее участие в свете. Вторая [часть] доказывается так. Наш интеллект в этой жизни (ибо так мы о нём говорим) мало приспособлен к пониманию того, что удалено от чувств, потому что он в познании зависит от чувств. А таковы также сущие второго рода, или имеющие наименьшую сущность. Следовательно, наш интеллект мало приспособлен к их пониманию.

Кроме того, совершенство интеллекта [состоит в том], чтобы легко понимать и вещи средней, и вещи наименьшей степени совершенства, чем [только] вещи средней [степени]; каковым образом, более совершенным было бы зрение, которое легко созерцало бы и различало вещи, освещённые и дневным, и ночным светом (каковым, быть может, оно было у какого-либо животного), чем [зрение], [различающее] только дневные, каково наше зрение. Но наш интеллект легко понимает только вещи средней степени совершенства. Следовательно, меньшему его совершенству следует приписать то, что он с трудом понимает вещи второго рода. К этому [добавим]: вещи, которые из-за малости имеют наименьшую степень видимости, нуждаются в зрении пронизательнейшем, согласно тому [изречению] Аристотеля: *если видимое уменьшается, необходимо, чтобы способность видения возростала* (что ты найдёшь в книге «О чувстве и чувственно воспринимаемом»). Итак, по той же причине вещи наименьшей сущности нуждаются в острейшем интеллекте. Но наш интеллект не таков, поскольку занимает низшую ступень среди интеллектов. Следовательно, из его несовершенства также происходит то, что вещи второго рода не легко воспринимаются. Так ясна вторая часть меньшей [посылки].

Во-вторых, заключение доказывается следующим образом. Чтобы вещи второго рода легко нами воспринимались, их несовершенство несколько не мешало бы, если бы наш интеллект был совершеннее, поскольку они легко понимаются более совершенными интеллектами. И равным образом несовершенство нашего интеллекта несколько не препятствовало бы, если бы они были несколько совершеннее, а именно таковы, как те, которые мы называли средними. Следовательно, то, что они с трудом нами познаются, частью происходит из их несовершенства, частью из несовершенства нашего интеллекта. Это можно объяснить подходящим подобием. Ибо то, что старики с трудом могут различать плохо видимые вещи, частью происходит от недостатка света или величины объектов, частью от слабости чувства. Ибо если бы плохо видимые вещи не были тёмными или малой величины, они легко различались бы стариками, если бы и само зрение их было невредимым, каково оно у юношей; то же самое и здесь. Итак, то, что они с трудом могут различать вещи, которые в действительности плохо видимы, частью происходит от несовершенства вещей, частью от несовершенства способности видения. Однако вторая часть предложенного заключения на первый взгляд не кажется принадлежащей тем, кого мы привели в пользу третьего мнения, поскольку они не иным основанием доказывают, что вещи наименьшей сущности трудны для нашего познания, как только тем, что они сами по себе мало познаваемы. Но поскольку они говорят о главной причине, которая, вне сомнения, заключена в самом несовершенстве вещей, нет основания думать, что они в чём-либо противоречат нам в этом заключении.

Что же касается Аристотеля, то у нас нет ничего определённого об этом роде вещей в контексте, кроме того, что частица «*быть может*» нечто об этом намекает, как мы сказали при объяснении контекста, и всё заключение прекрасно выводится из того общего разделения причин трудности, которое он привёл, что легко понять из сказанного.

Третье заключение. *Если говорить абсолютно и просто, то есть, не делая никакого различения вещей, трудность, которая случается в их познании, происходит преимуще-*

ственно из несовершенства нашего интеллекта. Это заключение может быть подтверждено тремя доводами. Во-первых, потому что несовершенство нашего интеллекта является причиной того, что мы с трудом понимаем не только вещи первого рода, но и второго, как ясно из первого и второго заключений. Несовершенство же вещей не является причиной того, что мы с трудом понимаем, кроме как [в случае] вещей второго рода, как ясно из обоих заключений. Во-вторых, потому что, хотя несовершенство вещей и делает так, что они мало умопостигаемы, однако оно не является причиной того, что они трудны для понимания, иначе как по отношению к нашему интеллекту; в противном случае они и интеллектами отделённых субстанций воспринимались бы не легко. В-третьих, потому что главным образом должно быть отнесено к причине этой трудности то, что препятствует нам легко познавать вещи, наиболее достойные познания (ибо о них преимущественно должна идти речь); а это есть не что иное, как несовершенство нашего интеллекта, относящегося к пресветлейшим сущим так, как глаза ночных птиц — к дневному свету.

Это заключение и последнее его доказательство мы взяли у Аристотеля в контексте. Ибо то изречение: *«Не в вещах, но в нас причина трудности»* — содержит наше заключение; и его не следует понимать о какой угодно причине, но о главной причине, как заметил Фома и как намекает слово *«быть может»*. Следующие же слова содержат то доказательство, которое мы привели третьим при подтверждении заключения; ибо они легко могут быть приведены к такой форме рассуждения.

Есть, однако, те, кто противоречит нам в заключении Аристотеля и в его доказательстве. Ибо они говорят, что в том изречении *«Не в вещах»* и т. д. речь идёт не о трудности, которая случается в познании вещей абсолютно, но только о тех, которые относятся к этой науке; и под именем причины следует понимать не только главную причину, но любую, так что смысл таков: причину трудности, которая случается в познании метафизических вещей, никоим образом не следует приписывать вещам, но только нам, тем более что доказательство, которое следует из подобия летучих мышей, приспособлено только к метафизическим вещам.

Однако это мнение не следует одобрять. Во-первых, потому что Аристотель указывает причину этой трудности в том изречении, о котором он говорил с начала главы (ибо он не менял предложения вплоть до этого места); достаточно ясно, что он с начала главы говорил абсолютно и вообще о трудности, которая случается в познании вещей, а не ограничительно о той, которая усматривается в познании метафизических вещей. Во-вторых, потому что даже если бы мы это допустили, всё же ложно, что трудность, которая случается в познании метафизических вещей, происходит только из несовершенства нашего интеллекта, а не иногда и из несовершенства самих вещей. Ибо весьма многие вещи наименьшей сущности рассматриваются метафизиками, как потенция и акт в общем, которые сказываются о первой материи и акциденциях, а также высшие роды, и особенно категория отношения, — всё это объясняется не каким-либо иным искусником, кроме метафизика. Так ясно, что ни изречение Аристотеля, ни его доказательство не следует понимать ограничительно и точно, но широко — о главной причине трудности, которая случается в познании вещей.

Глава IV. Разрешаются доводы противоположных мнений.

На первый довод, который подтверждался из первого мнения Гераклита, следует сказать: во-первых, не всё текуче и неустойчиво, более того, даже не всё чувственное; ибо небесные тела, отделённые субстанции, а также наш ум не подвержены никакому разрушению. Затем, и вещи, подверженные разрушению, не являются каким-либо образом неустойчивыми и падшими. Ибо хотя они таковы в отношении индивидов, однако сами универсальные природы сами по себе устойчивы...

...или, скорее, они не неустойчивы, иначе как в силу индивидов; эта их отрицательная устойчивость достаточна, чтобы о них можно было иметь науку. Хотя можно сказать и то, что когда философы говорят, что наука существует только о тех вещах, которые не могут быть иными, под именем такого рода вещей преимущественно понимаются неизменные их связи, которые обнаруживаются не менее в разрушимых вещах, чем в вечных; ибо не менее неизменно то, что огонь по своей природе способен жечь, чем то, что отделённая субстанция способна мыслить. Можно добавить и то, что о неустойчивых вещах можно по крайней мере знать, что они неустойчивы, так что отсюда можно понять, что некоторые из древних неправильно заключали из их непостоянства, что ничего вообще нельзя знать.

На второй довод следует сказать, что-то сравнение нашего интеллекта с первой материей, которое делает Аристотель в третьей книге «О душе», не следует понимать по отношению ко всем умопостигаемым видам, но только в сравнении с теми, которые могут быть извлечены из фантазмов; а те вещи, подобиями которых они являются, почти все легко нами понимаются. Иначе следует сказать о тех, подобия которых мы не можем извлечь из фантазмов, каковы вещи первого рода. Ибо для их понимания требуется большое рассуждение и исследование. Я же сказал, что *почти все* те [вещи] легко нами понимаются, а не *все* абсолютно, потому что субстанция как высший род, хотя и кажется, что может быть понята нами через собственный вид, однако весьма трудна для познания, как ясно из трудности, которая была у философов в исследовании нематериальных субстанций; их познание дало повод абстрагировать субстанцию как высший род от телесной субстанции.

Другие разрешают довод так: наш интеллект, как воспринимающий и пассивный в отношении акта понимания, есть чистая потенция и не испытывает никакой трудности в принятии этого акта, и в этой части подобен первой материи; но как производящий акт, поскольку он не есть чистая потенция, но некая сила, производящая его, он не подобен первой материи, но форме, и потому не может одинаково легко понимать всё из-за недостатка собственной активной силы или даже из-за несовершенства объекта, содействующего с ним в акте понимания.

На третий довод, при уступке большей [посылки], следует отрицать меньшую: ибо наш интеллект в этой жизни с трудом понимает вещи, сами по себе наиболее ясные, не потому, что повреждается их светом, как правильно доказывает аргумент, но потому, что имеет мало соответствия, или порядка, для их понимания. Это происходит потому, что он не может извлечь их виды, или подобия, из чувственных вещей, которые одни только непосредственно сообщаются ему через чувства. Когда же Аристотель для объяснения этой трудности приводит подобие летучих мышей, он использует его не в той части, в которой ночные птицы повреждаются превосходством дневного света, но поскольку они имеют мало соответствия, или порядка, для восприятия вещей, наделённых столь великим светом; каковым образом из всего рода животных человек с наибольшим трудом воспринимает весьма многие запахи, не потому, что их сила повреждает его, — ибо запахи, которые он с трудом воспринимает, мало сильны, но потому, что он обладает самым тупым обонянием из всех.

На первый довод Скота следует отрицать ту большую посылку: *если бы какая-либо вещь сама по себе была трудна для познания, она была бы таковой по отношению к любому интеллекту*. Ибо можно понимать двояко, что вещь сама по себе трудна для познания. Во-первых, потому что ей самой по себе свойственно, чтобы её с трудом познавали; каковым образом любая вещь может быть названа самой по себе истинной, потому что любой [вещи] свойственно самой по себе быть истинной. Во-вторых, потому что из её природы происходит, что она либо вообще, либо не легко познаётся, кроме как совершенными интеллектами; каковым образом мы говорим, что трудно воскресить мёртвого из преисподней, а также сжечь зелёное дерево: первое — потому что из природы самого дела происходит, что оно может быть совершено только божественной силой; второе — потому что сама природа зелёного дерева является причиной того, что оно не легко сгорает, кроме как от сильного огня или от какой-либо более могущественной силы. Но в обоих смыслах большая посылка ложна. В первом — потому что быть трудным для познания не может само по себе быть свойственным вещам наименьшей сущности, разве что, быть может, по отношению к нашему интеллекту. Отсюда следует, что она ненамного менее ложна, чем если бы ты сказал: если бы цвету само по себе было свойственно быть чувственно воспринимаемым по отношению к одному чувству, то это же было бы ему свойственно по отношению к любому другому чувству. Во втором же — потому что если бы большая посылка в этом смысле была истинной, то можно было бы также сказать: если воскресить мёртвого из преисподней само по себе трудно для совершения, то и божественной силой это совершалось бы с трудом; и равным образом, если зелёное дерево само по себе трудно для сжигания, то оно с трудом сжигалось бы и огнём, сколь бы сильным он ни был, — что совершенно ложно и противоречит сказанному. Ибо мы говорили, что согласно второму употреблению слов «*само по себе*» правильно говорится, что воскресить мёртвого из преисподней и сжечь зелёное дерево трудно само по себе, потому что первое не может быть совершено иначе, как божественной силой, а второе не совершается легко иначе, как сильным огнём или более могущественной силой. Так ясно, что большая посылка ложна в обоих смыслах. К доказательству же следует сказать, что одно дело — утверждать, что такого рода вещи мало познаваемы, что, конечно, им свойственно (каковым образом и то, что они мало сущие и мало истинные), и другое — что они трудны для познания, что им не свойственно. Кроме того, одно дело — что такого рода вещи сами по себе трудны для познания абсолютно (что мы отрицаем), и другое — что из тонкости их природы происходит, что они легко воспринимаются только совершенными интеллектами (что мы утверждаем). Если, следовательно, быть трудным для познания, взятое абсолютно, так было бы свойственно вещам наименьшей сущности, что было бы их свойством, то Скот правильно вывел бы большую посылку; каковым образом ты правильно заключишь, если будешь рассуждать так: вещи наименьшей сущности сами по себе мало познаваемы; следовательно, по отношению к любому интеллекту они мало познаваемы, или (чтобы речь была дальше от клеветы) мало обладают познаваемостью, как и сущностью, и истиной. Теперь же мы не утверждаем, что они сами по себе трудны для познания, но что [они таковы] сами по себе; порочно заключение Скота, как можно понять на предложенном примере зелёного дерева. Если же «трудное для познания» не принимается абсолютно, но по отношению к нашему интеллекту (каковым образом мы могли бы допустить, что это некоторым образом свойство вещей наименьшей сущности), то порок следствия гораздо очевиднее.

На второй довод следует сказать, что из этого рассуждения не выводится ничего иного, кроме того, что этот предикат «*быть познаваемым*» не с трудом свойствен какой-либо вещи, потому что нет вообще никакой вещи, которая не была бы сама по себе и из своей сущности познаваемой, что мы охотно уступаем. Однако при этой уступке рассуждение не достигает цели. Ибо мы не говорим, что способность определять акт познания с трудом свойственна вещам, которые называются имеющими наименьшую сущность, но что акт познания какого-либо интеллекта с трудом совершается в отношении их.

На третий довод следует сказать, что большая посылка истинна, если мы предположим, что то, что претерпевает, расположено в равной пропорции по отношению к действующим. И равным образом, если все вещи сравнивать с интеллектами, расположенными в равной пропорции к их познанию, то не будет никакой [вещи], которая была бы трудна для познания, как заключает аргумент. Теперь же дело обстоит не так, когда вещи наименьшей сущности сравниваются с нашим интеллектом, ибо наш интеллект гораздо менее расположен к познанию такого рода вещей, чем других, большей сущности.

На четвёртый довод уже сказано, что Аристотель в приведённых словах говорит не о причине трудности абсолютно, но о главной причине, как мы сказали при доказательстве третьего заключения.

Вопрос II. Можем ли мы в этой жизни познавать отделённые субстанции чтойностно?(*)

***Чтойностно** — это наречие, образованное от существительного «**чтойность**» (лат. *quidditas*), которое является философским термином, введённым в схоластике для передачи греческого *τὸ τί ἦν εἶναι* («то, чем было быть [вещи]») — центрального понятия аристотелевской метафизики.

Что это значит:

· **Чтойность** — это сущность вещи, её «что» (отвечает на вопрос «что это есть?»), в отличие от «этого» (единичного существования) и «как» (качеств). Это то, что делает вещь именно этой вещью, её внутренняя природа, определяющая её вид.

· **Познавать чтойностно** — значит познавать вещь не поверхностно, не по внешним признакам или действиям, а **проникая в её сущность**, постигая её определение, её внутреннее строение и природу. В схоластике это высший, совершенный род познания, противопоставляемый смутному или описательному познанию.

В контексте Фонсеки:

Когда он спрашивает, можем ли мы познавать отделённые субстанции (ангелов, чистые умы) **чтойностно**, он имеет в виду: способны ли мы в этой жизни постичь их **сущность** — то, что они есть сами по себе, их внутреннюю природу, а не только их действия или внешние проявления. Ответ Фонсеки, как мы видели, отрицательный: в этой жизни мы не можем познать их чтойностно, потому что наш интеллект не может получить их умопостигаемые виды через чувства.

Глава I. Объяснение вопроса.

Этот вопрос поднял Аристотель в третьей книге «О душе», в конце 7-й главы, где об интеллекте он пишет так: *Может ли он, не будучи отделён от величины, понимать что-либо из отделённых вещей, следует рассмотреть позже*. И нет сомнения, что вся эта неясность у него касается познания чтойности (quidditative); ибо относительно того [познания], которым вещь понимается как-либо, нет причины, по которой он сомневался бы, поскольку он показал, что отделённые субстанции существуют в природе вещей, и не слишком трудно понять субстанцию без материи, постигнув сущее как существующее само по себе и добавив отрицание тела; что же самое ясно из частого у философов обсуждения этого рода вещей. Но что такое познание чтойности и как оно должно быть здесь принято, быть может, кто-нибудь усомнится.

Скот в первой [книге] «Сентенций», дистинкции 3, называет познанием чтойности то, которым познаётся какой-либо чтойностный предикат вещи, хотя и не все [предикаты] познаются. Фома же, в первой части, вопросе 88 и часто в других местах, считает, что только то [познание] достойно этого имени, которым все чтойностные [предикаты] вещи воспринимаются как чтойностные. Поэтому, когда один утверждает, что отделённые субстанции могут быть познаны нами в этой жизни чтойностно, а другой отрицает, между ними нет разногласия, как признают и сами последователи Фомы. Нам, однако, более нравится способ выражения Фомы. Ибо как чтойность вещи объёмлет всё, что о ней сказывается чтойностно, так и то [познание] только по заслугам называется чтойностным, которым познаются все чтойностные предикаты вещи, роды, говорю, все и различия, которые относятся к её устройству, и, если есть что-либо иное, что сказывается о ней в сущностном сказывании. Ибо мы принимаем чтойностное сказывание за существенное. Обрати, однако, внимание на то, что не одно и то же — понимать вещь чтойностно и постигать её. Ибо хотя всякое постигающее познание есть чтойностное, однако не всякое чтойностное есть постигающее, поскольку постигается, говорят, только то, что познаётся настолько, насколько оно познаваемо; и может случиться, что мы познаём все чтойностные предикаты вещи, однако не охватываем полностью её возможности и, так сказать, не проникаем в них. Каковым образом, хотя все блаженные чтойностно познают божественную сущность, однако ни один сотворённый интеллект не постигает её, потому что не проникает полностью в её силу, то есть не воспринимает всего, на что простирается её мощь и власть. Это может случиться и при понимании сотворённых вещей. Я сказал «насколько оно само по себе познаваемо», потому что если мы измеряем совершенство познания не по природе познаваемой вещи, но по способности познающего, то мы скажем, что никакая вообще сотворённая вещь не постигается сотворённым интеллектом, поскольку ничто не может быть познано совершеннейшим образом, кроме как божественным интеллектом, если иметь в виду совершенство интеллектуальной силы, которая в Боге бесконечна, а не только познаваемой вещи, которая конечна и ограничена. Итак, о чтойностном познании — будет ли оно постигающим или нет — мы хотим понимать предложенный вопрос.

Что же этот вопрос нигде не определён Аристотелем, утверждает Аверроэс в 3-й книге «О душе» к 7-й главе. И он же в книжке «О блаженстве души» пишет, что перелистал всего Аристотеля и не нашёл его решения. Другие полагают, что он определён в немногих словах: частью в 9-й книге этого сочинения, главе 12, где Аристотель говорит, что *незнание простых, или нематериальных, субстанций есть в нас как бы слепота, как если бы нам было невозможно воспринимать отделённые субстанции, как слепому — воспринимать цвета*; частью в 12-й книге, главе 7, когда он говорит, что *первая причина, от которой зависит всё небо и вся природа, ведёт наилучшую жизнь, какую мы [ведём] в течение краткого времени, и что она есть познание и мышление того, что есть наилучшее, а именно божественной природы*. Ибо не представляется вероятным, чтобы Аристотель в тех местах говорил о каком угодно позна-

нии, но о совершенном, которое среди простых, или невысказывающих, есть только чтойностное.

Другие полагают, что здесь определена противоположная часть, когда говорится, что *ум нашей души относится к тому, что наиболее явно по своей природе, так, как глаза летучих мышей — к дневному свету*. Если Аристотель так думал, то, следовательно, как такого рода птицы не могут совершенно взирать на дневной свет, хотя и познают, и чувствуют, что он каким-то образом существует, так и его мнение следует понимать так, что наша душа, пока находится в теле, не может совершенно и чтойностно воспринимать отделённые субстанции, в остальном сами по себе пресветлейшие, хотя и познаёт их каким-то образом и понимает, что они существуют в природе вещей.

И то, конечно, истиннейше, что нигде нельзя найти пространного и, как того требовало дело, написанного Аристотелем рассмотрения этого вопроса, каковым образом [верно] и мнение Аверроэса. Впрочем, определён ли он им где-либо кратко или даже мимоходом, и что в действительности следует о нём сказать, должно быть рассмотрено в этом месте.

Глава II. Какими преимущественно доводами утвердительная часть представляется истинной и каким авторам она понравилась.

Что отделённые субстанции в этой жизни могут быть познаны нами чтойностно, представляется доказанным следующими доводами.

Никакая естественная форма не препятствуется к собственному действию из-за соединения с собственной материей (ибо это наиболее естественное её состояние, хотя в остальном она может существовать и вне материи). Но наша душа есть естественная форма, и среди её собственных действий преимущественно должно быть причислено познание отделённых субстанций, поскольку в нём главным образом состоит человеческое счастье, как показывает Аристотель во 2-й книге «Этики», главе 7. Счастье же не может состоять в несовершенном познании, поскольку оно есть совершенное действие. Следовательно, наша душа в этой жизни может совершенно и чтойностно познавать отделённые субстанции.

Затем. Всё, что содержится под адекватным объектом какой-либо способности, естественно подпадает под неё, и тем более, чем более оно причастно основанию объекта. Но отделённые субстанции содержатся под сущим, которое есть адекватный объект нашего интеллекта, и содержатся так, что наиболее причастны основанию сущего. Следовательно, они могут быть естественно поняты нами, по крайней мере при устранении препятствий (что обычно понимается в такого рода утверждениях), и притом пока душа находится в теле. Ибо тело не должно быть причислено к препятствиям для действий души, поскольку оно есть собственный субъект души.

В-третьих, наше познание происходит через подобие; отделённые же субстанции более подобны человеческой душе, чем любая другая вещь. Следовательно, если наша душа, пока она в теле, может чтойностно воспринимать другие вещи, то тем более она сможет [воспринимать] отделённые субстанции. И не препятствует то, что под именем подобия, через которое происходит познание, не следует, по-видимому, понимать реальное или естественное подобие, но интенциональное, как его называют; а такого рода подобие субстанций не врождено нашему интеллекту и не может быть воспринято через чувства. Ибо хотя то общее положение философов и должно преимущественно пониматься об интенциональном подобии, однако всегда предполагается некоторое реальное подобие. По этой именно причине органы чувств имеют некоторое соответствие с объектами, как глаза — со светящимся прозрачным, уши — со звучащим воздухом; и сами вещи естественно не представляются через умопостигаемые виды, иначе как поскольку они некоторым образом нематериальны и не подлежат сами по себе месту и времени. Хотя поистине отделённые субстанции не подпадают сами по себе под чувство, ничто, однако, по-видимому, не препятствует тому, чтобы мы могли приобрести их умопостигаемые виды в этой жизни.

Ибо как для материальных субстанций, которые сами по себе не подпадают под чувство, мы приобретаем умопостигаемые виды с помощью их акциденций (ибо акциденции действуют силой той субстанции, акциденциями которой они являются), так, хотя отделённые субстанции и не подпадают под чувство, однако из их действий, которые известны чувствам, могут в нас порождаться умопостигаемые виды, которыми они познаются чтойностно, как, например, из движения неба и из порядка и управления всего этого чувственного мира.

В-четвёртых, потому что если бы наш интеллект не мог в этой жизни чтойностно познать отделённые субстанции, то напрасно было бы в нас вложенное природой стремление к познанию их сущностей; напрасно также Бог создал бы эту видимую Вселенную, чтобы с её помощью и они сами, и остальные субстанции, лишённые материи, были познаны нами. Ибо

понимать божественные действия и превосходнейшие субстанции того рода — не значит воспринимать самого Бога в себе и остальные те блаженные умы.

В-пятых, потому что формы, которые существуют в чувственной материи, чтобы быть чисто понятыми нами, нуждаются в некотором абстрагировании от такого рода материи. Следовательно, те, которые не существуют в чувственной материи, более того, даже и в умопостигаемой, вообще не будут нуждаться ни в каком абстрагировании. Поэтому они не только могут быть восприняты нами, но и весьма легко, по крайней мере при устранении препятствий, если таковые будут.

В-шестых, потому что если материальные [вещи] действуют на возможностный интеллект и запечатлевают в нём свои подобию силой действующего интеллекта, то гораздо более это смогут делать нематериальные, поскольку они более приспособлены к действию, как обладающие более превосходной и более актуальной природой. Если же нематериальные [вещи] могут запечатлевать свои подобию в нашем интеллекте, следовательно, они могут и чтойностно пониматься.

Этой части вопроса держался Аверроэс вслед за Авенпаце, Фемистиём и Александром, как сам Аверроэс говорит в 3-й книге «О душе» к 7-й главе, где ты поймёшь, что такого рода философы были приведены к этому мнению некоторыми из тех доводов, которые предложены нами. И Аверроэс добавляет в этом месте такого рода довод: *Если бы отделённые субстанции, говорит он, не могли быть познаны нами чтойностно, природа действовала бы праздно, ибо создала бы вещи, сами по себе умопостигаемые, не понятыми никем другим, как если бы создала солнце не воспринятым никаким зрением.*

Однако, чтобы ни значили предыдущие [доводы], это рассуждение, конечно, весьма смехотворно, как его по заслугам называет Фома, в остальном обычно более мягко обращающийся с теми, чьи доводы он опровергает. Ибо хотя отделённые субстанции и не понимаются нами чтойностно, однако не следует тотчас, что они напрасны. Ибо их цель не в том, чтобы быть понятыми нами, что, однако, нужно было бы показать, чтобы на этом основании назвать их напрасными. Напрасным ведь называется то, что не достигает цели, ради которой существует. Затем, потому что, если их чтойности и не понимаются нами, они всё же понимаются другими отделёнными субстанциями, каковым образом солнце, хотя и не созерцается прямо совой, созерцается орлом.

Глава III. Каким образом Бог может быть познан нами.

Итак, что касается Бога Всеблагого Величайшего, прежде всего да будет несомненно, что мы в этой жизни можем понимать многие существенные предикаты Его, как то, что Он есть сущее, акт, субстанция, живущий, вечный, праведный, премудрый, и, сказать однажды, любые другие положительные и абсолютные предикаты, которые сказываются о Нём не переносно, но собственно и формально. Ибо они не привходят к божественной природе, но суть сама божественная природа, если только приписываются Богу с правильным пониманием, то есть не совершенно под тем основанием, под которым они абстрагируются от отдельных сотворённых вещей, но под другим, более превосходным или более общим. Ибо если бы они приписывались под тем же [основанием], они приписывались бы ложно, поскольку только однозначное может абстрагироваться. Бог же никоим образом не сходится с творениями в реальном однозначном [смысле], как будет ясно в 4-й книге.

Затем следует уступить то, что обычно передаётся теологами: можно иметь о Боге даже в этой жизни понятие собственное и особенное, которое не может подойти к другой вещи, каковы понятия сущего бесконечного просто, чистого акта первой причины и другие подобные.

Наконец, следует сказать, что такого рода собственные понятия не являются чтойностными. Ибо через них мы не постигаем Бога, как Он есть в себе, но как Он представляется в творениях, как в Своих действиях; а это представление несовершенно и не может выразить саму божественную превосходство. Отсюда именно происходит, что, хотя они и совпадают с божественной природой и завершаются в ней, однако через них мы понимаем божественную природу смутно, каковым образом блаженство понимается смутно и несовершенно в том известном определении Боэция, которым оно постигается как *некое состояние, совершенное через объединение всех благ*, тогда как остаётся неизвестным само дело или дела, в которых это состояние состоит.

Однако, чтобы ты лучше это усвоил, заметь: понятия, которые мы можем иметь о Боге, либо чисто отрицательные, как «бессмертный», «простой», «бесконечный», «независимый»; либо чисто относительные, как «творец», «правитель», «действующий», «образец»; либо чисто положительные и абсолютные, как «сущего», «акта», «премудрости», «премудрого», «праведного»; либо смешанные из них. А что чисто отрицательные не являются чтойностными, яснее света, поскольку через них мы не постигаем формально, что есть нечто божественное, но что оно не есть то или это, как «не быть смертным», «не быть составным» и т. д. О чисто относительных ты также легко поймёшь то же самое: ибо отношения, которыми Бог относится к творениям, хотя и одинаково свойственны всем божественным лицам, как и те, которыми Он относится к Самому Себе (как «тождества», «постижения» и другие подобные), однако суть отношения разума; те же, которыми божественные лица относятся друг к другу по происхождению, хотя и реальны, однако не являются общими всем лицам, что, однако, было бы необходимо, чтобы их понятия были чтойностными для Бога. Если же ты ответишь, что такого рода отношения формально выражают совершенство, то и этим способом ты не сделаешь так, чтобы они чтойностно сказывались о божественной природе, поскольку они отличаются от абсолютных предикатов; а мы теперь говорим о божественных отношениях именно в этом смысле.

Ибо все они обозначают одно и то же совершенство, и даже в нашем способе понимания это совершенство есть абсолютный предикат, а не относительный. К этому добавляется, что все отношения предполагают нечто абсолютное, в чём они обосновываются; божественная же чтойность ничего не предполагает, поскольку она есть первая сущность. Отсюда следует, что относительное понятие не может быть чтойностным не только для божественной сущности, но и ни для какой субстанции. Из этого ясно, что смешанные понятия не являются чтойностными, потому что они состоят либо из отрицательных, либо из относительных, либо из тех и других.

Равным образом чисто положительные абсолютные [понятия], если они относятся к тем атрибутам, которые сказываются о Боге собственно, хотя и представляют действительно нечто существенное божественной природы, однако ни одно [из них] (если только оно естественно выводится) не является чтойностным в том смысле, в каком мы сказали, что в этом вопросе следует принимать имя «чтойностное». Мы добавили: *если они относятся к тем атрибутам, которые сказываются о Боге собственно*, потому что понятия того, что сказывается о Боге несобственно, или образно, как когда Бог называется «сидящим», «говорящим» и подобное, часто являются относительными. Ибо когда это утверждается о Боге, мы не постигаем, что Он действительно сидит или говорит, но что Он подобен сидящему или говорящему, или, чтобы лучше сказать, что Он ведёт себя по образу сидящего или говорящего, если только кто-либо тотчас не обратится к некоторому абсолютному атрибуту, который при этом подразумевается, как если под именем «сидящего» ты сразу понимаешь «постоянного».

Итак, что ни одно чисто положительное и абсолютное [понятие] из тех, которые мы можем вывести силами природы, не является чтойностным (ибо это ещё не доказано), ясно из того, что если бы какое-либо из них было чтойностным, то оно представлялось бы не иным, как тем, через которое мы постигали бы все положительные и абсолютные предикаты, которые формально и собственно свойственны Богу. Ибо все они, и только они, относятся к божественной чтойности. Но силами природы мы не можем ни охватить умом все такого рода предикаты, ни даже постичь один из них совершенно тем же образом, каким он есть в Боге. Следовательно, ни одно из них не является чтойностным. Первая часть меньшей [посылки] будет изложена ниже, где будет доказано, что такого рода предикаты (которые обычно называются совершенствами просто) бесконечны по числу, если, однако, брать их так, как они естественно нами постигаются. Я добавил это потому, что если рассматривать их, как они есть в себе, они не бесконечны по числу, но суть единая и простейшая божественная сущность. Это можно объяснить на таком примере. Ибо как птицы, которые прямо взирают на свет солнца, как он есть в себе, имеют одно видение, а те, которые смотрят на него же, как он участвует в телах, освещаемых солнцем, вынуждены производить многие акты видения, так и всякий, кто наслаждается божественной сущностью в сверхъестественном созерцании, образует одно понятие о божественной сущности; а тот, кто стремится познать её, как она отражается в творениях, вынужден бесконечно рассуждать через различные божественные атрибуты, причастные творениям, поскольку не может быть дано ни одного творения, ни определённого числа творений, в котором божественное совершенство было бы совершенно представлено. Вторая часть меньшей [посылки] доказывается из того, что каждый из тех предикатов, как он есть в Боге, есть бесконечного совершенства просто, или, скорее, все такого рода предикаты указаны [как] единое бесконечное совершенство просто, как будет ясно в 12-й книге.

Конечная же сила нашего интеллекта не может одновременно силами природы достичь бесконечного, что бы ни следовало сказать о сверхъестественном и последовательном познании бесконечного, о чём несколько [будет сказано] в следующей главе.

Глава IV. О значении имён, которые являются собственными для Бога.

Но есть [некоторые], кто возражает против этого следующим образом. Это имя «Бог», которое по-гречески Θεός, хотя и было сказано от «созерцания» (что обозначается как θεῶσθαι) или от «бега» (что есть θεῖν) — от познания, говорю, или промысла, которым Он всё созерцает и управляет, — однако было наложено для чистого и ясного обозначения самой божественной сущности; каковым образом и «камень» (lapis), хотя и назван этим именем от действия повреждения ноги, однако наложен для обозначения самой субстанции камня. Но имена ничего не обозначают иначе, как через посредство понятия. Следовательно, нельзя отрицать, что в нас дано понятие, которое формально, или как таковое, завершается на самой божественной сущности. А оно необходимо является чтойностным. Следовательно, в нас дано чтойностное понятие божественной сущности. То же яснее, по-видимому, выводится из тет-зоигилефрагматона — имени Бога יהוה (Иегова), произносить которое для евреев было ным [долгом]. Ибо оно не производится ни от какого божественного действия, но от самого божественного бытия, для обозначения которого и было наложено. Отсюда ясно, по крайней мере у тех, кто наложил такого рода имена или воспринимает их подлинное значение, что дано чтойностное понятие божественной сущности.

Есть те, кто отвечает, что божественные имена, конечно, наложены для чистого обозначения самой божественной сущности, однако при их слышании она никогда не постигается нами чисто и ясно, но всегда её понятие является сложным, как [понятие] сущего бесконечного, субстанции независимой, совершенства высшего и т. д. И это мнение согласуется с мнением Скота, который в первой [книге] «Сентенций», дистинкции 22, пишет, что *отчётливее, то есть определённое и чище, могут имена обозначать, чем может наш интеллект в этой жизни постигать*; каковым образом, говорит он, все имена субстанций, хотя и ясно обозначают субстанцию, однако при их слышании нами всегда образуется сложное понятие, потому что субстанции сами по себе и отдельно в этой жизни мы постигать не можем, но [только] через отрицания, отношения и другие акциденции. И он приводит это подобие из других вещей: как если бы кто-либо, не зная еврейского, налагал имена для обозначения еврейских букв; ибо он не знал бы их силы и произношения, иначе как через сложное и смутное понятие, а именно -орпчерез такую перифразу: «Это имя, которое я налагаю на букву **א**, обозначает некоторое изношение, которое знает еврей; а это, которым я хочу назвать букву **ב**, обозначает другое некоторое, которое знает он же», и так далее в остальном. Итак, таким образом, божественные имена наложены для обозначения определённо и чисто божественной сущности, но, однако она никогда ясно нами не постигается, но при слышании имени Бога всегда в его понятие при-мешивается отрицание, или отношение, или внутренний способ бытия, каковым образом...

...внутренний способ бытия, каковым образом понятие не является единым, но смешанным. Хотя среди понятий, которые мы имеем о божественной природе, он говорит, нет ни одного, которое более приближалось бы к чистому, чем понятие сущего бесконечного просто, или безмерного, потому что эти имена можно брать так, что они обозначают внутренний способ бытия божественной природы. Примером же служит понятие интенсивной белизны, которое, необходимо признать, более приближается к простому, чем то, которым мы постигаем белизну с присоединением чего-либо иного, потому что интенсивность, или градуальная ширина, есть внутренний способ бытия этого качества.

Однако это мнение не следует одобрять. Во-первых, потому что, хотя любое имя по своей природе более приспособлено к обозначению одного, чем другого, однако нет ни одного, которое по своей природе обозначало бы то, для обозначения чего оно налагается (иначе оно не

налагалось бы); но человеческим, а иногда и божественным законом устанавливается, что мы должны постигать при слышании того или иного [имени]. Следовательно, если [имя] налагается для чистого и ясного обозначения божественной сущности, нет сомнения, что сущность Бога может быть чисто и ясно постигнута нами.

Затем, потому что имена были наложены на вещи для того, чтобы люди могли открывать и сообщать друг другу свои понятия. Следовательно, если в нас не дано чистое понятие божественной природы, то нет ни одного имени, которое было бы наложено для сообщения такого понятия. Но [они] уступают, что оно наложено. Следовательно, дано чистое понятие божественной природы, которое может быть сообщено другим.

В-третьих, потому что наш интеллект полагает различие между тем, для обозначения чего наложено имя Бога, и означаемыми таких выражений, как «Сущее независимое», «Акт чистый» и остальных подобных. Следовательно, иное понятие соответствует имени Бога, а иные — этим и другим как бы описаниям Бога.

В-четвёртых, потому что значение имени не отличается от значения понятия, разве что как значение из наложения от значения естественного. В остальном имя и понятие стремятся к одному и тому же, разве что понятие делает это непосредственно, а имя — через посредство понятия. Следовательно, если что-либо чисто и ясно обозначается именем, то оно же чисто представляется понятием, и даже гораздо лучше, поскольку [понятие] обозначает непосредственно и по своей природе.

В-пятых, потому что имя Бога является несложным, как все уступают. Следовательно, этому имени соответствует только простое понятие, поскольку сложность и несложность имён зависит от понятия, как ясно у диалектиков. Но говорят, что при слышании этого имени мы не образуем простого понятия, и причина этому не само его значение, но слабость нашего интеллекта, который не может ясно постичь то, что ясно обозначается. Как будто значение имени есть что-либо иное, чем представление обозначаемой вещи через посредство понятия; или будто божественные имена наложены Богом для того, чтобы ими пользовались только те, кто созерцает божественную сущность, — которые, по мнению этих авторов, только и могут ясно постигать божественную природу.

В-шестых, потому что те, кто слышит имя Бога и понимает истинное значение этого слова, все образуют одно и то же понятие. Ибо одному имени, имеющему одно значение, необходимо соответствует только одно понятие, если оно истинно и подлинно. А сложные понятия, собственные для божественной природы, не суть одно только, но многие и различные. Следовательно, понятие, которое соответствует предложенному имени, не является сложным, но есть некое простое понятие божественной природы. Если же кто-либо будет утверждать, что этому имени соответствует некоторое определённое сложное понятие, и скажет, что оно есть, например, [понятие] сущего независимого, — то, помимо того, что он никоим образом этого не докажет (почему бы оно скорее не было [понятием] сущего бесконечного, акта чистого или чего-либо иного сложного), он будет вынужден допустить и то неудобство, что положение «Бог есть сущее независимое» является совершенно тождественным. Ибо если дело обстоит так, то совершенно одно и то же понятие будет соответствовать субъекту и предикату, чего никто не уступит иначе, как совершенно абсурдно, поскольку [это положение] доказывается апостериорно, а также априорно из бесконечности божественной природы. Следовательно, вещь обозначается именем не яснее, чем понятием, но значение того и другого в отношении ясности одно и то же по отношению к той вещи, для обозначения которой преимущественно наложено имя. Я говорю «преимущественно», потому что имя наложено прежде всего не для обозначения понятия, но самой вещи, согласно тому [изречению] Аристотеля в начале «Опровержений софистов»: *Так как вещи, говорит он, мы не можем привести в рассуждение, то мы пользуемся именами как знаками вещей.*

Итак, следует сказать, что понятие, которое соответствует этому имени «Бог» и всем другим, наложенным на саму божественную природу, не является сложным даже в этой жизни, но простым, и которое не включает ни понятия отрицания, ни отношения, хотя нами необходимо объясняется через некоторое отрицание или отношение, которое является собственным для божественной природы. И не следует одобрять то, что говорит Скот, будто имена обозначают чище, чем понятия, которые соответствуют именам. Впрочем, такого рода понятие, которое мы имеем о Боге, хотя и является собственным для божественной природы, однако не было бы чтойностным, потому что оно представляет её не отчётливо, но смутно; и не только по той причине, что оно простое (ибо понятие блаженных также простое и однако чтойностно, потому что через него все божественные совершенства познаются ясно и отчётливо при познании единой и простейшей сущности Бога), но потому что через него мы не постигаем все божественные атрибуты, которые, как сказано, содержатся в божественной сущности, и оно само не вытекает из восприятия всех божественных атрибутов. Ибо и этим вторым способом, если бы он был возможен, мы могли бы привести [доказательство] того, что оно чтойностно; каковым образом чтойностно то простое понятие человека, которое возникает из определительного понятия человеческой природы. Ибо после того, как мы познаём что-либо определительно, тогда наконец можем образовать простое понятие всей сущности, которое в своём роде является чтойностным. И оно уже не будет отличаться от того чтойностного, о котором мы говорили до сих пор, так чтобы одно было совершенно не чтойностным, а другое чтойностным, но [будет отличаться] как вторичное и последующее чтойностное от первичного чтойностного, которое более собственно называется чтойностным. Отсюда заключаем, что более несовершенно простое понятие определяемого до того, как оно определено, чем после определения; каковым образом более несовершенно понимание заключения до того, как оно доказано, чем после доказательства. И первое понятие может некоторым образом называться «что имени», потому что возникает из самого значения имени; второе же — «что вещи», потому что вытекает из отчётливого познания чтойности вещи.

На то же, что Скот говорит об именах субстанций, следует сказать, что как субстанции ясно обозначаются именами, так могут быть ясно и постигнуты, даже если [это происходит] через нечто определённое, что не является субстанциями; [так] приходят к простому понятию скрытой субстанции. Тем же образом следует сказать и об именах еврейских букв, наложенных тем, кто не знает еврейского, или, скорее, об именах тех простых звуков, которые обозначаются буквами. Ибо если он намеревался ясно обозначить эти звуки, он и постигает их ясно, хотя и смутно. Он налагает ведь первое слово для первого простого звука еврейского языка, каким бы он ни был; второе же — для второго, и так далее; каковым образом мы налагаем имена на отсутствующие вещи, которых никогда не видели, как на тартар или небо Эмпирей.

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.