

12 Иоанн Жандунский

*Вопросы
к двенадцати
книгам
Метафизике*

КНИГИ VI — VIII

Иоанн Жандунский

**Вопросы к двенадцати книгам
Метафизике. Книги VI — VIII**

«Издательские решения»

Жандунский И.

Вопросы к двенадцати книгам Метафизике. Книги VI — VIII /
И. Жандунский — «Издательские решения»,

Перевод VI–VIII книг «Вопросов по Метафизике» Иоанна Жандунского (ок. 1280–1328), представителя латинского аверроизма. Схоластические вопросы о субстанции, акциденции, материи, форме, индивидуации, возможности и природе небесных тел. Издание включает введение, обзор книг и глоссарий.

Содержание

Введение	6
Начинается шестая книга	10
Вопрос I. Ищутся начала и причины и т. д. Следует ли какой-либо частной науке упоминать о «что есть» [чтойности] своего предмета?	11
Вопрос II. «Поскольку же физика — о [том-то]...» и т. д. Являются ли практическое и умозрительное сущностными различиями интеллектуального навыка и философии?	15
Вопрос III. «Почему три [рода] философии теоретической...» и т. д. Достаточно ли деление умозрительной философии на естественную, математическую и божественную?	17
Вопрос IV. Затем спрашивается — из-за последнего довода, прежде затронутого: является ли умозрительная философия родом для естественной, божественной и математической?	21
Вопрос V. Затем спрашивается — поскольку в одном доводе прежде было затронуто о логике, что она умозрительна: является ли логика умозрительной?	24
Вопрос VI. «Но поскольку сущее, просто сказанное...» и т. д. Может ли быть наука о сущем по акциденции?	30
Вопрос VII. Через чувственные ли субстанции мы скорее приходим к познанию отвлечённых субстанций?	32
Вопрос VIII. Принадлежит ли любой субстанции акциденция?	34
Вопрос IX. Имеет ли акциденция «что-либо» или различие от абстрактного, так что не различается через прибавление?	39
Вопрос X. Будет ли «говоря нос, мы» пустословием?	44
Incipit Liber Sextus	57
Quaestio I. Principia et causae quaeruntur etc. Utrum aliqua specialis scientia habeat facere mentionem de quod quid est subiecti	58
Quaestio II. Quoniam vero physica est circa etc. Utrum practicum et speculativum sint essentielles differentiae habitus intellectivi et philosophiae	61
Quaestio III. Quare tres philosophiae theoriae etc. Utrum divisio scientiae speculativae philosophiae in naturalem, mathematicam et divinam sit sufficiens	63
Quaestio IV. Consequenter quaeritur propter ultimam rationem prius tactam. Utrum philosophia speculativa sit genus ad naturalem, divinam et mathematicam	66
Quaestio V. Consequenter quaeritur, quia tactum fuit in una ratione prius de logica quod sit speculativa. Utrum logica sit speculativa	69
Quaestio VI. Sed quoniam ens simpliciter dictum etc. Utrum de ente per accidens possit esse scientia	74
Quaestio VII. Utrum per substantias sensibiles potius dicamus devenire in cognitionem substantiarum abstractarum	76
Quaestio VIII. Utrum ad quodquodlibet substantiae pertineat accidens	78
Quaestio IX. Utrum accidens habeat quodquodlibet vel distinctionem ab abstracta, ita quod non distinguatur ex additione	82
Quaestio X. Utrum dicendo nasus simus fiat nugatio	86
Конец ознакомительного фрагмента.	90

Вопросы к двенадцати книгам Метафизике Книги VI — VIII

Иоанн Жандунский

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Иоанн Жандунский, 2026

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2026

ISBN 978-5-0071-4518-3 (6-8)

ISBN 978-5-0071-3769-0

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Введение

Настоящий перевод охватывает VI—VIII книги «Вопросов по двенадцати книгам Метафизики» Иоанна Жандунского (Ioannes de Landuno, ок. 1280—1328) — французского философа, магистра Парижского университета, одного из крупнейших представителей латинского аверроизма, соратника Марсилия Падуанского. Его труд представляет собой систематический комментарий к «Метафизике» Аристотеля в духе учения Аверроэса (Ибн Рушда), которого автор неизменно называет «великим Комментатором» (*magnus Commentator*).

Текст построен по характерной для схоластики форме «вопросов» (*quaestiones*): каждая книга открывается рядом проблем, которые формулируются в виде вопроса (*utrum...*), затем приводятся аргументы «за» и «против», следует развёрнутое решение (*dicendum est*), и в заключение даются ответы на возражения (*ad rationes*). Такой метод позволяет автору не только излагать аристотелевское учение, но и активно полемизировать с другими интерпретаторами — прежде всего с Фомой Аквинским, Эгидием Римским, Авиценной, Платоном и «современными докторами» (*moderni doctores*).

Ниже представлен обзор содержания VI—VIII книг, входящих в данный перевод.

Обзор VI книги

Шестая книга «Вопросов» посвящена преимущественно методологическим и предметным вопросам метафизики: что составляет предмет частных наук, как они соотносятся с первой философией, каков статус логики и как возможно знание о сущем по акциденции. Центральные темы этой книги можно сгруппировать следующим образом.

Вопросы I—V касаются деления наук и предмета метафизики. Жандунский ставит вопрос, должна ли частная наука давать определение «что есть» (*quod quid est*) своего предмета (Вопрос I), и отвечает, что это происходит двояко: в отношении общих начал — через метафизику, в отношении собственных начал — через частные науки. Далее рассматривается, являются ли практическое и умозрительное сущностными различиями интеллектуального навыка (Вопрос II), достаточно ли деление умозрительной философии на естественную, математическую и божественную (Вопрос III), является ли умозрительная философия родом для этих трёх наук (Вопрос IV) и, наконец, является ли логика умозрительной или практической наукой (Вопрос V). Автор приходит к выводу, что логика — практическая наука, поскольку её предмет (рассуждение, силлогизм) производится человеком через направляющее познание и побуждающий выбор.

Вопросы VI—VIII посвящены проблеме сущего по акциденции и учению об истине. В Вопрос VI рассматривается, может ли быть наука о сущем по акциденции; автор различает сущее по акциденции, взятое по общему основанию (о нём некоторым образом возможна наука), и взятое в специальном смысле (о нём науки нет, ибо оно происходит редко и в меньшинстве случаев). В Вопрос VII ставится проблема, через чувственные ли субстанции мы скорее приходим к познанию отвлечённых субстанций; ответ утвердительный: чувственные субстанции суть следствия отвлечённых и располагают ум к их познанию. В Вопрос VIII исследуется, находятся ли истина и ложь в уме; автор различает истину как «вещность» (истина первого способа) и истину как соответствие ума и вещи (истина второго способа), причём последняя субъективно находится в уме, но в вещи — как в действующем.

Вопросы IX—X касаются сущего разума и проблемы формального различия. В Вопрос IX рассматривается, имеет ли акциденция «что-либо» или различие от абстрактного; обсуждаются различные мнения о статусе «сущих разума» (*entia rationis*), включая позицию, согласно которой они суть объективные сущие, существующие только в перспективе ума. В Вопрос X ставится вопрос о том, существует ли помимо реального различия и различия разума некое третье, формальное различие (*differentia formalitatum*), которое не есть ни реальное, ни разума.

Автор подробно излагает шесть доводов в пользу этого различия (в том числе из пониманий Бога, из сущего и единого, из высшего и низшего), а затем шесть возражений против него, после чего даёт решение, склоняясь к тому, что это различие сводится к реальному различию со стороны вещи.

Обзор VII книги

Седьмая книга — одна из самых объёмных и метафизически насыщенных. Она посвящена учению о субстанции, акциденции, материи, форме, индивидуации и определении. Основные темы можно представить следующим образом.

Вопросы I—IV касаются отношения субстанции и акциденции. В Вопрос I рассматривается, есть ли в акциденции акциденции её сущность; автор различает актуальную и способную внутреннюю присущность (*inherentia actualis et aptitudinalis*) и приходит к выводу, что способная присущность тождественна акциденции по сущности, тогда как актуальная — нет. В Вопрос II ставится вопрос, может ли глагол «есть» сказываться об акциденции в абстрактном виде; ответ различает бытие как самим по себе существующее и бытие как присущее. Вопрос III посвящён тому, предшествует ли субстанция акциденции по познанию; автор различает предшествование по порядку порождения (акциденция предшествует) и по порядку совершенства (субстанция предшествует). В Вопрос IV рассматривается, предшествует ли субстанция акциденциям по определению; ответ утвердительный, поскольку субстанция полагается в определении акциденции как несущее начало.

Вопросы V—VI касаются предшествования субстанции по времени и сущего по акциденции. В Вопрос V автор различает отделимые и неотделимые акциденции и обсуждает позицию Комментатора о предшествовании субстанции в отношении материи. В Вопрос VI рассматривается, что скорее называется сущностно — от акта и лишённости.

Вопрос VII — один из ключевых в книге: через чувственные ли субстанции мы скорее приходим к познанию отвлечённых субстанций. Автор отвечает утвердительно, обосновывая это тем, что чувственные субстанции сущностно упорядочены к отвлечённым и располагают ум к их познанию.

Вопрос VIII посвящён тому, принадлежит ли любой субстанции акциденция; ответ отрицательный для субстанций, отделённых от материи.

Вопрос IX — об акциденции и её определении через добавление. Вопрос X — о пустословии (*nugatio*) при добавлении подлежащего к собственному виду, как в выражении «курносый нос» (*nasus simus*).

Вопрос XI рассматривает тождество «что есть» и того, чьё оно есть, в составных вещах. Вопрос XII — одна из центральных проблем: есть ли форма вся чтойность вещи, и не есть ли материя часть чтойности составной субстанции. Автор решительно утверждает, что только форма есть вся чтойность, а материя не есть часть чтойности, но лишь несущее её подлежащее.

Вопрос XIII касается того, могут ли такие роды, как категории, быть как в акте; обсуждается проблема происхождения животных через гниение и вопрос о том, происходит ли это случайно.

Вопрос XIV — могут ли все животные, которые происходят из семени, происходить также без семени. Вопрос XV — происходят ли животные, рождённые без семени и с семенем, одного вида. Автор приходит к выводу, что они не одного специальнейшего вида.

Вопрос XVI посвящён тому, есть ли форма или составное первично и само по себе термином рождения. Автор различает три способа первичности и приходит к выводу, что форма есть термин рождения третьим способом (как точная причина), составное — вторым (как включающее форму), а первым способом — ни то ни другое.

Вопрос XVII — один из самых пространных в книге — посвящён проблеме индивидуации: есть ли форма начало индивидуации. Автор подробно разбирает мнения, различает мате-

риальное, формальное, действующее и целевое начала индивидуации, и приходит к выводу, что количество есть первое подлежащее индивидуации, а форма — её формальное начало.

Вопрос XVIII касается того, должна ли до возникновения естественной вещи предсуществовать некоторая часть формы (начаток формы, семенное основание). Вопрос XIX — необходимо ли через возникновение низшего полагать отвлечённые и отделённые субстанции; автор отвергает платоновские идеи и позицию Авиценны о «даятеле форм».

Вопросы XX—XXVIII касаются определения, частей целого, рода и вида, всеобщего, единичного и составной субстанции. В частности, Вопрос XXII рассматривает, обозначает ли род одну природу или свои виды; Вопрос XXIII — составляется ли из рода и различия одно само по себе; Вопрос XXIV — реально ли отделены всеобщие от чувственных единичных; Вопрос XXV — есть ли всеобщее субстанция или акциденция; Вопрос XXVI — единичных ли собственно определять; Вопрос XXVII — имеет ли вопрос «почему» место около субстанции; Вопрос XXVIII — есть ли составная субстанция нечто иное реально, чем материя и форма.

Обзор VIII книги

Восьмая книга посвящена проблемам материи и формы, природы небесных тел, возможности и действительности. Основные темы следующие.

Вопросы I—III касаются делимости материи и формы. В Вопрос I рассматривается, делима ли материя по бытию от формы; ответ: материя не отделяется от всякой формы, но всегда стоит под какой-либо. В Вопрос II — делима ли естественная форма от материи по бытию; материальные формы неотделимы, нематериальные (как интеллект) — делимы. В Вопрос III — означает ли имя вида форму прежде или составную субстанцию; автор утверждает, что имя вида прежде обозначает форму и вторично — составное.

Вопрос IV — различаются ли числа по виду. Автор приходит к выводу, что числа не различаются по виду просто, но лишь по акциденции. Вопрос V — воспринимает ли субстанциальная форма большее и меньшее; автор утверждает, что формы элементов воспринимают большее и меньшее в возникновении смешанного, тогда как формы смешанных — нет.

Вопрос VI — один из ключевых в книге — состоит ли небо из материи и формы. Автор различает четыре значения слова «небо» и приходит к выводу, что небо не состоит из материи и формы в собственном смысле, но имеет материю «откуда» и «где» (*materia unde et quo*), то есть простой субъект к «где».

Вопрос VII — имеют ли акциденции материю, из которой возникают; ответ отрицательный в собственном смысле, но акциденции имеют нечто, из чего составляются, как из материального.

Вопрос VIII — может ли непосредственно из уксуса стать вино и из мёртвого — живое; ответ отрицательный, поскольку форма вина и форма живого предполагают последовательное прохождение многих промежуточных форм.

Вопрос IX — становится ли из материи и формы одно само по себе. Автор различает первичность формы, материи и составного и приходит к выводу, что из материи и формы действительно становится одно само по себе, причём форма есть первичное начало единства.

Вопрос X — предшествует ли активная потенция акту; обсуждается проблема одной науки о противоположностях. Вопрос XI — хорошо ли дано определение возможного. Вопрос XII — возможно ли нечто в природе вещей, что никогда не будет; автор подробно разбирает аргументы за и против, склоняясь к тому, что в естественном порядке всё возможное когда-то осуществляется, но по вере и истине возможно и то, что никогда не будет.

Вопрос XIII — определяется ли рациональная потенция к одному через волю и выбор; ответ утвердительный. Вопрос XIV — находится ли первая материя или та, которая изменяется к форме многими изменениями, в потенции к форме; ответ: первая материя — в потенции, но не в близкой и определённой, а в отдалённой. Вопрос XV — случается ли обман относительно «что есть» и относительно абстрактных и простых субстанций.

Переведённые VI—VIII книги «Вопросов» Иоанна Жандунского представляют собой яркий образец схоластической философии XIV века, в котором аристотелевская метафизика истолковывается через призму аверроизма. Автор не просто комментирует Аристотеля, но ведёт активную полемику с другими интерпретаторами, предлагая собственные решения сложнейших метафизических проблем: отношения субстанции и акциденции, статуса материи и формы, природы индивидуации, возможности и действительности, природы небесных тел. Его позиция характеризуется последовательным стремлением сохранить единство формы в составной субстанции, признанием количества как первого подлежащего индивидуации и различием способов бытия и способов познания. Перевод снабжён глоссарием ключевых терминов, что должно облегчить читателю работу с текстом.

Начинается шестая книга

Вопрос I. Ищутся начала и причины и т. д. Следует ли какой-либо частной науке упоминать о «что есть» [чтойности] своего предмета?

Рассмотрение относится к 6-й книге. И прежде всего — к той её части: «не излагает, что есть», — как говорит Аристотель в 9-й книге этого труда, — «не обо всём следует искать предел», то есть определение; и [вопрос в том], следует ли какой-либо частной науке давать определение «что есть» своего предмета.

Сначала доказывается, что да. Всякая наука, рассматривающая собственные начала и внутренние [принципы] своего предмета, должна давать определение «что есть» этого предмета, ибо «что есть» происходит из начал вещи, и прежде всего — из начал внутренних. Но частные науки рассматривают собственные начала своего предмета: так, мы видим, что естественная наука есть некая частная философия по отношению к метафизике и рассматривает начала подвижного сущего; равным образом наука о животных рассматривает начала животных — тело и душу. Следовательно, и [частная наука должна давать определение «что есть» своего предмета].

Далее. «Что есть» предмета частной науки либо рассматривается частной наукой так, что она даёт о нём определение, либо [рассматривается] общей наукой через достаточное разделение. Ибо поскольку «что есть» не должно быть неизвестным, но, напротив, более известным, — ведь оно всё в науке делает известным, — и поскольку говорится в первой книге «О душе», что начало всякого доказательства есть «что есть», — то необходимо, чтобы оно было познано либо через общую, либо через частную науку. Но «что есть» предмета частной науки не познаётся через общую науку, ибо «что есть» предмета частной науки не познаётся через общую науку, каковой является метафизика: ведь она рассматривает общие начала, трансцендентные, как сущее поскольку оно сущее, и то, что присуще ему самому по себе, и первые его различия, и его части. Следовательно, она не рассматривает частные начала, а значит, и «что есть», [проистекающее] из этих частных начал.

Далее. Наука о душе есть некая частная наука по отношению к метафизике. Но она даёт определение «что есть» своего предмета, как явствует из второй книги «О душе», где Аристотель тщательно исследует сущностное определение души и приходит к тому, что душа есть акт органического природного тела, потенциально имеющего жизнь. А душа есть предмет в науке книги «О душе». Но ты, пожалуй, скажешь, что душа не есть предмет в этой книге, а [предмет там] — одушевлённое тело. Следует ответить: даже если это так, всё же останется необходимость исследовать чтойность души и одушевлённого тела.

Далее. Всякая наука, дающая определение бытия предмета и его «что есть», — а это очевидно из 6-й книги, где Аристотель говорит, что дело одного и того же [разума] — сделать очевидным и «что есть», и [что нечто есть]; и Комментатор говорит там же: «Поэтому дело одной и той же науки — знать, что нечто есть, и что оно есть». Но некая частная наука даёт определение бытия своего предмета: так, наука книги «О софистических опровержениях» исследует, что такое софистический силлогизм, и доказывает это, как явствует из первой книги «О софистических опровержениях». А софистический силлогизм есть предмет в книге «О софистических опровержениях».

Противное утверждает Аристотель в этой 6-й книге, близ начала, где говорит: «Но все они — частные науки об одном каком-либо роде, ограниченно о нём трактуют», а не о сущем просто, поскольку оно сущее; и не излагает, что есть, — не дают определения. Но из этого одни, делая [предмет] чувственно очевидным, другие же, предполагая его, принимают. То же самое хочет сказать и Комментатор, изыясняя Аристотеля.

Надлежит заметить, что, как говорит Линкольнский [Гроссетест] во второй книге «Второй аналитики», истиннейшими и собственнейшими являются определения, [составленные] из родов и различий. И основание этого таково: истиннейшими являются те определения, которые [составлены] из начал чтойности, ибо чтойность есть то, что истиннейшим образом определяется, как явствует из 7-й книги. Следовательно, и то, что первично есть чтойность, как субстанция, первично и преимущественно определяется; а то, что есть чтойность вторично, определяется вторично. Но род и различие суть начала чтойности, ибо форма есть вся чтойность и субстанция вещи, как говорит Комментатор в 7-й книге, в главе «Тождественно ли [нечто] или различно», где он ставит вопрос: «Чтойность человека есть человек одним способом и не есть человек другим способом». Ибо человек есть [человек] по форме, но не есть человек, [как] соединение материи и формы. А род и различие обозначают форму: род обозначает общую форму, различие — специальную. Поэтому хотя верно, что соединение определяется, однако не так хорошо и совершенно, как чтойность, ибо материя полагается в определении соединения из материи и формы; а материя не есть начало чтойности, но то, что несёт чтойность.

Далее надлежит заметить: как в сложных началах нет достаточного знания и познания через разрешение, пока не доходят до первого сложного начала, которое не нуждается в дальнейшем разрешении, — так и в несложных началах нет совершенного определительного познания, пока не доходят до первого начала определения, которое всецело неделимо или неопределимо и не разрешается в иное, более общее, однозначное. Ибо говорит Аристотель в 9-й книге, что не обо всём следует искать предел, то есть определение, доходя до крайних [родов], каковы суть неопределимые и неразрешимые в предшествующее им. Поэтому если какой-либо вид определяется истинно и полно, то надлежит полагать не только средние роды и различия, но и в совершенном определении вида полагать первый род; иначе определение вида не будет совершенным. Так, если кто хочет определить человека, он должен сказать, что человек есть субстанция телесная, одушевлённая, чувствующая, разумная; и не только полагать отдалённый род, но и промежуточные роды и различия вместе с последним различием, которое обращается с определяемым.

Через это следует ответить на вопрос — сначала через различение. Определение чтойности вида может рассматриваться двояко: одним способом — по отношению к сказуемым и общим началам, которые полагаются в определении, и это явствует из второго предположения; другим способом — по отношению к собственным и частным началам, то есть к собственному роду и различию. Тогда следует сказать, что частные науки не дают определения «что есть» предмета, поскольку оно сравнивается с общими началами, каковы всеобщие [роды] и отдалённые различия. И основание таково: то, что принадлежит общей философии под этим [общим] аспектом, не принадлежит частной науке; и это очевидно. Но упоминать «что есть» предмета в сравнении со сказуемыми и общими началами принадлежит общей науке, как метафизике, ибо ей принадлежит рассматривать сущее поскольку оно сущее, и то, что присуще сущему самому по себе, и первые части сущего, которые полагаются в определении предметов частных наук. Поэтому мы видим, что Аристотель рассматривает эти общие начала в «Метафизике». И так следует понимать сказанное Аристотелем в этой 6-й книге: ни одна частная наука не даёт определения «что есть» предмета в отношении к общим началам и первому роду.

Во-вторых, следует сказать, что физики [естествоиспытатели] дают определение «что есть» в отношении к собственным началам и к конечному различию. И основание таково: рассматривать собственные начала — как собственное различие и род, которые полагаются в определении; и «что есть» либо принадлежит частным наукам, либо общей — через достаточное разделение. Но оно не принадлежит общей науке, ибо метафизик не рассматривает собственные различия и обратимые [свойства] предметов частных наук. И если бы [рассматривал], то тогда он рассматривал бы собственные чтойности познаваемого в частных науках, а следовательно, и собственные страсти [свойства]; и таким образом другие науки были бы излишни.

Следовательно, частным наукам принадлежит рассматривать собственные начала — собственный род и различие, а следовательно, и «что есть», которое [проистекает] из этих начал.

Надлежит заметить, что различные частные науки по-разному относятся к своему предмету. Ибо одни науки требуют смутного знания своего предмета, которое достаточно для доказательства страстей [свойств] о предмете: так, о предмете, каковым является число два, для доказательства того, что оно чётно, достаточно смутного знания, что оно имеет две части без остатка; и такое знание вполне может сочетаться с незнанием того, в каком роде [категории] находится предмет. И такое знание может быть получено от внешнего или внутреннего чувства. Но некоторые науки требуют определённого познания предмета: так, если я хочу в совершенстве знать, что есть человек, надо знать, субстанция он или акциденция; и далее — субстанцию в её делении: есть ли род «субстанция» общий для тленного и вечного, как известно, или же непосредственно материальная субстанция есть род, как это истинно. Поэтому [род] делится через средние различия вплоть до последнего; и это знание берётся из высшей науки, которая познаёт различие категорий и первые части сущего.

Через это — к доводам. К первому: «всякая наука, рассматривающая собственные начала» и т. д. Принимается, что эта наука рассматривает «что есть» тем способом, каким оно [проистекает] из собственных начал. Ты говоришь, что естественная наука и т. д. Принимается, что она рассматривает собственные начала предмета и, таким образом, также рассматривает «что есть» предмета, но не рассматривает всеобщее начало, ибо это принадлежит общей науке. Следовательно, «что есть» из всеобщих начал рассматривает общая наука. Отсюда следует в качестве вывода, что ни одной частной науке не принадлежит иметь совершенное познание вещи, но это должно быть через общую науку, поскольку она рассматривает общие начала «что есть», и через частную науку, поскольку она рассматривает собственные начала предмета и определения. И так ни математик, ни естествоиспытатель не должен определять человека, но [лишь] тот, кто составлен из метафизика и естествоиспытателя.

К другому доводу: «что есть» предмета и т. д. Следует сказать, что оно принадлежит обоим наукам, но в разных отношениях: в отношении общих начал оно принадлежит общей науке, а в отношении собственных — частным наукам, которые ограничены определённым познаваемым. И это хотел обозначить Аристотель в предшествующем тексте: ни одна частная наука не даёт определения «что есть» предмета, то есть не должна довольствоваться частным познанием предмета, но необходимо, чтобы познание восходило до первого рода. Поэтому врач как врач не должен в совершенстве познавать здоровье, но [познаёт его] через естественную науку и метафизику; поэтому он познаёт его не само по себе, но привходящим образом, поскольку медицина в душе соединена с естественной наукой и метафизикой. А то, что обычно говорят, будто врач должен в совершенстве познавать здоровье, происходит от невежества людей: мы полагаем, что разные науки в душе суть одна наука, и в этом — заблуждение.

К другому: «наука о душе» и т. д. Принимается, что она есть частная наука по отношению к метафизике. И ты говоришь, что она исследует «что есть» предмета. Некоторые говорят, что это неверно, и утверждают, что душа не есть предмет, но одушевлённое тело, однако под aspect'ом души. Но это сказанное означает то же, что сказать: одушевлённое тело под aspect'ом души есть предмет, и душа есть предмет. Ибо Аристотель исследует собственные страсти [свойства] души; и в чём бы они ни были, это [происходит] через природу души: ведь при полагании души все они полагаются присутствующими, а при её устранении все устраняются. Следовательно, душа есть первый предмет, ибо таковы условия предмета, как явствует из первой книги «Второй аналитики». И ты говоришь, что Аристотель исследует «что есть» души. Следует сказать: верно, если он исследует в отношении собственных начал; но если он исследует в отношении общих начал, то делает это не как частный искусник: так, что душа есть акт, и что она есть первый или второй [акт], и что она не второй, следовательно, первый, — это он делает не иначе, как через навык, переданный высшим искусником, то есть мета-

физиком, которому принадлежит рассмотрение общего акта и потенции. А в отношении собственных сказуемых он исследует через естественную философию, переданную в той книге. Это явствует, ибо всё это он доказывает через естественные признаки — сон, бодрствование, — как орган и потенция имеющего жизнь; и это он исследует через навык, собственный той книге. И это не неудобно, как сказано в теле вопроса.

К другому: «всякая наука, дающая определение бытия предмета» и т. д. Принимается в том смысле. Ты говоришь, что некая наука и т. д. Следует сказать, что она не рассматривает [предмет], исследуя его бытие смутным познанием, хотя и исследует собственные начала. Поэтому эти [вещи] сильно различаются. Ты говоришь, что Аристотель в первой книге «О софистических опровержениях» и т. д. Некоторые, как Эгидий, говорят, что Аристотель не исследует бытие софистического силлогизма как предмета; поэтому то, что он говорит о софистических опровержениях, — из-за этого он не определяет софистический силлогизм как предмет, но как нечто рассматриваемое в этой науке. Иначе говорится, [когда] принимают, что софистический силлогизм есть предмет: ибо Аристотель исследует бытие софистического силлогизма не через навык той науки, но через навык более общей науки, как логика, ибо он доказывает его бытие через то, что все или большинство к нему стремятся, — поскольку это рассуждение есть диалектическое, более того, [принадлежит] диалектической науке и диалектике.

Вопрос II. «Поскольку же физика — о [том-то]...» и т. д. Являются ли практическое и умозрительное сущностными различиями интеллектуального навыка и философии?

Рассмотрение относится к той части, где Аристотель делит философию на практическую и умозрительную: являются ли практическое и умозрительное сущностными различиями интеллектуального навыка и физики.

Сначала доказывается относительно практического, что оно не есть сущностное различие [этого навыка], и притом так. Сущностное различие любой вещи должно быть той же категории, что и то, чьим различием оно является, — по «Категориям», где сказано: «различных родов» и т. д. Но практическое находится в ином роде, чем навык: ибо интеллектуальный навык — в первом виде качества, а быть практическим — в категории отношения, ибо оно означает порядок к действию, — из 2-й и 6-й книг этого труда и 6-й книги «Этики». Следовательно, и т. д.

Далее доказывается относительно умозрительного. Никакое отрицание не может быть сущностным различием чего-либо положительного в вещи; но [здесь] это должно быть через общую науку, поскольку она рассматривает общие начала «что есть», и через частную науку, поскольку она рассматривает собственные начала предмета и определения. И так ни математик, ни естествоиспытатель не должен определять человека, но [лишь] составленный из метафизика и естествоиспытателя.

К другому доводу: «что есть» предмета и т. д. Следует сказать, что оно принадлежит обоим наукам в разных отношениях: в отношении общих начал — общей науке, в отношении собственных — частным наукам, которые ограничены определённым познаваемым. И это хотел обозначить Аристотель в предшествующем тексте: ни одна частная наука не даёт определения «что есть» предмета, то есть не должна довольствоваться частным познанием предмета, но необходимо, чтобы познание восходило до первого рода. Поэтому врач как врач не должен в совершенстве познавать здоровье, но [познаёт его] через естественную науку и метафизику; поэтому он познаёт его не само по себе, но привходящим образом, поскольку медицина в душе соединена с естественной наукой и метафизикой. А то, что обычно говорят, будто врач должен в совершенстве познавать здоровье, происходит от невежества людей: мы полагаем, что разные науки в душе суть одна наука, и в этом — заблуждение.

К другому: «наука о душе» и т. д. Принимается, что она есть частная наука по отношению к метафизике. И ты говоришь, что она исследует «что есть» предмета. Некоторые говорят, что это неверно, и утверждают, что душа не есть предмет, но одушевлённое тело, однако под aspect'ом души. Но это сказанное означает то же, что сказать: одушевлённое тело под aspect'ом души есть предмет, и душа есть предмет. Ибо Аристотель исследует собственные страсти [свойства] души; и в чём бы они ни были, это [происходит] через природу души: ведь при полагании души все они полагаются присутствующими, а при её устранении все устраняются. Следовательно, душа есть первый предмет, ибо таковы условия предмета, как явствует из первой книги «Второй аналитики». И ты говоришь, что Аристотель исследует «что есть» души. Следует сказать: верно, если он исследует в отношении собственных начал; но если он исследует в отношении общих начал, то делает это не как частный искусник: так, что душа есть акт, и что она есть первый или второй [акт], и что она не второй, следовательно, первый, — это он делает не иначе, как через навык, переданный высшим искусником, то есть метафизиком, которому принадлежит рассмотрение общего акта и потенции. А в отношении соб-

ственных сказуемых он исследует через естественную философию, переданную в той книге. Это явствует, ибо всё это он доказывает через естественные признаки — сон, бодрствование, — как орган и потенция имеющего жизнь; и это он исследует через навык, собственный той книге. И это не неудобно, как сказано в теле вопроса.

К другому: «всякая наука, дающая определение бытия предмета» и т. д. Принимается в том смысле. Ты говоришь, что некая наука и т. д. Следует сказать, что она не рассматривает [предмет], исследуя его бытие смутным познанием, хотя и исследует собственные начала. Поэтому эти [вещи] сильно различаются. Ты говоришь, что Аристотель в первой книге «О софистических опровержениях» и т. д. Некоторые, как Эгидий, говорят, что Аристотель не исследует бытие софистического силлогизма как предмета; поэтому то, что он говорит о софистических опровержениях, — из-за этого он не определяет софистический силлогизм как предмет, но как нечто рассматриваемое в этой науке. Иначе говорится, [когда] принимают, что софистический силлогизм есть предмет: ибо Аристотель исследует бытие софистического силлогизма не через навык той науки, но через навык более общей науки, как логика, ибо он доказывает его бытие через то, что все или большинство к нему стремятся, — поскольку это рассуждение есть диалектическое, более того, [принадлежит] диалектической науке и диалектике.

Далее следуют [разъяснения] через отношение к действию, которое принадлежит практическому, а не умозрительному навыку; и оно не может быть иначе как через некоторые абсолютные [начала], различные [между собой]. Поэтому эти отношения сходятся в одном интеллектуальном навыке, однако различаются в абсолютном — как во внутренних свёрнутостях навыков, в силу которых они подстилаются навыками и лишением отношения. Поэтому эти условия и сущностные различия описываются через собственные акциденции, как хочет Комментарий в 8-й книге этого труда.

Надлежит заметить, что ранее говорилось условно: умозрительное и практическое суть сущностные различия интеллектуального навыка, если [последний] есть род, — ибо было сомнение, являются ли интеллектуальные навыки и науки родом для частных навыков и наук. Поэтому сами истинные [навыки] однозначного рода должны иметь противоположность и не могут одновременно быть в одном subject'e, ибо, как сказано в 9-й книге этого труда, различия противоположны. И здесь речь не о противоположности, которая состоит в лишении и обладании, ибо лишение не constitutes вид; но эти частные науки не имеют противоположности, ибо могут одновременно быть в одном неделимом subject'e истинного интеллекта. К доводам — явствует из сказанного.

Вопрос III. «Почему три [рода] философии теоретической...» и т. д. Достаточно ли деление умозрительной философии на естественную, математическую и божественную?

Рассмотрение относится к той части: достаточно ли деление науки, более того — умозрительной философии, на естественную, математическую и божественную.

Сначала доказывается, что нет. Логика есть умозрительная наука, как явствует из сказанного; но она не естественная, не математическая и не божественная. Следовательно, и т. д.

Далее. Умозрительная философия должна делиться по различиям сущего, ибо первая [философия] — не о чём ином, как о сущем, поскольку она есть познание сущего как целого, соединённое со стремлением к благой жизни; это добавлено ради морали. Так описывает философию в первой [книге] Альгазель в книге «О делении философии». Но сущее делится на 10 категорий, как явствует из 5-й и 6-й книг этого труда, где Аристотель делит сущее на 10 категорий. Следовательно, философия должна различаться на 10 познаний о 10 сущих.

Далее. О телесной субстанции есть одна часть философии, а именно естественная. Но о телесных, тленных и подвижных субстанциях, как явствует из 8-й книги «Физики». Следовательно, должна быть одна [часть] и о бестелесной субстанции. Но следствие ложно, ибо как телесная субстанция имеет некоторые сказуемые сами по себе, которые о ней доказываются, так и бестелесная субстанция имеет страсти и свойства, которые о ней доказываются. Следовательно, о бестелесной субстанции есть истинная философия.

Далее. Естествоиспытатель и метафизик рассматривают сущее как количество, ибо метафизик рассматривает сущее как количество, поскольку оно количество; естествоиспытатель также рассматривает количество физически, — и в первой книге «О небе», где говорится, что дело естественной [науки] — о величине, теле, их движениях, страстях и началах. Следовательно, естествоиспытатель и метафизик рассматривают одно и то же. Следовательно, [это] не есть истинная часть философии.

Далее. Первая философия рассматривает чтойности всех субстанций и страсти всех субстанций, а следовательно, рассматривает их страсти, ибо страсти причиняются из чтойностей, и из различных чтойностей — различные страсти; и одна и та же страсть следует за чтойностью, как сказано в 9-й книге этого труда о доказательстве: «что есть» есть начало доказательства. Следовательно, если бы было много частей философии, метафизика была бы излишней, ибо все части философии рассматривают сущее, так как все науки — о сущем. Следовательно, кажется, что это различие излишне.

Далее. Деление любого рода должно быть через различия сами по себе, а не через акциденции, как явствует из 7-й книги «Физики» и 3-й книги «О душе». Но умозрительная философия делится не через различия сами по себе, а через различия, которые вне сущности: математика и естественная [наука] различаются по отвлечению от материи. Но отвлечение от материи есть акциденция сущего. Следовательно, деление не хорошо.

Противное хочет Аристотель в этой 6-й книге философии, и Комментатор, и все изъяснители Аристотеля.

Надлежит заметить, что «философия» берётся двояко. Иногда — собственно, и тогда берётся для интеллектуального навыка, и так говорит здесь философ. Иногда — широко, и тогда берётся для акта либо для навыка и акта вместе, и так берётся в 1-й, 2-й и 6-й книгах «Этики». И тогда философия различается по добродетелям и порокам, по актам и навыкам добродетелей, ибо, как сказано в 10-й книге «Этики», счастье есть деятельность сооб-

разно совершенной добродетели. И тогда она различается по интеллектуальным и моральным актам и навыкам, как явствует из 1-й, 2-й и 6-й книг «Этики». И об этом различении нет вопроса; вопрос же — о философии, собственно называемой [так], которая есть интеллектуальный навык. И так она различается по объектам и по формальным основаниям объектов.

Отсюда следует знать, что умозрительная философия делится на естественную, математическую и божественную, или метафизическую, по различным формальным основаниям объектов. Ибо естественная рассматривает то, что отвлечено от материи по вещи, но не по понятию, так как рассматривает то, что соединено с материей и движением, как явствует из 1-й книги «Физики». Математика же рассматривает то, что отвлечено от материи по понятию, но не по вещи, ибо рассматривает то, что по вещи находится в материи, но отвлекает это по понятию, как явствует из 3-й книги «О душе». Метафизика же, или божественная, рассматривает то, что отвлечено от материи и по вещи, и по понятию, ибо рассматривает сущее поскольку оно сущее и то, что отделено от материи, как явствует из 6-й книги этого труда и 1-й и 12-й книг «Метафизики». Отсюда явствует, что это различие — через различия сами по себе, ибо эти различия берутся из отношения объектов к материи и движению, а это есть различие объектов самих по себе, а не по акциденции: ведь не акциденция сущего — быть отвлечённым от материи, но это из понятия сущего, ибо сущее поскольку оно сущее отвлечено от материи. И так явствует, что умозрительная философия делится через различия сами по себе, а не по акциденции. И так явствует, что различие не излишне, ибо эти части философии — не об одном и том же: хотя все рассматривают сущее, однако не рассматривают сущее по одному и тому же формальному основанию, ибо естественная рассматривает подвижное сущее, математика — сущее как количество, метафизика — сущее поскольку оно сущее. И так явствует, что различие не излишне. К доводам — явствует из сказанного.

[Далее:] ... и иного и иного есть отвлечение. Следовательно, части философии должны различаться, и их должно быть столько, сколькими способами отвлекаемое отвлекается от материи. Но умозрительное отвлекается от материи тремя способами: ибо одни сущие отвлечены от материи просто и всецело — как от чувственной, так и от умопостигаемой, и о них — метафизика. Поэтому метафизика — о сущих, отвлечённых от материи просто и всецело общо, как о *separate* субстанциях и интеллигенциях; отсюда называется «метафизика» от «мета» — «за» и «физис» — «природа», ибо она о том, что превосходит природу, и это по преимущественному намерению, как явствует в 12-й [книге]. Но другие сущие отвлечены не всецело от материи, однако отвлекаемы от чувственной материи по понятию, но не от умопостигаемой, почему определяются через умопостигаемую материю, как числа и величины; и об этом сущем — другая часть философии, а именно математика. Иные же сущие отвлечены от индивидуальной чувственной материи, но не от последней, как природные сущие; поэтому природные формы определяются через чувственную материю в общем, хотя и не через индивидуальную. Поэтому они определяются через субстанцию преходящую, ибо хотя материя и не есть часть чтойности, однако она необходима для несения чтойности. Поэтому чтойность человека не может быть без материи; поэтому если чтойность материальной вещи должна быть определена полно, необходимо, чтобы она определялась через материю, как хочет Аристотель в 1-й книге «О душе». И об этом сущем — естественная наука. И так явствует, что три суть части умозрительной философии и они достаточны для её различения, поскольку тремя способами умозримое отвлекается от материи.

Через это — к доводам противного. «Логика есть умозрительная» и т. д. Следует сказать, что она не есть умозрительная наука, но чисто практическая. Но что ты скажешь на общее утверждение? Следует сказать, что «общее утверждение» двояко: одно происходит из естественного стремления к истине, другое — из обычая, и не из естественного стремления к истине, но произвольное; и оно не должно быть истинным. Таково и это. А что логика не умозрительна, но практична — это стоит исследовать, и будет видно в последующем. Иначе

отвечают другие на довод, держась того, что логика умозрительна: они говорят, что Аристотель говорил в 6-й книге этого труда об умозрительной реальной науке, а логика не есть реальная наука. Но это сказанное не имеет силы, ибо логика столь же реальная наука: она рассматривает реальную вещь как силлогизм, упорядоченный в модусе и фигуре вне интеллекта. Поэтому они суть истинные реальные сущие, хотя и зависят от души в своём произведении. Поэтому также не находится ни у кого — ни у Аристотеля, ни у Аверроэса — деления науки на реальную и рациональную. Поэтому говорят, что логика — органическая, а это значит сказать, что она практическая. И так говорят противоречивое. Об этом — не более сейчас.

К другому: «умозрительная наука должна делиться» и т. д. Принимается, что она должна делиться по некоторому делению сущего как такового, поскольку оно касается сущего как такового. Но не по любому делению следует так делить, а иначе — по делению, которое касается философии со стороны достоверности, ибо не необходимо, чтобы оно было по делению сущего самого по себе, но поскольку оно отвлекаемо от материи, — а обозначенная материя препятствует достоверности. И поскольку оно различным образом отвлекается от материи, постольку суть различные части философии. Ибо если хорошо вникнуть, различные категории, как действие и страдание, могут сходиться в одном способе отвлечения, так как равно отвлекаются от материи, хотя и суть различные части сущего самого по себе. Поэтому через это знание о них не делит философию по первому различению, хотя наука о действии и страдании и есть другая часть философии, поскольку касается сущего самого по себе; но они понимаются под одним членом, поскольку различие касается философии со стороны достоверности.

К другому: «одна наука о телесной субстанции». Принимается — под аспект'ом движения, как естественная. Ты говоришь: следовательно, одна [наука] и о бестелесных субстанциях. Принимается: как метафизика — об отвлечённых субстанциях в отношении её главной части, как в 12-й [книге]; если в других книгах и определяется о других субстанциях, то всё же под последним аспект'ом, как под аспект'ом сущего, поскольку они ведут нас к познанию отвлечённого. И так довод не заключает, что [частей] больше. [Вопрос 2.]

К другому: «естествоиспытатель и метафизик» и т. д. Принимается. Но всё же не одинаково рассматривают количество: метафизик рассматривает их поскольку они сущие и поскольку количество есть одна из первых частей сущего; иначе рассматриваются количества математиком — сами по себе и поскольку они отвлекаемы от чувственной материи и берутся в отношении к собственным страстям, которые о них доказываются; естествоиспытатель же рассматривает их поскольку они в природных вещах и соединены с природными формами. И так различным образом рассматривают величины и числа — по различному способу рассмотрения. И это делает науки различными. Поэтому если бы метафизика и естественная [наука] рассматривали количества одинаковым способом отвлечения, то математика была бы излишней; но это не истинно, как видно.

К другому: «одна наука — первая» и т. д. Принимается: она рассматривает чуждоности всех предметов частных наук в отношении первых и общих сказуемых, но не рассматривает их в отношении первых и собственных начал преимущественно, как в отношении последнего различия и последнего рода. Поэтому верно, что метафизика рассматривает чуждоности всех предметов частных наук в общем, но не в частном; и потому другие части философии не излишни, ибо они рассматривают чуждоности в отношении собственных начал. Поэтому когда Аристотель сказал, что частные науки не дают определения «что есть» предмета, это верно в смысле полного [определения], ибо необходимо также полагать в полном определении общие и первые сказуемые, которые рассматривает метафизик; но они хорошо упоминают «что есть» предмета через собственные начала и последнее различие.

К другому доводу — будет видно из последующего. Однако надлежит тщательно заметить, что три суть части умозрительной философии. Но являются ли они первыми частями, на которые философия делится прежде всего, — это следует рассмотреть. Для этого надо заме-

тить об отношении и общности умозрительной философии к этим трём частям. Поэтому если бы говорилось, как говорят некоторые, что умозрительная философия относится к этим трём наукам по общности аналогии, так что некоторый порядок усматривался бы в них, то такое деление на три указанные части было бы достаточным, более того — было бы первым делением. Ибо первое и преимущественное деление философии вполне может быть через три разделяющих [члена], поскольку она аналогична; и не так, что аналогичное делится прежде всего на два, но прежде всего может делиться на многое, как Аристотель разделил сущее прежде всего на десять категорий, и это первое и главное деление. Поэтому и те, кто старается свести это деление к двум членам, ошибаются: не необходимо, чтобы первое деление аналогичного было на два члена, но прежде всего оно может быть через многое означаемое, ибо не необходимо, чтобы его разделяющие [члены] имели противоположность, требующую двух различий; достаточно, чтобы они имели различие. И так тот, кто хотел бы держаться этого пути, сказал бы, что это деление на три части есть первое и главное деление философии.

Вопрос IV. Затем спрашивается — из-за последнего довода, прежде затронутого: является ли умозрительная философия родом для естественной, божественной и математической?

Затем спрашивается — из-за последнего довода, прежде затронутого: является ли умозрительная философия родом для естественной науки, божественной и математической. И сначала доказывается, что нет. Деление любого рода должно быть двухчленным, по Аристотелю, — как действие и страдание могут сходиться в одном способе отвлечения, так как равно отвлекаются от материи, хотя и суть различные части сущего самого по себе. Поэтому через это знание о них не делит философию по первому различению, хотя наука о действии и страдании и есть другая часть философии, поскольку касается сущего самого по себе; но они понимаются под одним членом, поскольку различение касается философии со стороны достоверности.

К другому: «одна наука о телесной субстанции». Принимается — под аспектом движения, как естественная. Ты говоришь: следовательно, одна [наука] и о бестелесных субстанциях. Принимается: как метафизика — об отвлечённых субстанциях в отношении её главной части, как в 12-й [книге]; если в других книгах и определяется о других субстанциях, то всё же под последним аспектом, как под аспектом сущего, поскольку они ведут нас к познанию отвлечённого. И так довод не заключает, что [частей] больше. [Вопрос 2.]

К другому: «естествоиспытатель и метафизик» и т. д. Принимается. Но всё же не одинаково рассматривают количество: метафизик рассматривает их поскольку они сущие и поскольку количество есть одна из первых частей сущего; иначе рассматриваются количества математиком — сами по себе и поскольку они отвлекаемы от чувственной материи и берутся в отношении к собственным страстям, которые о них доказываются; естествоиспытатель же рассматривает их поскольку они в природных вещах и соединены с природными формами. И так различным образом рассматривают величины и числа — по различному способу рассмотрения. И это делает науки различными. Поэтому если бы метафизика и естественная [наука] рассматривали количества одинаковым способом отвлечения, то математика была бы излишней; но это не истинно, как видно.

К другому: «одна наука — первая» и т. д. Принимается: она рассматривает чуждоности всех предметов частных наук в отношении первых и общих сказуемых, но не рассматривает их в отношении первых и собственных начал преимущественно, как в отношении последнего различия и последнего рода. Поэтому верно, что метафизика рассматривает чуждоности всех предметов частных наук в общем, но не в частном; и потому другие части философии не излишни, ибо они рассматривают чуждоности в отношении собственных начал. Поэтому когда Аристотель сказал, что частные науки не дают определения «что есть» предмета, это верно в смысле полного [определения], ибо необходимо также полагать в полном определении общие и первые сказуемые, которые рассматривает метафизик; но они хорошо упоминают «что есть» предмета через собственные начала и последнее различие.

К другому доводу — будет видно из последующего. Однако надлежит тщательно заметить, что три суть части умозрительной философии. Но являются ли они первыми частями, на которые философия делится прежде всего, — это следует рассмотреть. Для этого надо заметить об отношении и общности умозрительной философии к этим трём частям. Поэтому если бы говорилось, как говорят некоторые, что умозрительная философия относится к этим трём наукам по общности аналогии, так что некоторый порядок усматривался бы в них, то такое деление на три указанные части было бы достаточным, более того — было бы первым деле-

нием. Ибо первое и преимущественное деление философии вполне может быть через три разделяющих [члена], поскольку она аналогична; и не так, что аналогичное делится прежде всего на два, но прежде всего может делиться на многое, как Аристотель разделил сущее прежде всего на десять категорий, и это первое и главное деление. Поэтому и те, кто старается свести это деление к двум членам, ошибаются: не необходимо, чтобы первое деление аналогичного было на два члена, но прежде всего оно может быть через многое означаемое, ибо не необходимо, чтобы его разделяющие [члены] имели противоположность, требующую двух различий; достаточно, чтобы они имели различие. И так тот, кто хотел бы держаться этого пути, сказал бы, что это деление на три части есть первое и главное деление философии.

Противное доказывается. То есть род, что сказывается о многом в «что», ибо таковы условия, требуемые для того, чтобы нечто было родом: чтобы оно сказывалось в «что» и о многом по одному основанию равно, ибо род относится к равнообъёмным видам. Но умозрительная философия так и [обстоит]: она сказывается о естественной, божественной и математической в «что». Ибо что есть естественная философия? Умозрительная. Что есть математика? Умозрительная философия. Что есть метафизика? Умозрительная философия. И сказывается по одному основанию, каковое основание есть интеллектуальный навык, совершенствующий душу в отношении истинного познания только, без произведения собственного познаваемого. Поэтому естественная философия есть такой навык; равным образом метафизика и математика, как явствует из 6-й книги этого труда. Равным образом о них сказывается, ибо одна наука в отношении основания умозрительной философии не раньше называется умозрительным навыком, чем другая.

Об этом вопросе есть два мнения. Одно — что умозрительная философия есть нечто аналогичное по отношению к этим трём навыкам; и доводы этого мнения, более действенные, затронуты. Другое мнение, более вероятное, — что умозрительная философия есть однозначное [понятие] по отношению к этим трём навыкам. И причина такова: интеллектуальный навык находится в первом виде качества; следовательно, он там либо как род, либо как вид, либо как индивид; но не как вид или индивид, следовательно — как однозначный род. Большая [посылка] очевидна через достаточное деление: раз умозрительное находится в первом виде качества, как хочет Аристотель в «Категориях», оно там либо как индивид, либо как род, либо как вид. Но оно не как род, вид или индивид: интеллектуальный навык не находится в первом виде качества как индивид, ибо имеет под собой многие числом различные навыки; не находится он в первом виде качества и как специальнейший вид, ибо имеет части, различающиеся сами по себе, как естественную, математическую и божественную, как и по объекту различается, как видно из предыдущего вопроса. Но индивиды субстанции одного вида не различаются сами по себе, по Аристотелю во 2-й книге «Второй аналитики», где он говорит, что под одним видом много различий — не по субстанции, но по акциденции. И можно было бы привести указанный довод в противном [смысле].

Однако надлежит заметить для решения доводов, что хотя деление умозрительной философии на эти три науки достаточно, оно всё же не есть первое и главное деление; но непосредственно умозрительная философия делится двухчленным делением: именно, одна философия — об отвлечённом от материи просто и всецело, а другая — не об отвлечённом от материи всецело. И это первое и главное деление. И тогда второй член подразделяется: одна из этих философий — об отвлечённом от чувственной материи, но не от умопостигаемой, а другая — об отвлечённом не от чувственной материи в общем, но только от индивидуальной чувственной материи. И так явствует, что это трёхчленное деление сводится к двухчленному.

Далее надлежит тщательно заметить: хотя виды однозначного рода вне души противоположны и не могут одновременно быть в одном subject'e, как уже было затронуто в одном доводе, — и поэтому также говорит Комментатор в 6-й книге этого труда, что противоположное вне души в душе не противоположно, как явствует об белизне и черноте, ибо душа одновременно

принимает виды белизны и черноты, — то тем более виды и науки различных познаваемых не противоположны. Поэтому если бы они были противоположны, то движение было бы в первом виде качества, поскольку движение — из противоположного в противоположное; но это против Аристотеля в 7-й книге «Физики», где он хочет, чтобы движение было только в третьем виде качества.

Надлежит заметить, что здесь есть сомнение: раз нет первого деления умозрительной философии на естественную, математическую и божественную науку, почему Аристотель не положил первого деления умозрительной философии? Следует сказать, что он не положил его, ибо оно не было ему необходимо для его намерения; но ему достаточно было того деления философии, которое он положил, — а оно достаточно на естественную, математическую и божественную, хотя и не первое. Поэтому намерение Аристотеля в этой 6-й книге — передать собственный способ рассмотрения этой науки. Но для обладания этим собственным способом ему достаточно было этого различения; более того, оно было даже более необходимым для его цели. Поэтому Аристотель не имел в виду однозначность — однозначна ли умозрительная философия по отношению к своим частям или нет, — но имел в виду различение этих частей: эти части различаются по-иному и иному способу отвлечения умозримого от материи; по этому различению он и имел собственный способ рассмотрения этой науки, что и есть главное намерение, ибо она рассматривает сущие, отвлечённые всецело и просто от материи. Поэтому преимущественно в этой книге он имеет в виду науку об отвлечённом, как о Боге и других отвлечённых. Поэтому хотя он и определяет о других материальных субстанциях, это не с таким преимущественным намерением, ибо он определяет о них лишь постольку, поскольку они ведут к познанию отвлечённого. Или иначе можно сказать: Аристотель достаточно дал понять первое деление философии через то, которое он положил, ибо оно достаточно исчерпывает всю её природу.

К доводам противного. К первому — решение явствует: это трёхчленное деление сводится к двухчленному. Поэтому первое и непосредственное деление должно быть двухчленным; но это деление не первое, как видно. К другому — также явствует: виды рода в душе не противоположны, а, следовательно, вполне могут быть одновременно в одном subject'e, хотя виды рода вне души противоположны. К другому: «то не есть род» и т. д. Принимается. Ты говоришь, что философия есть умозрительная, ибо прежде сказывается и т. д. Следует сказать: нет, ибо первые три науки в отношении основания умозрительного навыка одновременны и равнообъёмны, и ни одна не раньше и не позже, хотя отвлечённо одна и раньше и достойнее, поскольку она о более достойном объекте, как о Боге; но всё же все равно суть умозрительные навыки, сводя эти члены к двум, как видно.

Вопрос V. Затем спрашивается — поскольку в одном доводе прежде было затронуто о логике, что она умозрительна: является ли логика умозрительной?

Поэтому пусть будет вопрос: является ли логика умозрительной. Сначала доказывается, что да. Та наука есть умозрительная, а не практическая, которая о вещах, существующих от природы и помимо действия интеллекта, ибо практическая наука в этом отличается от умозрительной: умозримое, о котором [трактует] умозрительная [наука], не производимо человеком — ни через направляющее познание, ни через побуждающий выбор, — но существует через действие природы. А практическая наука — о вещах, которые от человека, либо через направляющее познание, либо через побуждающий выбор. Но логика — о том, что существует от природы и помимо действия интеллекта; более того, логика — о вещах, существующих от природы, а не через действие интеллекта, ибо логика — о категориях, а они от природы. Следовательно, и т. д.

Противное доказывается. Ибо всякая наука либо естественная, либо математическая, либо божественная и т. д., по достаточному делению, ибо Аристотель делит умозрительную науку на эти три. Но логика не естественная, не математическая, не божественная, как все согласятся. Но, пожалуй, ты скажешь против большей [посылки], что Аристотель в этой 6-й книге делит только умозрительную реальную философию, а не рациональную. Но логика не умозрительная реальная, а рациональная. Это не имеет силы, ибо достоверно, что метафизик — всеобщий философ, как метафизика — всеобщая наука. Следовательно, он должен делить искусство и деление философии как всеобщие. Но это не так, если бы он делил умозрительное лишь частично. Поэтому он должен делить умозрительное в отношении всех его частей; и достоверно, что он это делает. Так, подобно этому — о деятельной потенции, которую определил Аристотель в 5-й книге этого труда: «она есть начало изменения другого, поскольку другое». Следовательно, отсюда выводится нечто: всякой деятельной потенции должна соответствовать страдательная. И это — из определения, которое он даёт; [некоторые] говорят, что Аристотель говорит в этой книге о способности и потенции частных действующих. Тогда им говорится, что метафизик — всеобщий философ, как его наука — всеобщая. Следовательно, он даёт всеобщее определение деятельной потенции, которое подходит всякой деятельной потенции, ибо если не он, то кто другой? Так и в предложенном. Следовательно, явствует, что Аристотель в этой 5-й, более того — в 6-й книге достаточно делит умозрительную философию всеобщим делением, так что под членами деления содержатся все, кто причастен умозрительному основанию. И поскольку логика не содержится под одним членом деления, остаётся, что она практическая.

Надлежит заметить во внешней материи, но о внутреннем действии и произведении; и есть одно мнение, что логика — умозрительная наука. И это доказывают так: та наука умозрительна, которая ради знания, ибо умозрительная наука направлена только к знанию, а не к действию, ибо этим отличается от практической. Но логика — ради знания, ибо логика — чтобы мы знали. Далее: логика либо практическая, либо умозрительная, по достаточному делению в этой 6-й книге и 6-й книге «Этики». Но логика не практическая. Доказательство: если бы она была практическая, то была бы либо деятельная, либо производительная, по достаточному делению, которое полагается в 6-й книге этого труда и 6-й книге «Этики». Но она не производительная, ибо тогда была бы математической, более того — механической, как строительная или корабельная и т. д. Равным образом не деятельная. Доказательство: она была бы либо экономической, либо этической, либо политической, по достаточному делению, ибо деятельная делится на эти [части]. Но ни одна из них не есть логика, как все согласятся.

Следует сказать, что это мнение не имеет силы. Во-первых, потому что авторитет Аристотеля против: в этой 6-й книге он делит умозрительную философию на три — естественную и т. д., среди которых нет логики. И если ты скажешь, что он делит умозрительную реальную и главную, — это пустая уловка. Поэтому первое [возражение] устраняется, следовательно, не отвечено. И доказывается разумом: умозрительная философия — о том, что не производится человеком через направляющее познание или побуждающее действие, или побуждающее стремление, что то же; ибо так обычно объясняется цель умозрительной науки. Ибо цель умозрительной философии — истина, и ничего сверх не прибавляет, так как не имеет в виду произведение своего познаваемого через направляющее познание или побуждающее стремление. Ибо наука о небе — не о том, чтобы человек сделал небо через познание, и не вызывает этого, ибо человек никогда не создал неба. И это явствует в указанном авторитете Евстратия на 6-ю книгу «Этики»: «Научный ум» и т. д. Но логика — о том, что производится человеком через его направляющее познание и побуждающий выбор. Ибо она — об упорядоченном рассуждении в такой форме, через которое от познания известного приходят к неизвестному. И это рассуждение как силлогистическое, упорядоченное в фигуре и модусе, происходит от интеллекта через направляющее познание, как через правила, переданные в логике; ибо интеллект делает силлогизм в такой-то или такой-то фигуре и модусе и выбирает его сделать, ибо иногда более выбирает сделать в первой фигуре или таким-то модусом, ибо один силлогизм более избираем, чем другой, как и одно доказательство более избираемо, чем другое, как явствует из первой книги «Второй аналитики». И тогда он делает силлогизм во внешней материи, в воздухе, или делает энтимему, или деление, или неделение, или что-либо подобное, сообразно тому, к чему более склоняет стремление и чего требует подлежащая материя.

Через это — к доводам этого мнения. «Та наука, которая ради знания» и т. д. Принимается: если она ради умозрительного знания, то она умозрительная; если ради практического знания, то практическая. Ибо не потому называется наука умозрительной абсолютно, что она ради знания; это ведь не есть её формальное основание. Но называется умозрительной или формально, потому что умозримое, о котором она, не производимо человеком через направляющее познание или побуждающее стремление, но существует от природы. Поэтому формально называется умозрительной. Равным образом практическая — ради практического знания, и не формальное основание — быть практической. Но постольку называется практической, поскольку её познаваемое производимо интеллектом через его направляющее познание и побуждающий выбор, как сказано, и не существует от природы. Поэтому довод не заключает.

К другому доводу: «Тогда логика либо практическая» и т. д. Следует сказать, что она практическая. К доказательству: «либо деятельная, либо производительная» и т. д. Следует сказать: и то и другое — и деятельная, и производительная. Ибо логика может рассматриваться двояко: в отношении низшего акта разума, поскольку он умозрит внутренне, не производя вне, но мысля о рассуждении, силлогизме и энтимеме в отношении их начал, не говоря; ибо кто-то может рассматривать у себя и спорить с собой, когда один заменяет место отвечающего и возражающего, как явствует из 8-й книги «Топпики». Поэтому он образует рассуждения в себе через своё познание, то есть через правила и собственные начала рассуждения, через которые от познания известного приходят к неизвестному. И так она деятельная, ибо не о действии во внешней материи, но о внутреннем действии и о произведении, остающемся внутри. Иначе она может рассматриваться в отношении внешней речи, поскольку направляет человека к выражению речи во внешнем воздухе, образуя рассуждение в модусе и фигуре, делая силлогизм в воздухе или энтимему. И это через своё познание, то есть через правила о такой форме рассуждения данные, и через побуждающее стремление. И так она производительная, ибо как таковая — о произведении не внутреннем, но выходящем во внешнюю материю. Поэтому она делает силлогизм или такое-то рассуждение через своё познание, которое направляет его, и стремление, которое склоняет его более к одному, чем к другому. Поэтому мы говорим ребёнку:

«Сделай силлогизм в первом модусе первой фигуры», когда хотим проверить, знает ли он урок или нет. Но это не было бы, если бы через логическую науку не производилось познаваемое, о котором она.

К доказательству: «если бы она была производительной, то была бы механической» и т. д. Следует сказать: не следует, ибо производительная наука делится на две части: на свободную и банаусную. Но логика не производительная банаусная, а свободная. Ибо банаусные науки, как явствует во многих местах «Политики» в 5-й и 8-й [книгах], называются те, которые пачкают и утомляют тело в работе, как искусство сапожника, и подавляют дух, так что делают дух неспособным к умозрению. Но свободные не утомляют тело в работе, как явствует, ибо никто не пачкается от того, что делает силлогизм во внешней материи; и не делают ум подавленным в умозрении, но более возвышают и направляют дух к умозрению, как явствует там. И так логика — производительная свободная или деятельная, как сказано. Но о банаусных прекрасно говорит Аристотель в указанном месте: «Какие из таких [искусств] делают причастными не банаусному, а банаусное дело должно полагать это и искусство это, и учение, какие против и к действиям добродетели делают бесполезным тело свободных, или душу, или ум. Поэтому такие искусства, какие делают тело худшим, мы называем банаусными, в уме различные [вещи] производящие, не свободным ведь делают ум и подавленным». Затем добавляет: «есть же свободным наукам некоторым до некоторого [предела] участвовать».

К доказательству, когда доказывается, что она не деятельная. Следует сказать, что она деятельная, а деятельная делится на рациональную и моральную, а моральная делится затем на этическую, экономическую и т. д. Но под деятельной рациональной содержится логика. Но ты скажешь: откуда у тебя это деление? Следует сказать: скажи мне, откуда у тебя другое деление — что умозрительная философия делится на реальную и рациональную? Тогда я скажу: откуда у меня это деление? Оно берётся из оснований Аристотеля, ибо деятельная рациональная — та, которая о том, что производится разумом через познание и т. д. Но моральная — не о том, что сделано, как речь или рассуждение, но о добродетелях ума, как явствует в моральной философии.

Другое мнение — что логика ни умозрительная, ни практическая, но органическая. И это доказывают авторитетом Аристотеля во 2-й книге «Топпики», где он делит проблемы, говоря, что одни из проблем направлены только к знанию, как «вечен ли мир или нет», и они умозрительные. Другие направлены только к выбору или избеганию, как «всякое ли удовольствие есть благо», как моральные. Но другие направлены ни к тому ни к другому, но существуют ради другого. Также доказывают разумом: та наука, которая вспомоществует и в практических, и в умозрительных [науках], ни та ни другая, но органическая. Ибо наука, вспомоществующая практическим и умозрительным, ни та ни другая, ибо по тому же основанию, по которому она была бы умозрительной, она была бы и практической, поскольку служит и тем и другим. Но логика такова, как говорит Симпликий на «Категории». И также Комментатор говорит на «Физику» и в 7-й книге этого труда, что логика используется в других науках, поскольку она есть инструмент различения истинного и ложного.

Это мнение не имеет силы, ибо оно против Аристотеля в 6-й книге этого труда и 6-й книге «Этики», где он делит философию первым делением на практическую и умозрительную; и не есть это деление первое — также и во 2-й книге «Метафизики» он намекает, где говорит, что цель умозрительных наук — истина, практических — дело. Так что там он имеет в виду, что нет иного деления, [кроме этого], — что логика есть чисто практическая наука. И к этому — авторитет Аристотеля с его подтверждением, прежде приведённым, в 6-й книге этого труда, где он хочет, чтобы она не была умозрительной, ибо перечисляет только три умозрительные науки: естественную, математическую и божественную. И это мнение против Аристотеля. Далее: всякий ум через навык, который мы знаем, либо умозрительный, либо практический. Следовательно, всякая наука умозрительная или практическая. Антецедент явствует,

ибо все принимают это деление ума, как имеется во 2-й книге «О душе» и 6-й книге «Этики». Следствие явствует, ибо раз подлежащее как ум весь есть практический или умозрительный, в котором есть навык философии. Равным образом всякий навык практический или умозрительный. Далее: всякий интеллектуальный навык либо о вещах, производимых человеком через направляющее познание или побуждающий выбор, либо о вещах, которые существуют от природы и не производимы человеком. Но если первым способом, то он практический навык; если вторым, то умозрительный. Большая [посылка] очевидна через достаточное деление, которым ничто не избегает интеллектуального навыка, ибо даётся через противоречие. Меньшая явствует: если он о производимом человеком, которое не существует от природы, то практический навык, ибо практический навык совершенствует душу в отношении истинного познания с производением его познаваемого. Но если он о вещах, которые существуют от природы и не производятся человеком, то умозрительный навык, ибо такой навык — о том, что не от человека через его познание. И хорошо говорится «через его познание», ибо некое познаваемое и умозримое вполне произведено природой человека, как питание; и о нём вполне есть умозрительная наука, ибо оно не производится человеком через познание человека, так как человек через познание не делает того, что он питается; более того, и во сне более всего питается. Но это — от природы, как питающая душа, которая не познаёт.

Через это — к авторитету Аристотеля в 1-й книге «Тоики». Принимается, что некоторые проблемы и т. д. — не только ради знания, не направлены только к выбору, но ради того и другого. Однако отсюда не следует, что эти проблемы или познаваемое не умозрительны и не практичны. Но вполне следует, что они не умозрительные и не практические моральные, ибо умозрительные проблемы направлены только к умозрению, а моральные проблемы направлены к выбору или избеганию. Но эти проблемы вполне могут быть практическими рациональными. Поэтому это нисколько не мешает, поскольку они служат и вспомоществуют проблемам как умозрительным, так и моральным.

Далее: кто хорошо хочет рассмотреть Аристотеля, после решает, что одни проблемы полезны только для знания, другие — только для выбора или избегания, а третьи — ни для того ни для другого сами по себе и точно, ибо они не полезны ни для знания только, ни для выбора, но для того и другого. Поэтому сами по себе они не ради одного, но ради обоих. Следовательно, отсюда не следует, что эти проблемы не практические; напротив, они практические, ибо направлены к действию.

К доводам. «Та наука, которая вспомоществует и в умозрительных, и в практических науках» и т. д. Большая [посылка] отрицается, ибо для того чтобы некая наука была умозрительной, не необходимо, чтобы она была направлена к умозрительной или вспомоществовала ей, ибо тогда был бы бесконечный прогресс в науках: так и метафизика не была бы умозрительной, поскольку направлена к другой умозрительной, по крайней мере по намерению, и та, к которой направлена, в свою очередь направлена к другой, и так до бесконечности. И то же следует понимать о практической. Поэтому для того чтобы некая наука была формально практической, не необходимо, чтобы она была направлена точно к практической, ибо был бы бесконечный прогресс, как сказано. Так и любая логика не направлена только к умозрительной или только к практической. Но отсюда не следует, что она ни умозрительная, ни практическая, ибо может ещё быть практической. Поэтому требуется иное для того, чтобы некая наука была формально умозрительной, чем то, что она направлена к своей не умозрительной [цели], ибо требуется, чтобы умозримое было произведено человеком через познание и выбор, но, чтобы оно существовало от природы. И для того чтобы наука была формально практической, не требуется, чтобы она была направлена только к практической, но требуется, чтобы её познаваемое было произведено человеком через направляющее познание и побуждающий выбор, как сказано ранее.

Другое мнение, более истинное и вероятное, — что логика практическая. И доказывается через довод, прежде затронутый: та наука практическая, которая о производимом человеком через направляющее познание и побуждающий выбор. И это очевидно из сказанного. Но логика такова, ибо через логику делается силлогизм в трёх терминах, в модусе и фигуре упорядоченный; равным образом через выбор стремится сделать силлогизм — либо чтобы научить, либо чтобы возразить, либо чтобы ответить. Равным образом делает силлогизм внутри или вне, в воздухе.

Надлежит заметить, что этот довод иные формулируют иными словами, как бы вне философии, и это та же сила. Всякий деятельный навык, существующий по способу образцовой формы и предвосхищённого правила, практический, ибо это из формального основания и специфического различия практического навыка — чтобы через него производилось иное как через образцовую форму и предвосхищённое правило. Поэтому нечто называется производимым трояко: вызывающе, административно, директивно — по способу образца и предвосхищённого правила. Но практический навык не производителен первым способом, ибо тогда любой навык и акт первым способом был бы вызывающим актом второго; и практический навык не производителен вторым способом, а именно административно, ибо тогда любая высшая наука, которая управляет положениями низшей науки, была бы практической, что ложно. Остаётся третий способ: практический навык производителен третьим способом, а именно по способу образцовой формы и предвосхищённого правила. Но логика — деятельный навык по способу образцовой формы и предвосхищённого правила, ибо логика — правило силлогизирования и аргументирования, и так о прочем.

Надлежит заметить, что здесь есть одно сомнение: если логика — о подлежащем, сделанном в воздухе, как сказано, тогда логика рассматривала бы воздух, что ложно, — логику не рассматривать воздух, ибо естествоиспытатель рассматривает воздух. Следствие доказывается: если логика практическая производительная, как говорят, тогда, поскольку она делает силлогизм в воздухе, она рассматривала бы воздух, так как всякий искусник рассматривает подлежащее своего искусства. К этому следует сказать, отрицая следствие. К доказательству следует сказать, что искусник должен рассматривать подлежащее искусства до известной степени, то есть поскольку ему достаточно, а именно в отношении к форме, которую он намерен ввести в подлежащее. Но не необходимо, чтобы он рассматривал подлежащее всецело и просто, как кузнец не рассматривает железо, как оно рождается в руднике, но рассматривает его в отношении к форме ножа, которую хочет ввести. И этого достаточно. Так логик рассматривает воздух не просто, но в отношении к рассуждению, поскольку оно есть подлежащее этого рассуждения. Но не необходимо, чтобы он делал трактат о самом воздухе.

Иначе можно сказать, что подлежащее искусственной вещи двояко: одно таково, что иначе и иначе расположенное есть причина различия формы, вводимой в благость и зло; и такое подлежащее, которое так себя имеет, должен рассматривать искусник, как кузнец — железо, ибо железо, иначе расположенное по твёрдости и мягкости есть причина различия, пожалуй, искусства, которое должно быть введено. Равным образом нерв иначе и иначе расположенный есть причина различия здоровья, которое должно быть введено, ибо нерв может быть настолько горячим, что не может быть введено здоровье. Поэтому врач рассматривает нервы по различным расположениям и комплекциям. Другое — подлежащее, чьё иное и иное расположение не есть причина различия искусственной формы в благости и зле; и такое не необходимо рассматривать искуснику. Но так в предложенном: воздух есть подлежащее рассуждений, так что иное и иное его расположение не делает различной форму, вводимую в благость и зло, ибо силлогизм равно хорошо делается и в тёмном воздухе, и в светлом. Следовательно, не необходимо логику рассматривать воздух.

Далее доказываю, что логик рассматривает речь, упорядоченную должным образом и фигурой, в воздухе, ибо такая речь, как она в воздухе, рассматривается неким искусником, но

не грамматиком, который рассматривает речь согласную и несогласную саму по себе. Следовательно, другим искусником, а именно логиком.

К главному доводу противного. «Та наука умозрительная, которая о вещах, существующих от природы». Верно, если она рассматривает такие вещи сами по себе, а не в отношении к другому. Ты говоришь, что логика рассматривает сказуемые. Следует сказать, что логика не рассматривает вещи-сказуемые отвлечённо и сами по себе, но в отношении к своему намерению, как к осуществляемому человеком, — то есть как применяемые к силлогизму, индукции, предложению, чтобы прийти от познания известного к неизвестному. Иначе говорят другие, что сказуемые берутся двояко: одним способом — как интенция, и так логик рассматривает их, ибо они осуществляются человеком через познание и выбор; другим способом — как вещь, и так логик не рассматривает сказуемые. Но первое решение надёжнее: логик рассматривает вещи-сказуемые сами по себе, хотя и не вполне отвлечённо, однако в отношении к своему намерению, как они применяются к рассуждениям, как силлогизм, индукция и тому подобное, через которые приходят от познания известного к неизвестному. И также в отношении истины и лжи рассматривает вещи.

Вопрос VI. «Но поскольку сущее, просто сказанное...» и т. д. Может ли быть наука о сущем по акциденции?

Рассмотрение относится к этой главе: может ли быть наука о сущем по акциденции. И сначала доказывается, что да. О том может быть наука, о чём нечто доказывается, ибо наука есть следствие доказательства, по первой книге «Второй аналитики», так как знать — значит понимать через доказательство, ибо доказательство есть аподиктический силлогизм, то есть делающий знающим. Но о сущем по акциденции нечто доказывается, ибо Аристотель заключает нечто доказательно о сущем по акциденции, которое причиняется действующим в большинстве случаев и т. д. Следовательно, наука — о сущем по акциденции.

Далее: о том есть наука, что имеет определение, поскольку определение есть средний термин доказательства. Но сущее по акциденции имеет определение, ибо сущее по акциденции называется то, что не имеет бытия ни как всегда, ни как в большинстве случаев.

Противное хочет Аристотель, где говорит: «знак же: никакая наука — ни деятельная, ни производительная — не занимается им, ни теоретическая».

Надлежит заметить, что под сущим по акциденции понимается случайное — как в меньшинстве случаев и редко. Под «редко» понимается то, что редко по времени; а «в меньшинстве» — по подлежащим, как то, что копающий могилу находит клад: это случается в меньшинстве подлежащих. И это сущее по акциденции называется случайным и фортунным; и называется фортунным в действующем по намерению, а случайным — в других действующих.

Далее надлежит заметить, что сущее по акциденции берётся двояко: одним способом — по общему основанию, поскольку оно обозначается общим именем «сущее по акциденции»; другим способом — по специальному и определённом основанию, поскольку оно обозначается специальным именем, как «копающий могилу, чтобы найти клад».

Через это следует ответить на вопрос: если сущее по акциденции берётся первым способом, то оно называется сущим по акциденции по общему основанию, поскольку причиняется в своей общности и не ограничивается до какого-либо определённого сущего; и так некоторым образом есть наука о сущем по акциденции. И основание затронуто в начале вопроса, и потому здесь не повторяется.

Во-вторых, следует сказать: если сущее по акциденции берётся вторым способом, то так нет науки о нём. И основание — в тексте: что оно редко и в меньшинстве случаев причиняется тем способом, каким ему должно причиняться действующим в большинстве случаев, что есть фортуна или случай. Доказательство: сущее по акциденции либо причиняется непосредственно необходимым действующим, либо действующим в большинстве случаев. Это известно из достаточного деления, ибо нет многих действующих. Следовательно, и сущее по акциденции как следствие зависит от некоторого действующего — либо от необходимого, либо от действующего в большинстве случаев. Но оно не зависит от необходимого действующего, поскольку то не уклоняется от главного намерения, ибо всегда производит следствие, как движение неба не уклоняется от следствия, ибо не имеет противоположного, и двигатель неба не уклоняется от главного намерения. Но это случается в низших. Поэтому остаётся, что оно — от причины в большинстве случаев.

Надлежит заметить, что действующее в большинстве случаев, от которого зависит случайное и фортунное, или сущее по акциденции, есть случай и фортуна. Поэтому фортуна называется существующей в действующих по намерению, как в людях. Поэтому от фортуны случается, что копающий могилу находит клад. Если тогда спрашивается, что есть эта фортуна, некоторые говорят, что она есть отдельная богиня, которая движет колесо и имеет два лица — одно злое, другое благое. Но это не истинно, ибо это поэтическое изречение. Поэтому фортуна

не есть иное, как практический ум человека, так что один и тот же ум есть практический и фортуна различным образом. Поскольку ум берётся в сравнении и отношении к следствию, которое происходит в большинстве случаев и намеренно главным образом, он называется практическим умом. Но тот же ум в отношении к следствию, которое происходит помимо его намерения и в меньшинстве случаев, называется фортуной. И так одна и та же причина в людях называется фортуной и практическим умом. Так и случай в природных вещах реально то же, что природа, однако различным образом: если природа сравнивается со следствием, намеренным главным образом и в большинстве случаев, то называется природой или природным действующим, как семя, если производит человека с двумя глазами и пятью пальцами, — это оно намерено главным образом, и тогда называется природным действующим. Но если сравнивается со следствием, не намеренным и в меньшинстве случаев, то называется случаем, как если семя производит человека с одним глазом и двумя пальцами, тогда называется случаем.

К доводам. «Причина и причинённое» и т. д. Принимается: если причина сама по себе, то называется пропорциональной причинённому в отношении акта или потенции, либо в отношении общего и собственного. Но о причине по акциденции не необходимо; но причина в большинстве случаев в отношении сущего по акциденции есть причина по акциденции. Поэтому не необходимо, чтобы причина по акциденции была пропорциональна следствию. Поэтому говорит Комментатор в 12-й книге этого труда, что это положение — «действующее и причина должны быть пропорциональны причинённому» — требует условий. Во-первых, оно не имеет силы для инструментального действующего, ибо его не необходимо уподоблять причинённому, как топор не необходимо уподоблять дому. Требуется, чтобы они были в ближайшем действующем, а не всецело отдалённом. Поэтому первого двигателя не необходимо уподоблять этому низшему следствию. Требуется, чтобы не было в действующем по акциденции, ибо его не необходимо уподоблять следствию, как строитель-врач есть причина по акциденции, и не необходимо уподоблять дому. Поэтому не имеет силы.

К другому: «одно неразумное действующее» и т. д. Принимается, если оно действующее само по себе. Однако одно действующее может быть причиной одного следствия само по себе, а другого — по акциденции, как холодное само по себе охлаждает, а по акциденции согревает, поскольку находится рядом с горячим. Поэтому также сжимает и объединяет его, и горячее укрепляется, ибо соединённая сила сильнее рассеянной. Так и в предложенном: действующее в большинстве случаев само по себе производит одно следствие — намеренное, но после намеренного производит другое следствие, то есть сущее по акциденции, как сказано.

К другому: «Если действующее в большинстве случаев» и т. д. Принимается, если сущее по акциденции причинялось бы действующим в большинстве случаев само по себе; но если по акциденции, не необходимо, чтобы оно происходило с необходимостью. Но так и есть: сущее по акциденции — от действующего в большинстве случаев, не как от причины самой по себе, но как от причины по акциденции. Ибо нечто может быть будущим, что никогда не будет. Иначе говорят некоторые, принимая следствие. И когда говорится: «следовательно, всё происходило бы с необходимостью», они говорят, что необходимость двояка: одна — непрерывная, так что вещи всегда существуют; другая — прерывистая. И она двояка: одна определена по природе и по отношению к нам, как восход солнца завтра — необходимым с необходимостью прерывистой по природе и по отношению к нам; равным образом затмение луны и солнца. Другая — необходимость прерывистая по природе и неопределённая по отношению к нам, как многое необходимо с необходимостью прерывистой и неопределённой по отношению к нам. Так говорят, что Аристотель не считает неудобным, что всё происходит с необходимостью — с необходимостью прерывистой и неопределённой по отношению к нам, которая, однако, определена по природе. Но считает неудобным, что всё происходит с необходимостью непрерывной и прерывистой, которая определена по отношению к нам и по природе. И это, говорят, есть намерение Аристотеля. Но это решение против веры и истины.

Вопрос VII. Через чувственные ли субстанции мы скорее приходим к познанию отвлечённых субстанций?

Рассмотрение относится к этой части: причиняется ли сущее по акциденции действующим в большинстве случаев. Доказываю, что нет. Причина и причинённое должны быть пропорциональны, 2-я книга «Физики» и 5-я книга этого труда. Но действующее в большинстве случаев и сущее по акциденции не пропорциональны, ибо то, что по акциденции, происходит в меньшинстве случаев; и так есть несоразмерность между ними.

Далее: одно неразумное действующее не есть причина противоположного, по Комментатору в этой [книге], где полагается различие между разумными и неразумными потенциями: разумные потенции — одни и те же по числу для противоположного, а неразумная потенция — одна производительница одного. Но действующее в большинстве случаев есть неразумное действующее, как семя, которое действует на плод через формирующую силу. Следовательно, оно не может быть причиной сущего по акциденции.

Кроме того, если бы это было так, то сущее по акциденции происходило бы с необходимостью. И это следствие доказывается одним способом — авторитетом Аристотеля, который говорит, что необходимо есть сущее, которое по акциденции. Вторым способом так: если действующее в большинстве случаев есть причина сущего по акциденции, то когда оно производит это сущее по акциденции, оно уклоняется от намерения. И так производит это, поскольку уклоняется от намерения. Но само уклонение от намерения необходимо, ибо иначе все действующие были бы необходимыми, что ложно.

Противное доказывается авторитетом Аристотеля в указанном тексте: сущее по акциденции есть, например, что человек рождается с двумя головами или двумя пальцами; и оно — от действующего в большинстве случаев, ибо семя рождает это, как и другие уродства, которые суть грехи того, что действует ради другого, и действующего в большинстве случаев.

Надлежит заметить, что из числа [действующих] одни необходимы и действуют совершенно единообразно, как двигатели небесных тел, ибо они сообщают движение небесным телам и действуют регулярно и единообразно. Другие — действующие, которые не необходимы и действуют не единообразно, но различно, ибо уклоняются в действии от намерения, как низшие действующие, ибо не всегда производят то, что главным образом намерены.

Следует сказать на вопрос: сущее по акциденции, которое происходит редко и в меньшинстве случаев, причиняется тем способом, каким ему должно причиняться действующим в большинстве случаев, что есть фортуна или случай. Доказательство: сущее по акциденции либо причиняется непосредственно необходимым действующим, либо действующим в большинстве случаев. Это известно из достаточного деления, ибо нет многих действующих. Следовательно, и сущее по акциденции как следствие зависит от некоторого действующего — либо от необходимого, либо от действующего в большинстве случаев. Но оно не зависит от необходимого действующего, поскольку то не уклоняется от главного намерения, ибо всегда производит следствие, как движение неба не уклоняется от следствия, ибо не имеет противоположного, и двигатель неба не уклоняется от главного намерения. Но это случается в низших. Поэтому остаётся, что оно — от причины в большинстве случаев.

Надлежит заметить, что действующее в большинстве случаев, от которого зависит случайное и фортунное, или сущее по акциденции, есть случай и фортуна. Поэтому фортуна называется существующей в действующих по намерению, как в людях. Поэтому от фортуны случается, что копающий могилу находит клад. Если тогда спрашивается, что есть эта фортуна, некоторые говорят, что она есть отдельная богиня, которая движет колесо и имеет два лица — одно злое, другое благое. Но это не истинно, ибо это поэтическое изречение. Поэтому фортуна

не есть иное, как практический ум человека, так что один и тот же ум есть практический и фортуна различным образом. Поскольку ум берётся в сравнении и отношении к следствию, которое происходит в большинстве случаев и намеренно главным образом, он называется практическим умом. Но тот же ум в отношении к следствию, которое происходит помимо его намерения и в меньшинстве случаев, называется фортуной. И так одна и та же причина в людях называется фортуной и практическим умом. Так и случай в природных вещах реально то же, что природа, однако различным образом: если природа сравнивается со следствием, намеренным главным образом и в большинстве случаев, то называется природой или природным действующим, как семя, если производит человека с двумя глазами и пятью пальцами, — это оно намерено главным образом, и тогда называется природным действующим. Но если сравнивается со следствием, не намеренным и в меньшинстве случаев, то называется случаем, как если семя производит человека с одним глазом и двумя пальцами, тогда называется случаем.

К доводам. «Причина и причинённое» и т. д. Принимается: если причина сама по себе, то называется пропорциональной причинённому в отношении акта или потенции, либо в отношении общего и собственного. Но о причине по акциденции не необходимо; но причина в большинстве случаев в отношении сущего по акциденции есть причина по акциденции. Поэтому не необходимо, чтобы причина по акциденции была пропорциональна следствию. Поэтому говорит Комментатор в 12-й книге этого труда, что это положение — «действующее и причина должны быть пропорциональны причинённому» — требует условий. Во-первых, оно не имеет силы для инструментального действующего, ибо его не необходимо уподоблять причинённому, как топор не необходимо уподоблять дому. Требуется, чтобы они были в ближайшем действующем, а не всецело отдалённом. Поэтому первого двигателя не необходимо уподоблять этому низшему следствию. Требуется, чтобы не было в действующем по акциденции, ибо его не необходимо уподоблять следствию, как строитель-врач есть причина по акциденции, и не необходимо уподоблять дому. Поэтому не имеет силы.

К другому: «одно неразумное действующее» и т. д. Принимается, если оно действующее само по себе. Однако одно действующее может быть причиной одного следствия само по себе, а другого — по акциденции, как холодное само по себе охлаждает, а по акциденции согревает, поскольку находится рядом с горячим. Поэтому также сжимает и объединяет его, и горячее укрепляется, ибо соединённая сила сильнее рассеянной. Так и в предложенном: действующее в большинстве случаев само по себе производит одно следствие — намеренное, но после намеренного производит другое следствие, то есть сущее по акциденции, как сказано.

К другому: «Если действующее в большинстве случаев» и т. д. Принимается, если сущее по акциденции причинялось бы действующим в большинстве случаев само по себе; но, если по акциденции, не необходимо, чтобы оно происходило с необходимостью. Но так и есть: сущее по акциденции — от действующего в большинстве случаев, не как от причины самой по себе, но как от причины по акциденции. Ибо нечто может быть будущим, что никогда не будет. Иначе говорят некоторые, принимая следствие. И когда говорится: «следовательно, всё происходило бы с необходимостью», они говорят, что необходимость двояка: одна — непрерывная, так что вещи всегда существуют; другая — прерывистая. И она двояка: одна определена по природе и по отношению к нам, как восход солнца завтра — необходимым с необходимостью прерывистой по природе и по отношению к нам; равным образом затмение луны и солнца. Другая — необходимость прерывистая по природе и неопределённая по отношению к нам, как многое необходимо с необходимостью прерывистой и неопределённой по отношению к нам. Так говорят, что Аристотель не считает неудобным, что всё происходит с необходимостью — с необходимостью прерывистой и неопределённой по отношению к нам, которая, однако, определена по природе. Но считает неудобным, что всё происходит с необходимостью непрерывной и прерывистой, которая определена по отношению к нам и по природе. И это, говорят, есть намерение Аристотеля. Но это решение против веры и истины.

Вопрос VIII. Принадлежит ли любой субстанции акциденция?

Рассмотрение относится к этой части. Можно было бы спросить: происходит ли всё с необходимостью; но это будет обсуждаться в другом месте. А относительно этой главы — «что же истинно» — спрашивается: находятся ли истина и ложь в уме.

Сначала доказывается, что нет. В чём бы ни была истина, в том и благо, ибо истина есть некое благо, а ложь — некая порочность. Поэтому ложь сама по себе есть зло, порочность и то, чего следует избегать, из 1-й книги «Этики». Но благо не в уме, ибо благо и зло — в вещах, поскольку вещи отличаются от ума и интеллекта, как явствует в тексте.

Далее: всё, что в душе, либо потенция, либо навык, либо страсть, то есть действие, как хочет Аристотель во 2-й книге «Этики». Но истина не есть природная потенция, как ум или чувство; не есть навык, ибо навык — в первом виде качества, а истина, поскольку она есть соответствие, — в роде отношения; не есть и действие, как само по себе явствует. Следовательно, и т. д.

Далее: то, что в чувстве, не в уме, ибо чувство не есть ум, и наоборот, как явствует из 2-й и 3-й книг «О душе». Но истина имеет бытие в чувстве, как явствует из Аристотеля во 2-й книге «О душе», где он говорит, что чувство всегда истинно в отношении собственного объекта. Следовательно, и т. д.

Далее: то, что в голосе, не в уме, ибо голос не в воздухе, 2-я книга «О душе», так как голос — только у одушевлённых; ни одно неодушевлённое не издаёт голоса. Но истина — в голосе, ибо предложения называются истинными. И это не было бы, если бы истина не была в них, ибо ничто не называется формально истинным через то, что вне его, как ничто не есть белое через белизну вне его. Но предложения — речи, а речь — голос. Следовательно, и т. д.

Далее: если бы истина была в уме, то истина не разрушалась бы при разрушении и изменении вещи. Но это ложно, ибо истина разрушается при разрушении и изменении вещи, как явствует в «Категориях». Например, если истинно это предложение «ты сидишь», то, когда ты встанешь, оно будет ложным. Следствие явствует: раз истина в уме была бы субъективно, то она не должна была бы разрушаться при разрушении вещи. Следовательно, истина не в уме и не ложь, ибо противоположное естественно возникает около одного и того же.

Противное хочет Аристотель в этой 6-й книге: истинное и ложное не в вещах вне ума, но в уме. Поэтому он говорит: «Не в вещах ведь истинное и ложное — как будто благо истинно, а зло ложно, — но в уме». И доказывается разумом: благо каждой вещи должно быть в том, чьё оно благо, ибо совершенство — в том, чьё оно совершенство. Но истина есть благо ума, ибо истина без действия есть благо умозрительного ума, а истина с действием есть благо практического ума, как явствует из третьей книги «О душе».

Надлежит заметить для понимания вопроса, что истина берётся двояко. Одним способом истина есть «вещность» и природа; поэтому любая сущность естественно способна явить себя уму через впечатление умопостигаемого вида, как и видимое естественно способно явить себя зрению через впечатление видимого вида; и так любое сущее истинно. Другим способом истина берётся как соответствие ума вещи, которая познаётся: так, если ум познаёт какую-либо вещь, например камень, соответственно, то это соответствие, которое ум имеет к вещи, есть истина. И это соответствие называется некоторыми «адекватцией ума вещи», и это несобственно и поэтично, ибо «адекватным» собственно бывает нечто количественное, так как по количеству нечто называется равным или неравным; а ум не есть нечто количественное.

На вопрос следует ответить: во-первых, истина и ложь первым способом, последним [образом], не в уме. И основание: если бы это было так, то камень был бы в душе, но это ложно,

2-я книга «О душе», ибо камень не в душе, но вид камня. Следствие явствует: раз истина, то есть сущность любой вещи, была бы в душе, то и «камневость» была бы в душе субъективно, и даже камень.

Во-вторых, следует сказать, что истина и ложь, сказанные вторым способом, — в уме субъективно. И причина: в том истина вторым способом, что соответствует чему-либо, ибо истина так есть соответствие. Но соответствие — в том, что соответствует другому, как белизна — в том, что бело. Но ум соответствует вещи, имея с ней согласие и подобие, ибо действующее всегда уподобляет себе страдающее. Но умопостигаемое есть действующее по отношению к уму. Следовательно, ум соответствует самой вещи, ибо понимать есть некое претерпевание, или нечто обратное — претерпевать его.

Надлежит заметить: хотя истина, сказанная вторым способом, находится в уме внутренне и субъективно, как совершенство — в совершенствуемом, однако, несмотря на это, она в вещи как в действующем. Ибо, как явствует из 4-й книги «Физики», есть не только этот способ бытия в другом как в подлежащем, но и способ бытия в как в действующем.

Далее надлежит заметить, что ум имеет различные действия, более того — двойное: одно — неделимое и простое понимание, другое — не неделимое, но делимое. И оно различается через утверждение и отрицание: через утверждение — когда ум мыслит нечто соединяющимся друг с другом; через деление — когда ум мыслит разделяющимся. Но эти два действия не одинаково относятся к истине: в первом действии есть только истина, ибо когда ум мыслит вещь простым и неделимым пониманием, тогда он соответствует ей, и это соответствие есть истина. Но в этом действии в уме нет лжи, ибо иначе он мыслит бы вещь и не мыслит бы, что есть противоречие. Но ум может иметь незнание о вещи, которое противоположно простому пониманию, но не имеет лжи, ибо ум в отношении «что есть» не может иметь лжи. Но во втором действии не только бывает истина, когда ум мыслит и полагает то, что соединено в вещи, или делит то, что разделено в вещи; но и ложь есть во втором действии, когда ум соединяет то, что разделено в вещи, или делит то, что соединено.

Надлежит заметить, что во втором действии ума истина берётся не единообразно в отношении любых умопостигаемых, ибо одни суть простые сущие, другие — составные, как материальные. Так, в 9-й книге этого труда Аристотель говорит, что ум в отношении простых не имеет истины, но утверждение, которое есть нечто о чём-то. Поэтому если я делаю утверждение о нём, это не по составлению, ибо в Боге нет никакого составления; но там истина — через достижение и представление чего-либо. Но в материальных и составных истина — по составлению, когда ум мыслит нечто соединяющимся, что соединено, и нечто разделяющимся, что разделено; тогда истина, например, «человек есть животное» или «не есть осёл». И так же понимай о лжи.

Надлежит заметить, что Аристотель говорит в 9-й книге этого труда: когда ум не знает простую и отделённую субстанцию, тогда ум не относится к ней как слепота, ибо тогда у него отсутствовала бы природная отдалённая потенция, как ум. Поэтому мы не относимся к познанию отделённых субстанций как слепота, то есть через лишение любой потенции — отдалённой и природной, как ум; ибо слепота сказывается о цветах через лишение природной и отдалённой потенции. И так понимает Аристотель. Но Комментатор говорит, что наш ум относится к отделённым субстанциям как слепота — понимает иначе, ибо относит это к приобретённой и близкой потенции: как слепота означает отрицание некоторой собственной потенции к видению, так и ум в начале имеет отрицание положительной близкой потенции к пониманию отделённых субстанций. Поэтому необходимо, чтобы он приобрёл эту потенцию через расположение и познание всех умопостигаемых и был бы ими оформлен. Тогда, когда он приобрёл такой навык, тогда хорошо понимает отделённое. И так нет противоречия между Аристотелем и Комментатором, как явствует.

Через это — к доводам. «В чём благо» и т. д. Принимается: умозрительная истина есть благо умозрительного ума, а практическая истина есть благо практического ума. Равным образом ложь есть зло ума, ибо истина и ложь — в том же роде, что благо и зло. Ибо говорит Аристотель во 2-й книге «О душе», что «совершенно без действия и с действием» — в том же роде, что благо и зло. И через «без действия» он обозначает умозрительную истину и ложь, которые без действия; а через «с действием» — практическую истину и ложь, которые с действием.

Через это — к форме. Принимается большая. Ты говоришь, что в уме нет блага и т. д. Ложно, ибо интеллектуальная истина есть благо, которое совершенствует обладающего и делает его делом благим. И эта умозрительная истина лучше практической истины. Ты говоришь, что Аристотель говорит, что благо — в вещи вне. Следует сказать, что этот авторитет понимается плохо: будто благость в вещи вне ума точно, как в подлежащем; тогда она никогда не была бы в уме, что не истинно, ибо благо также в интеллектуальной добродетели. Поэтому говорит Аристотель в 5-й книге «Метафизики»: «Наиболее же благо и зло означают качество у неодушевлённых, а из них — у имеющих предпочтение и выбор». Поэтому верно, что благо и зло — в некоторых вещах вне ума, но не исключается, что они также в уме, как в избирательной и интеллектуальной потенции.

К другому: «всё, что в душе» и т. д. Следует сказать, что Аристотель говорит там о стремящейся душе и о том, что само по себе есть начала действия. Поэтому всё, что в стремящейся душе как начало действия вовне, либо природная потенция и т. д. Поэтому не необходимо, чтобы необходимость была природной потенцией, ибо тогда кто угодно, имея природную потенцию, как ум, имел бы истину, что ложно. И не необходимо, чтобы это был навык, ибо интеллектуальный навык — в первом виде качества, а соответствие — в роде отношения. Равным образом это не действие, как само по себе очевидно, и не страсть, и так о прочем, что там перечисляет. И истина — в познающей душе как интеллектуальной. Поэтому Аристотель там говорит не о познающей душе.

К другому: «то, что в чувстве» и т. д. Это отрицают некоторые, как святой Фома, — что истина в чувстве; но большую [посылку] он принимает, ибо говорит, что для истины требуется не только соответствие, но и познание этого соответствия. Поэтому хотя зрение и соответствует видимому, однако поскольку оно не познаёт это соответствие, в нём нет истины. Это решение не имеет силы, ибо оно против Аристотеля во 2-й книге «О душе», говорящего, что «видеть всегда истинно в отношении собственного объекта», и ум всегда истинен в отношении «что есть». И второе также не имеет силы, ибо он говорит, что для истины требуется познание соответствия. Но это привходяще для ума, ибо ум может иметь истинное познание чего-либо без того, чтобы отражать себя на соответствии его вещи. Поэтому он может познавать вещь истинно без актуального познания и рефлексии познания на соответствие, ибо привходяще, что ум отражает себя на познание соответствия.

Следует сказать иначе. «То, что в чувстве» и т. д. Принимается: тем способом, каким оно в чувстве, оно не в уме. Ты говоришь, что истина в чувстве. Следует сказать: индивидуальная и означенная истина здесь и теперь — в чувстве, и она не в уме как в означенном месте, ибо ум не имеет означенного места, но истина абстрактная и истина в уме. Или можно сказать, что истина простой вещи и категориальная, которая состоит в схватывании вещи, — в чувстве; но истина предложения — в уме. А находится ли истина в каком-либо внутреннем чувстве — об этом следует исследовать.

К другому доводу: «то, что в голосе». Принимается: тем способом, каким оно в голосе. Ты говоришь, что истина в голосе. Верно, как в знаке; и так она не в уме как в знаке, но как в подлежащем. Или иначе можно сказать к меньшей [посылке]: индивидуальная и означенная истина — в голосе, ибо как голос индивидуален и означен здесь и теперь, так и истина, существующая в голосе, означена здесь и теперь. Поэтому принимается, что истина — в голосе, ибо

иначе не было бы никакого истинного голоса, если бы истина не была в голосе, так как ничто не *denominatur* тем, что вне его. Но истина — в уме формально, как абстрактно.

К другому доводу: «Если истина» и т. д. Принимается, если бы она была только в уме, так что никоим образом не была бы в вещи вне как в действующем. Ты говоришь, что истина и т. д. Следует сказать: верно, что истина не в вещи вне как в подлежащем, однако она в ней как в действующем. И поэтому как при разрушении вещи разрушается и истина: так вид цвета не в теле как в подлежащем, но вполне в нём как в действующем; поэтому при разрушении действующего он разрушается. Так истина в тленных и подвижных вещах изменяется и меняется при изменении вещей. Этим отличается эта истина от истины в неподвижном, ибо то, что истинно, всегда истинно, и что ложно, всегда ложно.

Надлежит заметить, что здесь есть одно сомнение, которое возникает, чтобы упражнять и мыслить о решении этого: все принимают, что истина в уме субъективно, то есть соответствие. Но непостижимо, чтобы нечто соответствовало другому, если только оно не соответствует себе через соответствие, существующее в нём, ибо ничто не подобно другому, если только оно, в свою очередь, не подобно себе. Следовательно, как ум, познающий белизну, соответствует ей истинным соответствием, так и белизна соответствует уму истинным соответствием. Следовательно, будет соответствие в вещи, как в белизне. Поэтому когда белизна вновь понимается, тогда в ней будет новое соответствие, которого прежде не было. Следовательно, необходимо, чтобы было новое действующее, производящее соответствие в белизне, — либо ум, либо вещь, как белизна. Нельзя сказать, что это ум, ибо ум ничего не делает в умозрительных вещах; и белизна не может действовать, ибо тогда одно и то же в отношении себя было бы движущим и движимым, что невозможно. И «соответствует», говорит ум, соответствует вещи, которую понимает; следовательно, необходимо, чтобы соответствие завершалось в вещи. Следовательно, вещь вне завершает соответствие. Тогда спрашивается о том «быть», то есть завершать: оно либо в уме, либо в вещи. Не может быть в уме, ибо тогда это соответствие в уме было бы завершением самого себя. Следовательно, будет в вещи. Но это завершение не может быть абсолютной акциденцией, ибо завершать сказывается в отношении к другому. Следовательно, будет относительная акциденция, и, следовательно, познанная вещь относится к уму через соответствие, которое в ней. И от чего причиняется это соответствие — сомнительно, как прежде.

К этому сомнению можно сказать, сохраняя лучшее суждение, что ум соответствует вещи, и это соответствие, через которое он соответствует, — в уме, и оно есть истина. Также реально он соответствует уму терминативно, поскольку вещь завершает это соответствие. И то отношение, которое есть соответствие, через которое вещь относится к уму, — в вещи субъективно. Поэтому сама вещь, поскольку она понимается и умопостижима, имеет соответствие к уму, и это потому, что она завершает соответствие ума. И есть другое соответствие в уме, как о подобии двух вещей, ибо эти подобия — различные отношения, которые в двух подобных. Так здесь о соответствии, через которое ум соответствует вещи, и наоборот. Поэтому одно — со стороны познающего, другое — со стороны познаваемого.

К аргументам. Это соответствие в вещи либо от ума, либо от вещи. Следует сказать: способность к соответствию — в вещи, ибо вещь естественно способна соответствовать уму. Но актуальность соответствования — от ума, ибо ум делает вещи, потенциально понятия, актуально понятиями; так он делает и соответствие в вещах. И ты говоришь, что ум ничего не делает в умозрительных вещах. Следует сказать: верно, ничего реального, но нечто интенциональное и интеллектуальное. И этого достаточно для того, чтобы вещи соответствовали уму, как и то, что вещи суть интеллектуальные и понятия. Поэтому я не хочу, чтобы это соответствие не было в вещи абстрактно, но лишь в отношении к соответствию ума.

К второму — явствует из сказанного, ибо я хочу, чтобы вещь имела основание завершать соответствие ума и чтобы быть завершением было бы соответственным, через что вещь отно-

сится и находится в самой вещи, и было бы отличное отношение от соответствия ума. Об этом прежде сказано о науке и познаваемом.

Вопрос IX. Имеет ли акциденция «что-либо» или различение от абстрактного, так что не различается через прибавление?

Сначала доказывается, что нет. Ибо тогда был бы бесконечный прогресс в вышеуказанных вещах. Это ложно из вышесказанного и 5-й книги этого труда. Следствие имеет силу, ибо возможно, что какой-либо человек понимает нечто, и снова понимает, что понимает, и снова отражает себя на второй акт понимания, и тогда снова на другой, и так до бесконечности. Следовательно, сущности разума были бы в категории, шли бы до бесконечности в сущих разума.

Противное доказывается. Если категория есть сущее разума, то сущие разума — в категории, ибо в остальном сущие разума не отрицаются как находящиеся в категории, кроме как потому, что категория есть реальное сущее. Но категория есть сущее разума, поскольку рассматривается логиком, не рассматривающим ничего, кроме сущих разума. Следовательно, сущие разума — в категории.

Надлежит заметить, что, как прежде сказано, о сущих разума разные говорят различно. Некоторые понимают понятия рода и различия, более того — и вида и т. д., которые называют объективными сущими, имеющими объективное бытие и в перспективе. Воображают ведь, что ум, понимающий вещь через акт понимания, производит некое объективное сущее, которое, так оформленное, не существует ни в вещи вне субъективно, ни в уме внутренне, но только объективно. И это то сущее, на котором ум фиксирует свой взгляд. И такие сущие, как понятие рода и вида и т. д., называются чистыми сущими разума. А что такие суть сущие разума, доказывают опытами. Во-первых, когда какая-либо вещь видится издалека, она видится меньшей по величине, чем есть: так, когда какая-либо большая башня видится издалека, тогда она представляется много меньшей по величине, чем есть. Это также явствует о солнце, которое из-за большого расстояния представляется величиной в ступню, хотя оно больше всей земли. Тогда спрашивается об этой меньшей величине: эта меньшая величина, о которой судят, — в вещи, или в душе, или ни в том ни в другом? И это явствует через достаточное деление, раз это сущее: эта малость должна быть в одном из этих. Но она не в вещи вне субъективно, ибо тогда вещь была бы меньшей по величине, чем есть, и тогда суждение о солнце было бы истинным, что оно величиной в ступню, что ложно. Не в душе она и внутренне, ибо как цвет, воспринятый зрением, не в зрении внутренне и субъективно, так и «ступнёвость» солнца, которая видится, не в душе внутренне и субъективно. Следовательно, остаётся, что она ни в том ни в другом, и так объективно только будет в душе.

Равным образом доказывают через другой опыт: нам кажется, что некоторое тело имеет вогнутость, которое, однако, реально и по истине — плоское, как явствует на картинах искусств. Поэтому если потрогать, там нет вогнутости. Тогда аргументируется: либо эта вогнутость — в стене, либо в зрении, либо ни в том ни в другом, так что она только в зрении объективно. И это очевидно через достаточное деление. Но эта вогнутость не в стене, ибо стена плоская; не в зрении, ибо тогда зрение было бы вогнутым. Следовательно, остаётся, что она ни в том ни в другом, но только в душе объективно.

Далее это доказывают о большей величине монеты, брошенной на дно воды, и выводы так же, как о прочем. И об этом было видно в другом вопросе, когда спрашивалось о составе вида из рода и различия, и там были решены доводы, которые приводились к предложенному. Поэтому это мнение не имеет силы, ибо всякое сущее либо в подлежащем, либо не в подлежащем, и это явствует через достаточное деление противоречащих. Но то сущее, так положенное, есть сущее и не в подлежащем: оно не может быть вне души в материи субъективно или внутренне, и не есть сущее в душе субъективно, как говорят. Следовательно, есть сущее не

в подлежащем, и так будет субстанция. Но не телесная субстанция; следовательно, бестелесная и отделённая от всякой телесности, и так будет интеллигенция. И, следовательно, через акт понимания мы делаем отделённые субстанции, как ангелов. И, следовательно, необходимо, чтобы было некое подвижное, которое двигало бы эту интеллигенцию, как небесную сферу, что также делает наш ум. Что абсурдно.

Через это следует сказать на те опыты: когда говорится, что нечто видится и т. д., принимается, что поскольку это со стороны зрения, оно видится меньшим, чем есть, и солнце видится величиной в одну ступню. Поэтому мы и полагали бы это в вещи, если бы разум не говорил противоположное. И ты спрашиваешь, в вещи ли эта меньшая величина и т. д. Следует сказать: ни в вещи, ни в душе, ибо «ступнёвость» солнца ни в зрении, ни в солнце, ибо это ничто. Поэтому не-сущее может быть понято, чему ничто положительно не соответствует в вещи. Поэтому они говорят, что есть различие между причинять понимание и завершать: причинять понимание не должно ничему, кроме сущего, но завершать понимание должно и не-сущему. Поэтому следует сказать, что то никоим образом не есть сущее. Сущее может завершать акт видения, как не-сущее, по ним, может завершать познание ума, хотя и не может причинять. Но ты скажешь: как понимается то не-сущее? Можно сказать, по ним, что понимается через вид сущего, и это вторично.

К другому опыту следует сказать, что та вогнутость не есть сущее, но чистое ничто. Поэтому и Аристотель говорит в «Метеорологике», что при белом и чёрном на одной поверхности чёрное кажется более удалённым; отсюда он указывает причину водоворота, ибо водоворот кажется происходящим из-за этого расстояния как нечто сжатое. Поэтому, когда я шёл, сверкнуло. О той вогнутости в действительности нет ничего, но это обман зрения. Поэтому и они должны были бы сказать причину обмана, но этого не делают. Причина обмана может быть в слабом впечатлении, ибо более удалённое действующее производит более слабое впечатление и производит ложное суждение. Знак этого: вещь, которая кажется на большом расстоянии, приближаясь, производит более сильное впечатление в страдающем, ибо природное действующее действует не иначе как через соприкосновение, как явствует из 7-й книги «Физики» и из «О возникновении», и Комментатор принимает во 2-й книге «О душе». Следовательно, близкое действующее при прочих равных производит более сильное впечатление, чем удалённое. Другое мнение: под сущими разума понимают акты, привходящие разумной душе, как умопостигаемые виды и акты понимания, как первые и вторые понимания. Поэтому понимать субъективно и деятельно есть сущее разума, ибо разумная душа действует и принимает его через различные потенции. Так некоторые отвечают на вопрос, что эти сущие разума не в категории. И более сильное основание этого мнения: если бы сущие разума были в категории, тогда высшее отличалось бы от низшего просто. Но это ложно, ибо высшее и низшее, как род и вид, всецело одно и то же, или по крайней мере высшее есть часть сущности низшего. Следствие явствует, ибо они предполагают, что высшее отличается от низшего по понятию, и это все принимают. Также предполагают, что в сущих разума их бытие по понятию есть их бытие просто, и их различие по понятию есть их различие просто. И отсюда явствует следствие: раз высшее и низшее различаются по понятию, если бы тогда сущие разума были в категории, тогда они относились бы как высшее и низшее. И поскольку они различаются по понятию, следовательно, высшее и низшее различаются просто. Поэтому явствует, что сущее может делиться на сущее по акциденции, истинное и сущее само по себе. И тогда сущее само по себе делится на 10 категорий. Поэтому не в том дело, что из этого заключения. Довод не кажется имеющим силу и не демонстративен, когда говорится, что, если бы сущие разума были в категории и т. д. Отрицается следствие. И когда говорится, что высшее и низшее различаются по понятию, — не забота сейчас, берётся ли оно от акциденций как от способов бытия или от чтойности вещи. Поэтому принимается, что высшее и низшее различаются по понятию. И когда говорится, что в сущих разума бытие по понятию есть их бытие просто и т. д. Здесь говорится, что в сущих

разума бытие по понятию двояко: одно — первичное бытие, которое сначала возникает в уме от вещи или от действующего ума; другое — вторичное бытие, через которое понимаются сущие разума, когда уже сделаны. Как человек имеет двойное бытие: одно первичное бытие, которое в материи от порождающего; другое вторичное бытие, через которое понимает человек. Так понимание и интенция в душе имеют двойное бытие: первое — в душе от вещи и от действующего ума; второе — бытие, через которое понимается умом. Поэтому когда я понимаю животное, я отражаю себя на это понимание и понимаю его, и оно также есть объект ума. Поэтому это понимание имеет первичное бытие, поскольку само по себе в душе от ума; и другое бытие, через которое понимается, которое есть вторичное бытие. Так через это говорилось бы на довод, что в сущих разума их бытие по понятию есть их бытие просто, и их различие по понятию есть их различие просто. Принимается в отношении первичного бытия. И когда говорится, что сущие разума, если бы были в категории, были бы упорядочены как высшее и низшее и различаются по понятию, и следовательно, просто. Следует сказать, что они не различаются по понятию в отношении первичного бытия, ибо так они тождественны сущностно, но различаются только в отношении вторичного бытия; и различаться в отношении того не есть различаться просто.

Следует сказать иначе на вопрос: сущие разума, истинные, которые не суть, но считаются сущими, находятся в некоторой категории, так что понимания и интенции вещей, как «я понимаю животное», находятся в категории. И основание: всякое истинное сущее само по себе, несложное, общее и само по себе тленное — в некоторой категории. Это верно по Аристотелю в «Категориях», где он говорит: «Из того, что сказывается без всякой связи, единичное означает либо субстанцию, либо количество» и т. д. И называется сущим само по себе, ибо если бы было сущим по акциденции, не было бы в категории. Но сущие разума таковы, ибо сущие разума — сущие сами по себе, так как не суть сущие по акциденции. Равным образом они несложные сущие, ибо не имеют никакой связи, так как не суть сущие истинные и ложные. Равным образом порождаемые и тленные, ибо понимание и понимания связываются с фантазмами и порождаются и разрушаются вновь, как хочет Комментатор в 3-й книге «О душе». Далее: то, что в некоторой категории, — в категории, по месту «от части в модусе к целому в модусе». Но сущие разума — в некоторой категории, как будет видно после.

Надлежит заметить, что здесь два сомнения. Ибо то не в категории, что не есть сущее вне души; Аристотель в 6-й книге этого труда разделил сущее первым делением на сущее в душе и вне души и разделил на десять категорий сущее вне души. Но сущие разума не вне души, как само по себе явствует. Далее: если бы сущие разума были сущими в категории, нужно было бы сказать, в какой категории. Ибо раз они в категории, это сказано неопределённо; следовательно, необходимо, чтобы они были в категории количества, субстанции или качества и т. д. Но это нельзя сказать, поскольку они обходят многие категории.

К первому сомнению следует сказать, что Аристотель не полагал первого деления сущего на сущее в душе и вне души, но сначала разделил сущее на сущее по акциденции и сущее само по себе с одной стороны, и на сущее само по себе и сущее по акциденции, как сущее само по себе различается против сущего по акциденции и истинного. И это ради вникания в его текст, где он говорит: «Поскольку сущее, просто сказанное, сказывается многообразно: одно — по акциденции, другое — как истинное и не-сущее как ложное; помимо же этого — фигуры категорий, как что, какое, сколько» и т. д. Остаётся, что они не упорядочены в категории.

Надлежит заметить, что из этого заключения. Довод не кажется имеющим силу и не демонстративен, когда говорится, что, если бы сущие разума были в категории и т. д. Отрицается следствие. И когда говорится, что высшее и низшее различаются по понятию, — не забота сейчас, берётся ли оно от акциденций как от способов бытия или от чтойности вещи. Поэтому принимается, что высшее и низшее различаются по понятию. И когда говорится, что в сущих разума бытие по понятию есть их бытие просто и т. д. Здесь говорится, что в сущих

разума бытие по понятию двояко: одно — первичное бытие, которое сначала возникает в уме от вещи или от действующего ума; другое — вторичное бытие, через которое понимаются сущие разума, когда уже сделаны. Как человек имеет двойное бытие: одно первичное бытие, которое в материи от порождающего; другое вторичное бытие, через которое понимает человек. Так понимание и интенция в душе имеют двойное бытие: первое — в душе от вещи и от действующего ума; второе — бытие, через которое понимается умом. Поэтому, когда я понимаю животное, я отражаю себя на это понимание и понимаю его, и оно также есть объект ума. Поэтому это понимание имеет первичное бытие, поскольку само по себе в душе от ума; и другое бытие, через которое понимается, которое есть вторичное бытие. Так через это говорилось бы на довод, что в сущих разума их бытие по понятию есть их бытие просто, и их различие по понятию есть их различие просто. Принимается в отношении первичного бытия. И когда говорится, что сущие разума, если бы были в категории, были бы упорядочены как высшее и низшее и различаются по понятию, и следовательно, просто. Следует сказать, что они не различаются по понятию в отношении первичного бытия, ибо так они тождественны сущностно, но различаются только в отношении вторичного бытия; и различаться в отношении того не есть различаться просто.

Равным образом — является ли вид вещи умопостигаемым, который представляет вещь, в той же категории, что и эта вещь, как вид камня — в категории субстанции, и так о прочем. Это стоит исследовать, но будет иметь место в 9-й книге этого труда.

Во-вторых, следует сказать: если они берутся вторым способом, а именно в отношении их произведения действующим умом, то они в категории действия. И причина: то, что суть действия души, берётся в категории действия. Но интенции и понимания в отношении произведения умом суть действия души, как само по себе явствует.

В-третьих: если они берутся третьим способом, а именно в отношении их принятия в ум, то так они в категории страдания. И причина: как воспринимающая потенция есть страдательная, так и принятие есть страдание, или наоборот. И это намерение высказал Аристотель в 3-й книге «О душе»: понимать есть некое претерпевание, или следует за самим претерпеванием, и не есть претерпевание телесное и разрушительное, но бестелесное и воспринимающее, как видно. Следовательно, и т. д.

В-четвёртых: если они берутся в отношении расположения и соответствия ума к вещи, то они в категории отношения. И причина: то в категории отношения, что есть отношение по бытию к другому. Но интенции таковы, ибо род чего-либо — род вида, и вид чего-либо — вид рода. И так явствует, что когда спрашивается, в какой категории интенции, не следует отвечать просто, но с различием, поскольку вопрос многозначен.

Далее надлежит заметить: как акциденции относятся к определению, так сущие разума — к категории. Но акциденции не имеют определения просто, ибо определение просто принадлежит только субстанции, 7-я книга этого труда. Но акциденциям — вторично и после. Поэтому Комментатор в 7-й книге этого труда говорит, что кто приписывает акциденциям определение первично и просто, тот приписывает им больше, чем должно; а кто отнимает и отрицает у них определение, тот отнимает больше, чем должно. Поэтому Аристотель держался среднего пути: не дал им определения первично и просто, но и не отнял у них определения просто, но дал им определение вторично и после.

К доводу противного, когда говорится, что, если сущие разума и т. д. Следует сказать, что быть прогрессом до бесконечности в сущностно упорядоченном — неудобно, но в случайно упорядоченном — не неудобно, более того — необходимо, как явствует в индивидах. Поэтому сущие разума случайно упорядочены, следовательно, в них можно идти до бесконечности. Поэтому, однако, было бы неудобно, если бы они не были упорядочены в категории, ибо так также был бы прогресс до бесконечности, что равно плохо, как если бы быть в категории.

Надлежит заметить, что некоторые говорят здесь: хотя и принимается, и говорится, что сущее разума — в категории, однако оно не в категории тем же способом, как другие сущие вне души. Ибо другие сущие так в категории, что обозначаются акциденциями через сказуемое, которое относится ко вторым интенциям. Поэтому эта интенция «род» обозначает животное, каковая интенция всецело вне сущности животного, и наоборот, животное вне её сущности. Но сущие разума, как понимание или понимания, не могут так быть в категории, чтобы обозначаться случайным сказуемым во-вторых интенциях, как сказано: понимание есть род или вид. Ибо если бы это было так, тогда высшее и низшее различались бы сущностно, и высшее было бы всецело вне сущности низшего, и наоборот. Но это ложно, ибо высшее не говорит ничего всецело вне сущности низшего, как все принимают. Общее явствует: как интенция, которая приписывается животному, вне сущности животного, так было бы и в предложенном, когда говорится: интенция есть род, и род есть высшее по отношению к той интенции; и так высшее было бы вне сущности низшего. Следовательно, оно не обозначается случайным сказуемым, как другие сущие вне души. Поэтому они в категории как общая природа и политика, ибо как животное есть общая природа для человека, так общая интенция — для интенции камня, ибо ограничивается ею, как общее и высшее — через специальное и низшее. Но не обозначается случайным сказуемым от этих вторых интенций.

Вопрос X. Будет ли «говоря нос, мы» пустословием?

Затем спрашивается об этой же главе и по сказанному в предыдущем вопросе: есть ли помимо реального различия и помимо различия разума некое иное, третье, различие, которое не есть ни реальное различие, ни различие разума.

И сначала доказывается, что нет. Как сущее относится к реальному сущему и к сущему разума, так различие относится к реальному различию и различию разума — по подходящему подобию. Но сущее достаточно различается на реальное и разума по общему согласию всех, и это основание. Поэтому и достаточно различается через реальное различие и различие разума.

Противное доказывается авторитетом современных докторов, говорящих, что помимо реального различия и различия разума нужно дать иное, третье различие. И говорят, что это не пришло к ним, но приписывают это почтенному доктору Иоанну Скоту, из ордена меньших, и говорят, что имеют это из скотистского учения.

Надлежит заметить, что Аристотель во 2-й книге «О небе», в главе о двух трудных вопросах, отвечает на некое моральное возражение, которое могло бы быть ему сделано: кому-то показалось бы, что исследовать эти трудные вопросы есть ошибка, так что исследовать такие трудные вещи вменялось бы скорее в глупость и ошибку, чем в причину искания истины. На это отвечает Аристотель: хотя за исследование некоторых трудных [вещей] кто-то и должен быть порицаем, однако не все одинаково должны быть порицаемы, но следует смотреть на причину исследования и способ исследования: делает ли он это человеческим способом, то есть как любой из народа мог бы исследовать, или делает это сверх общего способа людей, то есть твёрже. Поэтому кто исследует эти вещи и неразумно, тот должен быть порицаем. Но если исследует по разумной причине и разумным способом веры, не должен быть порицаем. Поэтому можно вывести так из его слов:», Пожалуй, уж молчать и не говорить — ничего истинного не есть знак, либо многой глупости, либо многой готовности; однако не одинаково справедливо всех порицать, но следует видеть причину исследования, какова она, и в чём веруя считать, что дело обстоит так, — человеческим ли способом или твёрже. Более достоверные необходимости, когда найдёт, приятно это иметь нашедшим».

Этому ответу на моральное возражение Комментатор, изысняя, весьма тонко и идя к мысли Аристотеля, сказал, что многие и различные суть способы, которыми кто-либо может быть побуждён к исследованию трудных вещей, и некоторые из этих способов достойны порицания, а некоторые — похвалы. Он хорошо говорит, что четырьмя способами случается, что кто-либо вмешивается в трудные вопросы. Одним способом — через бесстыдство, когда он знает, что о такой вещи для него истина невозможна, и однако же [действует] превратно или так, как делают софисты. И это достойно порицания, ибо говорится в первой книге «Об истолковании», что низок и бесславен ум, который начинает нечто выщипывать, и ничто. Вторым способом — из ошибки, когда кто-либо полагает, что всё достоверно постижимо, и потому побуждается исследовать это, и так обманывается, ибо не все проблемы одинаково достоверны. И это также достойно порицания. Третьим способом — из незнания, когда кто-либо не знает трудности в чём-либо и тогда берётся и исследует то, что выше его природы. И эти три способа достойны порицания, как хочет Комментатор. Четвёртым способом — из желания знать причины вещей, ибо он желает совершенства для блага ума, и это похвально. Ибо истина есть совершенство ума, 3-я книга «О душе» и 6-я книга «Этики». Но истина не познаётся без причины, как явствует.

Если, следовательно, Аристотель, который был князем философов, и Комментатор, который был весьма близок, колебались в исследовании некоторых трудных [вещей], то тем более мы должны страшиться такого исследования, ибо к Аристотелю и Комментатору мы относимся как испорченная обезьяна к человеку. Ибо как обезьяна подражает человеку с изыном, так

и мы подражаем Аристотелю и Комментатору с изыном. Поэтому чтобы мы могли ответить на это моральное возражение, я отклонюсь от трёх первых позорных причин исследования и постараюсь устранить их, оправдывая нас от них. Во-первых, от первой: мы исследуем этот трудный вопрос не из бесстыдства, как делают софисты, ибо свойство и бесстыдных, и софистов — упорно утверждать и всецело хотеть победить. Но мы в этом вопросе изложим позицию, которая кажется более вероятной, и не утверждаем упорно, но со скромностью исследуем это, сомневаясь, и говорим вероятно, определяя. Ибо двояко определение вероятности: в первой книге «Топики» — одно определительное, другое вероятное. Так, чтобы избежать бесстыдства, мы определим этот вопрос вероятно.

Равным образом иную позорную причину исследования, которая из ошибки, мы можем разумно избежать, ибо достаточно явствует, что не всё достоверно и равной достоверности постижимо, ибо не одинаково следует искать достоверность во всём. Следовательно, об этом вопросе мы исследуем не из ошибки. Равным образом можем избежать третьей позорной причины исследования, а именно той, которая из незнания, ибо мы исследуем эти трудные [вещи], которые заставляют сомневаться любого знающего; не потому, что мы не знаем, что это трудно, но хорошо знаем трудность. Однако исследуем, и это по четвёртой причине, которая похвальна, а именно по желанию знать причины вещей и истину этого вопроса.

Увидев это, в этом вопросе я буду действовать так. Во-первых, изложу одну позицию по мнению докторов с доводами. Во-вторых, возражу исследовательски против неё. В-третьих, подтвержу доводами, которыми опровергнута другая позиция. В-четвёртых, решу доводы первой позиции.

О первом надлежит заметить, что есть некоторые торжественные доктора нашего времени, говорящие, что помимо реального различия, которым нечто различается числом или аналогией, и помимо различия разума, которым нечто различается через действие ума, необходимо третье различие и разность, которыми различаются или нечто различается — ни реальным различием, ни различием разума. Ибо это различие было неизвестно и не названо; поэтому подобало этой разности придумать и наложить имя ради проявления или блага, что, однако говорится, как сказано в 9-й книге «Этики». Поэтому называют её различием формальностей и разностью из природы вещи. И различаться по ней — значит различаться формально, что есть наименование от формальности; это — в отношении «что имени».

Более действенные доводы этого вопроса — шесть. Первый берётся из пониманий Бога, или первой причины. И он таков: если не следовало бы давать третье различие помимо реального и разума, тогда Бог не мог бы быть понят различными и отличными пониманиями. Но это ложно, ибо Бог может быть понят различными пониманиями: Он может быть понят как субстанция, как мыслящий, как жизнь и премудрость. Но достоверно, что эти понимания различны; ибо если бы понимания, которыми я понимаю, что Бог есть Бог и акт, и что Бог есть акт или премудрость, не были различны, тогда нельзя было бы Его изъяснить, ибо как достоверно и изыскуемо, что Бог есть Бог, так и то, что Бог есть акт или премудрость. Следствие явствует: раз не было бы никакого различия и т. д., Бог не мог бы быть понят различными пониманиями. Ибо это различие не может быть взято со стороны вещи, так как в Боге не имеет места никакое реальное различие; и не может быть различения пониманий со стороны ума, ибо это значит говорить вымысел, как явствует. Следовательно, эти понимания различаются иным различием, которое не реальное и не разума.

И подтверждается: не кажутся различными понимания, если не имеют различных соответствий к тому, что понимается. Но соответствия — отношения, а отношение не может различаться, если не различается термин, ибо не бывает различных равенств, если нет различных равных. Следовательно, необходимо, чтобы эти различные понимания Бога различались со стороны термина, а именно познанного Бога. Но не различаются реальным различием или различием разума; следовательно, есть третье различие.

Далее подтверждается из ума других. Предполагается, что Бог понимает причинённое. Явствует, ибо действующее через ум и волю должно познавать то, чего оно есть действующая причина. Но Бог есть действующее через ум и волю всего сущего, как каждому очевидно. Отсюда аргументируется: либо Он понимает это одним пониманием, либо различными. Если различными, то это различие не из различия ума, ибо с исключением разума и действия ума Он всё же понимает; не реальным различием, ибо то не имеет места в Боге; следовательно, некоторым третьим различием. Но, пожалуй, скажешь, что одним пониманием понимает всё причинённое. Не имеет силы, ибо понимание различается по различию познанной природы, как говорит Комментатор в 3-й книге «О душе». Далее аргументируется со стороны понимания интеллигенций. Достоверно, что по философу каждая интеллигенция понимает Бога, более того — каждая низшая понимает высшую, как говорит Комментатор «О душе». Тогда спрашивается: понимания, например, одно, которым понимает Бога, и одно, которым понимает себя, — одно ли и то же или различны? Достоверно, что не одно и то же, ибо нужно не одно и то же — Бог, который понимается интеллигенциями, и интеллигенция, которая понимается собой. Следовательно, остаётся, что они различны. Но достоверно, что там нет ни реальной разности, ни разума; следовательно, остаётся, что есть третья разность.

Далее Комментатор говорит во 2-й книге этого труда в некоем отступлении против Авиценны: ничто не мешает следствию быть от различных интеллигенций. Поэтому он говорит, что то, что понимает двигатель первой небесной сферы о Боге, есть иное, чем то, что понимает двигатель Сатурна о Боге. Отсюда аргументируется: то, чем или о чём понимается иное и иное различными познаваемыми, в том есть разность и инаковость некая, ибо то, что понимается о другом, есть в нём, как о человеке понимается животное, следовательно, животное в человеке. Но о Боге понимается иное и иное различными интеллигенциями, ибо то, что понимает двигатель первой небесной сферы о Боге, и т. д., Следовательно, есть различие и инаковость в Боге. Но это не разума, ибо с исключением действия ума всё же была бы разность; не реальное, как явствует из сказанного. Следовательно, остаётся, что есть иная, третья разность, которая не реальная и не разума. И это — в отношении основания, которое берётся со стороны пониманий, ибо последующие все подтверждают первое.

Второй довод берётся со стороны сущего и единого. И он таков: достоверно, что сущее и единое тождественны реально и сущностно, и однако различаются, как все принимают; и не различаются реально и сущностно, как явствует из 4-й книги «Метафизики»; не только по понятию, ибо такое различие было бы вымышленным, так как ему ничто не соответствует в вещи. Следовательно, остаётся, что есть третье различие.

Третий довод берётся со стороны высшего и низшего. И он таков: человек и животное различаются друг от друга, и не различаются только понятием, ибо тогда различие было бы вымышленным. Ибо вымысел — то, чему различие со стороны ума ничему не соответствует в вещи. И не различаются реально, ибо животное первично и само по себе сказывается в первом модусе о человеке, и так не различаются реально. Следовательно, остаётся, что есть третье различие, которым они различаются. И этот довод можно взять в других терминах, как в сущем и субстанции. Достоверно, что сущее как сущее и субстанция как субстанция различаются, ибо нечто принадлежит субстанции поскольку субстанция, что не принадлежит сущему поскольку сущее, как существовать само по себе. Это принадлежит субстанции поскольку субстанция, но не принадлежит сущему поскольку сущее, ибо тогда принадлежало бы всякому сущему, что ложно. Следовательно, различаются; но не только по понятию, ибо с исключением всякого действия ума всё же они различаются; и не различаются реально, ибо тогда сущее не сразу нисходило бы в субстанцию, что ложно, так как сущее непосредственно нисходит в 10 категорий.

Четвёртый берётся со стороны единого и числа. И он таков: тройка трёх людей есть одно число. Итак, либо единое, которое есть одно, либо тождественно всецело с этим числом, либо различно — по достаточному делению. Нельзя сказать, что тождественно, ибо когда тройка

есть одно, тогда тождественное будет обозначать себя, что ложно. Следовательно, различается; но не может различаться по понятию, ибо такое различие было бы вымышленным; и не различается реально, ибо тогда в этой тройке была бы третья единица, так как три единицы суть там трёх людей, и эта четвёртая единица подобно в других, в двойке была бы третья единица и т. д., следовательно, будет третье различие, которым единое различается от тройки.

Пятый берётся из суждения ума или выбора воли. И он таков: суждение, которым я сужу нечто быть благом, избираемым, и выбор этого блага не различаются друг от друга реально и не по понятию, и, однако не суть одно и то же. И потому различаются некоторым различием, которое не реальное и не разума. И большая [посылка] верна, ибо суждение, которым я сужу нечто быть благом, избираемым, и выбор этого блага не различаются реально. Доказываю: всё, что суть причины одного и того же следствия в одном роде причины и в одном модусе причинности, не различаются реально, ибо невозможно, чтобы были различные причины одного и того же следствия в одном роде причины и в одном модусе причинности, как явствует из 2-й книги «Физики». Но суждение блага, избираемого через ум, и избираемость этого блага суть причины одного и того же следствия и в одном роде причины, и в одном модусе причинности: так, если я сужу через практический ум, что подаяние милостыни есть благо и честно, из этого выбираю. Тогда эти два, а именно суждение и выбор, суть причины этого внешнего подаяния в одном роде причины, ибо как суждение этого блага есть действующая причина этого внешнего подаяния, так и выбор. И в этом все сходятся. Равным образом в одном модусе причинности.

Для понимания этого надлежит заметить, что модусы причин различаются во 2-й книге «Физики». Одни — причина сама по себе, другие — по акциденции; одни — сложные, другие — несложные; одни — в акте, другие — в потенции; одни — всеобщие, или отдалённые, другие — собственные, или близкие. И если есть иные их модусы, они сводятся к этим, как явствует там. Но суждение и выбор в отношении этого внешнего следствия, а именно подаяния, не различаются тем, что — само по себе или по акциденции, ибо и то и другое есть причина самого по себе этого подаяния; не различаются потенцией и актом, ибо оба суть причины этого подаяния в акте; не сложным и несложным, ибо и то, и другое — несложная причина. Равным образом не всеобщим собственным, или отдалённым и близким, что-то же, как в рождении человека, где сходятся солнце и человек, ибо солнце — всеобщая причина, а человек — собственная. Доказывается: когда некоторые причины сходятся к одному следствию, из которых одна всеобщая, а другая собственная, всеобщая всегда есть причина большего числа следствий, чем собственная причина. Так в рождении человека сходятся солнце и человек, и солнце — всеобщая причина, а человек — собственная, и солнце — причина большего числа, чем человек. Равным образом первая материя и близкая материя суть причины одного и того же следствия, и первая материя, которая есть всеобщая причина, простирается на большее, чем близкая. Но так не здесь, ибо чего бы ни было суждение блага, избираемого причиной, того же и выбор его; и причинность одной не простирается на большее, чем причинность другой. Ибо если я сужу подаяние милостыни быть благим и выбираю, это не причина какого-либо следствия, кроме этого внешнего подаяния. Тогда ограничивается довод: всё, что суть причины одного следствия в одном роде и модусе причинности, не различаются реально. Но суждение и выбор таковы, как видно. Следовательно, не различаются только по понятию, ибо тогда это различие было бы вымышленным, чему ничто не соответствовало бы в вещи. Следовательно, остаётся, что они различаются некоторым третьим различием.

Шестой берётся со стороны невозможности противоположного. Ибо если бы не было никакого различия помимо реального различия и различия разума, тогда одно и то же всецелой тождественностью могло бы одновременно быть и не быть, соединяя «одновременно» с «быть» и «не быть». Но это ложно и против первого достоинства, как явствует из 4-й книги этого труда. Следствие явствует: возьмём нечто одно и то же общее. Оно может никогда не рождаться, как все принимают. Но раз оно рождается, оно может быть в некотором будущем

времени или мгновении. Пусть будет это мгновение а, в котором оно может быть. И поскольку оно может никогда не рождаться, следовательно, в том же мгновении оно может не быть. И так может одновременно быть, и не быть. Но это различается; однако не реально, ибо одно и то же есть то, что не может одновременно принимать противоречащее; не по понятию, ибо тогда было бы вымышленное различие. Следовательно, остаётся, что третье различие различается поскольку рождаемое и никогда не рождается.

Против этого мнения возражается шестью способами. Первый берётся со стороны единства. И он таков: если помимо реального различения и различения разума следовало бы дать иное различие, которое было бы в Боге, тогда Бог не был бы в высшей степени одним; ибо если в Боге полагалось бы это различие, то никогда одно из противоположных не может быть совершеннейшим и одним со своей противоположностью, или с чем-то, что более приближается к своей противоположности, чем оно само; как теплота не может быть совершеннейшей с холодом или с чем-то, что более приближается к холоду, чем она сама. Но всякое различие противоположно единству или более приближается к множественности, которая противоположна единству. Следовательно, если бы какое-либо различие было в Боге, тогда Бог не был бы в высшей степени одним. Но это ложно и против всех законов, ибо только Бог есть один превосходнейшим и совершеннейшим единством, как явствует из 12-й книги этого труда. И подтверждается: всё, что в Боге, есть Бог, и жизнь, и премудрость, и так о прочих сказуемых; и это известно у всего любого закона. И можно доказать: если что-либо было бы в Боге, что не было бы Богом, то либо оно было бы совершеннее Бога, и это не так, ибо Бог есть наилучшее из того, что в природе, ибо Он есть благо и совершенство в конце 5-й книги этого труда; либо менее совершенное, и это не так, ибо смешное равно не может быть. Следовательно, никакое различие не имеет места в Боге. Иначе крайности различения имели бы место в Боге, что ложно.

Второй способ берётся со стороны субстанции и акциденции. И он таков: если бы в Боге имело место различие, то либо по субстанции, либо по акциденции, либо частью по субстанции и частью по акциденции, так что крайности различения были бы либо субстанциями, либо акциденциями, либо частью субстанцией и частью акциденцией. Но ни одним из способов, следовательно, и т. д. Большая [посылка] известна через достаточное деление, ибо всякое сущее либо субстанция, либо акциденция, из «Категорий» и 7-й книги этого труда. Меньшая явствует: различие в Боге не имеет места по субстанции, ибо в Боге нет различных субстанций и сущностей, так как всё, что в Боге, есть Бог. И различие не имеет места в Боге по акциденции, ибо никакая акциденция не в Боге, с исключением действия ума, как все принимают. Поэтому Комментатор говорит в 12-й книге этого труда, что некоторые субстанции таковы, что в них не имеет места никакая акциденция, и это преимущественно истинно о Боге. Равным образом в Боге не имеет места различие частью по субстанции и частью по акциденции, и это явствует из сказанного, так как никакая акциденция не имеет места в Боге, ибо если бы так, Бог был бы совершенствуем и в потенции, что ложно.

Третий довод берётся со стороны множественности. И он таков. Для его понимания предполагаю, что тождество есть то же, что единство, или не без единства, ибо в 5-й книге этого труда говорится, что тождество есть некое единство или сопутствует единству. Так и различие либо есть множественность, либо не без множественности. Во-вторых, предполагаю, что всякая множественность — либо вещей, различающихся по форме, либо по количеству, как хочет Комментатор в первой книге «Физики». Отсюда аргументируется: если бы было какое-либо различие в Боге, с исключением всякого действия ума, тогда в Боге была бы множественность; и это следствие имеет силу из предположенного, ибо как тождество необходимо соединено с единством, так и различие. Поскольку же всякая множественность — вещей, различающихся по форме или по количеству, и та и другая множественность реальна, следовательно, и т. д. Но это ложно по всеобщему согласию и отвергнуто.

Но этому доводу кто-либо мог бы возразить, что множественность двояка: либо вещей, либо модусов, либо вещи под различными модусами, так что вещь, стоящая под одним модусом, отличается от себя, стоящей под другим модусом. Тогда говорят, что всякая множественность — вещей, различающихся и т. д. Принимается, если это множественность вещей; но если множественность модусов, не необходимо. Это не имеет силы, ибо возьму эти модусы: эти модусы, которыми вещь отличается от себя, либо суть сущее, либо не сущее. Если не сущее, тогда они ничто, и тогда оставляются ни за что. Если сущее, тогда, поскольку сущее и вещь обратимы, следовательно, эти модусы будут вещами, и, следовательно, множественность модусов или вещи под различными модусами есть множественность вещей. Поэтому как множественность людей — многие животные, ибо есть многие люди, хотя и не различаются по животности, ибо сходятся в ней, однако многие люди суть многие животные. Так и множественность вещей — многие вещи, и различение вещи от вещи реально. Следовательно, и т. д.

Отсюда явствует ложное решение некоторых: они различают вещь в единственном и множественном числе, говоря, что эти модусы в Боге не суть вещи в единственном числе, но во множественном. Это не имеет силы, ибо аргументирую в единственном числе: если вещь под одним модусом отличается от себя под другим модусом, то либо эти модусы суть нечто, либо ничто, как прежде. Далее: когда говорится, что вещь под одним модусом отличается от себя под другим, эта предпосылка «под» либо означает обстоятельство места, либо подлежащего. Не может означать обстоятельство места, ибо это было бы смешно, так как Бог не в месте. Не означает и обстоятельство подлежащего, ибо Бог не есть подлежащее чего-либо, так как не совершенствуем, что, однако есть в понятии подлежащего. А что то, что есть сущее, есть вещь, не нуждается в доказательстве. Можно, однако подтвердить, возвращаясь к последнему основанию, к «что имени», ибо «вещь» сказывается двояко: либо от «геог», что значит «полагаю», либо от «ratus, rata, tum», что значит «твёрдый, твёрдая, твёрдое». Но эти модусы суть сущие и, следовательно, вещи, поскольку сказывается от «ratus», ибо эти модусы твёрды в Боге, так как нерождаемы и нетленны, ибо всё, что в Боге, нерождаемо и вечно. Равным образом они вещи, поскольку «вещь» сказывается от «геог, tis», что значит «постижимы умом», ибо мы говорим о них. Следовательно, они суть вещи, и вещи в единственном числе, и, следовательно, множественность их реальна.

Но ещё возражается, что эти модусы не суть вещи собственно, но несобственно. Это не имеет силы, ибо через это различение я решил бы математические доказательства. Доказываю, что всякий треугольник имеет три угла, равные двум прямым. Всякая плоская фигура, имеющая внешний угол, равный двум внутренним противоположным, имеет три угла и т. д. Но треугольник таков, следовательно, и т. д. Так я мог бы решить это доказательство через это различение, ибо сказал бы на большую: «Всякая плоская фигура и т. д. имеет несобственно, не собственно». Поэтому это не что иное, как истинное, как далее.

И подтверждается: трудно удержать, что эти различные понимания берутся от этих подобиий, когда в самом термине и в Боге нет никакой разности. Следовательно, следует сказать иначе: разность пониманий происходит от различной подготовки, которой ум подготавливается к пониманию Бога. Случается ведь, что ум понимает Бога различными пониманиями, ибо случается, что ум подготавливается собственным пониманием вечного и единообразного движения, так как оно — первого неба, и тогда сразу понимается двигатель, ибо первый двигатель причиняет это первое вечное и единообразное движение. И так ум подготавливается к познанию Бога как субстанции. Равным образом ум познаёт причинённый акт, который зависит от первого двигателя, и тогда ум подготавливается к познанию Бога и акта, и так о прочих сказуемых. И если скажешь, что от одного и того же действующего происходят различные действия, что не кажется [возможным]. Следует сказать: не невозможно, чтобы от одного и того же действующего различным образом происходили различные действия в подлежащем иначе и иначе.

Против этого возражается: не кажется, что различные понимания берутся от различной подготовки, ибо разность понимания показывает разность соответствий и отношений. Но отношения не различаются от этих подготовок, но от различных терминов, на которых основываются, как различные равенства — от различных количеств. Но достоверно, что эти сказуемые — акт, субстанция, премудрость — в Боге не различаются. Следует сказать: различные понимания должны иметь соответствия к различному, однако это истинно о тех пониманиях, которые различаются и объектом. Но которые различаются от различной подготовки, не необходимо, чтобы была разность соответствия к различному. Но так здесь: понимания Бога не различаются от объекта, но от различной подготовки в уме, как видно. Далее возражается: понимания, поскольку они отношения, *diversificantur* через термины. Следовательно, необходимо, чтобы эти понимания были различны в отношении терминов. Следует сказать: истинно, что понимания и отношения различаются от терминов в причинённых вещах, но не необходимо в не причинённых, как в Боге. Но скажешь: это не имеет силы, ибо возражение в предложенном, так как предложенное — о Боге, а ты возражаешь о Боге. Следует сказать: много есть аргументов, которые не могут быть решены иначе как через возражение в предложенном. Доказательство: что всякий двигатель движет ради более достойного двигателя, если кто доказывает это, [говоря]: двигатель луны — ради более достойного, и двигатель Сатурна, следовательно, всякий двигатель движет ради более достойного себя двигателя, — этот аргумент ложен и не может быть решён иначе как через возражение в предложенном, ибо первый двигатель не движет ради более достойного себя. Но одно есть: от Бога, который тождествен, происходят различные отношения. Это — по превосходству и благородству Его природы и единства.

К другому: Бог понимает всё причинённое и т. д. Следует сказать: по Аристотелю и Комментатору Бог ничего не понимает вне Себя; напротив, Он понимает Себя, ибо понимание, которым ум понимает нечто вне себя, облагораживается этим. Поэтому говорит Аристотель в 12-й книге этого труда, что лучше некоторых вещей не видеть Богу, чем видеть, и не понимать, что понимать. И это не было бы, если бы через понимание чего-либо вне себя ум унижался, ибо то было бы благороднее ума, так как ум Бога не облагораживается другим и не унижается. Поэтому Комментатор говорит там же, в 12-й [книге], что, если бы ум Бога понимал причинённое, это было бы либо в общем, либо в частном: не в общем, ибо так знание в потенции и уменьшенное; не знает и в частном причинённое, ибо бесконечны. И хотя Бог не понимает этих причинённых, однако не знает их, как говорит, ибо незнание есть лишение в подлежащем, способном [к знанию], но Бог не способен познавать такое. И так говорит Комментатор и Александр.

К доказательству: «действующее через это» и т. д. Принимается, если действует непосредственно. Ты говоришь, что Бог есть действующее и т. д. На это сказал бы Комментатор, что Бог действует не иначе как через посредство двигателей и небесных тел, поэтому и т. д. Далее: не необходимо, чтобы действующее через ум познавало причинённое, но достаточно, чтобы познавало причину; и так Бог познаёт Себя, поскольку Он причина всего, ибо любит Себя. И этого достаточно, чтобы Он был действующим через ум. Поэтому Бог понимает Себя совершеннейшим образом, следовательно, понимает Себя как причину, ибо одно и то же — быть Им и быть причиной. И если скажешь, что Бог познаёт Себя как причину, следовательно, познаёт причинённое. Следует сказать: не необходимо, кроме как там, где причина означает добавленное отношение, но этого нет в Боге.

К другому подтверждению: каждая низшая интеллигенция познаёт себя и высшую. Принимается. И ты говоришь, что-то понимание, которым она понимает Бога и себя и т. д. Следует сказать: это иное, с исключением действия ума, ибо иначе было бы то же для ума, чего не необходимо. Ты говоришь, что понимать это и то и т. д. Отрицается, ибо понимать то, чем интеллигенция понимает первое и себя, есть иное. И ты спросишь, есть ли то понимание субстанция или акциденция. Следует сказать: понимание интеллигенции есть субстанция, и есть

иная субстанция, чем субстанция понимающего; или понимание, которым двигатель Сатурна понимает первое, есть иное понимание, и есть субстанция, и в категории субстанции через сокращение как причина. Ты говоришь, что в интеллигенциях много различных субстанций, и, следовательно, каждая интеллигенция составлена реально. Следует сказать: не невозможно, чтобы в интеллигенции было много субстанций, и через одну она понимала себя, а иное есть понимание, которым она понимает первое, и то также субстанция. Поэтому также не чуждо сказанному Комментатора, что каждая интеллигенция составлена из многих субстанций, ибо говорит Комментатор во 2-й книге «О душе», что возможный ум есть во всякой субстанции, которая понимает нечто вне себя. Но об этом сейчас не забота. Однако [верно], что интеллигенция составлена из понимающей субстанции и акта понимания, который также субстанция в вышесказанном через сокращение как причина.

Против: всякое составное ново, как хочет Комментатор в 12-й книге этого труда, где говорит против тех, кто полагал множественность в субстанции в Боге. Но интеллигенции, если они составны, тогда новы, чего никто не говорит. Следует сказать: всякое составное из изменчивых начал ново, и так понимает Комментатор. Но если нечто составлено из вечных, не необходимо, чтобы было новым. И ты говоришь: всё, что составлено из вечной субстанции, не имеющей противоположного — ни самого по себе, ни по акциденции, ни лишения, ему противоположного. И ты говоришь: всякое составное изменчиво, как явствует в «О небе», которое изменчиво по различным «где». Но интеллигенции не изменчивы, как явствует из 8-й книги «Физики» и 12-й книги этого труда. Следует сказать: всякое составное изменчиво, чей акт разрушим, как небо изменчиво по месту, ибо его акт как движение разрушим. Равным образом человеческая душа разрушима в отношении понимания, ибо её акт, а именно понимание, разрушим, так как изменяется от одного понимания к другому. Но акт интеллигенции не разрушим, но вечен, ибо не имеет противоположного или противоположного лишения — ни самого по себе, ни по акциденции. Следовательно, [не] изменчив.

К другому подтверждению: «То, о чём понимается» и т. д. Следует сказать: эта предпосылка «о» означает обстоятельство целого, как явствует в человеке, который понимает иное и иное по целому. Следовательно, в том есть инаковость, о чём так понимается иное и иное по целому. Но если предпосылка «о» означает обстоятельство движущего, тогда не необходимо, чтобы о том, о чём понимается иное и иное в различных понимающих, в нём была инаковость. Но когда говорится, что Комментатор говорит: «То, о чём» и т. д. Следует сказать: он понимает о движущем, ибо первое начало причиняет иное и иное понимание в двигателе первого неба и в двигателе Сатурна, и равным образом в других. И так не необходимо, чтобы в нём была инаковость. И эта предпосылка «о» означает не обстоятельство целого, но обстоятельство движущего, ибо иное понимание имеет двигатель первого неба о Боге и иное — двигатель Сатурна. И это Комментатор называет «понимает иное и иное».

К другому доводу: единое и сущее и т. д. Принимается о едином, которое есть синоним сущего, что оно и сущее не различаются ни сущностно, ни реально. Поэтому сущее и единое берутся двояко. Одним способом — в отношении означаемого, и так не различаются, ибо суть одно и то же сущностно и реально. Другим способом рассматриваются в отношении соозначаемого, от которого имени налагаются для обозначения, и так вполне различаются. Ибо имя сущего налагается от этого соозначаемого, которое есть бытие; а имя единого налагается от неделимости. И так различаются реально в отношении свойств и соозначаемых, от которых имена налагаются.

К другому доводу: человек и животное различаются. Принимается, что не различаются только по понятию, которое, говорят, берётся от являющегося, но также различаются сущностно и реально, ибо иная форма реально различна, через которую человек есть человек, и через которую человек есть животное, и через которую человек есть субстанция, и так о прочих категориях в «что», и это если субстанция есть один однозначный род для них. И ты гово-

ришь: животное не будет сказываться о человеке так в первом модусе сказывания самого по себе. Следует сказать: род берётся двояко. Одним способом — для общей чтойности, о которой говорит Порфирий: «в возможности имеет все [виды], в действии же ни одного». И Аристотель в 5-й книге этого труда: род познаётся отрицанием всех различий. И так не сказывается о виде иначе как в косвенном [падеже], как «человек — из животного». Другим способом род берётся для целого, составленного из общей чтойности и ограничивающего её различия, однако под общим основанием. И так сказывается о виде в прямом [падеже], и это известно у Линкольнского и многих достойных мужей.

Против этого возражается: если бы форма рода отличалась от формы вида, тогда то же суждение было бы о форме вида и индивида, которые различаются, что однако ложно. Далее — возражение о теле: тело, обозначающее субстанцию, — через иную ли форму, отличную от формы живого, или нет? Если скажешь, что различны, тогда спрашивается, телесна ли форма телесности или бестелесна. Если бестелесна, тогда в возникновении нет разрешения в первую материю, что против Аристотеля. Далее — против Комментатора в первой книге «О небе», где он говорит, что всякая форма в материи имеет противоположность и телесна. Если же форма телесности телесна, то и измерения телесны, что против Комментатора в первой книге «Физики» и в «О субстанции круга/сферы». К первому возражению следует сказать, что иная форма — та, через которую человек есть человек, и та, через которую он есть животное. И ты говоришь: следовательно, иная форма Сократа, как Сократ, и иная его форма, как человек. Следует сказать: это возражение не более против меня, чем против тех, кто полагает единство форм, ибо они не различаются только по понятию, следовательно, необходимо, чтобы было различие в вещи. И если они говорят, что это различие со стороны вещи, я соглашаюсь. И если говорится, что эта форма, через которую Сократ есть Сократ, случайна, — не хочу, и, следовательно, быть Сократом, что добавляет к человеку, есть случайное бытие, ибо через случайную форму оно завершительно. Но так не было о человеке и животном, ибо человек не через случайную форму есть человек, поскольку он истинная субстанция, и равным образом о животном. И так тот аргумент об индивиде и человеке не более против позиции степеней форм, чем против иного пути. Но поскольку возражать — не значит решать, даже если кто приведёт к тысяче неудобств, говорится то же. Поэтому следует сказать, что Сократ как Сократ и Сократ как человек различаются и суть через различные формы. И Сократ как Сократ завершительно — через случайную форму, и не говорится сейчас о субстанциальной форме, привносит ли индивид специфическую природу через субстанциальное различие. Об этом сейчас ничего. Ты говоришь, что вид есть вся субстанция индивидов. Следует сказать: некоторые говорят, что индивид, как Сократ, завершителен через частную мыслительную форму, так что имел бы две формы; и это, пожалуй, я не счёл бы неудобным. Однако можно сказать сейчас, не забываясь много об этом сказанном, что вид есть вся субстанция индивидов, ибо верно в отношении того, что есть субстанция индивида. Но, однако индивид завершителен через случайную форму. И так форма Сократа есть единство, которым Сократ есть одно завершительно и отличается от Платона.

Против этого логики возражают: первая субстанция есть в высшей степени субстанция и категории. И единое берётся двояко: одним способом в отношении означаемого, следовательно, не через случайную форму. На это некоторые говорят, что первая субстанция не есть в высшей степени субстанция. А что говорят на авторитет Аристотеля в «Категориях»? Говорят, что Аристотель в «Категориях» положил многое, что не истинно, но известно. Поэтому говорят там по большей части согласно известности. И также говорит Комментатор в 5-й книге этого труда, ибо также говорит в «Категориях», что место есть отличный вид количества от поверхности, что не истинно. Поэтому та книга вводная, и в ней Аристотель говорит с теми, у кого философия возникает вновь, ибо иногда более принимают известное, чем истинное. Или следует сказать иначе: первая субстанция в высшей степени есть субстанция в отношении

специальнейшего вида, который в ней. Поэтому этим отличается от вторых субстанций, которые не существуют иначе как через ум и понятие. Поэтому хотя Сократ, если Сократ, завершителен через случайную форму, однако он также человек и животное, и в более истинном смысле, чем вторые субстанции, которые не существуют отдельно иначе как по уму и наложению имени. Поэтому с разрушением первых субстанций разрушаются и вторые. Поэтому, однако первые субстанции сами по себе имеют существовать вне души. Или можно сказать, что первые субстанции называются первыми субстанциями в отношении акта подлежания акциденциям и другим в линии категорий, ибо большему числу и главнее и собственнее подлежат вторым субстанциям.

К другому возражению некоторые говорят, что форма телесности телесна, и поскольку она иная форма телесности, чем прочие последующие формы, как смешанного, то поэтому эта телесная форма не полагалась бы. Но тогда трудно было бы видеть, как через изменение познаётся первая материя, что, однако хочет Аристотель и Комментатор. Поэтому через изменение не доказывается иначе как о субстанции, несущей изменение. Поэтому если бы форма телесности была вечной, тогда через изменение Аристотель всё же обозначил бы тело, а не первую материю, что не истинно. И говорят эти, что в природных вещах много изменений: одно — животного в труп, другое — смешанного в элементы, другое — элементов между собой. Но в изменении, которым изменяется животное, не необходимо, чтобы форма телесности разрушалась, но может оставаться дольше, чем другие формы, и так оставляет акциденции, которые являются после смерти, как рубец и прочее. Но если есть разрушение элементов в элементы или смешанного в элементы, необходимо, чтобы форма телесности разрушалась, как если из воды возникает воздух и наоборот. И ты говоришь: следовательно, измерения разрушимы, что против Комментатора. Следует сказать: измерения разрушимы; однако они неотделимы от первой материи, ибо ни в один час часть материи не стоит без измерений вообще. И это хотел сказать Комментатор, когда сказал, что они неотделимы от материи, — не вечны, но неотделимы от любой части материи, ибо нельзя дать какую-либо часть материи, которая не стояла бы под измерениями. Но так не о других формах, ибо некая часть материи может просто стоять и обнажаться от всей иной формы по виду, как от формы человека или огня или от теплоты.

Другие иначе говорят на это, что форма телесности бестелесна; и когда говорится, что всякая человеческая форма телесна, говорят, что верно о имеющих противоположность и лишение в материи. И также не есть вид какого-либо высшего рода, поскольку бестелесные субстанции не полагаются в категории. И ты скажешь, что тогда-то тело не полагалось бы в категории, что против Порфирия. Сказали бы по ним, что верно, если первое и всеобщее, которое полагается в категории субстанции, есть субстанция материальная и телесная, которая тогда делится на одушевлённое и неодушевлённое. Поэтому то нерождаемое тело, поскольку оно общее для неба и низшего, не полагается в категории иначе как через сокращение, и называется в небе простым подлежащим, которое подлежит измерениям и другим акциденциям, и нет там составления формы с материей, как в теле низшего. Следовательно, сказывается двусмысленно о этом и о тех. Об этом исследуй.

Но держащиеся единства форм говорят, что форма телесности не различается от специфической формы. Следовательно, полагают, что измерения предшествуют всякой субстанциальной форме в материи и суть в первой материи как в собственном подлежащем. И также некоторые, полагающие степень в формах, пожалуй, сказали бы так, что форма телесности телесна, а измерения бестелесны и предшествуют той форме телесности в материи. И та форма первично и собственно исключается, ибо из-за своего несовершенства сразу вводится в материю через посредство измерений. И называется то тело от осязания, ибо есть подлежащее форм, которые устанавливают осязание. И, пожалуй, телесная субстанция, которая так телесна, была бы из рождаемых в категории субстанции. Эти решения вероятны, ибо говорить об этой материи доказательно весьма трудно.

К подтверждению, когда говоришь, что сущее как сущее и субстанция как субстанция и т. д. Отрицается, ибо сущее как сущее и субстанция как субстанция не различаются иначе как по слову, и нет иного понятия, которым мыслится субстанция как субстанция и субстанция как сущее. Доказательство: сущее не ограничивается до субстанции и до других категорий через различия, но сразу есть 10 категорий, как субстанция, количество и т. д., как явствует из 4, 5 и 6-й книг этого труда. Поскольку же сущее не имеет вообще никакого различия от субстанции и от других категорий, которыми нисходит в них, оно не может иметь отличного понятия от субстанции или количества, ибо понимание не различается иначе как по различию познающей природы. Поэтому когда я понимаю сущее, сразу понимаю субстанцию или количество и т. д. Но иное о роде, ибо он имеет иное понятие, чем понятие видов, и не сразу нисходит в виды, но ограничивается через специфицирующие его различия. Поэтому Комментатор говорит в 5-й книге этого труда, что сущее означает каждое из десяти категорий многообразно. И так нет никакого различия между субстанцией как субстанцией и субстанцией как сущим. И ты говоришь: следовательно, что принадлежит субстанции поскольку субстанция, то принадлежит и субстанции поскольку сущее; следовательно, существовать само по себе принадлежит всякому сущему. Следует сказать: не следует, ибо удвоение не вводит всеобщее в аналогичном, но только в однозначном, как «собака поскольку собака лает, следовательно, всякая собака», то есть звезда, ибо это двусмысленно. Поэтому удвоение вводит всеобщее только в однозначных, а не в двусмысленных и аналогичных. Следовательно, довод не заключает.

К другому доводу: двойка трёх людей есть одно. Принимается. Ты говоришь, что это единство, которым она есть одно, либо тождественно с числом, либо различно. Следует сказать: три единицы сущностно суть число, и это единство, которым тройка есть одно, не положительно, но отрицательно. Поэтому когда говорится: «тройка в трёх людях есть одно», следует понимать по лишению, ибо она не различна на две тройки. И так единство причиняется из отсутствия деления, а не из деления, которое причиняет одно. И так, даже если это единство и различно от тройки, однако не необходимо, чтобы была четвёртая единица.

К другому доводу о суждении, что суждение, которым я сужу нечто быть благом избираемым и т. д. Следует сказать: суждение и выбор суть причины в одном роде и в одном модусе, ибо суждение блага, к которому следует стремиться, и выбор его суть один акт, так как суть причины одного следствия, а именно внешнего стремления, в одном роде причины, ибо действующей, и в одном модусе причинности, ибо и то, и другое — близкая причина. Доказательство этого: когда некая причина всеобщая, а другая близкая в отношении одного следствия, всегда всеобщая причина есть причина большего числа, чем близкая, как явствует о солнце и человеке в рождении человека, ибо солнце — всеобщая причина, а человек — близкая, и солнце — причина большего числа, чем человек. Но суждение и выбор суть причины одного следствия, и ни одна не есть причина большего числа, чем другая. Поэтому они обращаются в отношении завершения или причинения следствия. Так, если я сужу это подаяние быть благим, то есть умеренным, и выбираю его, и то и другое есть причина этого подаяния и не иного.

Некоторые говорят, что суждение есть причина большего числа, чем выбор, ибо суждение есть причина выбора и подаяния, а выбор — только причина подаяния, а не выбора, ибо ничто не причиняет себя. Это не имеет силы, ибо всеобщая причина всегда должна быть причиной большего числа следствий того же вида, что и следствие, к которому они сходятся, как явствует о солнце, которое есть причина большего числа, чем человек, которые того же вида. Равным образом первая материя и собственная суть причина одного и того же причинённого, так что первая материя есть причина большего числа следствий того же вида. Поэтому если бы суждение было причиной выбора, однако выбор не того же вида, что подаяние. И так явствует, что суждение есть одного акта, что может отделяться от него, при остающемся самом акциденте, ибо сущность чего-либо не может отделяться от того, чья она сущность, при его остающемся [бытии]. Но внутренность акциденции может отделяться от самого акцидента по определению

акциденции, которое полагается в 1-й книге «Топики»: «Акциденция есть то, что случается одному и тому же быть и не быть». И так «не быть», что есть лишение внутренности, полагается в определении акциденции. Следовательно, при остающемся акциденте он может не быть внутренним.

Но ты говоришь, что акциденция случается быть через присутствие, и сущность, и существование, но случается не быть через разрушение. Против этого возражается. Любая частица определения может сама по себе принадлежать, при остающемся определённом, как человеку само по себе принадлежит быть животным и быть разумным. Но «не быть» есть одна частица определения акциденции. Следовательно, может ему принадлежать при остающемся акциденте. Далее: никакое отношение не есть сущность какого-либо отвлечённого сущего, и это естественно понято. Но внутренность акциденции есть отношение, как само по себе явствует. Но многие акциденции отвлечённые, как качество, количество и т. д. Далее: основание отношения есть нечто реально и сущностно различное помимо отношения, ибо ничто не основывает себя. Но внутренность акциденции есть отношение, и акциденция есть основание того отношения. Далее: если бы внутренность акциденции была сущностью акциденции, тогда следовало бы, что количество и качество не были бы всеобщими, но это ложно из «Категорий» и 5-й и 6-й книг этого труда. Следствие явствует, ибо внутренность однозначно принадлежит качеству и количеству. Следовательно, если бы внутренность была сущностью акциденции, тогда внутренность принадлежала бы им как общая однозначная сущность. Но то, что сходится в одной общей однозначной сущности, не есть всеобщее, ибо имеет высший род.

Противное доказывается. То, что полагается в определении акциденции и не есть её подлежащее, есть её сущность, ибо ничто, кажется, не полагается в определении акциденции, кроме подлежащего или чего-либо из его рода, что есть из сущности акциденции, или самой сущности, как явствует из 2-й книги этого труда. Но внутренность полагается в определении акциденции и не есть её подлежащее, ибо бытие акциденции есть быть в подлежащем, а внутренность не есть подлежащее акциденции, ибо это субстанция. Далее: если бы внутренность была чем-то отличным от сущности акциденции, то было бы чем-то отличным от внутренности акциденции. Тогда акциденция могла бы быть понята и определена без подлежащего. Следствие явствует, ибо для иного подлежащее не полагается в определении акциденции, кроме как потому, что акциденция внутренне присуща подлежащему по сущности. Следовательно, если акциденция внутренне присуща подлежащему случайно, к чему в определении акциденции полагалось бы подлежащее?

На вопрос некоторые говорят, предполагая два. Во-первых, предпосылается, что внутренность акциденции двояка: способная и актуальная. Способная есть способность к внутреннему присущению. Но эти две внутренности различаются, как говорят, ибо доказательство отвлекается от актуальной внутренности, так как в научном доказательстве не доказывается, что акциденция внутренне присуща подлежащему актуально. И это явствует, ибо доказательство отвлекается от акта существования, так, как если бы нечто не существовало в природе вещей, всё же было бы истинное доказательство о нём. Так, если бы ни одного [человека] не существовало, всё же было бы истинное доказательство, которое доказывало бы, что человек способен к смеху. Равным образом если бы ни одного треугольника не было в материи, всё же было бы истинное доказательство, доказывающее, что треугольник имеет три [угла]. Но актуальное существование есть актуальная внутренность акциденции; а научное доказательство не отвлекается от способной внутренности, ибо в научном доказательстве акциденция доказывается внутренне присущей подлежащему способно.

Во-вторых, что иное — быть тождественным сущностно с другим, и быть из сущности его формально. Ибо из 5-й [книги] то называется быть из сущности чего-либо формально, что полагается в его чтойностном определении, как животное полагается в определении человека. Но тождественное сущностно с другим есть то, что не может отделяться от него; более того,

отделение его от него включало бы противоречие. Поэтому говорят, что собственное свойство вполне тождественно сущностно с подлежащим, но не есть из его сущности, ибо собственное свойство не полагается в определении подлежащего.

Incipit Liber Sextus

Quaestio I. Principia et causae quaeruntur etc. Utrum aliqua specialis scientia habeat facere mentionem de quod quid est subiecti

VERTITUR circa 6. Et primo circa illam partem, nec disponit quod quid dicit Aristoteles 9 huius, quod non omnium quaerere terminum, id est diffinitionem, est nullam rationem faciunt: utrum aliqua specialis scientia habeat facere rationem de quod quid est subiecti. Arguitur primo quod sic. Quaecunque scientia considerat propria principia et intrinseca subiecti, debet facere rationem de quod quid est subiecti, quia quod quid est ex principiis rei est, praecipue ex principiis intrinsecis. Sed speciales scientiae considerant propria principia subiecti, quia videmus quod naturalis scientia est specialis philosophia respectu metaphysicae, considerat principia entis mobilis. Similiter scientia de animalibus considerat principia animalium, ut corpus et animam. Ergo etc.

Item quod quid est subiecti scientiae specialis aut consideratur a speciali scientia ita quod faciat rationem de eo, vel a communi per sufficientem divisionem, quia cum quod quid est non debeat esse ignotum, sed magis notum, quia omnia in scientia notificat, quia dicitur primo De anima, quod omnis demonstrationis principium est quod quid est. Ergo oportet quod notificetur vel per communem scientiam vel specialem. Sed quod quid est subiecti scientiae specialis non notificatur per communem scientiam, quia quod quid est subiecti specialis scientiae non notificatur per communem scientiam, quae est in metaphysica. Quia illa considerat principia communia transcendentia, ut ens inquantum ens, et illa quae insunt ei per se et primas differentias eius et partes. Ergo non considerat specialia principia, et per consequens nec quod quid est ex illis principiis specialibus.

Item scientia de anima est quaedam scientia specialis respectu metaphysicae. Sed illa facit rationem de quod quid est subiecti, ut patet 2 De anima, ubi Aristoteles diligenter inquit diffinitionem quidditativam animae, et pervenit ad illud quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis. Modo anima est subiectum in scientia libri De anima. Sed tu forte dices quod anima non est subiectum in illo libro, sed corpus animatum. Dicendum quod dato quod ita sit, adhuc erit inquirere quidditatem animae et corporis animati.

Item quaecunque scientia facit rationem de esse subiecti et de quod quid est, et haec est manifesta 6 huius, ubi dicit Aristoteles quod eiusdem rationis est manifestum facere quod quid est, et Commentator dicit ibi: Quare eiusdem scientiae est scire aliquid esse et quid est. Sed aliqua scientia specialis facit rationem de esse subiecti, quia scientia libri Elenchorum inquit syllogismum sophisticum esse et probat, ut patet primo Elenchorum. Sed syllogismus sophisticus est subiectum in libro Elenchorum.

OPPOSITUM vult Aristoteles in isto 6 prope principium, ubi dicit: sed omnes istae sunt speciales scientiae circa unum quidem genus circumscripse de hoc tractant, et non de ente simpliciter inquantum ens, nec disponit quod quid est nullam rationem faciunt. Sed ex hoc aliae quidem facientes sensu ipsum manifestum, aliae autem praesupponentes ipsum accipientes. Et hoc idem vult Commentator exponens Aristotelem.

Notandum quod sicut dicit Lincolniensis 2 Posteriorum, quod verissime et propriissime sunt diffinitiones quae sunt ex generibus et differentiis. Et ratio huius est: illae diffinitiones sunt verissime quae sunt ex principiis quidditativis, quia quidditas est illud quod verissime diffinitur, ut patet 7 huius. Ergo etiam illud quod principaliter est quidditas, ut substantia, primo et principaliter diffinitur; sed quod est quidditas secundario, diffinitur secundario. Sed genus et differentia sunt principia quidditatis, quia forma est tota quidditas et substantia rei, ut dicit Commentator 7 huius, illo capitulo: utrum autem idem vel diversum, ubi dicit quaestio: Quod quidditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo. Est enim homo secundum formam, sed non est homo congregatus ex materia et forma. Modo genus et differentia important formam, quia genus importat formam generalem,

differentia formam specialem. Unde licet verum sit quod compositum diffiniatur, tamen non ita bene et perfecte sicut quidditas, quia materia ponitur in diffinitione compositi ex materia et forma, et materia non est principium quidditatis, sed tamen deferens quidditatem.

Notandum ulterius quod sicut in principiis complexis non habetur sufficiens notitia et cognitio per resolutionem donec pervenitur ad primum principium complexum quod non eget ulteriori resolutione, sic et in principiis incomplexis non est perfecta cognitio diffinitiva donec pervenitur ad primum principium diffinitionis, quod omnino est indivisibile vel indiffinibile, et non resolvitur in aliud communius univocum. Quia dicit Aristoteles 9 huius, quod non oportet omnium quaerere terminum, id est diffinitionem, devenire ad extrema, ut generalissima, quae sunt indiffinibilia et irresolubilia in priora se. Unde si aliqua species diffinitur vere et complete, non solum oportet ponere genera media et differentias, sed etiam oportet ponere in diffinitione perfecta speciei primum genus; aliter non esset perfecta diffinitio speciei. Ut si aliquis vellet diffinire hominem, oportet dicere quod est substantia corporea animata sensibilis rationalis, et non solum oportet ponere remotum genus, sed etiam genera et differentias intermedias cum ultima differentia, quae convertitur cum diffinito.

PER hoc dicendum est ad quaestionem primo per distinctionem. Quod diffinitio quidditativa speciei potest comparari ad duo: uno modo ad praedicata et principia communissima, quae ponuntur in diffinitione, et hoc patet ex secunda suppositione. Alio modo potest comparari ad principia propria et specialia, ut quo ad proprium genus et differentiam. Tunc dicendum est quod speciales scientiae non faciunt rationem de quod quid est subiecti, inquantum comparatur ad principia communissima, ut sunt generalissima et remotae differentiae. Et ratio est: illud quod pertinet ad philosophiam communem sub illa ratione non pertinet ad scientiam specialem, et haec est manifesta. Sed facere mentionem de quod quid est subiecti in comparatione ad praedicata et principia communissima pertinet ad communem scientiam, ut metaphysicam, quia ad eam pertinet considerare ens inquantum ens, et quae insunt per se enti, et primas partes entis quae ponuntur in diffinitione subiectorum specialium scientiae. Unde videmus Aristotelem considerare de istis communibus principiis in metaphysica. Et sic dictum Aristotelis in hoc 6 intelligi quod nulla specialis scientia facit rationem de quod quid est subiecti quantum ad principia communissima et primum genus.

Secundo dicendum quod bene physici faciunt rationem de quod quid est inquantum comparatur ad propria principia et ad differentiam finalem. Et ratio est considerare propria principia, ut differentiam propriam et genus, quae ponuntur in diffinitione. Et quod quid est vel pertinet ad speciales scientias vel communem per sufficientem divisionem, sed non pertinet ad communem scientiam, quia metaphysicus non considerat proprias differentias et convertibiles subiectorum specialium scientiarum. Et si quia si hoc esset, tunc consideraret proprias quidditates scibilium specialium scientiarum, et per consequens proprias passiones, et sic aliae scientiae essent superfluae. Ergo pertinet ad speciales scientias considerare propria principia, ut proprium genus et differentiam, et per consequens quod quid est, quod est ex illis principiis.

Notandum quod diversae scientiae speciales diversimode se habent ad suum subiectum. Quia aliquae scientiae requirunt notitiam confusam sui subiecti quae sufficit ad demonstrandum passiones de subiecto, ut de hoc subiecto quod est binarius numerus, et ad probandum quod sit par sufficit scire notitia confusa quod habeat duas partes sine residuo, et illa notitia bene potest stare cum ignorantia huiusmodi, scilicet quod ignoretur in quo praedicamento sit subiectum. Et talis notitia potest accipi a sensu exteriori vel interiori. Sed aliquae scientiae requirunt cognitionem subiecti determinatam, ut si volo scire perfecte quid est homo, oportet scire utrum sit substantia vel accidens. Et ulterius substantiam in dividendo, si est genus substantia communis ad corruptibilem et aeternam, ut famosum est, vel substantia materialis immediata est genus, sicut est verum. Unde dividitur per differentias medias usque ad ultimam, et illa notitia capitur ex superiori scientia quae cognoscit distinctionem praedicamentorum et primas partes entis.

PER hoc ad rationes. Ad primam: quaecunque scientia considerat propria principia etc. Conceditur quod illa scientia considerat quod quid est illo modo ut est ex propriis principiis.

Tu dicis quod naturalis scientia etc. Conceditur quod considerat propria principia subiecti, et sic etiam considerat quod quid est subiecti, sed non considerat principium communissimum, quia hoc pertinet ad communem scientiam. Ergo quod quid est ex principiis communissimis considerat scientia communis. Ex quo sequitur corollarie quod ad nullam scientiam specialem pertinet habere perfectam cognitionem rei, sed oportet hoc esse per scientiam communem inquantum considerat communia principia quod quid est, et per specialem scientiam inquantum considerat propria principia subiecti et diffinitionis. Et sic nec mathematicus nec naturalis habet diffinire hominem, sed mixtus ex metaphysico et naturali.

Ad aliam rationem: quod quid est subiecti etc. Dicendum quod pertinet ad utramque scientiam secundum alium et alium respectum. Quantum ad principia communia pertinet ad communem scientiam, sed quantum ad propria pertinet ad speciales scientias, quae sunt contractae ad determinatum scibile. Et hoc voluit Aristoteles significare in praecedenti littera, quod nulla specialis scientia facit rationem de quod quid est subiecti, id est non debet contentari de cognitione speciali subiecti, sed etiam oportet quod cognitio resolvatur usque ad primum genus. Unde medicus inquantum medicus non habet cognoscere perfecte sanitatem, sed per naturalem et metaphysicam. Unde hoc non cognoscit per se, sed per accidens, inquantum medicina in anima est coniuncta cum naturali et metaphysica. Sed quod dicitur communiter quod medicus habet cognoscere perfecte sanitatem, hoc provenit ex ignorantia hominum, quia putamus quod scientiae diversae in anima sint unica scientia, et in hoc est deceptio.

Ad aliam: scientia de anima etc. Conceditur quod est specialis scientia respectu metaphysicae. Et tu dicis quod ipsa inquit quod quid est subiecti. Aliqui dicunt quod non est verum, et dicunt animam non esse subiectum, sed corpus animatum, tamen sub ratione animae. Sed hoc dictum est idem dicere corpus animatum sub ratione animae esse subiectum et animam esse subiectum. Quia Aristoteles inquit passiones proprias animae, et cuicunque insunt illae passiones hoc est per naturam animae, quia posita anima omnes ponuntur inesse, et remota omnes removentur. Ergo anima est primum subiectum, quia istae sunt subiecti conditiones, ut patet 1 Posteriorum. Et tu dicis pro Aristotele inquit quod quid est animae. Dicendum quod verum est si quo ad propria principia inquit; sed si inquit quo ad communia principia, hoc non facit ut specialis artifex, ut quod inquit quod anima sit actus, et quod sit primus vel secundus, et non est secundus, ergo primus. Hoc non facit nisi per habitum traditum per superiorem artificem, id est metaphysicum, ad quem pertinet consideratio communis actus et potentiae. Quo ad praedicata vero specialia inquit per philosophiam naturalem traditam in libro illo. Quod patet, quia haec omnia probat per signa naturalia, scilicet dormire, vigilare, ut sunt organum et potentia vitam habentis, quae inquit per habitum proprium illi libro. Nec hoc est inconueniens, ut dictum est in corpore quaestionis.

Ad aliam: Quaecunque scientia facit rationem de esse subiecti etc. Conceditur illo modo. Tu dicis quod aliqua scientia etc. Dicendum quod non considerat inquirendo subiectum esse cognitione confusa, licet inquirit propria principia. Unde ista multum differunt. Tu dicis quod Aristoteles primo Elenchorum etc. Aliqui dicunt, ut Egidius, quod Aristoteles non inquit syllogismum sophisticum esse ut subiectum; unde quod dicit de sophisticis elenchis etc. propter hoc non determinat de sophistico syllogismo de subiecto, sed ut de aliquo considerato in illa scientia. Aliter dicitur concedendo syllogismum sophisticum esse subiectum, quia Aristoteles non inquit syllogismum sophisticum esse per habitum illius scientiae, sed per habitum communioris scientiae, ut logicae, quia probat eum per hoc esse quod omnes vel plures appetunt, cum ista argumentatio sit disputativa, immo disputativae scientiae et dialecticae.

Quaestio II. Quoniam vero physica est circa etc. Utrum practicum et speculativum sint essentielles differentiae habitus intellectivi et philosophiae

VARITUR circa hanc partem, ubi Aristoteles dividit philosophiam in practicam et speculativam: utrum practicum et speculativum sint differentiae essentielles habitus intellectivi et physici. Ex arguitur primo de practico quod non sit differentia essentialis eius, et hoc sic. Differentia essentialis cuiuslibet rei debet esse eiusdem praedicamenti cum illo cuius est differentia, ex Praedicamentis, ubi dicitur: diversorum generum etc. Sed practicum est in alio genere ab habitu, quia habitus intellectus est in prima specie qualitatibus, sed esse practicum est in praedicamento relationis, quia dicit ordinem ad opus, ex 2 et 6 huius, et 6 Ethicorum. Ergo etc.

Item arguitur de speculativo. Nulla negatio potest esse differentia essentialis alicuius entis positivi rei, sed oportet hoc esse per scientiam communem inquantum considerat communia principia quod quid est, et per specialem scientiam inquantum considerat propria principia subiecti et diffinitionis. Et sic nec mathematicus nec naturalis habet diffinire hominem, sed mixtus ex metaphysico et naturali.

Ad aliam rationem: quod quid est subiecti etc. Dicendum quod pertinet ad utramque scientiam secundum alium et alium respectum. Quantum ad principia communia pertinet ad communem scientiam, sed quantum ad propria pertinet ad speciales scientias, quae sunt contractae ad determinatum scibile. Et hoc voluit Aristoteles significare in praecedenti littera, quod nulla specialis scientia facit rationem de quod quid est subiecti, id est non debet contentari de cognitione speciali subiecti, sed etiam oportet quod cognitio resolvatur usque ad primum genus. Unde medicus inquantum medicus non habet cognoscere perfecte sanitatem, sed per naturalem et metaphysicam. Unde hoc non cognoscit per se, sed per accidens, inquantum medicina in anima est coniuncta cum naturali et metaphysica. Sed quod dicitur communiter quod medicus habet cognoscere perfecte sanitatem, hoc provenit ex ignorantia hominum, quia putamus quod scientiae diversae in anima sint unica scientia, et in hoc est deceptio.

Ad aliam: scientia de anima etc. Conceditur quod est specialis scientia respectu metaphysicae. Et tu dicis quod ipsa inquit quod quid est subiecti. Aliqui dicunt quod non est verum, et dicunt animam non esse subiectum, sed corpus animatum, tamen sub ratione animae. Sed hoc dictum est idem dicere corpus animatum sub ratione animae esse subiectum et animam esse subiectum. Quia Aristoteles inquit passiones proprias animae, et cuicumque insunt illae passiones hoc est per naturam animae, quia posita anima omnes ponuntur inesse, et remota omnes removentur. Ergo anima est primum subiectum, quia istae sunt subiecti conditiones, ut patet 1 Posteriorum. Et tu dicis pro Aristotele inquit quod quid est animae. Dicendum quod verum est si quo ad propria principia inquit; sed si inquit quo ad communia principia, hoc non facit ut specialis artifex, ut quod inquit quod anima sit actus, et quod sit primus vel secundus, et non est secundus, ergo primus. Hoc non facit nisi per habitum traditum per superiorem artificem, id est metaphysicum, ad quem pertinet consideratio communis actus et potentiae. Quo ad praedicata vero specialia inquit per philosophiam naturalem traditam in libro illo. Quod patet, quia haec omnia probat per signa naturalia, scilicet dormire, vigilare, ut sunt organum et potentia vitam habentis, quae inquit per habitum proprium illi libro. Nec hoc est inconveniens, ut dictum est in corpore quaestionis.

Ad aliam: Quaecunque scientia facit rationem de esse subiecti etc. Conceditur illo modo. Tu dicis quod aliqua scientia etc. Dicendum quod non considerat inquirendo subiectum esse cognitione confusa, licet inquirat propria principia. Unde ista multum differunt. Tu dicis quod Aristoteles primo Elenchorum etc. Aliqui dicunt, ut Egidius, quod Aristoteles non inquit syllogismum sophisticum esse ut subiectum; unde quod dicit de sophisticis elenchis etc. propter hoc non determinat de

sophistico syllogismo de subiecto, sed ut de aliquo considerato in illa scientia. Aliter dicitur concedendo syllogismum sophisticum esse subiectum, quia Aristoteles non inquit syllogismum sophisticum esse per habitum illius scientiae, sed per habitum communioris scientiae, ut logicae, quia probat eum per hoc esse quod omnes vel plures appetunt, cum ista argumentatio sit disputativa, immo disputativae scientiae et dialecticae.

Sequuntur per respectum ad opus qui competit practico et non habitui speculativo, non potest esse nisi per aliqua absoluta distincta. Unde istae habitudines conveniunt in uno habitu intellectivo, tamen differunt in absolutis quidem, ut in convolutionibus intrinsecis habitibus, ratione quarum substernuntur habitibus et privationi respectus. Unde istae conditiones et differentiae essentielles circiloquuntur per accidentia propria, ut vult Commentator 8 huius.

Notandum quod prius dicebatur conditionaliter quod speculativum et practicum sunt differentiae essentielles habitus intellectivi, si est genus, quia dubitatum est de hoc utrum habitus intellectuales et scientiae sint genus ad speciales habitus et scientias. Unde ipsae vere generis univoci debet habere contrarietatem, et non potest simul esse in eodem subiecto, quia sicut dicitur 9 huius, quia differentiae sunt contrariae. Et non loquitur hic de contrarietate quae est in privatione et habitu, quia privatio non constituit speciem. Sed istae scientiae speciales non habent contrarietatem, quia possunt esse simul in eodem subiecto indivisibili veri intellectus. Ad rationes patet ex dictis.

Quaestio III. Quare tres philosophiae theoriae etc. Utrum divisio scientiae speculativae philosophiae in naturalem, mathematicam et divinam sit sufficiens

VARITUR circa hanc partem: utrum divisio scientiae, immo philosophiae speculativae, in naturalem, mathematicam et divinam sit sufficiens. Arguitur primo quod non. Logica est scientia speculativa, ut constat per dicta, nec est naturalis, nec mathematica, nec divina. Ergo etc.

Item philosophia speculativa debet dividi per differentias entis, quia prima non est nisi de ente, quia est universi entis cognitio et studio bene vivendi coniuncta; hoc additur propter moralem. Ita describit philosophiam primo Algazel in libro De divisione philosophiae. Sed ens dividitur in 10 praedicamenta, ut patet 5 et 6 huius, ubi Aristoteles dividit ens in 10 praedicamenta. Ergo philosophia debet distingui in 10 cognitiones de 10 entibus.

Item de substantia corporea est una pars philosophiae, scilicet naturalis. Sed de substantiis corporeis et corruptibilibus mobilibus, ut patet 8 Physicorum. Ergo eiusdem debet esse una de substantia incorporea. Consequens est falsum, quia sicut substantia corporea habet aliqua praedicata per se quae demonstrantur de ipsa, ita substantia incorporea habet passiones et proprietates quae demonstrantur de ipsa. Ergo de substantia incorporea est vera philosophia.

Item naturalis et metaphysicus considerant de ente quanto, quia metaphysicus considerat de ente quanto, ut de quanto; naturalis etiam considerat de quanto physice, et primo Caeli, ubi dicitur quod de natura est circa magnitudinem et corpus et eorum motus et passiones et principia. Ergo naturalis et metaphysicus considerant de eodem. Ergo non est vera pars philosophiae.

Item prima philosophia considerat quidditates omnium substantiarum et passiones omnium substantiarum, et per consequens considerat passiones eorum, quia passiones causantur ex quidditatibus, et ex diversis quidditatibus diversae passiones, et eadem est passio quae consequitur quidditatem, ut dicitur in 9 huius de demonstratione, quod quid est principium demonstrationis. Ergo si essent plures partes philosophiae, metaphysica esset superflua, quia omnes partes philosophiae considerant de ente, quia omnes scientiae sunt de ente. Ergo videtur quod ista distinctio sit superflua.

Item divisio cuiuslibet generis debet esse per differentias per se, et non per accidentia, sicut patet 7 Physicorum et 3 De anima. Sed philosophia speculativa non dividitur per differentias per se, sed per differentias quae sunt extra essentiam, quia mathematica et naturalis differunt secundum abstractionem a materia. Sed abstractio a materia est accidens enti. Ergo non est bona divisio.

OPPOSITUM vult Aristoteles in isto 6 philosophiae, et Commentator, et omnes expositores Aristotelis.

Notandum quod philosophia capitur dupliciter. Aliquando proprie, et tunc accipitur pro habitu intellectivo, et sic loquitur hic philosophus. Aliquando large, et tunc accipitur pro actu, vel pro habitu et actu simul, et sic accipitur in 1, 2 et 6 Ethicorum. Et tunc distinguitur philosophia per virtutes et vitia, et per actus et habitus virtutum, quia sicut dicitur 10 Ethicorum, felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. Et tunc distinguitur per actus et habitus intellectuales et morales, sicut patet in 1, 2 et 6 Ethicorum. Et de ista distinctione non est quaestio, sed est quaestio de philosophia proprie dicta, quae est habitus intellectualis. Et sic distinguitur per obiecta et per rationes formales obiectorum.

Unde sciendum quod philosophia speculativa distinguitur in naturalem, mathematicam et divinam, sive metaphysicam, secundum diversas rationes formales obiectorum. Quia naturalis considerat ea quae sunt abstracta a materia secundum rem, sed non secundum rationem, quia considerat ea quae sunt coniuncta materiae et motui, ut patet 1 Physicorum. Mathematica vero considerat ea quae sunt abstracta a materia secundum rationem, sed non secundum rem, quia considerat ea quae sunt in materia secundum rem, sed abstrahit ea secundum rationem, ut patet 3 De anima. Metaphysica vero sive divina considerat ea quae sunt abstracta a materia et secundum

rem et secundum rationem, quia considerat ens inquantum ens, et ea quae sunt separata a materia, ut patet 6 huius et 1 et 12 Metaphysicae. Unde patet quod ista distinctio est per differentias per se, quia istae differentiae sumuntur ex habitudine obiectorum ad materiam et motum, quae est differentia per se obiectorum, et non per accidens, quia non est accidens enti quod sit abstractum a materia, sed est de ratione entis, quia ens inquantum ens est abstractum a materia. Et sic patet quod philosophia speculativa dividitur per differentias per se, et non per accidens. Et sic patet quod non est superflua distinctio, quia istae partes philosophiae non sunt de eodem, quia licet omnes considerent de ente, tamen non considerant de ente secundum eandem rationem formalem, quia naturalis considerat ens mobile, mathematica considerat ens quantum, metaphysica considerat ens inquantum ens. Et sic patet quod non est superflua distinctio. Ad rationes patet ex dictis.

Culabulum alia et alia est abstractio. Ergo partes philosophiae debent distinguere, et tot debent esse quot modis abstrahibilia abstrahuntur a materia. Sed speculabilia abstrahuntur a materia tribus modis, quia aliqua entia sunt abstracta a materia simpliciter et omnino tam sensibili quam intelligibili, et de illis est metaphysica. Unde metaphysica est de entibus abstractis a materia simpliciter et communi omnino, ut de substantiis separatis et intelligentiis. Unde dicitur metaphysica a meta, quod est trans, et physis, quod est natura, quia est de transcendentibus naturam, et hoc principali intentione, ut patet quoad 12. Sed alia sunt entia abstracta non omnino a materia, sed tamen abstrahibilia sunt a materia sensibili secundum rationem et non ab intelligibili, quare diffiniuntur per materiam intelligibilem, ut sunt numeri, magnitudines, et de illo ente est alia pars philosophiae, scilicet mathematica. Alia sunt entia abstracta a materia individuali sensibili, sed non ab ultima, ut entia naturalia. Unde formae naturales diffiniuntur per materiam sensibilem in communi, licet non per materiam individualement. Unde diffiniuntur per substantiam transibilem, quia licet materia non sit pars quidditatis, tamen est necessaria ad deferendum quidditatem. Unde quidditas hominis non potest esse sine materia. Unde si complete debet diffiniri quidditas rei materialis, oportet per materiam diffiniri, sicut vult Aristoteles primo De anima. Et de illo ente est naturalis scientia. Et sic patet quod tres sunt partes philosophiae speculativae, et sunt sufficientes quo ad distinctionem eius secundum quod tribus modis speculabilia abstrahuntur a materia.

PER haec ad rationes in oppositum. Logica est speculativa etc. Dicendum quod non est scientia speculativa, sed pure practica. Sed quid dicis ad commune dictum? Dicendum quod duplex est dictum commune: quoddam quod provenit ex naturali inclinatione ad verum, et aliud est commune dictum quod provenit ex consuetudine, et non ex naturali inclinatione ad verum, sed est voluntarium, et illud non oportet esse verum. Et sic est istud. Sed quod logica non sit speculativa, sed practica, bonum est inquirere, et videbitur in sequentibus. Aliter respondent alii ad rationem tenentes quod logica sit speculativa. Unde dicunt quod Aristoteles loquebatur in 6 huius de scientia speculativa reali, sed logica non est scientia realis. Quare etc. Sed hoc dictum non valet, quia logica ita bene est realis scientia, quia considerat rem veram ut syllogismum ordinatum in modo et in figura extra intellectum. Unde sunt entia vera realia, licet dependeant ab anima in productione. Unde etiam non invenitur ab aliquo, nec ab Aristotele nec ab Averro, divisio scientiae per realem et rationalem. Unde dicunt quod logica sit organica, et hoc est dicere quod sit practica. Et sic dicunt contradictoria. De hoc non plus ad praesens.

Ad aliam: speculativa scientia debet distinguere etc. Conceditur quod debet distinguere secundum aliquam divisionem ut entis secundum se, inquantum respicit ens secundum se. Sed tamen non secundum quamlibet divisionem oportet sic dividi, sed alio modo secundum divisionem quae respicit philosophiam secundum certitudinem, quia non oportet illam esse secundum divisionem entis per se, sed secundum quod est abstrahibilis a materia, quae materia signata impedit certitudinem. Et secundum quod diversimode abstrahit a materia, secundum hoc sunt diversae partes philosophiae. Quia si inspiciantur bene diversa praedicamenta, ut actio et passio, possunt convenire in uno modo abstractionis, quia aequae abstrahunt a materia, licet sint diversae partes entis secundum se. Unde per hoc scientia eorum non dividit philosophiam secundum primam distinctionem, licet alia sit pars

philosophiae scientia actionis et passionis, inquantum respicit ens secundum se, sed comprehenduntur sub uno membro inquantum distinctio respicit philosophiam secundum certitudinem.

Ad aliam: una est scientia de substantia corporea. Conceditur sub ratione motus ut naturalis. Tu dicis ergo etiam una est de substantiis incorporeis. Conceditur quod sicut metaphysica est de substantiis abstractis quo ad eius partem principalem, ut quo ad 12, oportet si in aliis libris determinatur de aliis substantiis, hoc est tamen sub ratione ultima, ut sub ratione entis inquantum manuducunt nos ad cognitionem abstractorum. Et sic non concludit ratio quod sint plures partes quaestionis 2.

Ad aliam: naturalis et metaphysicus etc. Conceditur. Sed tamen non eodem modo considerant de quantitate, quia metaphysicus considerat eas inquantum sunt entia, et inquantum quantitas est una de primis partibus entis. Sed alio modo considerantur quantitates a mathematico secundum se, et inquantum abstrahibiles sunt a materia sensibili, et accipiuntur in habitudine ad proprias passiones quae demonstrantur de eis. Sed naturalis considerat eas inquantum sunt in rebus naturalibus, et sunt coniuncta formis naturalibus. Et sic diversimode considerant magnitudines et numeros quo ad diversum modum considerandi. Et hoc diversificat scientias istas. Unde si metaphysica et naturalis considerarent de quantitativibus eodem modo abstractionis, tunc mathematica superfluere, sed hoc non est verum, ut visum est.

Ad aliam: una scientia est prima etc. Conceditur, quae considerat quidditates omnium subiectorum scientiarum specialium quo ad praedicata prima et communia, sed tamen non considerat ea quo ad prima et specialia principia principaliter, ut quo ad ultimam differentiam et ultimum genus. Unde bene verum est quod metaphysica considerat quidditates omnium subiectorum specialium in communi, sed non in speciali. Et propter hoc non superfluunt aliae partes philosophiae, quae considerant quidditates quo ad propria principia. Unde quando Aristoteles dixit quod nullam rationem faciunt de quod quid est subiecti scientiae speciales, hoc est verum intelligendo complete, quia oportet etiam ponere in diffinitione completa praedicata communia et prima, quae considerat metaphysicus, sed bene faciunt mentionem de quod quid est subiecti per propria principia et ultimam differentiam.

Ad aliam rationem, quae patebit ex sequentibus. Notandum tamen diligenter quod sunt tres partes philosophiae speculativae. Sed utrum sint partes primae, in quas philosophia primo dividitur, videndum est. Ad cuius intellectum notandum de habitudine et communitate philosophiae speculativae ad istas tres partes. Unde si diceretur, ut aliqui dicunt, quod philosophia speculativa habet se ad istas tres scientias secundum communitatem analogiae, ita quod quoddam ordine respiceret eas, sic bene ista divisio in tres partes dictas esset sufficiens, immo etiam esset prima divisio. Quia divisio philosophiae prima et principaliter bene potest esse per tria dividenda, cum sit analogum, et non quod analogum dividi primo per duo, sed primo potest dividi per plura, sicut Aristoteles divisit primo ens in decem praedicamenta, et est prima et principalis divisio. Unde etiam illi qui nituntur reducere illam divisionem ad bimembrem peccant, quia non oportet analogi primam divisionem esse per duo membra, sed primo potest esse per plura significata, quia non oportet sua dividenda habere contrarietatem, quae requirat duas differentias, sed sufficit quod habeant disperationem. Et sic qui vellet tenere istam viam diceret quod ista divisio in istas tres partes esset prima divisio philosophiae et principalis.

Quaestio IV. Consequenter quaeritur propter ultimam rationem prius tactam. Utrum philosophia speculativa sit genus ad naturalem, divinam et mathematicam

CONSEQUENTER quaeritur propter ultimam rationem prius tactam: utrum philosophia speculativa sit genus ad naturalem scientiam, divinam et mathematicam. Et arguitur primo quod non. Divisio cuiuslibet generis debet esse bimembris, per Aristotelem, ut actio et passio possunt convenire in uno modo abstractionis, quia aequae abstrahunt a materia, licet sint diversi partes entis secundum se. Unde per hoc scientia eorum non dividit philosophiam secundum primam distinctionem, licet alia sit pars philosophiae scientia actionis et passionis, inquantum respicit ens secundum se, sed comprehenduntur sub uno membro inquantum distinctio respicit philosophiam secundum certitudinem.

Ad aliam: una est scientia de substantia corporea. Conceditur sub ratione motus ut naturalis. Tu dicis ergo etiam una est de substantiis incorporeis. Conceditur quod sicut metaphysica est de substantiis abstractis quo ad eius partem principalem, ut quo ad 12, oportet si in aliis libris determinatur de aliis substantiis, hoc est tamen sub ratione ultima, ut sub ratione entis inquantum manuducunt nos ad cognitionem abstractorum. Et sic non concludit ratio quod sint plures partes quaestionis 2.

Ad aliam: naturalis et metaphysicus etc. Conceditur. Sed tamen non eodem modo considerant de quantitate, quia metaphysicus considerat eas inquantum sunt entia, et inquantum quantitas est una de primis partibus entis. Sed alio modo considerantur quantitates a mathematico secundum se, et inquantum abstrahibiles sunt a materia sensibili, et accipiuntur in habitudine ad proprias passiones quae demonstrantur de eis. Sed naturalis considerat eas inquantum sunt in rebus naturalibus, et sunt coniuncta formis naturalibus. Et sic diversimode considerant magnitudines et numeros quo ad diversum modum considerandi. Et hoc diversificat scientias istas. Unde si metaphysica et naturalis considerarent de quantitativibus eodem modo abstractionis, tunc mathematica superfluere, sed hoc non est verum, ut visum est.

Ad aliam: una scientia est prima etc. Conceditur, quae considerat quidditates omnium subiectorum scientiarum specialium quo ad praedicata prima et communia, sed tamen non considerat ea quo ad prima et specialia principia principaliter, ut quo ad ultimam differentiam et ultimum genus. Unde bene verum est quod metaphysica considerat quidditates omnium subiectorum specialium in communi, sed non in speciali. Et propter hoc non superfluunt aliae partes philosophiae, quae considerant quidditates quo ad propria principia. Unde quando Aristoteles dixit quod nullam rationem faciunt de quod quid est subiecti scientiae speciales, hoc est verum intelligendo complete, quia oportet etiam ponere in diffinitione completa praedicata communia et prima, quae considerat metaphysicus, sed bene faciunt mentionem de quod quid est subiecti per propria principia et ultimam differentiam.

Ad aliam rationem, quae patebit ex sequentibus. Notandum tamen diligenter quod sunt tres partes philosophiae speculativae. Sed utrum sint partes primae, in quas philosophia primo dividitur, videndum est. Ad cuius intellectum notandum de habitudine et communitate philosophiae speculativae ad istas tres partes. Unde si diceretur, ut aliqui dicunt, quod philosophia speculativa habet se ad istas tres scientias secundum communitatem analogiae, ita quod quoddam ordine respiceret eas, sic bene ista divisio in tres partes dictas esset sufficiens, immo etiam esset prima divisio. Quia divisio philosophiae prima et principaliter bene potest esse per tria dividenda, cum sit analogum, et non quod analogum dividi primo per duo, sed primo potest dividi per plura, sicut Aristoteles divisit primo ens in decem praedicamenta, et est prima et principalis divisio. Unde etiam illi qui nituntur reducere illam divisionem ad bimembrem peccant, quia non oportet analogi primam divisionem esse per duo membra, sed primo potest esse per plura significata, quia non oportet sua dividenda habere

contrarietatem, quae requirat duas differentias, sed sufficit quod habeant disperationem. Et sic qui vellet tenere istam viam diceret quod ista divisio in istas tres partes esset prima divisio philosophiae et principalis.

OPPOSITUM arguitur. Illud est genus quod praedicatur de pluribus in quid, quia illae sunt conditiones quae requiruntur ad hoc quod aliquid sit genus, scilicet quod praedicetur in quid, et de pluribus secundum unam rationem aequaliter, quia genus respicit species coaequas. Sed philosophia speculativa habet se sic, quia philosophia speculativa praedicatur de naturali, divina et mathematica in quid. Quia quid est naturalis philosophia? Speculativa. Quid est mathematica? Philosophia speculativa. Quid est metaphysica? Philosophia speculativa. Et praedicatur secundum unam rationem, quae ratio est habitus intellectivus perficiens animam quo ad veram cognitionem tantum sine productione proprii scibilis. Unde naturalis philosophia est talis habitus, similiter metaphysica et mathematica, ut patet 6 huius. Similiter de eis praedicatur, quia una scientia quo ad rationem philosophiae speculativae non prius dicitur habitus speculativus quam alia.

DE ista quaestione est duplex opinio. Una est quod philosophia speculativa sit quoddam analogum ad istos tres habitus, et rationes huius opinionis efficaciores tactae sunt. Alia est opinio plus probabilis, quod philosophia speculativa sit univocum ad istos tres habitus. Et causa est, quia habitus intellectivus est in prima specie qualitatis, vel ergo est ibi ut genus vel ut species vel ut individuum, sed non ut species vel individuum, ergo ut genus univocum. Maior est manifesta per sufficientem divisionem, quia ex quo speculativa est in prima specie qualitatis, ut vult Aristoteles in Praedicamentis, vel est ibi ut individuum vel ut genus vel ut species. Sed non est ut genus vel species vel individuum, quia habitus intellectualis non est in prima specie qualitatis ut individuum, quia habet plures habitus sub se distinctos numero, nec etiam est in prima specie qualitatis sicut species specialissima, quia habet partes quae distinguuntur per se, sicut naturalem, mathematicam et divinam, sicut etiam obiecto distinguitur, sicut visum est in praecedenti quaestione. Sed individua substantiae eadem specie non distinguuntur per se secundum Aristotelem 2 Posteriorum, ubi dicit quod sub una specie multae sunt differentiae non secundum substantiam, sed secundum accidens. Et posset adduci praedicta ratio in oppositum.

Notandum tamen ad solutionem rationum, quod licet divisio speculativae philosophiae sit sufficiens in has tres scientias, non tamen est prima divisio et principalis, sed immediate philosophia speculativa dividitur divisione bimembri, scilicet quod quaedam philosophia est de abstractis a materia simpliciter et omnino, et quaedam philosophia non est de abstractis a materia omnino. Et ista est divisio prima et principalis. Et tunc secundum membrum subdividitur, quia quaedam philosophia harum est de abstractis a materia sensibili sed non a materia intelligibili, sed quaedam est de abstractis non a materia sensibili in communi, sed tantum a materia sensibili individuali. Et sic patet quod ista divisio trimembris reducitur ad divisionem bimembrem.

Notandum ulterius diligenter quod licet species generis univoci extra animam sint contrariae et non possint esse simul in eodem subiecto, ut iam tactum fuit in una ratione, et propter hoc etiam dicit Commentator 6 huius quod opposita extra animam in anima non sunt opposita, sicut patet de albedine et nigredine, quia anima recipit simul species albedinis et nigredinis. Ergo multo magis species et scientiae diversorum scibilium non sunt contrariae. Unde si essent contrariae, tunc motus verus esset in prima specie qualitatis, cum motus sit de contrario in contrarium, sed hoc est contra Aristotelem 7 Physicorum, ubi vult quod motus tantum sit in tertia specie qualitatis.

Notandum quod hic est dubium. Quia ex quo non est divisionis prima philosophiae speculativae in scientiam naturalem, mathematicam et divinam, quare Aristoteles non posuit primam divisionem philosophiae speculativae. Dicendum quod ipse non posuit eam, quia non fuit ei necessaria ad suum intentum, sed suffecit sibi divisio philosophiae ista, quam posuit, quae tamen est sufficiens in naturalem, mathematicam et divinam, licet non sit prima. Unde Aristotelis intentio in hoc 6 est tradere modum proprium considerandi huius scientiae. Sed ad illum proprium modum habendum suffecit sibi ista distinctio, immo etiam magis fuit sibi necessaria ad suum propositum. Unde Aristoteles non

habuit respectum ad univocationem, utrum speculativa philosophia esset univoca ad suas partes vel non, sed habuit intentionem ad distinctionem harum partium. Ita quod istae partes distinguuntur secundum alium et alium modum abstrahendi speculabilia a materia, secundum quam distinctionem habuit proprium modum considerationis huius scientiae, quod est principale intentum, quia considerat entia abstracta omnino et simpliciter a materia. Unde principaliter in isto libro intendit scientiam de abstractis, ut de Deo, et de aliis abstractis. Unde licet determinet de substantiis aliis materialibus, hoc non est ita principali intentione, quia tantum determinat de eis inquantum manuducunt in cognitionem abstractorum. Vel aliter posset dici quod Aristoteles primam divisionem philosophiae sufficienter dedit intelligere per istam quam posuit, quae sufficienter evacuat totam naturam eius.

AD rationes in oppositum. Ad primam patet solutio, quia ista divisio trimembris reducitur ad bimembrem. Unde divisio prima et immediata debet esse bimembris, sed ista divisio non est prima, ut visum est. Ad aliam similiter patet, quia species generis in anima non sunt contrariae, et per consequens bene possunt esse simul in eodem subiecto, licet species generis extra animam sint contrariae. Ad aliam: illud non est genus etc. Conceditur. Tu dicis quod philosophia est speculativa, quia per prius praedicatur etc. Dicendum quod non, quia primae tres scientiae quo ad rationem habitus speculativi sunt simul et coaequaevae, et nulla est prior neque posterior, licet abstracte una sit prior et dignior secundum quod est de digniori obiecto, ut de Deo, sed tamen omnes aequaliter sunt habitus speculativi reducendo ista membra ad duo, ut visum est.

Quaestio V. Consequenter quaeritur, quia tactum fuit in una ratione prius de logica quod sit speculativa. Utrum logica sit speculativa

IDEO sit quaestio: utrum logica sit speculativa. Arguitur primo quod sic. Illa scientia est speculativa et non practica, quae est de rebus quae constant a natura et praeter opus intellectus, quia practica scientia in hoc differt a speculativa, quia entia speculabilia, de quibus est speculativa, non sunt producibilia ab homine, nec per cognitionem dirigentem, nec electionem inclinantem, sed constant per opus naturae. Sed practica scientia est de rebus quae sunt ab homine, vel per cognitionem dirigentem vel electionem inclinantem. Sed logica est de illis quae constant a natura et praeter opus intellectus, immo logica est de rebus quae constant a natura, et non per opus intellectus, quia logica est de praedicamentis, quae sunt a natura. Ergo etc.

OPPOSITUM arguitur. Quia omnis scientia vel est naturalis vel mathematica vel divina etc., per sufficientem divisionem, quia Aristoteles dividit speculativam scientiam in has tres. Sed logica nec est naturalis, nec mathematica, nec divina, ut omnes concederent. Sed forte dices contra maiorem quod Aristoteles in isto 6 tantum dividit philosophiam speculativam realem et non rationalem. Modo logica non est speculativa realis, sed rationalis. Hoc non valet, quia certum est quod metaphysicus est philosophus universalissimus, sicut metaphysica est scientia universalissima. Ergo debet idem dividere artem et divisionem philosophiae universalissimam. Sed hoc non esset, si tantum divideret speculativam partialiter. Unde debet dividere speculativam quo ad omnes partes eius, et certum est quod hoc facit. Unde est simile de potestate activa, quam diffinivit Aristoteles 5 huius, quod est principium transmutandi alterum in quantum alterum. Ergo concluditur ex hoc quoddam quod omni potentiae activae debet correspondere passiva. Et hoc ex diffinitione quam ponit Aristoteles ipsi dicunt Aristotelem loqui in hoc libro de virtute et potestate particularium agentium. Tunc dicitur eis quod metaphysicus est communissimus philosophus, sicut scientia sua est communissima. Ergo dat diffinitionem potentiae activae communissimam, quae convenit omni potentiae activae, quia si ipse non faceret, quis alius faceret? Sic etiam in proposito. Ergo patet quod Aristoteles in isto quinto, immo in sexto, sufficienter dividit philosophiam speculativam divisione universalissima, ita quod sub membris divisionis continentur omnia quae participant speculativam rationem. Et cum logica non contineatur sub aliquo membro divisionis, relinquitur quod sit practica.

Notandum in exteriori materia, sed de operatione immanente et opere quod est una opinio quod logica sit scientia speculativa. Et hanc probant sic. Illa scientia est speculativa quae est propter scire, quia speculativa scientia ordinatur tantummodo ad scire, et non ad opus, quia per hoc differt a practica. Sed logica est propter scire, quia logica est ut sciamus. Item logica aut est practica aut speculativa per sufficientem divisionem in hoc 6 et 6 Ethicorum. Sed logica non est practica. Probatio, quia si esset practica, vel esset activa vel factiva, per divisionem sufficientem, quae ponitur in isto 6 et 6 Ethicorum. Sed non est factiva, quia tunc esset mathematica, immo mechanica, ut aedificativa vel navigativa etc. Similiter non est activa. Probatio, quia vel esset economica vel ethica vel politica, per sufficientem divisionem, quia activa dividitur in has. Sed nulla harum est logica, ut omnes concederent.

Dicendum est quod ista opinio non valet. Primo quia auctoritas Aristotelis est in contrarium in isto 6, ubi dividit speculativam philosophiam in 3, naturalem etc. Quarum nulla est logica. Et si dicas quod dividit speculativam realem et principalem, non valet ista cavillatio. Unde prius est remota, ergo non responsum. Et probatur ratione. Philosophia speculativa est de talibus quae non producuntur ab homine per cognitionem dirigentem, vel actionem inclinantem, vel appetitum inclinantem, quod est idem, quia sic communiter exponitur finis speculativae scientiae. Quia finis speculativae philosophiae est veritas et nihil ultra apponit, quia non intendit productionem scibilis eius per cognitionem sui dirigentem vel appetitum inclinantem. Quia scientia quae est de caelo non est de caelo quod homo

faciat caelum per cognitionem, nec elicit hoc, quia homo nunquam fecit caelum. Et hoc patet in praedicta auctoritate Eustratii super 6 Ethicorum: Scientifica enim mens etc. Sed logica est de talibus quae producuntur ab homine per cognitionem suam dirigentem et electionem inclinantem. Quia est de ratiocinatione ordinata in tali forma, per quam devenitur a cognitione noti ad ignotum. Et illa ratio ut syllogistica ordinata in figura et modo sit ab intellectu per cognitionem dirigentem, ut per regulas traditas in logica, quia intellectus facit syllogismum in tali vel tali figura et modo, et eligit cum facere, quia aliquando plus eligit facere in prima figura vel tali modo vel tali, et quia unus syllogismus est eligibilior alio, sicut etiam una demonstratio est eligibilior altera, ut patet primo Posteriorum. Et tunc facit syllogismum in materia exteriori in aere vel facit enthymema vel divisionem vel indivisionem vel huiusmodi, secundum quod appetitus plus ad hoc inclinat, et secundum quod materia subiecta requirit.

PER haec ad rationes istius opinionis. Illa scientia quae est propter scire etc. Conceditur, si est propter scire speculativum tunc est speculativa; sed si est propter scire practicum, tunc est practica. Quia propter hoc non dicitur scientia speculativa absolute quod sit propter scire; haec enim non est ratio formalis eius. Sed dicitur speculativa vel formaliter, quia speculabilia de quibus est non sunt producibilia ab homine per cognitionem dirigentem vel appetitum inclinantem, sed constant a natura. Propter hoc dicitur formaliter speculativa. Similiter practica est propter scire practicum, et non est ratio formalis quod sit practica. Sed pro tanto dicitur practica, quod scibilia eius sunt producibilia ab intellectu per cognitionem eius dirigentem et electionem inclinantem, ut dictum est, et non constant a natura. Quare ratio non concludit.

Ad aliam rationem: Tunc logica vel est practica etc. Dicendum quod est practica. Ad probationem: vel est activa vel factiva etc. Dicendum quod ambo, scilicet activa et factiva. Quia logica potest comparari ad duo: scilicet quo ad actum rationis inferiorem, inquantum speculatur intrinsece non faciendo extra opus, sed cogitando de ratiocinatione et syllogismo et enthymemate quo ad sua principia non loquendo, quia aliquis potest considerare apud se et disputare inter se, quando unum supplet locum respondentis et opponentis, ut patet 8 Topicorum. Unde fit formans rationes in se per cognitionem suam, id est per regulas et principia propria ratiocinationis, per quae devenitur ad cognitionem noti ad ignotum. Et sic est activa, quia non est de operatione in exteriori materia, sed de operatione immanente et operato intus manente. Alio modo potest comparari ad sermonem exteriorem, ut inquantum dirigit hominem ad exprimendum sermonem in aere exteriori, ut formando ratiocinationem in modo et figura, ut faciendo syllogismum in aere vel enthymema. Et hoc per cognitionem suam, id est per regulas de ista forma ratiocinationis datas, et appetitum inclinantem. Et sic est factiva, quia ut sic est de operato non immanente, sed in materiam exteriorem egrediente. Unde facit syllogismum vel argumentum tale per suam cognitionem, quae dirigit ipsum, et appetitum qui inclinat eum plus ad unum quam ad aliud. Unde dicimus puero: fac syllogismum in primo modo primae figurae, quando volumus examinare utrum sciat lectionem vel non. Sed hoc non esset nisi per scientiam logicam produceretur scibile de quo est.

Ad probationem: si esset factiva, tunc esset mechanica etc. Dicendum quod non sequitur, quia factiva scientia dividitur in duas partes, scilicet in liberalem et banausam. Modo logica non est factiva banausa, sed liberalis. Unde banausae scientiae sunt, ut patet in multis locis Politicae in 5 et 8, quod dicuntur banausae quae maculant et sedant corpus in operando, ut ars sutoris, et deprimunt animum, ita quod reddunt animum ineptum ad speculationem. Sed liberales non sedant corpus in operando, ut patet, quia nullus maculatur ex hoc quod facit syllogismum in materia exteriori, nec reddunt mentem depressam in speculatione, sed plus elevant et dirigunt animum ad speculandum, ut patet ibi. Et sic logica est factiva liberalis vel activa, ut dictum est. Sed de banausis loquitur pulchre Aristoteles in praedicto loco: Quaecunque talium facient participationem non banausium, banausum autem opus oportet putare hoc et artem hanc, et doctrinam quaecunque adversus et ad actiones virtutis efficiunt inutile liberorum corpus, aut animam, aut intellectum. Propter quod tales artes quaecunque faciunt corpus deterius disponi, banausas vocamus, in mentem varias operantes, non vacantem enim faciunt

mentem et depressam esse. Tunc addit: est autem liberalibus scientiis aliquibus usque ad aliquid participare.

Ad probationem cum probatur quod non sit activa. Dicendum quod est activa, et activa dividitur in rationalem et moralem, et moralis dividitur tunc in ethicam, economicam etc. Sed sub activa rationali continetur logica. Sed dices: unde habet illam divisionem? Dicendum: dic mihi unde habes tu aliam divisionem quod speculativa philosophia dividitur in realem et rationalem. Tunc dico: unde habeo istam divisionem? Unde ista divisio habetur ex fundamentis Aristotelis, quia activa rationalis est quae est de illis quae producuntur a ratione per cognitionem etc. Sed moralis non est de illis quae facta sunt, sicut sermone vel ratiocinatione, sed est de virtutibus intellectus, ut patet in morali philosophia.

Alia est opinio quod logica sit neque speculativa neque practica, sed organica. Et hoc probant auctoritate Aristotelis 2 Topicorum, ubi dividit problemata dicens quod quaedam problematum ordinantur ad scire tantum, ut utrum mundus sit aeternus vel non, et illa sunt speculabilia. Alia ordinantur ad eligendum tantum vel fugiendum, ut utrum voluptas omnis est bona, sicut sunt moralia. Sed alia ordinantur ad neutrum, sed sunt propter alia. Item hoc probant ratione: illa scientia quae adminiculatur tam in practicis quam in speculativis neutra est, sed est organica. Quia scientia adminiculans practicis et speculativis est neutra, quia qua ratione esset speculativa, eadem ratione esset practica, cum utrique deserviat. Sed logica est huiusmodi, ut dicit Simplicius super Praedicamenta. Et etiam Commentator dicit pro Physicis et 7 huius, quod logica usitatur in aliis scientiis inquantum est instrumentum distinguendi verum a falso.

Ista opinio non valet, quia est contra Aristotelem 6 huius et 6 Ethicorum, ubi dividit philosophiam prima divisione in practicam et speculativam, et non est prior divisio ista etiam 2 Metaphysicae innuit, ubi dicit quod speculativarum scientiarum finis est veritas, practicae opus. Ita quod ibi intendit non esse aliam divisibilem, quod logica sit scientia pure practica. Et ad hoc est auctoritas Aristotelis cum sua confirmatione prius inducta, 6 huius, ubi vult quod non sit speculativa, quia enumerat tantum tres scientias speculativas, naturalem, mathematicam et divinam. Et ista opinio est contra Aristotelem. Item omnis intellectus per habitum quem scimus vel est speculativus vel practicus. Ergo omnis scientia est speculativa vel practica. Antecedens patet, quia omnes concedunt hanc divisionem intellectus, ut habetur 2 De anima et 6 Ethicorum. Consequentia patet, quia postquam subiectum ut intellectus omnis est practicus vel speculativus, in quo est habitus philosophiae. Similiter omnis habitus est practicus vel speculativus. Item omnis habitus intellectualis vel est de rebus producibilibus ab homine per cognitionem dirigentem vel electionem inclinantem, vel est de rebus quae constant ex natura et quae non sunt producibiles ab homine. Sed si primo modo, tunc est habitus practicus; si secundo modo, sic est habitus speculativus. Maior est manifesta per sufficientem divisionem qua nihil evadit habitum intellectualem, cum detur per contradictoria. Minor patet, quia si est de producibilibus ab homine quae non constant ex natura, tunc est habitus practicus, quia habitus practicus perficit animam quo ad veram cognitionem cum productione eius scibilis. Sed si est de rebus quae constant ex natura, et non quae producuntur ab homine, tunc est habitus speculativus, quia talis habitus est de his quae non sunt ab homine per cognitionem suam. Et dicitur bene per cognitionem suam, quia aliquod scibile et speculabile est bene per naturam hominis productum, ut nutritio, et de illa bene est speculativa scientia, quia non producitur ab homine per cognitionem hominis, quia homo per cognitionem non facit quod nutriatur, immo etiam in dormiendo maxime nutritur. Sed illud est per naturam, ut animam nutritivam quae non cognoscit.

Per hoc ad auctoritatem Aristotelis 1 Topicorum. Conceditur quod quaedam problemata etc. Non sunt propter scire tantum, nec ordinantur ad eligendum tantum, sed propter utrumque. Non tamen ex hoc sequitur quod illa problemata vel scibilia nec sint speculativa nec practica. Sed bene sequitur quod non sint speculativa nec practica moralia, quia problemata speculativa ordinantur tantum ad speculari, sed problemata moralia ordinantur ad eligendum vel ad fugiendum. Sed

ista problemata bene possunt esse practica rationalia. Unde hoc nihil impedit cum deserviant et adminiculentur problematibus tam speculativis quam moralibus.

Item qui bene vult considerare Aristotelem, post solvit quod quaedam problemata sunt utilia ad scire tantum, quaedam ad eligendum vel fugiendum tantum, et quaedam sunt utilia ad neutrum per se et praecise tantum, quia non sunt utilia ad sciendum tantum vel ad eligendum, sed ad utrumque. Unde per se non sunt propter unum, sed propter ambo. Ergo ex hoc non sequitur quod ista problemata non sint practica, immo sunt, quia ordinantur ad opus.

Ad rationes. Illa scientia quae adminiculatur tam in scientiis speculativis quam practicis etc. Maior negatur, quia ad hoc quod aliqua scientia sit speculativa, non oportet quod ordinetur ad speculativam vel adminiculetur ei, quia sic procederetur in infinitum in scientiis, quia etiam sic metaphysica non esset speculativa, cum ordinetur ad aliam speculativam, saltem pro intentione, et illa ad quam ordinatur iterum ordinatur ad aliam, et sic in infinitum. Et similiter intelligatur de practica. Unde ad hoc quod aliqua scientia sit practica formaliter, non oportet eam ordinari praecise ad practicam, quia procederetur in infinitum, ut dictum est. Sic enim quivis logica non ordinatur ad speculativam vel ad practicam tantum. Non sequitur ex hoc quod nec sit speculativa nec practica, quia potest adhuc practica. Unde aliud requiritur ad hoc quod aliqua scientia sit speculativa formaliter quam quod ordinetur ad eius non speculativam tantum, quia requiritur quod speculabile sit productum ab homine per cognitionem et electionem, sed quod constat ex natura. Et ad hoc quod scientia sit practica formaliter non requiritur quod ordinetur ad practicam tantum, sed requiritur ad hoc quod eius scibile sit productum ab homine per cognitionem dirigentem et electionem inclinantem, ut dictum est prius.

Alia est opinio verior et probabilior, quod logica est practica. Et probatur per rationem prius tactam: illa scientia est practica quae est de operabilibus ab homine per cognitionem dirigentem et electionem inclinantem. Et haec est manifesta ex dictis. Sed logica est huiusmodi, quia per logicam fit syllogismus in tribus terminis et modo et figura ordinatus, similiter per electionem appetit facere syllogismum vel ut doceat vel arguat vel respondeat. Similiter facit syllogismum intra vel extra in aere.

Notandum quod istam rationem alii formant sub aliis verbis quasi sunt extra philosophiam, et est eadem virtus. Omnis habitus operativus existens ad modum formae exemplaris et regulae praeconceptae est practicus, quia hoc est de ratione formali et differentia specifica practici habitus, quod per ipsum aliud operetur tanquam per formam exemplarem et regulam praeconceptam. Unde aliquid dicitur esse effectivum triplici modo: elicitive, administrative, directivae ad modum exemplaris et regulae praeconceptae. Modo habitus practicus non est factivus primo modo, quia sic quilibet habitus et actus primo modo esset elicitivus actus secundi, nec habitus practicus est effectivus secundo modo, scilicet administrative, quia sic quaelibet scientia superior quae administrat propositiones scientiae inferiori esset practica, quod est falsum. Relinquitur tertio modo quod habitus practicus sit factivus tertio modo, scilicet ad modum formae exemplaris et regulae praeconceptae. Sed logica est habitus operativus ad modum formae exemplaris et regulae praeconceptae, quia logica est regula syllogizandi et arguendi, et sic de aliis.

Notandum quod hic est unum dubium, quod si logica est de subiecto facto in aere, sicut dictum est, tunc logica consideraret aerem, quod est falsum, logicum non considerare aerem, quia naturalis considerat de aere. Consequentia probatur, quia si logica est practica factiva, ut dicunt, tunc cum faciat syllogismum in aere, tunc consideraret aerem, cum quilibet artifex consideret subiectum sui artificii. Ad hoc dicendum, negando consequentiam. Ad probationem dicendum quod artifex debet considerare subiectum artificii usque ad quid, id est inquantum sufficit sibi, scilicet in habitudine ad formam quam intendit inducere in subiectum. Sed non oportet quod omnino et simpliciter consideret subiectum, sicut faber non considerat ferrum ut generatur in minera, sed considerat ipsum in habitudine ad formam cultelli quam vult inducere. Et hoc sufficit. Sic logicus considerat aerem non simpliciter, sed in habitudine ad ratiocinationem, inquantum est subiectum illius ratiocinationis. Sed non oportet ipsum facere tractatum de ipso aere.

Aliter potest dici quod subiectum rei artificialis est duplex: quoddam est tale quod aliter et aliter dispositum est causa diversitatis formae introducendae in bonitate et malitia, et illud subiectum quod sic se habet, habet considerare artifex, sicut faber ferrum, quia ferrum aliter dispositum in duritie et mollitie est causa diversitatis forte artificii introducendae. Similiter nervus aliter et aliter dispositus est causa diversitatis sanitatis introducendae, quia potest esse nervus ita calidus quod non potest introduci sanitas. Ergo medicus considerat nervos secundum diversas dispositiones et complexionem. Aliud est subiectum cuius alia et alia dispositio non est causa diversitatis formae artificialis in bonitate et malitia, et tale non oportet artificem considerare. Modo sic est in proposito, quod aer est subiectum ratiocinationum. Ita quod alia et alia dispositio eius non diversificat formam introducendam in bonitate et malitia, quia syllogismus ita bene fit in tenebroso aere sicut in luminoso claro. Ergo non oportet logicum considerare aerem.

Item probo quod logicus consideret sermonem ordinatum debito modo et figura in aere, quia talis sermo ut est in aere consideratur ab aliquo artifice, sed non a grammatico, qui considerat sermonem congruum et incongruum per se. Ergo ab alio artifice, scilicet logico.

Ad rationem principalem in oppositum. Illa scientia est speculativa quae est de rebus quae constant a natura. Verum est, si considerat tales res secundum se et non in habitudine ad aliud. Tu dicis quod logica considerat praedicata. Dicendum quod logica non considerat res praedicales abstracte et secundum se, nisi in habitudine ad suum intentum, ut ad exercita ab homine, scilicet ut applicantur ad syllogismum, inductionem, propositionem, ut perveniatur de cognitione noti ad ignotum. Aliter dicunt alii quod praedicata dupliciter capiuntur. Uno modo pro intentione, et sic logicus considerat ipsa, quia sunt exercita ab homine per cognitionem et electionem. Alio modo capiuntur quo ad rem, et sic logicus non considerat praedicata. Sed prima solutio est tutior, quod logicus considerat res praedicales per se, licet non omnino abstracte consideret, tamen in habitudine ad suum intentum ut applicantur ad ratiocinationes, ut syllogismum, inductionem, et huiusmodi, per quae devenitur a cognitione noti ad ignotum. Et etiam quo ad veritatem et falsitatem considerat res.

Quaestio VI. Sed quoniam ens simpliciter dictum etc. Utrum de ente per accidens possit esse scientia

VERTITUR circa hoc capitulum: utrum de ente per accidens possit esse scientia. Et arguitur primo quod sic. De illo potest esse scientia de quo aliquid demonstratur, quia scientia est effectus demonstrationis primo Posteriorum, quia scire est per demonstrationem intelligere, quia demonstratio est syllogismus apodicticus, id est faciens scire. Sed de ente per accidens aliquid demonstratur, quia Aristoteles concludit aliquid demonstrative de ente per accidens, quod causatur ab agente ut in pluribus etc. Ergo scientia est de ente per accidens.

Item de illo est scientia quod habet diffinitionem, cum diffinitio sit medium demonstrationis. Sed ens per accidens habet diffinitionem, quia ens per accidens dicitur quod nec habet esse ut semper, nec ut frequenter.

OPPOSITUM vult Aristoteles, ubi dicit: signum autem, nulla enim scientia nec activa nec factiva studiosa de eo, nec theorica.

Notandum quod per ens per accidens intelligitur contingens ut in paucioribus et raro. Per raro intelligitur quod raro est quo ad tempus, et prout in paucioribus quo ad supposita intelligitur, ut quod fodiens sepulchrum inveniatur thesaurum, hoc sit in paucioribus suppositis. Et illud ens per accidens dicitur casuale et fortuitum, et dicitur fortuitum in agente a proposito, et casuale in aliis agentibus.

Notandum ulterius quod ens per accidens dicitur capi dupliciter: uno modo secundum rationem communem, secundum quam importatur per hoc nomen commune ens per accidens; alio modo accipitur ens per accidens secundum rationem specialem et determinatam, ut inquantum importatur per speciale nomen, ut per hoc quod est fodiens sepulchrum quod inveniatur thesaurum.

PER HOC DICENDUM est ad quaestionem quod si accipitur ens per accidens primo modo, dicitur ens per accidens secundum rationem communem, ut causatur in sui communitate et non contrahitur ad aliquod determinatum ens, sic aliquo modo est scientia de ente per accidens. Et ratio est tacta in principio quaestionis, et ideo non resumitur hic.

Secundo dicendum quod si capitur ens per accidens secundo modo, sic non est scientia de eo. Et ratio est in littera, quod sit raro et in paucioribus causatur eo modo quo causari debetur sibi ab agente ut in pluribus, quod est fortuna vel casus. Probatio, quia ens per accidens vel causatur ab agente necessario immediate, vel ab agente ut in pluribus. Ista est nota a sufficienti divisione, quia non sunt plura agentia. Ergo etiam ens per accidens sit effectus non tīvus dependet ab aliquo agente, vel ergo ab agente necessario, vel ab agente ut in pluribus. Sed non dependet ab agente necessario cum illud non deficiat ab intento principali, quia semper producit effectum, ut motus caeli non deficit ab effectu, quia non habet contrarium, nec motor caeli deficit a principali intento. Sed hoc contingit in inferioribus. Quare relinquatur quod sit a causa ut in pluribus.

Notandum quod agens ut in pluribus a quo dependet casuale et fortuitum, sive ens per accidens, est casus et fortuna. Unde fortuna dicitur esse in agentibus a proposito, ut in hominibus. Unde contingit a fortuna quod fodiens sepulchrum inveniatur thesaurum. Si tunc quaeritur quae sit illa fortuna, aliqui dicunt quod sit dea separata quae movet rotam, et habet duas facies, unam malam et aliam bonam. Sed hoc non est verum, quia est dictum poeticum. Unde fortuna non est aliud nisi intellectus practicus hominis, ita quod unus et idem intellectus est practicus et fortuna diversimode. Inquantum accipitur intellectus in comparatione et habitudine ad effectum qui evenit ut in pluribus et intentum principaliter, dicitur intellectus practicus. Sed idem intellectus in habitudine ad effectum qui evenit praeter intensionem eius, et in paucioribus, dicitur fortuna. Et ita una et eadem causa in hominibus dicitur fortuna et intellectus practicus. Sic etiam casus in naturalibus idem est realiter cum natura, tamen diversimode, quia si natura comparatur ad effectum intentum principaliter et ut in pluribus, sic dicitur natura vel agens naturale, ut sperma si producit hominem cum duobus oculis et quinque

digitis, hoc intendit principaliter, et tunc dicitur agens naturale. Sed si comparatur ad effectum non intentum et ut in paucioribus, sic dicitur casus, ut si sperma producat hominem cum uno oculo et duobus digitis, tunc dicitur casus.

AD rationes. Causa et causatum etc. Conceditur, si est causa per se, tunc dicitur proportionari cum causato quo ad actum vel potentiam, vel quo ad commune et proprium. Sed de causa per accidens non oportet, sed causa ut in pluribus respectu entis per accidens est causa per accidens. Unde non oportet causam per accidens proportionari effectui. Unde dicit Commentator 12 huius quod ista propositio: agens et causa debent proportionari causato, requirit conditiones. Primo quod non tenet in agente instrumentali, quia illam non oportet assimilari causato, ut securim non oportet assimilari domui. Requiritur quod sint in agente propinquo et non omnino remoto. Unde primus motor non oportet assimilari huic effectui inferiori. Requiritur quod non sit in agente per accidens, quia illud non oportet assimilari effectui, ut domificator inaedificator est causa per accidens, et non oportet assimilari domui. Quare non valet.

Ad aliam: unum agens irrationale etc. Conceditur, si est agens per se. Tamen unum agens potest esse causa unius effectus per se et alterius per accidens, ut frigidum per se frigefacit et per accidens calefacit inquantum circumstat calido. Unde etiam constringit et unit ipsum, et calidum fortificatur, quia virtus unita fortior est dispersa. Sic est in proposito, quia agens in pluribus per se agit unum effectum, scilicet intentum, sed post intentum agit alium effectum, id est ens per accidens, ut dictum est.

Ad aliam: Si agens ut in pluribus etc. Conceditur, si ens per accidens causaretur ab agente ut in pluribus per se, sed si per accidens non oportet quod eveniat de necessitate. Modo sic est quod ens per accidens est ab agente ut in pluribus, non ut a causa per se, sed ut a causa per accidens. Quia aliquod potest esse futurum quod nunquam erit. Aliter dicunt aliqui concedendo consequentiam. Et cum dicitur: ergo omnia evenirent de necessitate, ipsi dicunt quod duplex est necessitas: quaedam est continua, ita quod res semper sint; alia est necessitas intercisa. Et illa est duplex: quaedam est determinata quo ad naturam et quo ad nos, ut solem cras oriri, necessarium est necessitate intercisa quo ad naturam et quo ad nos. Similiter eclipsis lunae et solis. Alia est necessitas intercisa quo ad naturam et indeterminata quo ad nos, ut plura sunt necessaria necessitate intercisa et indeterminata quo ad nos. Modo dicunt Aristotelem non habere pro inconvenienti omnia evenire de necessitate, necessitate intercisa et indeterminata quo ad nos, quod est tamen determinata quo ad naturam. Sed habet pro inconvenienti omnia evenire ex necessitate continua et intercisa quae est determinata quo ad nos et quo ad naturam. Et hanc dicunt esse intentionem Aristotelis. Sed ista solutio est contra fidem et veritatem.

Quaestio VII. Utrum per substantias sensibiles potius dicamus devenire in cognitionem substantiarum abstractarum

VERTITUR circa hanc partem: utrum per accidens causetur ab agente ut in pluribus. Arguo quod non. Causa et causatum debent proportionari, 2 Physicorum et 5 huius. Sed agens ut in pluribus et ens per accidens non proportionantur, quia illud fit in paucioribus quod est per accidens, et sic est disconvenientia inter ea.

Item unum agens irrationale non est causa oppositorum, ex Commentatore huius, ubi ponitur differentia inter potentias rationales et irrationales, quia potentiae rationales eadem numero oppositorum sunt, sed potentia irrationalis una unius factiva est. Sed agens ut in pluribus est agens irrationale, ut semen quod agit in fetum per virtutem formativam. Ergo non potest esse causa entis per accidens.

Praeterea, si hoc esset, tunc ens per accidens necessario eveniret. Et probatur haec consequentia uno modo auctoritate Aristotelis, qui dicit quod necesse est esse ens quod secundum accidens est. Secundo sic: quia si agens ut in pluribus est causa entis per accidens, tunc quando producit illud ens per accidens, tunc deficit ab intento. Et sic producit ista ut deficit ab intento. Modo ipsum deficere ab intento est necessarium, quia aliter omnia agentia essent necessaria, quod est falsum.

OPPOSITUM arguitur auctoritate Aristotelis in praedicta littera, unde ens per accidens est ut homo generetur cum duobus capitibus vel duobus digitis, et est ab agente ut in pluribus, quia semen hoc generat ut alia monstra quae sunt peccata eius quod agit propter aliud et agentis ut in pluribus.

NOTANDUM quod de numero quaedam sunt necessaria et agunt penitus uniformiter, ut motores corporum caelestium, quia agunt in corpora caelestia motum, et agunt regulariter et uniformiter. Alia sunt agentia quae non sunt necessaria, nec agunt uniformiter, sed difformiter, quia deficiunt in actione ab intentione, sicut sunt agentia inferiora, quia non semper producunt hoc quod principaliter intendunt.

DICENDUM est ad quaestionem quod ens per accidens quod fit raro et in paucioribus causatur eo modo quo causari debetur sibi ab agente ut in pluribus, quod est fortuna vel casus. Probatio, quia ens per accidens vel causatur ab agente necessario immediate, vel ab agente ut in pluribus. Ista est nota a sufficienti divisione, quia non sunt plura agentia. Ergo etiam ens per accidens sit effectus non tivus dependet ab aliquo agente, vel ergo ab agente necessario, vel ab agente ut in pluribus. Sed non dependet ab agente necessario cum illud non deficiat ab intento principali, quia semper producit effectum, ut motus caeli non deficit ab effectu, quia non habet contrarium, nec motor caeli deficit a principali intento. Sed hoc contingit in inferioribus. Quare relinquitur quod sit a causa ut in pluribus.

Notandum quod agens ut in pluribus a quo dependet casuale et fortuitum, sive ens per accidens, est casus et fortuna. Unde fortuna dicitur esse in agentibus a proposito, ut in hominibus. Unde contingit a fortuna quod fodiens sepulchrum inveniat thesaurum. Si tunc quaeritur quae sit illa fortuna, aliqui dicunt quod sit dea separata quae movet rotam, et habet duas facies, unam malam et aliam bonam. Sed hoc non est verum, quia est dictum poeticum. Unde fortuna non est aliud nisi intellectus practicus hominis, ita quod unus et idem intellectus est practicus et fortuna diversimode. Inquantum accipitur intellectus in comparatione et habitudine ad effectum qui evenit ut in pluribus et intentum principaliter, dicitur intellectus practicus. Sed idem intellectus in habitudine ad effectum qui evenit praeter intentionem eius, et in paucioribus, dicitur fortuna. Et ita una et eadem causa in hominibus dicitur fortuna et intellectus practicus. Sic etiam casus in naturalibus idem est realiter cum natura, tamen diversimode, quia si natura comparatur ad effectum intentum principaliter et ut in pluribus, sic dicitur natura vel agens naturale, ut sperma si producit hominem cum duobus oculis et quinque digitis, hoc intendit principaliter, et tunc dicitur agens naturale. Sed si comparatur ad effectum non

intentum et ut in paucioribus, sic dicitur casus, ut si sperma producat hominem cum uno oculo et duobus digitis, tunc dicitur casus.

AD rationes. Causa et causatum etc. Conceditur, si est causa per se, tunc dicitur proportionari cum causato quo ad actum vel potentiam, vel quo ad commune et proprium. Sed de causa per accidens non oportet, sed causa ut in pluribus respectu entis per accidens est causa per accidens. Unde non oportet causam per accidens proportionari effectui. Unde dicit Commentator 12 huius quod ista propositio: agens et causa debent proportionari causato, requirit conditiones. Primo quod non tenet in agente instrumentali, quia illam non oportet assimilari causato, ut securim non oportet assimilari domui. Requiritur quod sint in agente propinquo et non omnino remoto. Unde primus motor non oportet assimilari huic effectui inferiori. Requiritur quod non sit in agente per accidens, quia illud non oportet assimilari effectui, ut domifactor inaedificator est causa per accidens, et non oportet assimilari domui. Quare non valet.

Ad aliam: unum agens irrationale etc. Conceditur, si est agens per se. Tamen unum agens potest esse causa unius effectus per se et alterius per accidens, ut frigidum per se frigefacit et per accidens calefacit inquantum circumstat calido. Unde etiam constringit et unit ipsum, et calidum fortificatur, quia virtus unita fortior est dispersa. Sic est in proposito, quia agens in pluribus per se agit unum effectum, scilicet intentum, sed post intentum agit alium effectum, id est ens per accidens, ut dictum est.

Ad aliam: Si agens ut in pluribus etc. Conceditur, si ens per accidens causaretur ab agente ut in pluribus per se, sed si per accidens non oportet quod eveniat de necessitate. Modo sic est quod ens per accidens est ab agente ut in pluribus, non ut a causa per se, sed ut a causa per accidens. Quia aliquod potest esse futurum quod nunquam erit. Aliter dicunt aliqui concedendo consequentiam. Et cum dicitur: ergo omnia evenirent de necessitate, ipsi dicunt quod duplex est necessitas: quaedam est continua, ita quod res semper sint; alia est necessitas intercisa. Et illa est duplex: quaedam est determinata quo ad naturam et quo ad nos, ut solem cras oriri, necessarium est necessitate intercisa quo ad naturam et quo ad nos. Similiter eclipsis lunae et solis. Alia est necessitas intercisa quo ad naturam et indeterminata quo ad nos, ut plura sunt necessaria necessitate intercisa et indeterminata quo ad nos. Modo dicunt Aristotelem non habere pro inconvenienti omnia evenire de necessitate, necessitate intercisa et indeterminata quo ad nos, quod est tamen determinata quo ad naturam. Sed habet pro inconvenienti omnia evenire ex necessitate continua et intercisa quae est determinata quo ad nos et quo ad naturam. Et hanc dicunt esse intensionem Aristotelis. Sed ista solutio est contra fidem et veritatem.

Quaestio VIII. Utrum ad quodquodlibet substantiae pertineat accidens

VERTITUR circa hanc partem. Possit quaeri: utrum omnia de necessitate eveniant, sed ista disputabitur alibi. Sed circa istud capitulum: Quod autem sit verum idens, quaeratur utrum veritas et falsitas sint in intellectu.

Arguitur primo quod non. In quocunque est veritas, in illo est bonitas, quia veritas est quaedam bonitas, et falsitas est quaedam pravitas. Unde mendacium per se est malum et pravum et fugiendum, ex 1 Ethicorum. Sed bonitas non est in intellectu, quia bonitas et malitia est in rebus, ut res distinguuntur a mente et intellectu, ut patet in littera.

Item omne quod est in anima vel est potentia vel habitus vel passio, id est operatio, ut vult Aristoteles 2 Ethicorum. Sed veritas non est potentia naturalis, ut intellectus vel sensus, nec habitus, quia habitus est in prima specie qualitatis, sed veritas cum sit conformitas est in genere relationis. Nec est operatio, ut per se patet. Ergo etc.

Item quod est in sensu non est in intellectu, quia sensus non est intellectus, nec e converso, ut patet 2 et 3 De anima. Sed veritas habet esse in sensu, ut patet per Aristotelem 2 De anima, ubi dicit quod sensus semper est verus respectu obiecti proprii. Ergo etc.

Item quod est in voce non est in intellectu, quia vox non est in aere, 2 De anima, quia solum est animatorum; nullum enim inanimatum vocat. Sed veritas est in voce, quia propositiones dicuntur verae. Et hoc non esset nisi veritas esset in eis, quia nihil dicitur formaliter verum per illud quod est extra illud, sicut nihil est album per albedinem extra ipsum. Sed propositiones sunt orationes, et oratio est vox. Ergo etc.

Item si veritas esset in intellectu, tunc veritas non corrumpetur ad corruptionem et permutationem rei. Sed hoc est falsum, quia veritas corrumpitur ad corruptionem et permutationem rei, ut patet in Praedicamentis. Quam si est vera haec oratio: tu sedes, te surgente falsa erit. Consequentia patet, quia postquam veritas in intellectu esset subiective, tunc non deberet corrumpi ad corruptionem rei. Ergo veritas non est in intellectu nec falsitas, quia opposita nata sunt fieri circa idem.

OPPOSITUM vult Aristoteles in isto 6, quod verum et falsum non sunt in rebus extra mentem, sed sunt in mente. Unde dicit: non enim verum et falsum est in rebus, ut quod quid est bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente. Et arguitur ratione: bonum uniuscuiusque debet esse in eo cuius est bonum, quia perfectio est in eo cuius est perfectio. Sed veritas est bonum intellectus, quia veritas sine actione est bonum intellectus speculativi, veritas autem cum actione est bonum intellectus practici, ut patet tertio De anima.

NOTANDUM ad intellectum quaestionis quod veritas dupliciter capitur. Uno modo veritas est reientitas et natura, unde quaecunque entitas est nata manifestare se intellectui per impressionem speciei intelligibilis, sicut visibile etiam est natum manifestare se visui per impressionem speciei visibilis, et sic quodlibet ens est verum. Alio modo capitur veritas pro conformitate intellectus ad rem quae cognoscitur, ut si intellectus cognoscit aliquam rem, ut lapidem, conformiter, tunc ista conformitas quam intellectus habet ad rem est veritas. Et ista conformitas vocatur ab aliquibus adequatio intellectus ad rem, et hoc improprie et poetice est, quia adequari proprie est quantorum, quia secundum quantitatem aliquid dicitur aequale vel inaequale, sed intellectus non est quantus.

AD QUAESTIONEM dicendum est primo quod veritas et falsitas primo modo ultimo non sunt in intellectu. Et ratio est, quia si ita esset, tunc lapis esset in anima, sed hoc est falsum, 2 De anima, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Consequentia patet, quia postquam veritas, id est entitas rei cuiuscunque, esset in anima, tunc lapideitas etiam esset in anima subiective, et etiam lapis.

Secundo dicendum quod veritas et falsitas secundo modo dicta est in intellectu subiective. Et causa est: in illo est veritas secundo modo quod conformatur alicui, quia veritas sic est conformitas.

Modo conformitas est in illo quod conformatur alteri, sicut albedo est in illo quod est album. Sed intellectus conformatur rei habens convenientiam et similitudinem cum ea, quia agens semper assimilatur sibi passum. Sed intelligibile est agens respectu intellectus. Ergo intellectus conformatur ipsi rei, quia intelligere est quoddam pati, vel aliquid converso ipsum pati.

Notandum quod licet veritas secundo modo dicta sit in intellectu inherenter et subiective, ut perfectio est in perfectibili, tamen hoc non obstante est in re tanquam in agente. Quia sicut patet 4 Physicorum, quia non solum est iste modus essendi in altero ut in subiecto, sed etiam modus essendi in, sicut in agente.

Notandum ulterius quod intellectus habet diversas operationes, immo duplicem: una est indivisibilis intelligentia et simplex, alia est quae non est indivisibilis, sed divisibilis. Et haec distinguitur per affirmationem et negationem: per affirmationem cum intellectus intelligit aliqua componi adinvicem, per divisionem quando intellectus intelligit dividi. Modo istae duae operationes non habent se similiter ad veritatem, quia in prima operatione est veritas tantum, quia quando intellectus intelligit rem intelligentia simplici et indivisibili, tunc conformatur ei, et illa conformitas est veritas. Sed in ista operatione in intellectu non est falsitas, quia aliter intelligeret rem et non intelligeret, quod est contradictio. Sed tamen intellectus potest habere ignorantiam de re quae opponitur intelligentiae simplici, sed non habet falsitatem, quia intellectus respectu quod quid est non potest habere falsitatem. Sed in secunda operatione non solum contingit veritas, ut quando intellectus intelligit et ponit illa quae sunt composita in re, vel dividit illa quae sunt divisa in re. Sed etiam falsitas est in secunda operatione quando intellectus componit illa quae sunt divisa in re, vel dividit illa quae sunt composita.

Notandum quod in secunda operatione intellectus veritas non accipitur uniformiter respectu quorumcunque intelligibilium, quia quaedam sunt entia simplicia, alia sunt composita, ut materialia. Modo in 9 huius dicit Aristoteles quod intellectus respectu simplicium non habet veritatem, sed affirmationem, quae est alicuius de aliquo. Unde si facio affirmationem de eo, hoc non est secundum compositionem, quia in Deo nulla est compositio, sed ibi est veritas per attingere et repraesentare aliquid. Sed in materialibus et compositis est veritas secundum compositionem, quando intellectus intelligit aliqua componi quae sunt composita, et aliqua dividi quae sunt divisa, tunc est veritas, ut homo est animal, vel non est asinus. Et similiter intelligas de falsitate.

Notandum quod Aristoteles dicit 9 huius quod quando intellectus ignorat substantiam simplicem et separatam, quod tunc intellectus non habet se ut caecitas, quia tunc deficeret ei potentia naturalis remota, ut intellectus. Unde non habemus nos ad cognitionem substantiarum separatarum sicut caecitas, id est per privationem cuiuscunque potentiae, scilicet remotae et naturalis, ut intellectus, quia caecitas dicitur ad colores per privationem potentiae naturalis et remotae. Et sic intelligit Aristoteles. Sed Commentator dicit quod intellectus noster habet se ad substantias separatas ut caecitas intelligit aliter, quia refert hoc ad potentiam acquisitam et propinquam, quia sicut caecitas dicit negationem alicuius potentiae propriae ad videndum, sic etiam intellectus in principio habet negationem potentiae positivae propinqua ad intelligendum substantias separatas. Unde oportet quod acquirat illam potentiam per dispositionem et cognitionem omnium speculabilium, et quod informetur talibus. Tunc quando acquisivit talem habitum, tunc bene intelligit separata. Et sic non est contradictio Aristotelis et Commentatoris, ut patet.

PER haec ad rationes. In quo est bonitas etc. Conceditur veritas speculativa est bonum intellectus speculativi, et practica veritas bonum est intellectus practici. Similiter falsitas est malum intellectus, quia veritas et falsitas sunt in eodem genere cum bono et malo. Quia dicit Aristoteles 2 De anima quod omnino est sine actione et cum actione, in eodem genere est cum bono et malo. Et per hoc quod est sine actione circumloquitur veritatem et falsitatem speculativam quae est sine actione, et per hoc quod est cum actione circumloquitur veritatem et falsitatem practicam quae est cum actione.

Per hoc ad formam. Conceditur maior. Tu dicis quod in intellectu non est bonitas etc. Falsum est, quia veritas intellectualis est bonitas quae habentem perficit et opus eius bonum reddit. Et illa

veritas speculativa est melior veritate practica. Tu dicis quod Aristoteles dicit quod bonum est in re extra. Dicendum quod ista auctoritas male intelligitur, scilicet quod bonitas sit in re extra mentem praecise tanquam in subiecto, quia tunc nunquam esset in intellectu, quod non est verum, quia bonum est etiam in virtute intellectiva. Unde dicit Aristoteles 5 Metaphysicae: maxime autem bonum et malum significant quale inanimatis, et horum in habentibus proheresim et electionem. Unde bene verum est quod bonum et malum sunt in rebus extra mentem aliquibus, sed tamen non excluditur quin etiam sint in intellectu, ut in potentia electiva et intellectiva.

Ad aliam: omne quod est in anima etc. Dicendum quod Aristoteles loquitur ibi de anima appetitiva, et loquitur de illis quae per se sunt principia operationis. Unde omne quod est in anima appetitiva tanquam principium per se operationis exterius, vel est potentia naturalis etc. Unde non oportet quod necessitas sit potentia naturalis, quia quicumque tunc haberet potentiam naturalem, ut intellectum, haberet veritatem, quod est falsum. Nec oportet quod sit habitus, quia habitus intellectualis est in prima specie qualitatis, sed conformitas est in genere relationis. Similiter nec est operatio, ut per se manifestum est, nec est passio, et sic de aliis quae ibi enumerat. Etiam veritas est in anima cognoscitiva ut intellectiva. Unde Aristoteles ibi non loquitur de anima cognoscitiva.

Ad aliam: Illud quod est in sensu etc. Hoc negant aliqui, ut Sanctus Thomas, quod veritas sit in sensu, sed maiorem concedit, quia dicit quod ad veritatem non solum requiritur conformitas, sed etiam cognitio illius conformitatis. Unde licet visus conformetur visibili, quia tamen non cognoscit illam conformitatem, in eo non est veritas. Ista solutio non valet, quia est contra Aristotelem 2 De anima dicentem quod videre semper verum est respectu proprii obiecti, et intellectus semper est verus respectu quod quid est. Etiam secundum non valet, quia dicit quod ad veritatem requiritur cognitio conformitatis. Unde hoc accidit intellectui, quia intellectus potest habere veram cognitionem alicuius sine hoc quod reflectat se super conformitatem ipsius ad rem. Unde potest cognoscere rem vere sine actuali cognitione et reflexione cognitionis super conformitatem, quia accidit quod intellectus reflectat se super cognitionem conformitatis.

Dicendum ergo aliter. Illud quod est in sensu etc. Conceditur eo modo quo est in sensu, non est in intellectu. Tu dicis quod veritas est in sensu. Dicendum quod veritas individualis et significata hic et nunc est in sensu, et illa non est in intellectu, ut in loco signato, quia intellectus non habet locum signatum, sed veritas abstracta et veritas in intellectu. Vel potest dici quod veritas simplicis rei et praedicamentalis quae consistit in apprehensione rei est in sensu, sed veritas propositionis est in intellectu. Utrum autem veritas sit in aliquo sensu interiori, de hoc inquirendum.

Ad aliam rationem: Illud quod est in voce. Conceditur eo modo quo est in voce. Tu dicis quod veritas est in voce. Verum est, ut in signo, et sic non est in intellectu ut in signo, sed ut in subiecto. Vel aliter posset dici ad minorem quod veritas individualis et signata est in voce, quia sicut vox est individualis signata hic et nunc, sic veritas existens in voce est signata, et hic et nunc. Unde conceditur bene quod veritas sit in voce, quia aliter non esset aliqua vox vera nisi veritas esset in voce, quia nihil denominatur ab illo quod est extra ipsum. Sed veritas est in intellectu formaliter, ut abstracte.

Ad aliam rationem: Si veritas etc. Conceditur si solum esset in intellectu, sic quod nullo modo esset in re extra tanquam in agente. Tu dicis quod veritas etc. Dicendum quod verum est quod veritas non est in re extra ut in subiecto, tamen est in ipsa ut in agente. Et ideo sicut ad corruptionem rei etiam corrumpitur veritas, ut species coloris non est in corpore ut in subiecto, sed bene est in eo ut in agente. Unde ad corruptionem agentis corrumpitur. Sic veritas in corruptibilibus mobilibus variatur et mutatur ad mutationem rerum. Per hoc differt ista veritas a veritate in mobilibus, quia quae sunt vera semper sunt vera, et quae sunt falsa semper sunt falsa.

Notandum quod hic est unum dubium, quod movebitur propter exercitare et cogitare de solutione huius, quia omnes concedunt veritatem esse in intellectu subiective, scilicet conformitas. Modo non est intelligibile quod aliquid conformetur alteri nisi illud etiam conformetur sibi per conformitatem existentem in eo, quia nihil est simile alteri nisi illud e converso sit sibi simile. Ergo sicut intellectus cognoscens albedinem conformatur ei vera conformitate, sic albedo conformatur

intellectui vera conformitate. Ergo erit conformitas in re, ut albedine. Unde cum albedo de novo intelligitur, tunc erit in ea nova conformitas, quae prius non fuit. Ergo oportet quod sit agens novum producens conformitatem in albedine, vel ergo est intellectus vel res, ut albedo. Non potest dici cum sit intellectus, quia intellectus nihil agit in res speculativas, nec albedo potest agere, quia tunc idem respectu eiusdem esset movens et motum, quod est impossibile. Et conformatur dicit intellectus conformatur rei quam intelligit, tunc oportet quod conformitas terminetur ad rem. Ergo res extra terminat conformitatem. Tunc quaeratur de in esse illo, scilicet terminare: vel est in intellectu, vel in re. Non potest esse in intellectu, quia tunc illa conformitas in intellectu esset terminus sui ipsius. Ergo erit in re. Modo illud terminare non potest esse accidens absolutum, quia terminare dicitur respectu alterius. Ergo erit accidens respectivum, et per consequens res intellecta refertur ad intellectum conformitate quae est in ea. Et a quo causatur ista conformitas, dubium est, sicut prius.

Ad istud dubium posset dici salvo iudicio meliori quod intellectus conformatur rei, et illa conformitas per quam conformatur est in intellectu, quae est veritas. Etiam realiter conformatur intellectui terminative, inquantum res terminat illam conformitatem. Et illa relatio quae est conformitas, per quam res refertur ad intellectum, est in re subjective. Unde res ipsa inquantum intelligitur et intelligibilis est habet conformitatem ad intellectum, et hoc quia terminat conformitatem intellectus. Et est alia conformitas in intellectu, sicut de similitudine duarum rerum, quia istae similitudines sunt diversae relationes, quae sunt in duobus similibus. Sic hic de conformitate qua intellectus conformatur rei et e converso. Unde una est ex parte cognoscentis, alia est ex parte cognoscibilis.

Ad argumenta. Ista conformitas in re vel est ab intellectu vel a re. Dicendum quod aptitudo conformitatis est in re, quia res est apta nata conformari intellectui. Sed actualitas conformandi est ab intellectu, quia intellectus facit res in potentia intellectas actu intellectas, sic etiam facit conformitatem in rebus. Et tu dicis quod intellectus nihil facit in res speculatas. Dicendum quod verum est nihil reale, sed bene aliquid intentionale et intellectuale. Et hoc sufficit ad hoc quod res conformentur intellectui, sicut etiam quod res sunt intellectuales et intellectae. Unde non volo quod ista conformitas non sit in re abstracte, nisi in respectu ad conformitatem intellectus.

Ad secundum patet ex dictis, quia volo quod res habeat rationem terminandi conformitatem intellectus, et quod esse terminum sit esse relatum, per quod res refertur et sit in ipsa re, et sit distincta relatio a conformitate intellectus. De hoc prius dictum est de scientia et scibili.

Quaestio IX. Utrum accidens habeat quodquodlibet vel distinctionem ab abstracta, ita quod non distinguatur ex additione

Arguitur primo quod non. Quia tunc esset processus in infinitum in rebus praedictalibus. Hoc est falsum ex praedictis et 5 huius. Tenet consequentia, quia possibile est quod aliquis homo intelligat aliquid, et iterum intelligat se intelligere, et iterum reflectat se super secundum actum intelligendi, et tunc iterum super alium, et sic in infinitum. Ergo essentia rationis esset in praedicamento iretur in infinitum in entibus rationis.

OPPOSITUM arguitur. Si praedicamentum est ens rationis, entia rationis sunt in praedicamento, quia pro alio entia rationis non negantur esse in praedicamento, nisi pro tanto quod praedicamentum est ens reale. Sed praedicamentum est ens rationis, cum consideretur a logico non considerante nisi entia rationis. Ergo entia rationis sunt in praedicamento.

Notandum quod sicut prius dictum est quod de entibus rationis diversi diversimode dicunt. Quidam intelligunt conceptus generis et differentiae, immo et speciei etc., quos dicunt esse entia obiectiva, quae habent esse obiectale et in prospectu. Imaginantur enim quod intellectus intelligens rem per actum intelligendi producat aliquod ens obiectivum, quod sic conformatum non existit in re extra subiective, nec in intellectu inherenter, sed tantum obiective. Et est illud ens super quod intellectus figit suum aspectum. Et talia entia ut conceptus generis et speciei etc. dicuntur esse pure entia rationis. Quod autem talia sint entia rationis probant experientiis. Primo quod cum aliqua res videtur a longe, videtur minoris quantitatis quam sit, sicut cum aliqua magna turris videtur a longe, tunc apparet esse multo minoris quantitatis quam sit. Hoc etiam patet de sole, qui propter magnam distantiam videtur esse pedalis, cum tamen sit maior tota terra. Tunc quaeritur de illa quantitate minori, utrum illa minor quantitas iudicata sit in re, vel in anima, vel in neutro. Et hoc patet per sufficientem divisionem, cum sit ens: ista minoritas oportet quod in aliquo istorum sit. Sed non est in re extra subiective, quia tunc res esset minoris quantitatis quam sit, et tunc iudicium esset verum de sole quod esset pedalis quantitatis, quod est falsum. Nec etiam est in anima inherenter, quia sicut color qui apprehensus a visu non est in visu inherenter et subiective, sic nec pedalitas solis, quae videtur esse, non est in anima inherenter et subiective. Ergo relinquitur quod sit in neutro, et sic obiective tantum erit in anima.

Similiter probant per aliam experientiam hoc, quia nobis videtur aliquod corpus habere concavitatem, quod tamen realiter et secundum veritatem est planum, ut in picturis artificiorum apparet. Unde si tangatur, non est ibi concavitas. Tunc arguitur: aut ergo illa concavitas est in pariete, aut in visu, aut in neutro, ita quod solum sit in visu obiective. Et haec est manifesta per sufficientem divisionem. Sed ista concavitas non est in pariete, quia paries est planus; nec est in visu, quia sic visus esset concavus. Ergo relinquitur quod sit in neutro, sed tantum in anima obiective.

Iterum hoc probant de maiori parte denarii proiecti in fundum aquae, et deducas sicut de aliis. Et de hoc visum fuit in alia quaestione, cum quaerebatur de compositione speciei ex genere et differentia, et ibi solutae fuerunt rationes quae adducebantur ad propositum. Unde ista opinio non valet, quia omne ens vel est in subiecto vel non in subiecto, et hoc per sufficientem divisionem patet contradictoriorum. Modo illud ens sic positum est ens et non est in subiecto, quia non potest esse extra animam in materia subiective vel inherenter, nec est ens in anima subiective, ut dicunt. Ergo est ens non in subiecto, et sic erit substantia. Sed non est substantia corporea, ergo est substantia incorporea et separata ab omni corporeitate, et sic erit intelligentia. Et per consequens per actum intelligendi nos facimus substantias separatas ut angelos. Et per consequens oportet esse aliquod mobile quod moveat ista intelligentia, sicut orbem caelestem, quod etiam facit intellectus noster. Quod est absurdum.

Per hoc dicendum est ad illas experientias, quando dicitur aliquid videtur etc. Conceditur inquantum est ex parte visus, videtur esse minus quam sit, et sol videtur esse unius pedis. Unde etiam hoc putaremus esse in re, si ratio non diceret oppositum. Et tu quaeris utrum illa minor quantitas sit in re etc. Dicendum quod nec est in re nec in anima, quia pedalitas solis nec est in visu nec in sole, quia est unum nihil. Unde non ens potest intelligi cui nihil correspondet positive in re. Unde illi dicunt quod sit differentia inter causare intellectionem et terminare, quia causare intellectionem non debetur nisi enti, sed terminare intellectionem debetur etiam non enti. Unde dicendum est quod illud nullo modo est ens. Ens potest terminare actum videndi, sicut non ens secundum eos potest terminare cognitionem intellectus, licet non possit causare. Sed dices: quomodo intelligitur illud non ens? Potest dici secundum quod ipsi dicunt quod intelligitur per speciem entis, et hoc secundario.

Ad aliam experientiam dicendum quod illa concavitas non est ens, sed est purum nihil. Unde etiam Aristoteles dicit pro Meteororum, quia albo et nigro in eadem superficie existente nigrum apparet distantius. Unde ex hoc assignat causam voraginis, quia vorago videtur esse ex illa distantia quasi quoddam sorapte. Unde me ambulante corruscavit. De illa concavitas in rei veritate nihil est, sed est deceptio visus. Unde etiam ipsi deberent dicere causam deceptionis, sed hoc non faciunt. Unde causa deceptionis potest esse ex debili impressione, quia agens plus distans facit impressionem debiliorem, et facit falsum iudicium. Cuius signum est, quia res quae apparet per magnam distantiam appropinquat facit fortiorem impressionem in passum, quia agens naturale non agit nisi per contactum, ut patet 7 Physicorum et pro De generatione, et Commentator accipit 2 De anima. Ergo agens propinquum caeteris paribus agit fortiorem impressionem quam agens distans.

Alia est opinio quae per entia rationis intelligit actus accidentes animae rationali, ut sunt species intelligibiles et actus intelligendi, sicut sunt primae et secundae intellectiones. Unde intelligere subiective et active est ens rationis, quia anima rationalis agit et recipit ipsum per diversas potentias. Modo per hoc aliqui dicunt ad quaestionem quod ista entia rationis non sunt in praedicamento. Et fortior ratio huius opinionis est quia si entia rationis essent in praedicamento, tunc superius differret ab inferiori simpliciter. Sed hoc est falsum, quia superius et inferius, ut genus et species, omnino sunt idem, et vel saltem superius est pars essentiae inferioris. Consequens patet, quia isti supponunt quod superius differat ab inferiori secundum rationem, et hoc omnes concedunt. Item supponunt quod in entibus rationis suum esse secundum rationem est ipsum esse simpliciter, et suum differre secundum rationem est suum differre simpliciter. Et ex hoc patet consequentia, quod cum superius et inferius differant secundum rationem, si tunc entia rationis essent in praedicamento, tunc haberent se sicut superius et inferius. Et quia differunt secundum rationem, ergo superius et inferius differunt simpliciter. Unde sic patet quod ens potest dividi in ens per accidens, et verum, et per se ens. Et tunc ens per se dividit in 10 praedicamenta. Unde non quid sit de conclusione ista. Ratio non videtur valere et non est demonstrativa cum dicitur quod si entia rationis essent in praedicamento etc. Negatur consequentia. Et cum dicitur superius et inferius differunt secundum rationem, non est cura ad praesens utrum accipiatur ab accidentibus ut a modis essendi vel a quidditate rei. Unde conceditur quod superius et inferius differant secundum rationem. Et cum dicitur quod in entibus rationis esse secundum rationem est esse suum simpliciter etc. Hic dicitur quod in entibus rationis esse secundum rationem duplex est: quoddam est esse primum quod primo fit in intellectu a re vel ab intellectu agente; aliud est esse secundarium quo intelliguntur entia rationis, cum iam facta sunt. Ut homo habet duplex esse: unum esse primum quod est in materia a generante, aliud habet esse secundarium quo intelligit homo. Sic intellectio et intentio in anima habent duplex esse: primum quod sit in anima a re et ab intellectu agente, secundum habet esse quo intelligitur ab intellectu. Unde quando intelligo animal, ego reflecto me super illam intellectionem, et intelligo eam, et etiam est obiectum intellectus. Unde illa intellectio habet esse primum, secundum quod per se sit in anima ab intellectu, et aliud habet esse quo intelligitur, quod est esse secundarium. Modo per hoc diceretur ad rationem quod in entibus rationis suum esse secundum rationem est suum esse simpliciter, et suum differre secundum rationem est suum differre simpliciter. Conceditur quantum ad esse primum. Et quando dicitur

quod entia rationis si essent in praedicamento essent ordinata ut superius et inferius, et differunt secundum rationem, et per consequens simpliciter. Dicendum quod ipsa non differunt secundum rationem quo ad esse primum, quia sic sunt idem essentialiter, sed solum differunt quo ad esse secundarium, et differre quo ad illud non est differre simpliciter.

DICENDUM est ergo aliter ad quaestionem quod entia rationis vera quae non sunt existimata entia sunt in praedicamento aliquo, ita quod intellectiones et intentiones rerum, ut intelligo animal, sunt in praedicamento. Et ratio est: Omne ens verum per se incomplexum generale et corruptibile per se est in aliquo praedicamento. Ista est vera per Aristotelem in Praedicamentis, ubi dicit: Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur singularium, aut significat substantiam, aut quantitatem etc. Et dicitur ens per se, quia si esset ens per accidens, non esset in praedicamento. Sed entia rationis sunt huiusmodi, quia entia rationis sunt entia per se, quia non sunt entia per accidens. Similiter sunt entia incomplexa, quia nullam habent complexionem, quia non sunt entia veridica et falsidica. Similiter generabilia et corruptibilia, quia intelligere et intellectiones colligantur cum phantasmatis, et generantur et corrumpuntur de novo, ut vult Commentator 3 De anima. Item quod est in aliquo praedicamento est in praedicamento, per locum a parte in modo ad totum in modo. Sed entia rationis sunt in aliquo praedicamento, ut postea videbitur.

NOTANDUM quod hic sunt duo dubia. Quia illud non est in praedicamento quod non est ens extra animam, quia Aristoteles 6 huius distinxit ens prima distinctione in ens in anima et extra animam, et distinxit in decem praedicamenta ens extra animam. Sed entia rationis non sunt extra animam, ut de se patet. Item si entia rationis essent entia in praedicamento, oporteret dicere in quo praedicamento. Quia ad ista sint in praedicamento hoc est dictum indirecto, ergo oportet quod sint in praedicamento quantitatis, substantiae vel qualitatis etc. Sed hoc non potest dici cum circueant plura praedicamenta.

Ad primum dubium dicendum quod Aristoteles non posuit primam divisionem entis in ens in anima et extra animam, sed primo divisit ens in ens per accidens et ens per se ex una parte, et in ens per se et in ens per accidens, ut ens per se distinguitur contra ens per accidens et verum. Et hoc propter inspicienti litteram suam, ubi dicit: Quoniam ens simpliciter dicitur multipliciter, quorum unum quidem est secundum accidens, et aliud quod verum et non ens quod falsum. Praeter haec autem sunt figurae categoriae, ut quid, quale, quantum etc. Relinquitur quod non sint ordinata in praedicamento.

Notandum quod quid sit de conclusione ista. Ratio non videtur valere et non est demonstrativa cum dicitur quod si entia rationis essent in praedicamento etc. Negatur consequentia. Et cum dicitur superius et inferius differunt secundum rationem, non est cura ad praesens utrum accipiatur ab accidentibus ut a modis essendi vel a quidditate rei. Unde conceditur quod superius et inferius differant secundum rationem. Et cum dicitur quod in entibus rationis esse secundum rationem est esse suum simpliciter etc. Hic dicitur quod in entibus rationis esse secundum rationem duplex est: quoddam est esse primum quod primo fit in intellectu a re vel ab intellectu agente; aliud est esse secundarium quo intelliguntur entia rationis, cum iam facta sunt. Ut homo habet duplex esse: unum esse primum quod est in materia a generante, aliud habet esse secundarium quo intelligit homo. Sic intellectio et intentio in anima habent duplex esse: primum quod sit in anima a re et ab intellectu agente, secundum habet esse quo intelligitur ab intellectu. Unde quando intelligo animal, ego reflecto me super illam intellectionem, et intelligo eam, et etiam est obiectum intellectus. Unde illa intellectio habet esse primum, secundum quod per se sit in anima ab intellectu, et aliud habet esse quo intelligitur, quod est esse secundarium. Modo per hoc diceretur ad rationem quod in entibus rationis suum esse secundum rationem est suum esse simpliciter, et suum differre secundum rationem est suum differre simpliciter. Conceditur quantum ad esse primum. Et quando dicitur quod entia rationis si essent in praedicamento essent ordinata ut superius et inferius, et differunt secundum rationem, et per consequens simpliciter. Dicendum quod ipsa non differunt secundum rationem quo

ad esse primum, quia sic sunt idem essentialiter, sed solum differunt quo ad esse secundarium, et differre quo ad illud non est differre simpliciter.

Similiter utrum species rei intelligibiliter quae repraesentat rem sit in eodem praedicamento cum illa re, ut species lapidis sit in praedicamento substantiae, et sic de aliis. Hoc est bonum investigare, sed habebit locum 9 huius.

Secundo dicendum quod si capiantur secundo modo, scilicet quo ad productionem eorum ab intellectu agente, sunt in praedicamento actionis. Et causa est: Illa quae sunt actiones animae sumuntur in praedicamento actionis. Sed intentiones et intellectiones quo ad productionem ab intellectu sunt actiones animae, ut de se patet.

Tertio quod si capiantur tertio modo, scilicet quo ad receptionem earum in intellectum, sic sunt in praedicamento passionis. Et causa est, quia sicut potentia receptiva est potentia passiva, sic receptio est passio, vel e converso. Et hanc intentionem dixit Aristoteles 3 De anima, quod intelligere est quoddam pati, vel consequitur ipsum pati, et non est pati corporeum et corruptivum, sed incorporeum et receptivum, ut visum est. Ergo etc.

Quarto quod si accipiantur quo ad habitudinem et conformitatem intellectus ad rem, sunt in praedicamento relationis. Et causa est: Illud est in praedicamento relationis quod est respectus secundum esse ad aliud. Sed intentiones sunt huiusmodi, quia genus alicuius speciei genus, et species alicuius generis species. Et sic patet quod quando quaeritur in quo praedicamento sunt intentiones, non est respondendum simpliciter, sed cum distinctione, cum sit interrogatio multiplex.

Notandum ulterius quod sicut se habent accidentia ad diffinitionem, sic entia rationis ad praedicamentum. Sed accidentia non habent diffinitionem simpliciter, quia diffinitio simpliciter solum debetur substantiae, 7 huius. Sed accidentibus secundo et per posterius. Unde Commentator 7 huius dicit quod qui attribuit accidentibus diffinitionem primo et simpliciter magis attribuit eis quam debeat, et qui aufert et negat ab eis diffinitionem magis aufert quam debet. Unde Aristoteles tenuit viam mediam, quia non dedit eis diffinitionem primo et simpliciter, nec abstulit ab eis diffinitionem simpliciter, sed dedit eis diffinitionem secundo et per posterius.

AD rationem in oppositum, cum dicitur quod si entia rationis etc. Dicendum quod esse processum in infinitum in essentialiter ordinatis est inconueniens, sed in accidentaliter ordinatis non est inconueniens, immo est necessarium, ut patet in individuis. Unde entia rationis sunt accidentaliter ordinata, ergo in eis potest procedi in infinitum. Unde tamen esset inconueniens si non essent ordinata in praedicamento, quia sic etiam esset processus in infinitum, quod esse aequale malum ac si esse in praedicamento.

Notandum quod aliqui dicunt hic quod licet concedatur et dicatur quod ens rationis sit in praedicamento, tamen non est in praedicamento eodem modo sicut alia entia extra animam. Quia alia entia sic sunt in praedicamento quod denominantur accidentia praedicatione quae est in secundis intentionibus. Unde ista intentio genus denominat animal, quae intentio omnino est extra essentiam animalis, et e converso animal est extra essentiam eius. Sed entia rationis ut intelligere vel intellectiones non sic possunt esse in praedicamento quod denominantur praedicatione accidentali in secundis intentionibus, ut dicta intellectio est genus vel species. Quia si hoc esset, tunc superius et inferius differrent essentialiter, et superius esset omnino extra essentiam inferioris, et e converso. Sed hoc est falsum, quia superius non dicit aliquid omnino extra essentiam inferioris, ut omnes concedunt communia patet. Quia sicut intentio quae attribuitur animali est extra essentiam animalis, sic esset in proposito cum dicitur intentio est genus, et genus est superius ad intentionem illam, et sic superius esset extra essentiam inferioris. Ergo non denominatur praedicatione accidentali sicut alia entia extra animam. Unde ista sunt in praedicamento ut natura communis et politica, quia sicut animal est natura communis ad hominem, sic intentio communis est ad intentionem lapidis, quia contrahitur per eam, sicut commune et superius per speciale et inferius. Sed non denominatur praedicatione accidentali ab istis secundis intentionibus.

Quaestio X. Utrum dicendo nasus simus fiat nugatio

Consequenter quaeritur circa idem capitulum et per dicta in praecedenti quaestione: utrum praeter differentiam realem et praeter differentiam rationis sit aliqua alia differentia tertia, quae nec sit differentia realis nec rationis.

Et arguitur quod non. Sicut se habet ens ad ens reale et ad ens rationis, sic differentia se habet ad differentiam realem et rationis, per convenientem similitudinem. Sed ens sufficienter distinguitur per ens reale et rationis ex communi consensu omnium, et est fundamentum. Quare etiam sufficienter distinguitur per differentiam realem et rationis.

OPPOSITUM arguitur auctoritate modernorum doctorum dicentium quod praeter differentiam realem et rationis oportet dare aliam differentiam tertiam. Et dicunt se hoc non advenisse, sed attribuunt reverendo doctori Ioanni Scoto ordinis minorum, et dicunt se habere ex doctrina Scotica.

Notandum quod Aristoteles 2 Caeli cap. de duabus quaestionibus difficilibus respondet cuidam obiectioni morali, quae posset sibi fieri, quia alicui videretur quod inquirere de istis difficilibus quaestionibus esset error, ita quod inquirere de huiusmodi difficilibus rebus imputaretur magis stultitiae et errori quam causa inquirendi veritatem. Ad hoc respondet Aristoteles quod licet ex inquisitione aliquorum difficilium aliquis debeat increpari, non tamen similiter omnes increpari debent, sed oportet inspicere causam inquisitionis et modum inquirendi, utrum hoc faciat cum modo humano, id est sicut quilibet posset inquirere de populo, vel faciat hoc ultra communem modum hominum, id est firmitus. Unde aliquis inquirens de his rebus et irrationabiliter est increpandus. Sed si inquit ex causa rationabili et modo credendi rationabili, non est increpandus. Unde potest colligi sic ex verbis eius: Forte quidem igitur enunciare et praetermittere nihil verum est signum, aut multae stultitiae, aut multae promptitudinis, non tamen similiter iustum est omnes increpari, sed oportet videre inquirendi causam quae sit et quo verum se habere credendo, utrum modo humano vel firmitus. Certiores igitur necessitates cum invenerit, gratum ipsum est habere invenientibus.

Hanc obiectionis moralis responsionem Commentator exponens multum subtiliter et ad mentem Aristotelis eundo dixit quod multi modi et diversi sunt quibus potest aliquis moveri ad inquirendum de difficilibus rebus, et quidam horum modorum sunt vituperabiles et quidam laudabiles. Bene dicit quod quatuor modis contingit quod aliquis intromittit se de difficilibus quaestionibus. Uno quidem modo per inverecundiam, ut quando scit quod de tali re sibi veritas est impossibilis, et tamen contingit perper vel et, ut faciunt sophistae. Et hoc est vituperabile, quia dicitur primo Perihermenias quod vilis et ingloriosus est intellectus qui incipit aliquid ericere, et nequid. Secundo modo contingit ex errore, ut quando aliquis putat quod omnia sint certitudinaliter comprehensibilia, et propter hoc movetur ad inquirendum de illis, et sic decipitur, quia non omnia problemata aequae sunt certa. Et hoc similiter est vituperabile. Tertio modo hoc contingit ex ignorantia, quando aliquis ignorat difficultatem in aliquo, et tunc aggreditur et inquit illa quae sunt supra eius naturam. Et isti tres modi sunt vituperabiles, ut vult Commentator. Quarto modo contingit hoc ex desiderio sciendi causas rerum, quia ipse desiderat perfectionem ad bonum intellectus, et hoc est laudabile. Unde veritas est perfectio intellectus, 3 De anima et 6 Ethicorum. Sed verum non scitur sine causa, ut patet.

Si ergo Aristoteles, qui fuit princeps philosophorum, et Commentator, qui fuit multum propinquus, titubabant de inquisitione quorundam difficilium, ergo nos multo magis debemus formidare de huiusmodi inquisitione, cum ad Aristotelem et Commentatorem nos habeamus sicut simia defectuosa ad hominem. Quia sicut simia imitatur hominem cum defectu, sic nos Aristotelem et Commentatorem defectuose imitamur. Ut ergo possimus isti obiectioni morali respondere, declinabo a tribus primis causis inquisitivis quae sunt vituperabiles, et eas conabor remove nos excusando ab eis. Primo de prima, quia non inquiremus de ista quaestione difficili propter inverecundiam, ut sophistae faciunt, quia proprietas et inverecundorum et sophistarum est pertinaciter affirmare et

omnino velle vincere. Sed nos in ista quaestione recitabimus positionem quae videtur probabilior, et non affirmamus pertinaciter, sed cum modestia hoc inquirimus dubitando, et dicimus probabiliter determinando. Unde duplex est determinatio probabilitatis: primo Topicorum, una determinativa, alia probabilis. Modo ad evitandum verecundiam determinabimus istam quaestionem probabiliter.

Similiter aliam causam inquirendi vituperabilem quae est ex errore possumus rationabiliter evitare, quia satis est manifestum quod non omnia sunt certitudinaliter et equalis certitudinis comprehensiva, quia non est similiter exquirenda certitudo in omnibus. Ergo de ista quaestione non inquirimus ex errore. Similiter possumus evitare tertiam causam inquirendi vituperabilem, scilicet quae est ex ignorantia, quia inquirimus de istis difficilibus quae faciunt dubitare quemcunque scientem, non quod ignoramus quod ista sint difficilia, sed bene scimus difficultatem. Tamen inquirimus, et hoc propter quartam causam, quae est laudabilis, scilicet propter desiderium sciendi causas rerum et veritatem huius quaestionis.

HIS VISIS in hac quaestione sic procedam. Primo recitabo ponem unam secundum opinionem doctorum cum rationibus. 2. Obiiciam inquisitivae contra ipsam. 3. Confirmabo rationibus istis quibus improbata sunt alia positio. 4. Solvam rationes primae positionis.

De primo notandum quod sunt aliqui solennes doctores huius temporis dicentes quod praeter differentiam realem, qua aliqua differunt numero vel analogia, et praeter differentiam rationis, qua aliqua differunt per operationem intellectus, oportet esse tertiam differentiam et diversitatem qua differunt, vel aliquid differt, nec differentia reali nec differentia rationis. Quia ista differentia fuit incognita et innominata, ideo conveniens fuit huic diversitati fingere et imponere nomen manifestationis gratia vel boni, quod tamen loquitur, ut dicitur 9 Ethicorum. Unde vocant eam differentiam formalitatum et diversitatem ex natura rei. Et differre secundum eam est differre formaliter, quod est denominativum a formalitate, hoc sit quo ad quid nominis.

Rationes efficaciores huius quaestionis sunt sex. Quarum prima sumitur ex intellectionibus Dei sive primae causae. Et est ista. Si non esset dare tertiam differentiam praeter realem et rationis, tunc Deus non posset intelligi diversis intellectionibus et distinctis. Sed hoc est falsum, quia Deus potest intelligi diversis intellectionibus, quia potest intelligi quod est substantia, et quod est intelligens, et vita et sapientia. Modo certum est quod istae intellectiones sunt diversae, quia si non sunt diversae intellectiones quibus intelligo Deum esse Deum et actum, et Deum esse actum vel sapientiam, tunc non contingeret ipsum declarari, quia sicut illud est certum et inquisibile quod Deus est Deus, sic et illud, Deus est actus vel sapientia. Consequentia patet, quia postquam nulla esset differentia etc., Deus non posset intelligi diversis intellectionibus. Quia ista diversitas non potest sumi ex parte rei, quia nulla differentia realis cadit in Deo, nec potest esse distinctio intellectionum ex parte intellectus, quia hoc est dicere figmentum, ut patet. Ergo istae intellectiones distinguuntur alia differentia quae nec est realis nec rationis.

Et confirmatur: non videntur esse diversae intellectiones nisi habeant diversas conformitates ad illud quod intelligitur. Sed conformitates sunt respectus, et respectus non potest distingui nisi terminus distinguatur, quia non sunt diversae aequalitates nisi sint diversa aequalia. Ergo oportet quod istae diversae intellectiones Dei distinguantur ex parte termini, scilicet Dei intellecti. Sed non distinguuntur differentia reali nec rationis, ergo est tertia differentia.

Item confirmando ex intellectu aliorum. Praesupponitur quod Deus intelligat causata. Patet, quia agens per intellectum et voluntatem debet cognoscere ea quorum est causa agens. Sed Deus est agens per intellectum et voluntatem omnium entium, ut cuilibet manifestum est. Ex hoc arguitur: vel ergo intelligit ea eadem intellectione vel distinctis. Si distinctis, illa non est distinctio ex differentia intellectus, quia circumscripta ratione et operatione intellectus adhuc intelligit, nec etiam distinctione reali, quia illa non cadit in Deo, ergo aliqua distinctione tertia. Sed forte diceres quod eadem intellectione intelligit omnia causata. Non valet, quia intelligere diversificatur secundum diversitatem naturae intellectae, ut dicit Commentator 3 De anima.

Item arguitur ex parte intellectionis intelligentiarum. Constat quod secundum philosophum quaelibet intelligentia intelligit Deum, immo etiam quaelibet inferior intelligit superiorem, ut dicit Commentator De anima. Tunc quaeritur utrum intellectiones, puta quarum una intelligit Deum, et una intelligit seipsam, sint eadem vel diversae. Modo certum est quod non sunt eadem, quia oportet non idem, scilicet Deus qui intelligitur ab intelligentiis, et intelligentia quae intelligitur a se. Ergo relinquitur quod sint diversae. Modo certum est quod ibi non est diversitas realis nec rationis, ergo relinquitur quod sit tertia diversitas.

Item Commentator dicit 2 huius in quadam digressionem contra Avicennam: nihil prohibet effectum esse diversarum intelligentiarum. Unde ipse dicit quod illud quod intelligit motor primi caeli de Deo est aliud ab eo quod intelligit motor Saturni de Deo. Ex hoc sic arguitur: Illud quo vel de quo intelligitur aliud et aliud a diversis intelligibilibus in illo est diversitas et alietas aliqualis, quia quod intelligitur de alio est in ipso, ut de homine animal intelligitur, ergo animal est in homine. Sed de Deo intelligitur aliud et aliud a diversis intelligentiis, quia illud quod intelligit motor primi caeli de Deo etc. Ergo est distinctio et alietas in Deo. Sed non est rationis, quia circumscripto opere intellectus adhuc esset diversitas, nec est realis, ut patet ex dictis. Ergo relinquitur quod sit alia diversitas tertia, quae nec sit realis nec rationis. Et hoc sit quo ad rationem quae sumitur ex parte intellectionum, quia sequentes omnes confirmant primam.

Secunda ratio sumitur ex parte entis et unius. Et est ista. Certum est quod ens et unum sunt idem realiter et essentialiter, et tamen distinguuntur, ut omnes concedunt, et non distinguuntur realiter et essentialiter, ut patet 4 Metaphysicae, nec secundum rationem tantum, quia talis distinctio esset ficta cum ei nihil respondeat in re. Ergo relinquitur quod sit tertia differentia.

Tertia ratio sumitur ex parte superioris et inferioris. Et est ista. Homo et animal distinguuntur abinvicem, et non distinguuntur conceptu solum, quia sic distinctio esset ficta. Quia illud est figmentum quod distinctioni ex parte intellectus nihil respondet in re. Nec distinguuntur realiter, quia animal primo et per se praedicatur in primo modo de homine, et ita non distinguuntur realiter. Ergo relinquitur quod sit tertia differentia qua distinguuntur. Et ista ratio potest capi in terminis aliis, ut in ente et substantia. Certum est quod ens ut ens et substantia ut substantia differunt, quia aliquid debetur substantiae inquantum substantia quod non debetur enti inquantum ens, ut per se existere. Hoc debetur substantiae inquantum substantia, non tamen debetur enti inquantum ens, quia tunc deberetur omni enti, quod est falsum. Ergo differunt, sed non secundum rationem tantum, quia circumscripta omni operatione intellectus adhuc ista differunt, nec differunt realiter, quia tunc ens non statim descenderet in substantiam, quod est falsum, quia ens immediate descendit in 10 praedicamenta.

Quarta sumitur ex parte unitatis et numeri. Et est ista. Ternarius trium hominum est unus numerus. Aut ergo unitas quae est unus vel est idem omnino cum isto numero vel diversa, per sufficientem divisionem. Non potest dici quod sit idem, quia quando ternarius numerus est unus, tunc idem denominabit seipsum, quod est falsum. Ergo differt, sed non potest differre secundum rationem, quia talis differentia esset ficta, nec differt realiter, quia tunc in isto ternario esset tertia unitas, quia tres unitates sunt ibi hominum trium, et ista quarta unitas similiter in aliis, in binario esset tertia unitas etc. Ergo erit tertia differentia qua differt unitas a ternario.

Quinta sumitur ex iudicio intellectus vel electione voluntatis. Et est ista. Iudicium quo iudico aliquid esse bonum eligibile et electio illius boni non distinguuntur abinvicem realiter nec ratione, et tamen non sunt unum et idem. Et ideo distinguuntur aliqua differentia quae nec est realis nec rationis. Et est maior vera, quia iudicium quo iudico aliquid esse bonum eligibile et electio illius boni non differunt realiter. Probo, quia quaecunque sunt causae eiusdem effectus in eodem genere causae et in eodem modo causalitatis non differunt realiter, quia impossibile est esse diversas causas eiusdem effectus in eodem genere causae et in eodem modo causalitatis, ut patet 2 Physicorum. Sed iudicium boni eligibilis per intellectum et eligibile illius boni sunt causae eiusdem effectus et in eodem genere causae et eodem modo causalitatis, ut si iudico per intellectum practicum quod datio eleemosynae

sit bonum et honestum, ex hoc eligo. Tunc ista duo, scilicet iudicium et electio, sunt causae istius dationis exterioris in eodem genere causae, quia sicut iudicium illius boni est causa efficiens illius dationis exterioris, sic et electio. Et in hoc omnes conveniunt. Similiter in eodem modo causalitatis.

Ad cuius intellectum notandum quod modi causarum distinguuntur 2 Physicorum. Quaedam sunt causa per se, quaedam per accidens, quaedam complexe, quaedam incomplexae, quaedam in actu, quaedam in potentia, quaedam universales sive remotae, quaedam propriae sive propinquae. Et si sint alii modi earum reducuntur ad hos, ut patet ibidem. Modo iudicium et electio respectu istius effectus exterioris, scilicet dationis, non distinguuntur per hoc quod est per se vel per accidens, quia utrumque est causa per se illius dationis; nec distinguuntur per potentiam et actum, quia ambo sunt causae illius dationis in actu; nec per complexum et incomplexum, quia utrumque est causa incomplexa. Similiter nec per universale proprium vel remotum et propinquum, quod idem est, sicut est in generatione hominis, ut sol et homo concurrunt, quia sol est causa universalis, et homo est causa propria. Probatur, quia quando aliquae causae concurrunt ad aliquem effectum quarum una est universalis et alia propria, universalis semper est plurimum effectuum quam propria causa. Ut in generatione hominis concurrunt sol et homo, et sol est causa universalis, et homo est causa propria, et sol est causa plurimum quam homo. Similiter materia prima et materia propinqua sunt causae eiusdem effectus, et materia prima, quae est causa universalis, ad plura se extendit quam propinqua. Sed sic non est hic, quia cuiuscunque iudicium boni eligibilis est causa, et eiusdem electio illius, et causalitas unius non extendit se ad plura quam causalitas alterius. Quia si iudico dationem eleemosynae esse bonam, et eligo, haec non sunt causa alicuius effectus nisi illius dationis exterioris. Tunc restringatur ratio: Quaecunque sunt causae unius effectus in eodem genere et modo causalitatis non differunt realiter. Sed iudicium et electio sunt huiusmodi, ut visum est. Ergo nec differunt ratione tantum, quia tunc ista distinctio esset ficta cui nihil responderet in re. Ergo relinquitur quod differant differentia aliqua tertia.

Sexta sumitur ex parte impossibilitatis contrariorum. Quia si non esset differentia aliqua praeter differentiam realem et rationis, tunc unum et idem omnimoda identitate posset simul esse et non esse, componendo ly simul cum esse et non esse. Sed hoc est falsum et contra primam dignitatem, ut patet 4 huius. Consequentia patet, quia capiatur aliquid unum et idem generale. Hoc potest nunquam generari, ut omnes concedunt. Sed ex quo est generabile potest esse in aliquo futuro tempore vel instanti. Sit ergo illud instans a, in quo potest esse. Et quia potest nunquam generari, ergo in eodem instanti potest non esse. Et sic potest simul esse et non esse. Sed illa differunt, sed non realiter, quia unum et idem est quod non potest simul recipere contradictoria, nec ratione, quia tunc esset ficta distinctio. Ergo relinquitur quod tertia differentia differt inquantum generabile et nunquam generabitur.

Contra hanc opinionem obiicitur sex mediis. Primum sumitur ex parte unitatis. Et est istud. Si praeter distinctionem realem et rationis esset dare aliam distinctionem quae esset in Deo, tunc Deus non esset maxime unus, quia si in Deo poneretur ista distinctio, quia nunquam unum oppositorum potest esse perfectissimum et unum cum suo opposito, vel cum aliquo quod magis appropinquat suo opposito quam ipsum, ut caliditas non potest esse perfectissima cum frigiditate, vel cum aliquo quod magis appropinquat ad frigiditatem quam ipsa. Sed omnis distinctio opponitur unitati, vel magis appropinquat multitudini quae opponitur unitati. Ergo si distinctio aliqua esset in Deo, tunc Deus non esset maxime unus. Sed hoc est falsum et contra omnes leges, quia solus Deus est unus elegantissima et perfectissima unitate, ut patet 12 huius. Et confirmatur: quicquid est in Deo est Deus, et vita et sapientia, et sic de aliis praedicatis, et illud est famosum apud omnes cuiuslibet legis. Et potest probari, quia si aliquid esset in Deo quod non esset Deus, vel illud esset perfectius Deo, et hoc non, quia Deus est optimum eorum quae in natura, quia est bonum et perfectum in fine quinti huius; vel minus perfectum, et hoc non, quia ridiculum aequae non potest esse. Ergo nulla distinctio cadit in Deo. Aliter extrema distinctionis caderent in Deo, quod est falsum.

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.