

**Педру да
Фонсека**

**Комментарии к
метафизике
Аристотеля. Книга V.
Часть I.**

Педру да Фонсека

**Комментарии к метафизике
Аристотеля. Книга V. Часть I.**

«Автор»

2026

да Фонсека П.

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

Настоящее издание представляет первую часть «Комментариев на пятую книгу "Метафизики" Аристотеля» португальского иезуита Педру да Фонсеки (1548–1599), одного из крупнейших представителей «второй схоластики». Текст печатается по римскому изданию 1577 г. и последующим переизданиям. Комментарий открывается посвящениями Филиппу II Испанскому и «Любителю философии», за которыми следуют изъяснение первой главы и цикл вопросов (quaestiones), охватывающих природу начала и причины, их соотношение, основания причинности, виды причин, проблему множественности причин и одновременности причины и следствия. Фонсека полемизирует с Авиценной, Аверроэсом, Скотом, Оккамом и Дурандом, формулируя позицию умеренного томизма. Издание снабжено указателями и ориентировано на передачу философского смысла схоластической латыни.

© да Фонсека П., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	6
Предисловие	12
ИЗЪЯСНЕНИЕ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ	13
ВОПРОС I. В ЧЁМ СОСТОИТ ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ ВСЕХ НАЧАЛ	16
Глава I. Три определения начал не вполне общи.	16
ВОПРОС II. ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАЧАЛ	18
ВОПРОС III. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ПЕРЕДАННОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ	19
ВОПРОС III (продолжение). РЕШЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ	20
ВОПРОС II. ИЗЪЯСНЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ	22
ГЛАВА II. ПЕРВОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЧАЛА	24
ВТОРОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЧАЛА	26
ТРЕТЬЕ ВОЗРАЖЕНИЕ	27
ВОПРОС III. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ПЕРВЫМ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТОМУ, ЧЕГО ОНО ЕСТЬ НАЧАЛО	29
ГЛАВА II. ЧТО СЛЕДУЕТ ДУМАТЬ О НАЧАЛЕ В БОЖЕСТВЕННОМ В ЭТОМ ВОПРОСЕ	30
ГЛАВА II. ВСЯКОЕ НАЧАЛО ПЕРВЕЕ ТОГО, ЧЕГО ОНО ЕСТЬ НАЧАЛО	33
ГЛАВА IV. РЕШЕНИЕ ТОГО, ЧТО БЫЛО ПРЕДЛОЖЕНО В ПОЛЬЗУ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ СТОРОНЫ	36
ВОПРОС IV. ПРАВИЛЬНО ЛИ АРИСТОТЕЛЬ ПЕРЕДАЛ РОДЫ НАЧАЛ	37
ГЛАВА II. ПРАВИЛЬНО ЛИ АРИСТОТЕЛЕМ ПЕРЕДАНЫ РОДЫ НАЧАЛ	39
ГЛАВА III. РАЗРЕШЕНИЕ ТОГО, ЧТО БЫЛО ВЫДВИНУТО В ПОЛЬЗУ ОБЕИХ СТОРОН	41
ВОПРОС V. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО АНАЛОГИЧНЫМ [ПОНЯТИЕМ] И ПО КАКОМУ ОСНОВАНИЮ	44
ГЛАВА II. КАКИМ ОБРАЗОМ ОНО АНАЛОГИЧНО	46
ВОПРОС VI. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ПРЕЖДЕ СКАЗЫВАЕМЫМ О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ, ЧЕМ ТВОРЕНИЙ	47
ГЛАВА II. РАЗРЕШЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ	49
ВОПРОС VII. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ШИРЕ, ЧЕМ ПРИЧИНА	51
ГЛАВА II. РАЗРЕШЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ	52
ИЗЪЯСНЕНИЕ ВТОРОЙ ГЛАВЫ	54
ГЛАВА II (продолжение)	56
ВОПРОС I. КАКОВО ОСНОВАНИЕ ПРИЧИНЕНИЯ МАТЕРИИ	61
ГЛАВА II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МНЕНИЙ ОБ ОСНОВАНИИ ПРИЧИНЕНИЯ ПЕРВОЙ МАТЕРИИ	63
ГЛАВА III. ИСТИННОЕ ИЗЪЯСНЕНИЕ ВОПРОСА	64
ГЛАВА IV. РАЗРЕШЕНИЕ АРГУМЕНТОВ ДРУГИХ МНЕНИЙ	66
ВОПРОС III. ПОДЛЕЖИТ ЛИ МАТЕРИЯ В СВОЁМ БЫТИИ ФОРМЕ, И НАОБОРОТ — ФОРМА МАТЕРИИ.	69

Глава I. О тройном смысле вопроса и четвероюм роде форм.	69
Глава II. О зависимости материи от субстанциальных форм и наоборот — субстанциальных форм от материи.	71
Глава III. О зависимости материи и любого субъекта от акцидентальных форм и наоборот — акцидентальных форм от субъектов.	74
ВОПРОС IV. ЧТО ЗНАЧИТ «ИЗВЛЕКАТЬ ФОРМУ ИЗ ПОТЕНЦИИ МАТЕРИИ»	77
Глава I. Что думают другие.	77
Глава II. Истинное мнение.	79
ВОПРОС V. КАКОВО ОСНОВАНИЕ ПРИЧИННОСТИ ДЕЙСТВУЮЩЕЙ ПРИЧИНЫ	80
Глава I. Сколькими способами называется действующая причина.	80
Глава II. Сколь многочисленными представляются основания причинности действующей причины.	81
Глава III. Действие есть общее основание причинности действующей причины, и как это следует понимать.	82
ВОПРОС VI. ДОСТИГАЕТ ЛИ АКЦИДЕНТАЛЬНАЯ ФОРМА ПРОИЗВЕДЕНИЯ СУБСТАНЦИИ	83
Глава I. Что есть в каждом действующем начало действия.	83
Глава II. Опровержение первого мнения.	84
Глава III. Опровержение второго мнения и подтверждение третьего.	86
Конец ознакомительного фрагмента.	88

Педру да Фонсека

Комментарии к метафизике

Аристотеля. Книга V. Часть I.

Введение

1. Общая характеристика памятника

Предлагаемый вниманию читателя первая текст представляет собой первую часть комментария португальского иезуита **Педру да Фонсеки** (Petrus Fonseca, 1548–1599) на пятую книгу «Метафизики» Аристотеля. Это сочинение, известное под названием «Комментарии Петра Фонсеки Общества Иисуса на пятую книгу Метафизики» Аристотеля», принадлежит к числу наиболее значительных и влиятельных трудов поздней схоластической метафизики, созданных в рамках так называемой «второй схоластики» — движения, связанного прежде всего с деятельностью иезуитских коллегий Португалии и Испании во второй половине XVI — первой половине XVII века.

Фонсека, прозванный современниками «Португальским Аристотелем» (Aristoteles Lusitanus), был одним из самых авторитетных философов-иезуитов своего времени. Его комментарии на «Метафизику» Аристотеля, впервые опубликованные в Риме в 1577 году и впоследствии неоднократно переиздававшиеся, стали образцом схоластического философствования и оказали заметное влияние на развитие метафизики как в католических, так и в протестантских университетах Европы. Известно, что молодой Готфрид Лейбниц, изучая философию в Лейпциге, читал именно Фонсеку, и следы этого чтения обнаруживаются в его ранних сочинениях.

2. Структура и содержание первой части

Настоящий том открывается двумя программными посвящениями: «**Филиппу, Испанскому Королю Католическому**» и «**Любителю философии**». Первое из них представляет собой классический образец ренессансного посвящения, в котором автор обосновывает необходимость покровительства изящным искусствам со стороны государя и испрашивает защиты для своего труда. Второе обращено к читателю-философу и содержит объяснение причин, по которым издание тома было отложено более чем на десятилетие, а также указание на вспомогательные материалы — алфавитные указатели, призванные облегчить использование комментария.

Основное содержание книги распадается на две большие части. Первая — **изъяснение первой главы пятой книги «Метафизики»**, посвящённой различению начал, причин и элементов. Вторая — серия **вопросов** (quaestiones), в которых последовательно рассматриваются ключевые метафизические проблемы, вытекающие из аристотелевского текста: природа начала, соотношение начала и причины, природа причинности, виды причин и их взаимодействие.

Вопросы, разработанные Фонсекой в этой части, образуют следующую последовательность:

Вопросы I–II посвящены общему понятию начала. Фонсека разбирает три аристотелевских определения начала (из «Поэтики», «О возникновении животных» и «Физики»), показывает их частный характер и формулирует собственное, наиболее широкое определение: «*Начало есть первое, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся*». Здесь же подробно рассматриваются возражения против этого определения и даётся их решение.

Вопрос III исследует, является ли начало первым по отношению к тому, чего оно есть начало. Значительная часть этого вопроса посвящена специальной богословской проблеме — тому, каким образом в Божественных Лицах Отец может называться началом Сына и Святого Духа, не будучи первее их по природе. Фонсека подробно разбирает мнения Фомы Аквинского, Скота, Дуранда и приходит к выводу, что производящее Лицо первее произведённого и по происхождению, и по порядку естественного перечисления, но не по природе.

Вопрос IV посвящён правильности передачи Аристотелем родов начал. Фонсека перечисляет семь родов начал, выделенных Стагиритом, и показывает, каким образом они могут быть сведены к пяти. Здесь же он отвечает на возражения, согласно которым Аристотель якобы опустил некоторые роды начал или, напротив, произвёл их больше, чем следовало.

Вопросы V–VI рассматривают аналогическую природу начала. Фонсека показывает, что начало сказывается аналогически, и прежде всего о Боге, и что оно подходит Богу в отношении Божественных Лиц прежде, чем в отношении творений.

Вопрос VII посвящён соотношению начала и причины. Фонсека доказывает, что начало шире причины, и перечисляет пять различий между ними. Здесь же разбирается трудное место из четвёртой книги «Метафизики», где Аристотель, по-видимому, утверждает их взаимную обратимость.

Вопросы VIII–XII образуют цикл, посвящённый отдельным родам причин. Последовательно рассматриваются: основание причинности материи (вопрос VIII), формы (вопрос IX), действующей причины (вопрос X), целевой причины (вопрос XI), а также проблема субординации вторичных причин Богу (вопрос XII). В этих вопросах Фонсека детально разбирает и опровергает мнения Авиценны, Аверроэса, Скота, Оккама, Дуранда и других авторов, формулируя собственную позицию, которую можно охарактеризовать как умеренный томизм, обогащённый критическим анализом скотистских и номиналистических аргументов.

Вопрос XIII посвящён природе оснований причинности (*causalitates*). Фонсека отвергает как мнение, согласно которому они суть абсолютные сущности, отличные от причин и следствий, так и мнение, согласно которому они суть отношения. Он приходит к выводу, что основания причинности суть сами вещи, поскольку они актуально содействуют своим следствиям.

Вопросы XIV–XV рассматривают проблему множественности причин одного и того же следствия. Фонсека различает два смысла вопроса: могут ли многие причины различных родов производить одно и то же следствие (на что отвечает утвердительно), и могут ли многие причины одного и того же рода, и порядка производить одно и то же по числу следствие (на что отвечает отрицательно, за исключением случая сверхъестественного действия Бога).

Вопросы XVI–XVIII завершают цикл. В них рассматриваются: возможность взаимной причинности (вопрос XVI), возможность одной и той же причины производить противоположные следствия (вопрос XVII) и проблема одновременности причины и следствия (вопрос XVIII).

Наконец, текст включает «**Разъяснение третьей главы**» (об элементе), «**Разъяснение пятой главы**» (о необходимом) и «**Разъяснение шестой главы**» (об одном), а также связанные с ними вопросы: о начале индивидуации (вопросы I–V шестой главы) и о родах различий (вопросы VI–VII).

3. Философский метод и стиль

Метод Фонсеки — классический схоластический. Каждый вопрос строится по определённой схеме: сначала формулируется проблема, затем приводятся аргументы в пользу обеих сторон (*videtur quod sic / videtur quod non*), далее следует решение автора (*respondeo dicendum*), и наконец — решение аргументов противной стороны. Однако Фонсека не просто воспроизводит эту схему, но наполняет её живым критическим содержанием. Он внимательно анализирует тексты Аристотеля, сопоставляет различные рукописи и переводы (в том числе греческие

кодексы кардинала Сирлета и исправления Будея), активно полемизирует с современными ему авторами — Каэтаном, Франциском Феррарийским, Павлом Сончинасом, Хризостомом Явеллом.

Характерная черта метода Фонсеки — стремление не просто изложить мнения авторитетов, но выявить логическую структуру проблемы и найти её решение, примиряющее, насколько возможно, различные позиции. Показателен в этом отношении его подход к проблеме начала индивидуации: отвергнув как мнение номиналистов (все вещи сами по себе единичны), так и мнение Генриха Гентского (начало индивидуации — действующий), а также крайние формы томизма (обозначенная материя как единственное начало) и скотизма (индивидурующее различие как единственное начало), Фонсека формулирует собственную позицию: начало индивидуации есть положительное и первично несообщаемое различие, присоединяемое к виду, — но при этом признаёт, что физически и в порядке апостериорного познания обозначенная материя может называться началом индивидуации.

4. Место в истории философии

Комментарий Фонсеки на пятую книгу «Метафизики» занимает особое место в истории метафизики. С одной стороны, он принадлежит к традиции средневековых комментариев на Аристотеля, восходящей к Фоме Аквинскому и Аверроэсу. С другой — он знаменует начало нового этапа в развитии метафизики, связанного с формированием так называемой «метафизики сущего» (*metaphysica entis*), которая в XVII веке станет господствующей дисциплиной в европейских университетах.

Фонсека, как и его собратья по Обществу Иисуса — Франсиско Суарес, Габриэль Васкес, Антонио Рубио, — стремился создать метафизику, которая была бы одновременно верна учению Аристотеля и Фомы и открыта для решения новых проблем, поставленных эпохой. Его комментарий на пятую книгу «Метафизики» — один из первых опытов систематического изложения метафизики как науки о сущем, его началах и причинах. Именно в этом качестве он оказал влияние на формирование метафизических систем XVII века — как католических (Суарес), так и протестантских (Кала, Шейблер, Тимлер).

5. Принципы настоящего издания

Настоящее издание представляет собой первую часть комментария Фонсеки на пятую книгу «Метафизики» Аристотеля. Текст печатается по изданию: Fonseca P. *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Societatis Iesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Т. III. Romae, 1577 (и последующие переиздания).

При передаче текста сохранены особенности оригинальной орфографии и пунктуации в той мере, в какой они отражают особенности авторского стиля и схоластической латыни XVI века. Греческие цитаты и термины приводятся в оригинальном написании с необходимыми пояснениями в примечаниях. В квадратные скобки заключены слова, отсутствующие в оригинале, но необходимые для понимания смысла.

Перевод осуществлён с учётом существующих русских переводов Аристотеля и схоластических авторов, однако в ряде случаев терминология Фонсеки требует специального пояснения. Читателю следует иметь в виду, что латинские термины *ratio* (основание, понятие, разум), *causalitas* (основание причинности, причинность), *suppositum* (подлежащее, самостоятельное существо), *haecceitas* (этость) не всегда имеют однозначные русские соответствия, и их перевод в настоящем издании ориентирован на передачу философского смысла, а не на буквальную точность.

6. Заключение

Комментарий Фонсеки на пятую книгу «Метафизики» Аристотеля — это не просто учёное изложение аристотелевского текста, но самостоятельное философское произведение, в котором автор ставит и решает фундаментальные проблемы метафизики: что такое начало и причина, как они соотносятся между собой, каковы основания причинности в различных родах

причин, как возможно множественное причинение одного следствия, как соотносятся причина и следствие во времени. Эти проблемы, поставленные ещё Аристотелем, получают у Фонсеки новую жизнь, обогащённую как средневековой традицией, так и вызовами философии раннего Нового времени.

Читатель, знакомый с историей западной метафизики, найдёт в этом тексте не только свидетельство о том, как читали Аристотеля в XVI веке, но и источник многих идей, которые впоследствии будут развиты Декартом, Спинозой, Лейбницем и их последователями. Ибо метафизика Нового времени в значительной степени выросла из схоластической традиции, и комментарий Фонсеки — один из наиболее ярких документов этой традиции.

ФИЛИППУ, ИСПАНСКОМУ КОРОЛЮ КАТОЛИЧЕСКОМУ

Первую часть сего нашего комментария (о могущественнейший Король, Себастиану, Королю, сыну сестры твоей, по справедливим и почти необходимым причинам) я посвятил десять лет тому назад. Но едва лишь тот том дошел до его рук, как из Рима, где я тогда находился, пришло известие, что он со всей почти знатью королевства погиб в том горестном и несчастном африканском походе. Поход сей он предпринял не по зрелому совету тех, кого почитал вместо родителей, то есть твоему и дяди твоего Генриха, — ибо по причине юношеского пыла и обманчивой и опасной, особенно в том возрасте, жажды славы он относился к нему с подозрением, — не по спасительному увещанию семейств, коими был тщательнейше наставлен и воспитан, но от коих уже удалился и отвратился, — но по коварству и старанию тех, коим он, неосторожный, предался, ибо они, лстя, питали в нем надежду на величайшие деяния и неуместно превозносили величие и высоту духа (каковой, несомненно, был в нем исключителен), дабы снискать его благосклонность.

Но поскольку вечным Промыслом Божиим было предустановлено, чтобы королевство сие, повергнутое в столь великую скорбь и печаль, обрело тебя, величайшего Короля и любящего отца, после мгновенного, так сказать, преемства короля Генриха, — и тогда впервые тебе подчинилась вся Испания, чего после короля Родериха, при коем она была утрачена, не выпадало ни одному из королей, — я также счел для себя сохраненным [долгом], дабы сия вторая часть моих трудов по Первой Философии, кои я замыслил преимущественно для процветания и приумножения изящных наук в сем королевстве, по праву избрала себе тебя единственным покровителем и заступником. Ибо не недостойно великих королей покровительство изящным искусствам, особенно же сему, кое есть глава и царица всех человеческих [искусств]: ведь занятие ими не только не унижает их величия и достоинства, но, напротив, дивно их возвеличивает и прославляет.

Ибо, оставив в стороне Птолемея Египетских и Александра Греческого, а также прочих чужеземных царей и императоров, — конечно, двух Альфонсов, королей Кастилии и Арагона, занятие мудростью сделало много славнее, нежели большинство других — слава о многих и великих деяниях. Из них один был объят столь великой любовью к познанию и науке, что утверждал, будто предпочел бы лишиться королевства, нежели оставить занятие мудростью. Другой же собственным трудом достиг такого познания вещей, что за пределами сферы неподвижных звезд (каковую вся древность философов считала высочайшей) принес смертным знание нового, высшего мира. Но оставим сих королей, кои почти всецело посвятили себя литерам, ибо их меньше заботило узкое управление своими королевствами.

Тебя же, коему вместе со всей Испанией, великими и другими провинциями Европы, словно новыми мирами, вверено Богом управление, — тебя много более украшает как величайшая мудрость и познание величайших дел, так и не только благосклонность, но и величайшее покровительство всем изящным наукам: ибо для рассмотрения и устройства всех трудных дел ты привлекаешь мужей учнейших и в каждом деле сведущих. И я уверен, Король, что ты, [столь великий] не только мощью и обширностью королевств, но и мудростью и познанием

вещей, с равной человечностью примешь сей наш малый дар о Первой Философии, ибо знаешь, что малое должно оценивать не по вещам, но по душе дарующего.

То единственное, что [важно] для всех людей нашего установления, я напоминаю Твоему Величеству как о величайшем благодеянии: дабы, как ты принял скипетр Лузитании по Божественному мановению, так и среди твоих забот и помышлений ты уразумел, что сие досталось тебе не в последнюю очередь, как бы по собственному праву, — дабы ты Общество наше, которое возросло под отеческой заботой и любовью прежних королей, лелеял, сохранял и продвигал. Ибо если бы тебя призвал с того возвышенного и светлейшего небесного места, кое он заслужил славнейшими деяниями добродетели (как то и должно веровать), Иоанн III, Король наилучший, дядя твой и тесть дражайший, чьи хвалы никогда не изгладит никакое забвение, — я не сомневаюсь, что среди того, о чем он поздравлял бы счастье столь великого наследника, он особо поручил бы Твоему Величеству сие семейство, которое он, едва возникшее, первым привел в Испанию, а затем, уже умноженное в Лузитании, передал многим частям света, — дабы ты преследовал его той же любовью и благоволением и (что особенно важно) защищал от нападков противников в том, что составляет его собственное установление.

То же самое желать означали Себастиан и Генрих, кои как бы по наследственному праву явили себя его покровителями и защитниками, и сие засвидетельствовано не темными доводами. Наконец, само Общество наше, которое даже на крайних пределах твоей Империи неустанно воинствует за спасение душ Богу, не только желает сего, но и уповает.

Что остается, да сохранит Бог Всеблагой и Всемогущий на многие годы Твое Величество невредимым для нас, для всех твоих и для всей Церкви.

ЛЮБИТЕЛЮ ФИЛОСОФИИ

Есть (о наилучший Читатель) две вещи, в коих ты не без основания можешь упрекнуть меня. Первая — что я отложил издание сего тома более чем на десятилетие, тогда как в первом [томе] я дал тебе обещание, что выпущу в свет остальное, что было обещано прежде. Вторая — что, поскольку я равным образом обещал, что с Божией помощью не только завершу всё изъяснение Первой Философии, но и, доведя оное до конца, кратко и сжато (как то желалось) напишу весь, как его называют, курс Философии, — я, по-видимому, уже открыто признаю, что, столь надолго отложив первую часть первого обещания, я сам у себя отнял возможность не только исполнить второе, но и завершить первое.

Однако если ты беспристрастно оценишь те [обстоятельства], коими я был отвлечён с того времени и кои следовали одно за другим, я не сомневаюсь, что ты освободишь меня от всякой вины в неисполнении обещанного. Но я, поскольку не столько желаю избежать всякого упрека перед тобой, сколько найти некое оправдание, дабы труд мой, доселе [предпринятый], какой бы он ни был, послужил тебе в сем деле, — счёл нужным сохранить в числе обетов [лишь] то, чтобы ныне изданная вторая часть моих трудов над книгами Первой Философии, созданная, как я полагаю, с неменьшим тщанием, нежели первая, [была принята тобой]; остальную же часть сего труда, добрую долю коего я написал несколько лет назад в Риме, если я и не смогу завершить с совершенно тем же тщанием, то, по крайней мере, насколько позволят время и досуг, доведу до конца.

Что же до второго [обещания] — написать курс Философии, — то, поскольку я уже давно вижу, что не могу исполнить его своими силами, мы уповаем, что оно будет восполнено трудами других. Далее, чтобы использование сего нашего комментария на всём протяжении курса Философии было более удобным, мы позаботились приложить к Алфавитному указателю, собственному для сего тома, другой Указатель, общий для обоих томов; в нём, с сохранением порядка тех [предметов], кои обычно изъясняются слушателям Философии, указывается то, что мы об этих же вещах рассуждаем в сем труде. Мы также распорядились присоединить третий [указатель] для использования теологами, следуя превосходному порядку частей «Суммы теологии» досточтимого Фомы, князя теологов, дабы изучающие Теологию тем быстрее нахо-

дили то, что мы часто в сих книгах необходимо комментируем о теологических вещах. Сии Указатели, в пользу обеих школ, в остальной части труда, с Божией помощью, мы позаботимся присоединить.

Прощай.

Предисловие

Изложив сначала в предыдущей книге то, что относится к устройению сей науки, — я имею в виду её предмет, части предмета, свойства и общие положения, — а затем тщательно и подробно опровергнув тех философов, которые отрицали подобные положения, [доказывая], что с их устранением никто не смог бы не только рассуждать по обычаю философов, но даже пользоваться обыденной речью, — Аристотель в этом месте приступает к рассмотрению остальных трёх [вопросов]: а именно предмета, его частей и свойств. Но поскольку сущее, которое установлено предметом сей науки, а также его начала, более общие части и свойства, многообразны, и потому прежде всего должны быть различены, а менее значимые значения (где это можно удобно сделать) — сведены к главному в каждом роде, — Аристотель посвящает всю сию книгу тому, что сам он во второй главе той же книги начал некоторым образом делать в отношении сущего и единого, и что обещал совершить в отношении свойств сущего.

Так получается, что книга сия является не только как бы приложением к предыдущей, но и как бы преддверием к последующей. Ибо в следующей книге должен быть изложен способ, каким образом в сей науке следует собственно рассуждать о сущем, его частях и свойствах, — дабы первый Философ, который считается общим художником, не полагал, что к нему относятся все без исключения общие природы и весь способ философствования. А способ сей не может быть изложен, если прежде не будут до такой степени различены общие [вещи], чтобы стало ясно, что должно считаться собственным для частных наук, что — общим для всех, а что — свойственным первому Философу.

Из сего явствует, что главная цель Аристотеля в сей книге — не рассуждать о различении аналогичных имён, как полагает Аверроэс, поскольку Аристотель в этом месте и вообще во всём труде обращает внимание главным образом не на имена, а на вещи. Явствует также, что не вполне верно говорится Александром, будто намерение Аристотеля — рассуждать о тех началах, которыми все учения, пользуясь как общими, доказывают свои положения. Ибо хотя отсюда и можно почерпнуть много общих начал, однако намерение Аристотеля — не излагать здесь общие начала, но [показать] различение общих аналогий.

Хотя Аристотель и не очень заботится в сей книге о том, что в каком месте изъясняется, он, однако, по-видимому, соблюдает некоторый порядок (что отметил и святой Фома): во-первых, он рассуждает о различении начал и причин сущего; во-вторых, о различении сущего и его частей; в-третьих, о различении свойств, или претерпеваний, сущего. И в этом нет сомнения, что он следовал порядку природы. Насколько же велика польза сей книги, в изобилии испытает всякий, кто прочтёт её внимательно и вдумчиво.

ИЗЪЯСНЕНИЕ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ

Начало а. Часть. В сей первой части книги, которая содержится в первых пяти главах, Аристотель рассуждает о Начале, Причине, Элементе, Природе и Необходимом. Из них первые три соотносятся так, что Начало шире, чем Причина, а Причина — чем Элемент. Из чего становится понятно, что Аристотель и в их изъяснении следовал одновременно порядку природы и порядку утончённого учения. И это в сих главах и в остальной книге следует соблюдать: когда что-либо изъясняется, то и противоположное ему, если оно есть, считается изъяснённым. Ибо кто знает, что есть Начало и сколькими способами оно сказывается, тот без труда поймёт, что и сколькими способами называется начало, и что имеет начало. И таким же образом обстоит дело в остальном. Итак, Аристотель учит в сей главе, во-первых, что Начало сказывается семью способами, которые могут быть сведены к пяти, как будет ясно ниже; затем он выводит из всех [их] некое общее понятие начала. Почему же он не сводит менее главные способы к одному главному, что, как он учил в предыдущей книге, должно делать при изъяснении аналогий? Причина в том, что подобное сведение не необходимо, кроме как в аналогиях по приписыванию (*attributionem*); Начало же в отношении родов начал, которые здесь прямо излагаются, не есть аналогия по приписыванию, но только по пропорции, как и Причина, и многое другое, что изъясняется в сей книге. Хотя во многих аналогиях такого рода Аристотель и передаёт некое главное значение, как будет ясно в ходе [изложения].

Начало в первом смысле называется то, откуда начинается движение, каковым является тот знак длины или жизни, откуда кто-либо начинает двигаться. Он сказал «вещи» (*id rei*), а не «части вещи» (*ea pars rei*), потому что у величины не даётся первой части просто, так как прежде любой [части] даётся другая, предшествующая, как ты имеешь доказанным в 6-й книге «Физики», глава 2; и однако даётся нечто неделимое, что есть первое просто, как первая точка, первая линия, каким бы образом они ни давались.

К этому значению начала должны быть отнесены начала движения и времени, ибо понятие начала влечёт за собой порядок предшествующего в отношении того, что имеет начало; порядок же предшествующего и последующего в движении следует порядку предшествующего и последующего в величине, над которой совершается движение; и порядок предшествующего и последующего во времени следует порядку предшествующего и последующего в движении, поскольку время есть число движения. Всё это ты имеешь в 4-й книге «Физики», глава 11, и в сей самой книге, глава 13. По заслугам же Аристотель начал с сего значения начала, ибо оно чувства наиболее известно и древнейшее: ведь то, что нам известно через чувство, было названо первым.

Заметь однако, что начало величины не есть просто наиболее известное чувству, но поскольку от него начинается движение. Ибо «прежде» и «после», хотя и выводятся из величины, над которой совершается движение, к движению, однако познаны и названы были прежде в движении, чем в величине. Об этом ниже.

в. Отсюда именно это. То есть: для тех, кто начинает отсюда, — это начало, откуда они начинают движение; для тех же, кто начинает оттуда и направляется сюда, — другое начало, хотя путь один и тот же, а именно то, откуда начинается движение. Итак, в этом роде начала то, что есть начало, часто бывает концом, а то, что есть конец, — началом; однако в движении и времени этого не случается, хотя их начала и возводятся к этому роду начал. Если же ты возразишь против сказанного, что из этого следует, будто начало величины возводится к началу движения, ибо в зависимости от того, откуда или откуда направляется движение, меняется начало величины, — то следует ответить, что начало величины меняется в отношении тех, кто проходит величину или длину, но не просто. Ибо идёшь ли ты отсюда или оттуда, всегда оба конца пути суть и начало, и конец величины пути. Итак, меняется начало пути, формально

принятое, которое имеет порядок к движению, но не начало величины, как величина, которое всегда усматривается в обоих концах по самой своей природе.

Однако есть [люди], которые, когда Аристотель говорит «с противоположной же стороны — другое», полагают, что он словом «другое» обозначил не второй пример начала, но конец, так как конец противоположен началу. Но это не может быть сказано. Ибо словом «другое», которое по-гречески есть ἕτερον, вполне обозначается начало, которое есть ἀρχή, и не может быть обозначен конец, который ни одним из [этих] родовых слов не называется.

Другие относят те же слова ко второму значению начала, так что читают так: «С противоположной же стороны — другое есть, откуда каждое [дело] наилучшим образом совершается». Но этому совершенно противостоят греческие кодексы, которые после слов «оттуда» начинают новый период так: «Или откуда», и т.д. Противостоит также второе употребление [слова] «начало», которое не противоположно и не противно первому. Ибо часто удобнее всего начинать движение от начала величины; а то, откуда мы удобнее всего начинаем движение, относится ко второму роду начал, как тотчас станет ясно.

с. Частью — то, откуда каждое. Во втором смысле началом называется то, откуда, если кто начнёт, предпринятое дело наилучшим образом удаётся. Это можно наблюдать не только в движении и других внешних действиях (иногда ведь удобнее совершается бег, если движение начинается с этой части стада, чем с той, что-то же самое в войне, на охоте и в прочих как искусных, так и чуждых искусству движениях), но много более во внутренних [действиях], каковы те, коими приобретаются науки. Ибо в науках принимается в расчёт не столько то, чтобы начинать с того, что по самой своей природе есть начало вещей, о которых идёт речь, сколько то, откуда они наилучшим образом постигаются, каковыми по большей части являются то, что наиболее ясно в каждом искусстве и что максимально способствует усвоению остального. Так получается, что в математических науках одни и те же начала вещей и науки, ибо они не только первые по своей природе, но и для нас всех наиболее известные. В философии же, будь то естественной или божественной, поскольку начала вещей весьма сокровенны и трудно познаваемы, исходят скорее от того, что со стороны вещей является последним и знакомо через чувство. Заметь же, что начало движения и любого действия, просто принятое, возводится к первому способу, а удобное начало — ко второму. К этому способу относилось бы и то [изречение] афинского платоника: «Прямое начало никем никогда достаточно не восхвалялось», если бы Платон отнёс его к третьему или пятому [способу].

д. Частью — то, откуда первое. В третьем смысле началом называется то, из чего что-либо первое возникает так, что в нём присутствует, то есть так, что оно есть часть, из которой [вещь] состоит. Когда же «первое возникновение из какой-либо части» есть не что иное, как возникновение из первой части, или которая прежде [других] существует, — достаточно ясно в роде целостных частей: ни руки, ни ноги не называются в этом смысле началами человеческого тела, но либо цвет, как полагает Аристотель, либо мозг, как, возможно, считали некоторые древние медики, либо печень, как полагают Гиппократ и Гален (что пространно доказывает Вазелий в «Медицинских спорных вопросах»), либо у птиц глаза, которые, как пишет Лактанций, образуются первыми, — аргумент, взятый из разбитых яиц, — либо что-либо иное, что кто-либо полагает производимым в животном первом. Впрочем, в роде существенных частей только материя будет в этом смысле началом, ибо она существует прежде формы. К этому роду относится и то [изречение] Цицерона в «О пределах»: «Начала всех вещей суть первые, но с течением [времени] они возрастают».

е. Частью — то, откуда [нечто]. В четвёртом смысле началом называется то, откуда первое, когда оно само не есть часть вещи, вещь называется возникающей, или (чтобы это родовое понятие начала было взято более общо) естественно движется и вообще изменяется. Таковы все причины, которые действуют естественным действием; так относятся родители к

потомству (ибо и мать нечто производит в потомстве) и ссора к драке, которая естественно побуждает душу к мщению.

f. Частью — то, по чьему [решению]. В пятом смысле началом называется то, что по воле и повелению нечто движет; таковы начала государств и власти, которые называются «династиями». А также цари и тираны, которых Аристотель обозначает именами царств и тираний.

g. И искусства. В шестом смысле началами называются искусства, которые направлены на нечто создаваемое, и особенно те, которые называются архитектурными, как бы главными, потому что они некоторым образом повелевают другими и предписывают форму произведениям других для своих целей; так относится искусство верховой езды к искусству изготовления узда. Поскольку же искусства не поистине движут, но лишь предписывают форму создаваемым вещам, как отметил здесь Александр, достаточно ясно, что этот род начал отличается от двух предыдущих.

h. Кроме того, откуда вещь первое может быть познана. В седьмом смысле началом называется то, откуда вещь первое познаётся. В этом смысле предположения, то есть положения, которые в доказательствах полагаются истинными и не доказываются через другое, называются началами доказательства. Сюда относится и то [изречение] Трисмегиста в «Кратере»: «Обнимем начало: ибо, познав его, мы легчайше обойдём всё». И то [изречение] Аристотеля: «Начало приносит великий момент для последующего, и, будучи положено, легко постигается остальное». Из простых же начал к этому роду относится преимущественно форма вещи, поскольку каждая вещь познаётся через свою собственную форму. В этом роде Аристотель в конце главы поместил также некоторым образом целевую причину.

Итак, таким образом, семь родов начал, переданных Аристотелем: начало величины, то, откуда действие удобно начинается, часть, первая существующая, [начало], действующее естественно, [начало], действующее по выбору, [начало], действующее искусством, и, наконец, начало познания. И поскольку четвёртое, пятое и шестое относятся к действующей причине, поэтому мы сказали в начале главы, что всё может быть сведено к пяти.

i. Столькими же способами сказываются и причины. То, что здесь говорится, по видимому, противоречит тому, что мы сказали в начале: Начало шире, чем Причина. Но и доказательство представляется не менее неуместным, чем если бы ты рассуждал так: «Все кони суть животные, следовательно, столько есть коней, сколько животных». Впрочем, этот способ будет изъяснён ниже.

k. Итак, всем. Он сводит семь переданных родов начал к некоему общему понятию начала, которое таково: **Начало есть первое, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся.** Этим определением охватываются все вообще начала, даже если они, возможно, и не возводятся к семи переданным родам, как будет ясно ниже.

Из них же одни. [Одни] присущи, как материя и форма; внешние же, как действующее и цель.

m. Поэтому и природа есть начало. Он объясняет согласно переданному определению начала, что много есть начал, которые не так легко могут быть усмотрены в вышеуказанных семи родах начал. Здесь под именем ума Аристотель обозначает практический разум, который понимает под словом διάνοια. Под именем же субстанции он обозначает субстанциальную форму. Наконец, смысл периода таков: поэтому и природа, и элемент, и прочие [вещи] суть начала.

ВОПРОС I. В ЧЁМ СОСТОИТ ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ ВСЕХ НАЧАЛ

Глава I. Три определения начал не вполне общи.

Что изъяснение и различение [начал] относится к первому Философу, явствует преимущественно из двух доводов. Во-первых, потому что в общем понятии начала совершенно не заключается никакой материи, что ты легко выведешь из сего самого вопроса. Во-вторых, потому что начало, как ты ниже поймёшь, шире [по объёму], чем причина, которая, однако, присваивает себе столь общее и универсальное понятие, что её рассмотрение не может относиться к другому, низшему Философу, что мы пространно показали в первой книге.

Первое определение начала.

Что же такое начало, Аристотель передаёт следующими словами в книге «Поэтика»: *«Начало есть то, что само, хотя и не необходимо после другого, но после него другое по природе есть или возникает»*. Говорится «не необходимо после другого» (подразумевается, поскольку оно начало: ибо оно может по другой причине быть после другого), чтобы исключить середину и конец, или крайнее, из которых одно необходимо после начала, а другое — после начала и середины. И поскольку для понятия начала недостаточно того, что оно не предшествуется другим, но необходимо также, чтобы оно некоторым образом относилось к чему-либо, чему оно есть начало, поэтому добавляется: *«после него другое по природе есть»*. Не говорится же «другое есть», но «другое по природе есть», потому что при положенном начале не необходимо следует то, что после начала, каким образом, когда заложены основания, не необходимо воздвигаются стены, хотя так и бывает по природе. Отсюда ясно, что в этом определении охватываются не только те [начала], которые суть начала в действительности, но и те, которые [суть начала] в возможности. Наконец, говорится «есть или возникает», чтобы охватывались не только начала самих вещей, но и их произведения, если они, возможно, подпадают под произведение.

Кому подходит переданное определение начала.

Однако это понятие начала передаётся Аристотелем только о начале величины, или протяжённой [вещи], каковым является в числе единица, в линии — точка или первая её делимая часть, в дне — заря, в речи — вступление, а в тепле и любом другом качестве, имеющем градуальную широту, — первая степень. Ибо когда он в том месте сказал, что целое двояко: одно, что не имеет величины; другое, что имеет, — [он отнёс определение] не к целому, лишённому величины, но к тому, что наделено величиной, то есть протяжением, будь то собственным или несобственным, которое охватывает интенсивность (ибо так должно понимать слово «величина» в том месте), — он отнёс данное им определение начала, так что всё определение таково: *«Начало есть то, что в некотором целом, каким-либо образом протяжённом, необходимо не после другого»*, и т.д.

Второе определение начала.

Другое определение начала передаёт Аристотель в пятой книге «О возникновении животных», когда говорит: *«Это ведь есть начало, чтобы само оно было причиной многого, но само не имело высшей причины»*. Но и это [определение] частное, не вполне общее и не всем общее: оно изъясняет те начала, которые суть не только начала, но и причины, и притом первые причины; хотя оно охватывает не только первые просто, но и первые в том или ином роде, каким образом сердце в роде тех материальных частей, из которых слагается животное,

называется в том месте началом животного. А что начало, поскольку оно начало, шире, чем причина, нами уже установлено и должно быть показано ниже.

Почему первая причина должна иметь много действий.

Почему же Аристотель сказал, что начало, взятое таким образом, есть причина многого, — можно дать то основание, что никакая первая причина даже в определённом роде (если правильно называется первой) не имеет только одно [действие], и даже не два только, но по меньшей мере три. Ибо поскольку никакая вещь не называется правильно первой в отношении только одного другого (ибо так скорее говорится «предшествующее», чем «первое»), но в отношении двух, по меньшей мере, из которых одно было бы средним, а другое — крайним, — ясно также, что причина никогда правильно не называется первой, кроме как в отношении средней и крайней причины. Итак, таким образом, первая причина будет иметь, по меньшей мере, три действия: одно будет сама средняя причина, другое — крайняя причина (ибо Аристотель называет то и другое действиями первой причины, поскольку оба зависят от неё в причинении), третье же — само крайнее действие причины, к которому сходятся и первая, и вторая.

Третье определение начала.

«Есть и другое определение начала, которое использует Аристотель в первой книге «Физики», когда утверждает противоположность начал: «Начала», — говорит он, — не из себя взаимно, не из других, но из них всё должно быть». «А что этими словами передаётся определение, общее для всех начал, выводится из того, что в вышеуказанной книге Аристотель, намереваясь показать, сколько и каковы начала, по-видимому, ведёт рассуждение не о тех или иных началах, но о началах абсолютно: «Необходимо», — *говорит он, — чтобы было одно начало или много, и если одно, то либо подвижное, либо неподвижное; если много, то либо конечные, либо бесконечные*», и т.д. — каковое рассмотрение начал, по-видимому, не может быть ничем более широким.

Кому подходит.

Но это определение не подходит всем началам, и Аристотель в том труде рассуждает не о началах вообще, но о началах природных вещей, как он открыто обещал сделать в самом предисловии. Более того, это изъяснение начал подходит не всем началам природных вещей, поскольку оно не может быть приписано ни началам-образцам, ни действующим, ни целевым, которые называются началами намерения. Ибо природные вещи возникают не из начал-образцов, действующих или целевых (если говорить собственно), но через подражание образцам, от действующих и ради целей. И Аристотель в той первой книге передал не все начала природных вещей, но только существенные начала их возникновения, из которых одно есть лишённость, второе — материя, третье и последнее — форма. Ибо действующее и цель, хотя и суть начала возникновения, как и возникшей вещи, однако не суть существенные; поскольку для постижения сущности возникновения достаточно понимать субъект, прежде лишённый определённой формы, а после в ней же [форме] обрётённый. Ибо нисколько не заботится о действующей причине, или целевой, или образцовой тот, кто постигает голое понятие возникновения. Отсюда происходит, что те древние, которые верили, что вещи рождаются сами собой и совершенно случайно, ничуть не меньше постигали природу возникновения, чем если бы считали, что они происходят от чего-либо действующего, и ради некоей цели, и через подражание образцам.

ВОПРОС II. ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАЧАЛ

Четвёртое определение начал, которое шире, чем предыдущие, и вообще самое широкое из всех, которые могут быть приведены, передаёт Аристотель в этой самой главе, и по заслугам, поскольку здесь он рассуждает о началах самым общим образом. Оно же таково: *Начало есть первое, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся*. Говорится «первое», то есть то, что-либо просто, либо от чего-то определённого не предшествуется; ибо если оно предшествуется чем-либо, то в том отношении, в каком предшествуется, оно не будет началом, каким образом шестой сын не называется началом всего потомства, и если можно так сказать, началом второго пятиричного [числа]. Добавляются остальные частицы не только потому, что здесь, по-видимому, не изъясняются начала в возможности, каковым является первенец, прежде чем родятся другие, но только те, которые суть начала в действительности, или (что то же) в действительности относятся к тому, чему они суть начала, но также (что есть главное основание) потому, что недостаточно для полного понятия начала даже в возможности, если оно не предшествуется просто чем-то определённым, если не присоединяется порядок к чему-либо, чему оно есть начало. Частица «откуда» должна быть взята в самом широком смысле: а именно так, что она охватывает «после чего», «от чего», «из чего», «через что», «через подражание чему», «ради чего» и если есть какое-либо иное её значение. Слово «что-либо» (которое, хотя и отсутствует в греческом, однако необходимо подразумевается) должно быть взято и само в самом широком смысле, чтобы охватывать сущие и не-сущие. Ибо как не-сущее может быть началом, что ясно в лишённости, так и начальствование, как пустое пространство, которое находится вне неба, как будет ясно ниже: оно ведь начинается там, где небо кончается.

Три рода вещей.

Итак, те три частицы — «или есть», «или возникает», «или познаётся» — либо добавлены для изъяснения трёх родов того, что может иметь начало: сущих, говоря, реальных постоянных, сущих реальных последовательных и того, что имеет только умопостигаемое бытие; либо для изъяснения трёх родов начал. Ибо, оставив начала не-сущих, даются начала бытия вещей, которые не суть начала их произведения, как материя и форма неба. Напротив, даются [начала] произведения, которые не суть также [начала] бытия, как лишённость формы человека. Есть и другие, которые суть начала ни бытия, ни произведения, но познания, каким образом движение и действия природных вещей предполагаются в натуральной философии как начала: движение — потому что через него познана материя; действия — потому что через них познаны формы; и таким образом через то и другое — сами природные вещи. И хотя все начала бытия и произведения могут быть [началами] познания, конечно, для тех, кто философствует точно и априори, однако в действительности дело обстоит не так во всех [случаях], поскольку большинству неизвестно то, из чего вещи возникают и состоят. Итак, поскольку бытие вещей двояко: одно реальное, другое объективное, которое называется бытием познанным, и само реальное бытие (которое только и бывает собственно) может быть взято двумя способами: либо как уже совершенное, либо как находящееся в становлении, — ясно, что передаётся общее и адекватное изъяснение всех начал, когда начало называется тем, *откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся*.

ВОПРОС III. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ПЕРЕДАННОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Против этого можно возразить так. Во-первых, что предложенное определение подходит не всем началам. Ибо как даются начала самого бытия вещи, её произведения и познания, так даются [начала] действия и стремления, которые, однако, в переданном определении не изъясняются. [Далее:] также все причины суть начала, что никто не отрицает; но не всем причинам, по-видимому, подходит переданное определение. Ибо поскольку в нём началом называется первое, [то выходило бы, что] все причины суть первые, чего никоим образом сказать нельзя. К тому же, Отец в Божественном есть начало Сына и обоих [исхождений] Святого Духа; между тем никакая Божественная ипостась, по-видимому, не может быть названа первой в отношении другой, ибо тогда одна была бы предшествующей, а другая — последующей, что теологи отрицают.

Во-вторых, [возражают, что определение не подходит] и только [природным вещам]. Ибо искусственное составное возникает из природного, однако природное составное не есть начало, но то, что имеет начало. Также противоположности познаются через свои противоположности: тёплое — через холодное, отец — через сына, тьма — через свет, не-сущие — через сущие. Кто же скажет, что холодное есть начало тёплого, или сын — отца, или свет — тьмы, или сущие — не-сущих? Более того, Творец всех вещей Бог познаётся через творения; но нечестиво говорить, что творения суть начала своего Творца.

В-третьих, как бы ни отвечали на всё это, определение, конечно, представляется избыточным. Ибо достаточно было сказать, что начало есть то, что первое, поскольку нельзя найти ничего первого, что, поскольку оно первое, не было бы началом; или, опустив эту частицу, сказать, что начало есть то, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся, — тем более что «быть первым», по-видимому, не относится к сущности начала, но есть некое его свойство, которое не должно ставиться на место рода.

К этому добавь: если необходимо было что-либо прибавить, достаточно было добавить «откуда что-либо есть», не только потому, что откуда что-либо есть, оттуда же оно и возникает, и познаётся, но и потому, что «возникать» и «познаваться» суть некоторые особые модусы бытия, которые охватываются словом «есть», взятым в самом широком смысле, каким образом оно могло и даже должно было быть принято в этом определении. Поскольку наши теологи острее это усмотрели, они кратчайшим образом определили начало: *то, откуда что-либо есть*, или: *то, откуда что-либо*, — отбросив даже слово «есть», дабы кто-либо не привязал это, абсолютно положенное, к главному модусу бытия.

Что есть начало у Теологов.

Решение возражений.

ВОПРОС III (продолжение). РЕШЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЙ

Решение первого возражения.

Итак, что касается первого возражения — о началах действия, — следует ответить: во-первых, начала бытия суть также и начала действия; ибо откуда вещь имеет [способность] быть, отсюда же имеет [способность] действовать. И отсюда мы заключаем, что не опущены первые начала действия, каковы материя и форма в составных [вещах] и сама простая сущность в простых. Затем следует добавить, что действия также «возникают», [если взять] слово «возникновение» в широком смысле. Отсюда мы заключаем, что не опущены и ближайшие начала действия, каковы все способности, присущие вещам, будь то деятельные или претерпевающие.

Начала стремления и познания.

Что же касается начал стремления (а под ним следует понимать пассивное [начало]), то должно сказать, что начала стремления суть не иные, чем начала познания. Ибо ничто не стремится и не отвергается, если не будет воспринято как подходящее или неподходящее — либо самим стремящимся или отвергающим, либо тем, кто есть причина природы стремящегося или отвергающего. Отсюда происходит, что когда нечто воспринимается как подходящее, то, даже если само по себе оно и не подходяще, однако достаточно, чтобы к нему стремились, поскольку оно так воспринимается.

А то [возражение] о причинах — не имеет значения, что не все они первые, и однако все суть начала. Ибо когда говорится, что начало есть нечто первое, не следует понимать, что оно называется первым в роде начала (ибо, помимо того, что определение было бы неуместным, все начала были бы первыми началами, что ложно), но — первое нечто, как звучат сами слова, то есть то, что не предшествуется чем-то определённым, даже если и предшествуется другим. Таким образом, не только первая единица будет началом, потому что не предшествуется никакой единицей, но и десятая — в отношении последующих, потому что ничто из последующих не предшествует ей. Так получается, что, хотя все причины суть начала, а, следовательно, некоторые — первые, однако из определения нельзя вывести, что все причины суть первые.

Каким образом одна Божественная Личность есть первая в отношении другой.

Наконец, то, что добавляется о Божественных Личностях, не имеет никакой силы. Ибо когда мы говорим, что всякое начало есть нечто первое, это следует понимать в смысле отрицательной первичности, как мы истолковали: таким образом, нет никакой несообразности, если одна Личность есть первая в отношении другой, то есть не предшествуется ею. А выводится ли из этой первичности первичность положительная, а, следовательно, и предшествование (о чём идёт вопрос у теологов), — поскольку, если это полностью отрицать, есть опасность, что переданное определение будет опровергнуто, — [это] требует большего труда, чем может быть объяснено в немногих [словах], и должно быть рассмотрено в другом рассуждении.

Решение второго [возражения].

На второе возражение следует ответить отрицанием: переданное определение начала не подходит природному составному [целому], ибо ему просто и абсолютно не подходит первая частица, которая в аргументации опускается, поскольку оно не есть нечто первое, но состоит из предшествующих [начал]. Если же речь идёт о том, что относится к искусству, — каким образом в них природное составное есть нечто первое (ибо оно не создаётся искусством, но предполагается как собственная материя для любой искусственной формы), — то [следует сказать, что] так же [обстоит дело] и с началом, из которого искусственно создаются вещи.

Противоположности суть начала друг для друга.

Что же касается противоположностей, поскольку есть четыре их рода, нет ничего нелепого, если мы скажем, что в [противоположностях] противоречащих и лишённых утвердительно есть начало отрицательного, потому что и по природе, и по познанию оно всегда первое его. В [противоположностях] же противных одно может быть началом другого, потому что, поскольку оба обозначают совершенство и всегда одно совершеннее другого, менее совершенное может познаваться априори через то, что совершеннее, и наоборот, более совершенное — апостериори через менее совершенное. Хотя и во всех этих трёх родах одна из противоположностей может быть началом другой по времени, поскольку одна может возникать из другой. Но в [противоположностях] относительных, которые и по времени, и по природе, и по познанию существуют одновременно, ни одна не может быть началом другой. Отсюда происходит, что по заслугам говорится у философов, что не одно через другое, но одно вместе с другим познаётся. Об этом речь будет в 15-й главе сей книги.

Относительные противоположности познаются вместе.

Наконец, не нелепо сказать, что творения суть у нас начала познания Творца. Но было бы нечестиво утверждать абсолютно, что творения суть начала Творца, — чего мы не принуждаемся говорить. Ибо начала познания не называются абсолютно началами познанной вещи, но [началами] того познания, или, что то же, познанной вещи, поскольку она познана.

Начала познания не суть абсолютные начала.

Ибо и начала произведения вещи не называются необходимо началами произведённой вещи, как ясно в случае лишённости. Итак, только начала, откуда что-либо есть, мы принуждаемся признать просто и абсолютно началами того [что из них есть].

На третье возражение скажу: первое, взятое отрицательно, шире, чем начало, как сказано выше, а, следовательно, последующие частицы не избыточны. Затем, [«быть первым»] не есть свойство начала, которое, очевидно, сопутствовало бы началу; и не нелепо, если свойство чего-либо более общего ставится вместо рода в определениях менее общего, каким образом у Порфирия в «Исагоге», когда определяются род, вид и различие, на месте универсального, которое считается их родом, ставится «сказуемое», или «то, что сказывается о многом», что есть его свойство. Наконец, действительно, могло быть достаточно, если бы было добавлено «откуда что-либо есть», так что было бы передано или объяснение имени, или даже самое смутное описание обозначенной вещи. Не потому, что одни и те же начала самой вещи и её произведения и познания, как ясно из вышесказанного, но потому, что «быть», взятое в самом широком смысле, охватывает и само «возникать» и «познаваться», каким образом теологи принимают «быть» в том определении начала, которое передаётся ими.

Определение начала у теологов.

Но если должно было передать какое-либо определение начала, некоторым образом отличное [от других], необходимо было при определении применить некоторые общие модусы бытия: что мудро сделал Аристотель, который, идя от более совершенного, сначала упомянул реальное бытие полное и совершенное, что обозначил словом «есть»; затем реальное бытие начатое, что обозначил словом «возникает»; наконец, объективное бытие, или познанное, что обозначил словом «познаётся». Итак, словом «есть» охвачено всё бытие, которое само по себе полагается в категориях; словом, «возникает» — то приводимое [бытие], которое обозначается именем возникновения, будь то субстанциального или акцидентального, и сводится к тем категориям, в которых полагаются возникающие вещи; словом, же «познаётся» — всё бытие, которое вещь имеет в интеллекте. Так ясно, что определение начала, которое Аристотель здесь передал или, вернее, указал, есть общее для всех начал.

ВОПРОС II. ИЗЪЯСНЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

ГЛАВА I. Так как определение, переданное в первой книге «Физики», весьма знаменито, не будет неуместно, если мы отступим [от темы], чтобы его изъяснить.

Итак, следует заметить, что, когда говорится «начала, которые ни из себя, ни из других, но всё из них», — слово [«всё»] [означает] не только полные сущие, но и не-сущие. Ибо лишённость, которая есть начало природных вещей, не числится среди сущих, но среди не-сущих, а следовательно, нет ничего, что могло бы быть отброшено этим словом. Затем частицу «из» следует брать собственно, то есть поскольку она обозначает отношение либо термина, от которого, либо составляющей части.

Некоторые порицаются.

Ибо не следует слушать тех, кто хочет, чтобы в двух первых местах она бралась поскольку обозначает только отношение составляющей части, а в третьем — поскольку обозначает отношение и составляющей части, и термина, от которого, — тем более что нет нужды в столь немногих словах пользоваться различными значениями одного и того же слова. Также слово «всё» должно быть принято только для природных сущих, для исследования начал которых древние философы полагали, что ищут начала всех вещей, сами по себе существующих. Наконец, когда говорится «из них суть», то есть возникают или состоят, — должно понимать, что в слове «возникают» [заключено] собственное произведение, которое отличается от творения и от произведения любой формы, или (что-то же) поскольку оно обозначает произведение, через которое вещь возникает из некоторой своей предсуществующей части. Ибо это философы хотят называть собственно произведением.

Что отвергается через отдельные частицы.

Итак, когда говорится «ни из себя», отвергаются четыре общепризнанных элемента и любые другие составные [вещи], если они описанным образом возникают или состоят из себя. Когда же добавляется «ни из других», отвергаются небесные тела, которые, хотя и не возникают, и не состоят из себя, однако состоят из других — а именно из собственных форм и материй. Тем же основанием исключаются любые другие составные [вещи], установленные реальным составлением, если они не возникают и не состоят из себя, как, например, образованный человек или белая поверхность: они ведь состоят из другого. Однако через эту частицу не отвергаются виды или индивиды, поскольку те состоят из родов и специфических различий, а эти — из видов и индивидуирующих различий: ведь ни род, ни специфическое различие не есть нечто иное, чем вид, ни вид или индивидуирующее различие — иное, чем индивид, но одна и та же вещь. Отсюда происходит, что через эту частицу не отвергаются ни специальные, ни индивидуальные материи или формы, как хотят некоторые греки, полагающие, что в этом определении не охватываются специальные или индивидуальные материи и формы, но только общие, потому что низшие состоят из высших.

Порицаются некоторые греки.

Хотя их мнение по той причине не нравится, что как из определения животного не должно исключаться никакое животное, так и из определения природных начал не должно исключаться никакое природное начало, даже индивидуальное. Наконец, когда добавляется «и всё из них», то есть каждое из своих (каким образом, когда говорится, что благо есть то, что все желают, смысл таков: благо каждого есть то, что каждая вещь желает), — отвергаются прежде всего причины внешние, целевые, действующие и образцовые, поскольку они таковы, что из них ничего собственно не возникает и не состоит, как мы сказали в предыдущем вопросе; хотя то, что состоит из другого, абсолютно отвергнуто предыдущими частицами. Затем абсолютно отвергается...

Приводится из Аммония.

...всё простое, будь то сущее или не-сущее, из чего никакое природное сущее не возникает и не составляется реальным составлением, как Бог, интеллигенции и все акциденции. Так получается, что только материя, субстанциальная форма и субстанциальная лишённость формы изъясняются этим определением.

Форма субстанциальная не есть [термин], от которого, через себя.

Но если кто спросит, только ли та из форм, которая вводится, есть начало возникновения, или также та, которая изгоняется (ибо и она есть термин, от которого исходит возникновение), — следует ответить, что только вводимая есть начало через себя. Ибо изгоняемая должна считаться началом возникновения не через себя, но через акциденцию: и потому, что она может быть иной и иной, как ясно в возникновении элементов (одинаково ведь может воздух возникать из воды и из огня); и потому, что если форма вводится в материю, существующую без формы, — что, мы не сомневаемся, может произойти Божественной властью, — [то] будет истинное возникновение. Так получается, что только вводимая форма, её лишённость и материя суть через себя начала возникновения. Ибо чтобы вещь, которая должна возникнуть, существовала, необходимы материя и форма; чтобы же она возникла из предшествующей материи, совершенно необходима лишённость вводимой формы, — должна ли она быть произведена природной силой или сверхъестественной. Поэтому первые родители, которые были созданы из предшествующей материи, не менее рождены, чем их дети; хотя и не называются рождёнными, потому что не были произведены на свет образом живых [существ]. Если бы Адам в самом начале мира был произведён тем же образом, что небо и элементы, то он не только не назывался бы рождённым, но и не был бы рождён, но сотворён, потому что в его произведении не предшествовала лишённая материя. Почему же субстанциальная форма не есть через себя термин, от которого [происходит] возникновение, а акцидентальная форма есть через себя термин, от которого [происходит] движение, — должно быть объяснено, когда мы будем рассуждать в 13-й главе о движении.

ГЛАВА II. ПЕРВОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЧАЛА

Против предложенного определения обычно возражают так: либо в нём изъясняются начала всех природных вещей, либо, по крайней мере, [вещей] возникающих и уничтожающихся, но не всех, потому что в небесных телах нет лишённости субстанциальной формы, как нет и уничтожения; ни также [начал] возникающих и уничтожающихся, потому что вещь возникающая и уничтожающаяся, как таковая, не может возникать через себя. Следовательно, определение передано неправильно. Вторая часть [этого] предположения доказывается из того, что, как учит Аристотель в 8-й главе первой книги «Физики», через себя не возникают те [вещи], понятия которых существуют прежде в вещи, которая уничтожается. А очевидно, что во всякой вещи, которая уничтожается, существует понятие вещи, возникающей и уничтожающейся. То же самое случается в большинстве видов вещи, возникающей и уничтожающейся. Ибо когда в возникновении человека из того плода, который живёт жизнью растения, возникает эмбрион, он не становится через себя живущим, потому что понятие живущего подходит прежде всего тому плоду; когда же из эмбриона возникает человек, он не становится через себя животным, потому что эмбрион есть животное. То же можно наблюдать в превращении многих червей в птиц.

[Далее:] ...в возникновении одного металла из другого металла, в котором металл не возникает через себя; в возникновении одного элемента из другого и одной смеси из другой, поскольку ни в том, ни в другом через себя не возникает ни элемент, ни смесь.

Решение некоторых [возражений].

На этот аргумент отвечают почти все, [говоря], что в этом определении охватываются только начала вещей, возникающих и уничтожающихся согласно специальным понятиям возникающих и уничтожающихся, и что это правильно выводится из предложенного аргумента. И они не считают неудобным, что изъясняются только эти [начала], потому что намерение Аристотеля в той книге — передать только начала вещей, возникающих и уничтожающихся через себя. Более того, они говорят, что Аристотель указал на это, когда в 7-й главе той книги заключил так: *«Сколько же начал природных вещей, которым подобает возникновение, и каким образом их столько, — мы уже достаточно объяснили»*. Ибо, говорят они, следует понимать, что это сказано о тех [вещах], которым подобает возникновение через себя.

Истинное решение Автора.

Однако должно сказать, что определение не следует ограничивать только началами того, что рождается и погибает. И тем более — началами того, что рождается и погибает через себя; во-первых, потому что в определении не говорится *«и из них всё возникает»*, как некоторые плохо переводят, но *«из них всё есть»*, как вполне выводится из греческого контекста; во-вторых, потому что совершенно нелепо, чтобы в той книге не упоминались начала через себя вещи возникающей и уничтожающейся в общем, как [начала] того рода, который в равной мере охватывает все возникающие и уничтожающиеся [вещи], — тем более что Аристотель в предисловии обещал, что в этом труде он перейдёт от более общего к менее общему. Ибо несомненно, что в той книге не упоминаются те начала, если они не охватываются предложенным определением.

Итак, мы говорим, что в этом определении изъясняются начала всех природных вещей, поскольку они суть начала либо возникновения, либо устройства, как мы изложили, и при этом [начала] природной вещи в общем; более того, очевидно, что в нём охватываются начала устройства скорее, чем возникновения, как ясно из слова *«есть»*, которое обозначает скорее составление, чем произведение; и из того, что начала устройства всех природных вещей могут

быть переданы через себя, а начала возникновения — не [могут], как очевидно из сказанного. Отсюда не имеет значения, что в небесных телах нет лишённости субстанциальной формы, как нет и возникновения, — достаточно, что в них есть устройство из материи и формы. Не препятствует также и то, что тело возникающее и уничтожающееся не рождается через себя, — достаточно ведь, что оно устроено через себя; то же должно сказать и о природной вещи в общем.

Наконец, не относится к делу и то, что Аристотель в 7-й главе, передав число начал, заключил, что он передал начала вещей возникающих. Ибо мы не говорим, что он в том месте передал начала небесных тел, но [говорим], что при передаче начал возникающих [вещей] он воспользовался определением начал, которое подходит также началам невозникающих и вообще всем природным вещам в общем.

ВТОРОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЧАЛА

Второе возражение представляется таким образом. Определения, которые свободны от порока, если передаются во множественном числе, могут быть правильно приспособлены к единственному числу, с изменением только слов из одного числа в другое, — как, например, если небеса правильно определяются как *«тела, которые по своей природе вращаются вокруг земли»*, то правильно определится небо как *«тело, которое по своей природе вращается вокруг земли»*. Но из предложенного определения начал порочно выводится таким образом определение начала; следовательно, оно передано неправильно. Основание [этого] ясно, потому что если ты скажешь, что начало есть *«то, что ни из себя, ни из другого, но из него самого что-либо есть»*, — совершенно меняется смысл, и неуместно ставится [выражение] *«ни из себя»*. Если же, изъяснив и сохранив истинный смысл, ты скажешь, что начало есть *«то, что ни из другого начала, ни из другого, что не есть начало, но из него самого что-либо есть»*, — то [в определении] будет поставлено определяемое, что есть величайший порок в определении.

Решение.

На это возражение следует сказать, что определения, которые передаются во множественном числе, иногда передаются только разделительно, как предложенное описание небес; иногда же не только разделительно, но и собирательно, как если ты скажешь, что *«супруги суть те, которые между собой ради рождения соединены неразрывным обществом»*: здесь ведь усматривается собирание вместе с разделением, поскольку имя супругов берётся для любых двух, соединённых браком. Первые определения, без опущения какого-либо слова, но лишь с изменением числа, могут быть приспособлены к единственному числу, как вполне очевидно; последние же не могут, если не изменятся те [слова], которые относятся к собиранию. Отсюда, как ты не скажешь, что *«супруг есть тот, кто между собой ради рождения соединён неразрывным обществом»*, так не скажешь и того, что *«начало есть то, что ни из себя»* и т.д., — но, сохранив истинный смысл и отбросив частицу, обозначающую собирание, каким образом супруг должен быть определён как *«тот, кто с другим ради рождения соединён неразрывным обществом»*, так и начало есть *«то, что не из другого, но из него самого что-либо есть»*. Таким образом, ни неуместно не полагается что-либо в определении, ни определяемое не применяется в своём определении, и смысл сохраняется целым.

Итак, переданное Аристотелем определение следует изъяснять так: *«Начала, которые подходят к устройству или также возникновению любой природной вещи, суть те, из которых ни из себя, ни из других, но из них самих она через себя состоит или также возникает»*.

ТРЕТЬЕ ВОЗРАЖЕНИЕ

Третье возражение. Никакая природная вещь не состоит из лишённости, как яснее света, никакая также не возникает из лишённости; следовательно, либо лишённость не есть начало, либо предложенное определение передано неправильно.

Каким образом лишённость есть начало.

Но что природная вещь возникает из лишённости, доказывается из того, что лишённость не производится как часть вещи, которая возникает, как очевидно; и не есть термин, от которого [происходит] её возникновение. Ибо человек, например, возникает не из лишённости формы человека, как из термина, от которого, но из не-человека, или, яснее говоря, из лишённого формы человека. Ибо термин, от которого должен быть противоположен термину, к которому, или [термину] вещи, которая возникает; лишённость же формы человека не противоположна человеку, но [противоположно] не-человек, или лишённое человека.

Решение.

На это возражение следует ответить, что вещь, которая возникает, из лишённости своей формы и из вещи лишённой, поскольку она лишена, возникает через себя как из термина, от которого; но, однако из лишённости — как из термина, от которого частичного, а из вещи, лишённой — как из термина, от которого полного. В определении же частицу «из» не следует брать так, чтобы она обозначала отношение термина, от которого полного, но — частичного. Ибо ни термин, от которого полный, как и полный термин, к которому, не есть начало, но то, что имеет начало. И не следует понимать то, что обычно говорится, будто термин, от которого противоположен термину, к которому, — о термине частичном в сравнении с полным, но о полном с полным и частичном с частичным, как о человеке с не-человеком и о форме человека с лишённостью формы человека; хотя есть то различие, что полные термины не противоположны через себя первично, но через частичные, которые через себя первично противоположны. Ибо форма и лишённость формы противоположны самими собой целиком, и одно может целиком изгнать другое из одного и того же субъекта; а имеющий форму и лишённый формы не противоположны самими собой целиком, и одно не может целиком изгнать другое из какого-либо субъекта, поскольку они сами не находятся в субъекте, но включают субъект.

Различные роды противоположностей.

Но чтобы ты яснее понял это различие противоположностей, заметь, что одни из противоположностей суть положительно противоположные, как тепло и холод, тёплое и холодное, форма человека и форма эмбриона, сам человек и эмбрион; другие — лишительно, как тепло и лишённость тепла, тёплое и лишённое тепла, форма человека и лишённость человеческой формы, сам человек и не-человек, — [причём] не отрицательно, но лишительно взятый. Ибо мы берём здесь противоположности для всех тех [случаев], в которых одно возникает из другого или следует за ним после произведения чего-либо другого, и притом либо через себя, либо через акциденцию.

Далее, из противоположностей одни суть через себя, другие — через акциденцию. Противоположности через себя суть те, из которых каждая — либо по понятию своего целого, либо по понятию своей части — противоположна другой. По понятию своего целого, как из положительно противоположных — тепло и холод; из лишительно [противоположных] — форма человека и лишённость формы человека. И эти суть через себя первично противоположные.

По понятию же своей части, как из положительно противоположных — тёплое и холодное; из лишительно противоположных — человек и не-человек, лишительно взятый. Ибо мы берём эти [вещи], поскольку они составлены из субъекта и формы или из субъекта и лишённости формы. И эти не суть через себя первично противоположные, но через себя вторично, или по понятию своих частей. Через акциденцию противоположны те, которые ни по понятию

самых себя, ни по понятию своих частей не противоположны, но либо оба, либо одно [из них] — через нечто присоединённое к нему, как огонь и вода по понятию тепла и холода, а также форма человека и эмбриона, и сам человек и эмбрион по понятию лишённости другого.

Первые противоположности и первые противоположные.

Заметь, однако, что не совершенно одно и то же — через себя первично противоположные и первые противоположности. Ибо хотя все первые противоположности, которые поистине суть субстанциальные формы и их лишённости (что бы ни говорили древние), суть через себя первично противоположные, — будь то противоположные целиком, как мы изложили, — однако не все через себя первично противоположные суть первые противоположности, как ясно в случае тепла и холода и в них, и в их лишённостях, и в подобных. Ибо хотя некоторые из них и могут называться первыми в определённом роде, как в роде чувственных качеств или в какой-либо определённой категории, согласно тому, что часто употребляет Аристотель... [текст обрывается].

ВОПРОС III. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ПЕРВЫМ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТОМУ, ЧЕГО ОНО ЕСТЬ НАЧАЛО

ГЛАВА I. Аргументы в пользу обеих сторон.

Этот вопрос, объяснение которого мы обещали в первой главе, делают трудным те [аргументы], которые представляются в пользу обеих сторон. Ибо то, что не всякое начало есть первое по отношению к тому, чего оно есть начало, по-видимому, вполне доказывается следующими аргументами.

Во-первых, потому что в Божественном Отец есть начало Сына и обоих [исхождений] Святого Духа, как определено на святом Вселенском Флорентийском Соборе; и само [Божественное] исхождение вполне то же показывает, поскольку Сын от Отца и Дух от обоих истинно и естественно исходит; но все Божественные Лица во всём совечны и равны: из чего следует, что ни одно из них не может быть первым по отношению к другому. Отсюда [изречение] Афанасия в Символе: *«И в сей Троице ничто не первое или последующее, ничто не большее или меньшее»* и т.д.

Во-вторых, потому что, если в началах числятся не только те, откуда вещи суть или возникают, но и те, откуда они познаются, — конечно, поскольку многое познаётся апостериори, многие начала, поскольку они начала, будут последующими по отношению к тому, чего они суть начала, — столь далеко [от того], чтобы быть первыми.

В-третьих, потому что несомненно, что начало и то, что имеет начало, суть соотносительные [понятия]; из соотносительных же ни одно не первое по отношению к другому, не только... [текст обрывается] ...следовательно, некоторые начала не первые по отношению к тому, что имеет начало, но вообще никакие.

Что же противоположная сторона более заслуживает доказательства, заключается следующими доводами.

Во-первых, в пользу утвердительной [стороны]. Ибо когда-либо нечто есть первое отрицательно, если даётся нечто другое, по отношению к чему оно первое, — тотчас оно будет первым положительно по отношению к нему, а следовательно, ранее его, каким образом первенец, который до второго сына есть первый отрицательно, по рождении второго сына начинает быть первым положительно, а следовательно, ранее его. А из самого определения ясно, что всякое начало так есть первое отрицательно, что оно есть первое по отношению к тому, чего оно есть начало. Поэтому ведь и говорится, что оно есть то, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся.

Во-вторых, потому что всё, что предполагается другим, ранее его; но всякое начало предполагается тем, чего оно есть начало, иначе не более то было бы началом этого, чем это — началом того.

В-третьих, потому что где бы ни давался порядок, даётся первичность одного по отношению к другому; более того, ничто иное не есть «два любых [предмета] быть упорядоченными между собой», как «одно быть ранее другого»; но между началом и тем, чего оно есть начало, необходимо даётся порядок, как признают все — и философы, и теологи; и то, чего даётся начало, не ранее своего начала, как открыто явствует.

ГЛАВА II. ЧТО СЛЕДУЕТ ДУМАТЬ О НАЧАЛЕ В БОЖЕСТВЕННОМ В ЭТОМ ВОПРОСЕ

В этом вопросе затруднение представляет только то, что мы выдвинули в пользу отрицательной стороны из постановлений православной веры о Божественных Лицах. Ибо остальное, что добавлено в пользу той же стороны, — чистые софизмы, которые можно либо обойти, либо мимоходом рассеять. Поэтому если мы объясним это одно, — так сказать, одним словом, — вопрос будет удовлетворён.

И досточтимый Фома полагает, что в Божественном Лице производящее не первее со стороны вещи [Лица] произведённого; однако в нашем способе понимания — первее. И в первой части, вопрос 42, статья 3, он доказывает тем основанием, что Лицо, производящее не первее со стороны вещи [Лица] произведённого, потому что ни со стороны общей природы [Оно] не первее, поскольку всецело одна и та же [природа] в Лице производящем и произведённом; ни со стороны отношений, которыми Лица различаются, поскольку Лицо производящее и произведённое (как соотносительные) и по природе существуют одновременно, и по познанию. В вопросе же 40 той же части, статья 4, он доказывает из того, что Лицо производящее первее в нашем способе понимания, потому что Лицо производящее предмыслится [прежде] активного произведения, а следовательно, [прежде] Лица произведённого. И эти [положения], говорит Кастан, не противоречат друг другу в позднейшем цитированном месте. Ибо говорить, что Лицо производящее и произведённое существуют одновременно по познанию, или в интеллекте, и одновременно утверждать, что Лицо производящее первее [Лица] произведённого в нашем способе понимания — [это значит, что] они существуют одновременно по познанию со стороны вещи, — здесь, как он сам говорит, — по достоинствам вещей; производящее же первее произведённого — со стороны нашей. Ибо хотя природа соотносительных [понятий] не позволяет, чтобы одно без другого было совершенно познано, однако поскольку в Божественном отношении происходящего и активное произведение суть одно и то же, как показывают теологи, — постольку у нас, которые по нашему обычаю, то есть несовершенно, мыслим Божественное, — мы прежде постигаем Лицо производящее, чем активное произведение, которое от Него как бы исходит; хотя по другому основанию активное произведение есть основание самого отношения, которым Лицо производящее устанавливается. Об этом теологи пространнее.

Мнение Скота.

Скот же в 1 «Сентенций», различие 28, вопрос 3, — которому своим образом следуют Григорий в ту же книгу, различие 9, вопрос 1, и Гавриил там же, вопрос 3, — учит противоположному. Ибо он говорит, что Лицо, производящее первее со стороны вещи [Лица] произведённого; по познанию же никоим образом не первее, а, следовательно, и не в нашем способе понимания. А что оно первее со стороны вещи, он доказывает из того, что, хотя оно и не первее по природе, однако первее по происхождению, поскольку Лицо, произведённое от Него, получает бытие. А что оно никоим образом не первее по познанию, он заключает из того, что одно соотносительное, поскольку оно таково, никоим образом не может быть познано без другого, а, следовательно, и не прежде другого; Лицо же, производящее никоим образом не может быть познано иначе, как через относителное понятие, поскольку в Божественном нет ничего иного, кроме сущности и отношения.

Мнение Дуранда, противоречащее предыдущим.

А Дуранд в 1 «Сентенций», различие 9, вопрос 2 и различие 20, вопрос 2, и Д. Фома, и Скот — с другой стороны — противоречат. Ибо он утверждает, что Лицо, производящее ни

со стороны вещи, ни в нашем способе понимания не первое произведённого: со стороны вещи — по основанию Д. Фома; в способе же понимания — по основанию Скота.

Истинное мнение.

Нам же представляется, что следует утверждать и то, и другое: Лицо производящее и со стороны вещи, и в нашем способе понимания некоторым образом первое произведённого. Со стороны вещи — как потому, что Лицо производящее первое по происхождению, как правильно доказывает Скот, — каковому основанию и мнению в этой части ни основание, ни мнение Д. Фома нисколько не противоречат; так и потому, что оно первое по порядку естественного перечисления: чему я удивляюсь, каким образом ни Скот, ни Д. Фома, ни кто-либо другой не заметил; или, если заметил, не добавил, — тем более что Аристотель среди родов предшествующего и в этой книге с 11-й главы, и в «Категориях» упомянул об этом роде предшествующего, как вскоре станет ясно. В нашем же способе понимания — потому что, хотя Лицо производящее и не может быть постигнуто без отношения, однако может быть постигнуто по нашему обычаю прежде активного произведения через понятие не относительное, но абсолютное, — через тот, говорю, обычай постижения, которым мы постигаем наши производящие [начала], которые поистине абсолютны. Это же происходит тогда, когда мы воспринимаем отношение производящего не поскольку оно, ограничивается Лицом произведённым, но поскольку оно даёт бытие сообщимое, или ипостасное, поскольку ипостась есть нечто общее для ипостасей абсолютных и относительных. Но это понятие несовершенно, и против него ничего не делает основание Скота о понятии и об интеллигенции относительного, поскольку оно относительное.

Почему Д. Фома в Божественном не положил первичность происхождения.

Но чтобы мы вернулись к той двоякой первичности со стороны вещи, которую мы полагаем в Лице производящем, — что касается первичности происхождения, должно заметить, что Аристотель полагал, будто всякое производящее отлично по числу от природы произведённого, и потому во всяком производящем полагал первичность природы. Это и было причиной, почему Д. Фома, по тому наблюдению, которое он всегда имел в виду, не осмелился добавить новый род первичности производящих, поскольку они производящие, но счёл достаточным показать, что Лицо, производящее в Божественном не первое произведённого со стороны вещи, если докажет, что оно не первое по природе. А Скот, как более свободный в применении своего мнения, когда рассмотрел, что в сообщении Божественной природы действительно даётся со стороны вещи некоторая первичность сообщающего, или производящего, которая не есть первичность природы, не побоялся ввести первичность происхождения, — не против мнения Д. Фома, который этой первичности, как её изъясняет Скот, нисколько не противоречит, но сверх обычая его и других древних не называть и не рассматривать подобную первичность, а возможно, и не замечать её.

Почему Аристотель присоединил предшествующее по порядку к другим родам предшествующего.

Что же касается первичности порядка, следует заметить: хотя всё предшествующее может называться предшествующим по порядку (ибо одно предшествует по порядку места, другое — времени и т.д.), однако Аристотель и в этой книге, и в «Категориях» присоединил предшествующее по порядку к другим родам предшествующего потому, что он принял предшествующее по порядку как охватывающее то, в чём не усматривается никакой иной порядок, кроме перечисления: первого, второго, третьего и т.д. Перечисления, говорю, пассивного, или, вернее, перечислимости: ибо где даётся первое, второе и т.д., там всегда предшествующее первое по отношению к последующему. Поскольку же перечисление происходит двумя способами (либо по произволу, — начинаем отсюда или оттуда, как если бы при перечислении чьих-либо детей мы шли от младшего по рождению к старшему; либо согласно некоторому порядку, найденному в вещах, как если бы мы тех же самых, следуя порядку времени, начали перечислять от старшего по рождению), — то и род предшествующего по порядку будет двояким: один

— естественной перечислимости (той именно, которая соответствует порядку, найденному в самих вещах), другой — произвольной.

Двоякий способ перечисления.

И тот, и другой порядок мы можем держать при перечислении того, что со стороны вещи упорядочено: произвольный — если мы хотим только собрать число упорядоченных, ибо для этого не имеет значения, откуда мы начнём; естественный же — если мы хотим следовать некоторому другому особому порядку, который усматривается в вещах и на котором основывается сам порядок перечисления, — будь то свойство того [порядка] или нет: достаточно ведь, что у него иное основание. То же самое может произойти и при перечислении Божественных Лиц. Ибо если ты хочешь собрать только троичное их число, не будет никакой разницы, с какого Лица ты начнёшь. Но если ты решишь следовать естественному порядку происхождения, который в них усматривается со стороны вещи, — не будет позволено иначе, как назвать Отца первым Лицом, Сына — вторым, третьим — Святого Духа. Но стоит ответить на аргумент арианина Максимиана, который Геннадий, патриарх Константинопольский, в жизнеописании Цереалия, епископа Африканского Каstellланского, рассказывает, что Цереалий опроверг таким образом: *«Отец в Божественном именуется прежде, чем Сын; следовательно, Сын неравен Отцу»*. Ибо хотя Цереалий, пользуясь произвольным основанием перечисления, благочестиво и здраво ответил на слова Максимиана (встречается ведь, что иногда и Сын именуется прежде Отца, как у Павла к Галатам, когда он говорит: *«но через Иисуса Христа и Бога Отца»*), однако поскольку Максимин поистине говорил о перечислении согласно порядку происхождения, который несомненен и не может быть извращён, — необходимо ответить иначе.

Павел к Галатам, гл. 1.

Итак, мы говорим: из первичности природы всегда можно вывести неравенство, потому что всякий раз, когда производящее первее по природе произведённого, произведённое (по крайней мере, в начале) несовершеннее производящего. А из первичности происхождения — это не всегда следует, потому что может произойти так, что производящее сообщает произведённому ту же по числу природу; а поскольку в Божественном рождении это происходит по причине бесконечного совершенства Божественной природы, — не следует, что в Божественном рождённое неравно производящему.

Каким образом в Божественном следует понимать первичность [Лиц].

Заметь, однако, что, если в Божественном мы и допускаем, что одно Лицо первее другого по происхождению, однако не должно допускать, что оно просто и абсолютно первее другого, — чтобы не помыслилось, что оно первее либо по времени, либо по природе. Каким образом и выше мы сказали, что то, что суть начала познания вещи, не тотчас суть просто и абсолютно начала познанной вещи, но — того познания, или, что-то же, вещи познанной, поскольку она познана. И по этой причине древние теологи и (что должно верить) Д. Фома также просто и абсолютно отрицали, что Отец первее Сына и оба — Святого Духа. Однако они не отрицали бы, что Он первее по происхождению.

Заключение о первичности в Божественных Лицах.

Итак, ясно, что оба Лица производящие в Божественном некоторым образом первее произведённого, — не только в нашем способе понимания, но и со стороны вещи: однако не по природе (как потому, что формально и, так сказать, внутренне они соотносительны, а, следовательно, одновременны по природе; так и потому, что всегда предшествующее и последующее по природе различаются совершенством), но по происхождению и по порядку естественного перечисления.

ГЛАВА II. ВСЯКОЕ НАЧАЛО ПЕРВЕЕ ТОГО, ЧЕГО ОНО ЕСТЬ НАЧАЛО

Поскольку это так установлено, не остаётся сомнения, что на вопрос следует ответить: всякое начало первее того, чего оно есть начало. Ибо это, во-первых, ясно через индукцию: действительно, всякое начало либо первее по месту, либо по времени, либо по природе, либо по познанию и т.д. Ибо и начала Божественных Лиц, которые, казалось, не первее поистине, — первее теми способами, которые нами изъяснены. Затем — теми основаниями, которые в первой главе предложены в пользу утвердительной стороны, так что нет нужды присоединять другое.

Вопрос о том, всякое ли начало первее того, что имеет начало.

Однако для понимания второго основания следует заметить, что одно дело — предполагать что-либо, а другое — зависеть от чего-либо. Ибо возникшая вещь предполагает лишённость своей формы, предшествующую в материи, однако не зависит от подобной лишённости, что можно наблюдать и в некоторых других началах. Итак, всякое начало может быть названо предполагаемым тем, чего оно есть начало, поскольку оно есть от него или после него и т.д.; однако не всякое от него зависит. То же самое более ясно в Божественном, чем в человеческом, поскольку Божественные Лица сами по себе независимы. Если же «предполагаться чем-либо» берется более строго — в смысле «предполагаться как причина», — тогда ложно то, что принимается: будто всякое начало предполагается тем, чего оно есть начало, как ясно на тех же примерах — лишённости по отношению к возникшей вещи и Божественных производящих Лиц по отношению к произведённым. И доказательство ничего не стоит, ибо сам порядок делает то, что скорее это есть начало того, чем-то — этого.

Мнение утверждающих, что не везде, где есть порядок, есть первичность.

Третье основание, поскольку оно не всеми одобряется, должно быть изъяснено обязательно. Ибо последователи Д. Фома, а также Дуранд в цитированных местах отрицают, что везде, где даётся порядок, даётся первичность. Что они подтверждают преимущественно двумя аргументами.

Первый они берут из Божественных Лиц, что из сказанного остаётся решённым. Ибо как мы им уступаем, что между Божественными Лицами даётся порядок (иначе была бы путаница), — более того, мы даже признаём вместе с Августином в 3-й книге против Максимиана, глава 14, что даётся порядок природы, то есть не произвольный, но найденный в вещах, или, если предпочитаешь иное истолкование, соответствующий плодovitости Божественной природы, который Д. Фома в 1-й части, вопрос 42, статья 3, называет порядком происхождения, — так мы добавляем, что даётся первичность как происхождения, так и естественного перечисления.

Второй они берут из Божественных атрибутов таким образом. В Божественных атрибутах даётся порядок со стороны вещи, иначе между Божественным интеллектом и волей, а, следовательно, и между происхождениями Божественных Лиц, из которых второе происходит через интеллект, третье — через волю, не давался бы порядок. Но между Божественными атрибутами не даётся со стороны вещи первичности одного по отношению к другому, поскольку все они суть сама простейшая сущность Бога. Следовательно, не везде, где даётся порядок, даётся первичность.

Каким образом в Божественных атрибутах даётся порядок.

Но и этот аргумент легко разрешается: в Божественных атрибутах не даётся со стороны вещи никакого порядка формально, но только виртуально. Ибо поскольку всякий порядок предполагает различение упорядоченных (одного и того же по отношению к себе нет никакого порядка), — Божественные же атрибуты, как они сами признают, не различены формально

со стороны вещи, но виртуально, то есть так относятся в своих действиях, или как бы действиях, как если бы были различены, — то отсюда следует, что они не упорядочены со стороны вещи формально, но только виртуально. Ибо из того, что Божественные Лица со стороны вещи упорядоченно происходят через Божественный интеллект и волю, мы заключаем, что Божественный интеллект и воля так относятся со стороны вещи, как если бы были формально упорядочены. Пример можно взять из Солнца, в котором сила согревающая и высушивающая не упорядочены формально со стороны вещи, как и не различены, поскольку есть только одно качество — свет, говорю, сам; и однако нельзя отрицать, что они со стороны вещи суть виртуально, или, как обычно говорится, виртуально упорядочены и различены, потому что они так относятся в согревании и высушивании, как если бы сила согревающая была иной, чем высушивающая, и предшествовала ей по порядку природы. Мы ведь видим, что Солнце некоторым порядком сначала согревает, затем высушивает. Итак, поскольку в Божественных атрибутах не даётся порядок формально со стороны вещи, но только виртуально, — нет ничего удивительного, если не даётся первичность формально, но только виртуально.

Прибавляют некоторые третий аргумент из Д. Фомы. *«То, что относится друг к другу, упорядочено друг относительно друга; два любых соотносительных равного сравнения относятся друг к другу, как два подобных между собой; следовательно, они взаимно упорядочены; но в соотносительные равные сравнения ни одно не первое другого, как яснее света; следовательно, несомненно, что даётся порядок без предшествующего и последующего».* Но и этот аргумент ничего не даёт. Во-первых, потому что, если Д. Фома в этом спорном вопросе думает иначе, чем мы, — не следует противопоставлять нам его авторитет. Во-вторых, потому что, когда он говорит, что всё, что относится друг к другу, взаимно упорядочено, — он говорит о самих крайних [членах], которые denominantur относительно; и смысл его слов таков: крайние [члены], которые относятся друг к другу взаимным реальным отношением, суть познаны между собой либо через сообщение некоторой общей формы (как два подобных), либо через взаимное расположение друг к другу (как созданные действующие и претерпевающие). Отсюда не следует, что даётся какой-либо порядок между соотносительными равного сравнения.

Всегда между порядками даётся одно первое по отношению к другому.

Итак, должно сказать, что-то большее положение истинно: везде, где даётся порядок, даётся некоторая первичность одного по отношению к другому; более того, если говорить собственно, «два любых быть упорядоченными между собой» (что правильно добавлялось в аргументации) есть не что иное, как «одно быть первое другого» — либо по месту, либо по времени, либо по природе, и т.д. Это ведь одобряет и общий способ речи, и показывает разум. Ибо и в том, что называется упорядоченным по особому основанию — в первом, говорю, втором, третьем и т.д., — «быть упорядоченными между собой» есть не что иное, как первое быть первое по отношению ко второму, второе — по отношению к третьему, и так далее. Отсюда следует, что нет ничего, почему третья аргументация не согласуется с нашим утверждением.

Но против того, что было сказано и доказано немного ранее — что всякий порядок предполагает различие, — можно возразить так. В движении и времени, более того, и во всякой непрерывной величине даётся порядок со стороны вещи, и однако не даётся различие; следовательно, неправильно сказано, что всякий порядок предполагает различие упорядоченных. На это возражение следует сказать: в любой непрерывной величине со стороны вещи даётся реальный порядок, как и реальное различие части со стороны [целого] (ибо одна часть не есть другая), однако не даётся формальный порядок, как не даётся и формальное различие, которое никогда не усматривается, кроме как там, где есть актуальное множество либо вещей, либо различных чтойностей.

Чтобы ты держал это яснее, заметь, что различие, которое предполагает порядок, бывает многовидным. Ибо оно либо реальное и формальное одновременно, как между любым

производящим и произведённым, — создано ли это последнее или не создано; либо реальное, но не формальное, как между частями одной и той же непрерывной величины; либо формальное, но не реальное, как между родом и различиями и другими метафизическими степенями, как их называют; либо ни реальное, ни формальное, но виртуальное — силой самой вещи, как между Божественными атрибутами и между многими также созданными [вещами]; либо, наконец, ни реальное, ни формальное, но виртуальное — силой интеллекта, как между конкретным общим и абстрактным общим, например, между общей человечностью и общим человеком.

[Далее:] ...общее, которое различается только нашим рассмотрением. Поэтому поскольку порядок таков, каково и различие, которое он предполагает: в первом случае — реальное и формальное, во втором — реальное, но не формальное, в третьем — формальное, но не реальное, в четвёртом — ни реальное, ни формальное, но виртуальное силой вещи, в пятом — ни реальное, ни формальное, но виртуальное силой интеллекта, — то [и] порядок называется порядком рассуждающего разума.

Не везде, где есть различие, есть порядок.

Заметь, однако, что, хотя везде, где даётся порядок, даётся и различие, однако не везде, где даётся различие, даётся порядок. Ибо многое различено, что не упорядочено между собой, но смешано, как ясно в беспорядочной толпе имён и в любых двух соотносительных равного сравнения, или одного и того же наименования, как в двух равных или подобных, — по крайней мере, если они совершенно равны или подобны. Отсюда очевидно, что различие шире, чем порядок. И таким образом остаётся ясной утвердительная часть предложенного вопроса.

ГЛАВА IV. РЕШЕНИЕ ТОГО, ЧТО БЫЛО ПРЕДЛОЖЕНО В ПОЛЬЗУ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ СТОРОНЫ

Первое [возражение] же из тех, что предложены в пользу отрицательной стороны, должно быть разрешено таким образом. Со-вечность и со-равенство Божественных Лиц, если они и достаточны, чтобы ни одно не было первее другого по времени или по природе, — однако не делают того, чтобы одно не могло быть первее другого по происхождению или по порядку. И Афанасий в том месте говорил не иначе, как о первичности времени, как ясно из последующих слов. Ибо когда он сказал: *«И в сей Троице ничто не первое или последующее, ничто не большее или меньшее»*, — тотчас добавил: *«но все три Лица совечны себе и соравны»*, где противопоставляет слово «совечные» словам «первое или последующее», а слово «соравные» — словам «большее или меньшее», то есть более совершенное или менее совершенное.

В Символе веры.

На второе следует сказать: хотя в определении начала охватываются начала познания, которыми мы многое познаём апостериори, однако отсюда не следует, что какое-либо такое начало, поскольку оно таково, есть последующее по отношению к тому, чего оно есть начало. Ибо оно всегда первее по некоторому познанию — чувственному или интеллектуальному, несовершенному или совершенному. А то, что обычно говорится, будто то или это познаётся апостериори, не следует понимать так, будто говорится «апостериори» согласно любому познанию, но — согласно точному познанию, как когда мы познаём причины через действия. Таким же образом и нечто называется познаваемым априори, когда оно познаётся через то, что первее, — согласно точному и совершенному познанию. Я не сказал «согласно природе», чтобы охватить то, в чём не даётся предшествующего и последующего по природе, поскольку между тем часто говорится, что нечто познаётся априори или апостериори: каким образом мы говорим, что неподвижность Бога познаётся апостериори через вечность, а вечность — априори через неподвижность; также Его знание и волю — апостериори через провидение, а это [провидение] — априори через них.

На третье следует сказать, что начало и то, что имеет начало, могут быть взяты тремя способами, как мы сказали о причине в первой книге. Во-первых, в том, что называется началом, никоим образом не сопоставленном с действием, как материя, поскольку она материя; во-вторых, как начало, поскольку оно формально относится к тому, что имеет начало, как материя, поскольку она определённым образом относится к составному; в-третьих, (каковой способ есть средний), как то, что называется началом, поскольку из него, или от него, или иным образом есть то, что имеет начало, как материя, поскольку из неё есть составное. И это есть собственное рассмотрение начала, поскольку оно начало; и таким образом следует брать начало в определении начала, как и причину в определении причины. Итак, этим способом всякое начало первее того, что имеет начало, или того, чего оно есть начало: не потому, что сама первичность относится к понятию начала, но потому, что она следует за ним, как сказано. А суть ли эти два — то, что имеет начало, и то, чего оно есть начало, — поистине одно и то же, станет ясно ниже.

И поскольку до сих пор мы объяснили, что есть начало и первее ли оно того, чего оно есть начало, — следует, чтобы мы исследовали, правильно ли Аристотель передал роды начал.

ВОПРОС IV. ПРАВИЛЬНО ЛИ АРИСТОТЕЛЬ ПЕРЕДАЛ РОДЫ НАЧАЛ

ГЛАВА I. Аргументы в пользу обеих сторон.

Аристотель же передал в этой главе семь (или, если угодно, пять) родов начал: начало величины, откуда начинается движение; [начало], откуда действие хорошо начинается; часть вещи, которая существует первой; действующее по природе, или по выбору, или по искусству; и то, откуда вещь познаётся. Но что он опустил многие роды начал, доказывается следующими аргументами.

Во-первых, потому что он не упомянул начало движения, которое есть покой, ни начало времени, которое есть мгновение; более того, ни начало возникновения, которое весьма известно, — [начало], говорю, лишённости, вводимой формы.

Во-вторых, потому что как он положил начало, откуда действие хорошо начинается, так должен был положить и [начало], откуда [действие начинается] плохо; откуда [изречение] Еврипида: *«от плохого начала — плохой конец»*.

В-третьих, потому что хотя он и упомянул материальное и действующее начало, однако, по-видимому, пренебрёг формальным-образцовым и, наконец, целевым, которые, никто не станет отрицать, должны числиться среди начал.

В-четвёртых, потому что поскольку действующее начало менее широко, чем производящее начало, как и произведение — чем порождение, — то, конечно, вместо действующего начала должно было положить производящее начало, чтобы охватывались начало творящее и начала Божественных Лиц. Ибо многим не представляется сомнительным, что Аристотель допускает творение. По крайней мере, от вечности; и, хотя он не признаёт произведений Божественных Лиц, однако, поскольку ничто не препятствует тому, чтобы они поистине давались, — [ему] следовало рассуждать о производящем начале столь полно, чтобы не исключались даже их начала.

В-пятых, потому что, возможно, забыв о тех качествах, которые, как он учил во второй книге «О возникновении», глава 1, суть начала элементов, он не охватил их ни в одном из этих родов, как ясно через индукцию.

В-шестых, (чему более можно удивляться), потому что собственные начала этой науки, и притом те, которые составляют сущности вещей, он совершенно не затронул: роды, говорю, высшие и различия; а также начало числа, весьма употребительное у математиков и философов.

Наконец, потому что, хотя некоторые из начал внутренние, а некоторые внешние, как и сам он пишет в этом месте, однако он обошёл не все внутренние или внешние, так что и по этому основанию может показаться заслуживающим упрёка в непостоянстве. Так получается, что Аристотель воспользовался самым узким делением начал, тогда как должен был воспользоваться самым широким.

Что он, по-видимому, вывел больше [родов], чем должен был.

А что он, напротив, сделал больше родов начал, чем должен был, можно доказать из того, что он сам сказал в 1-й книге «Физики», глава 6, что начала должны всегда оставаться, то есть быть вечными, что подтверждает из Платона Симпликий в 1 и 8 книгах «Физики». Ибо если это истинно, только Бог должен был поистине называться началом, поскольку только Он поистине вечен. Откуда и Христос Господь у Иоанна в Апокалипсисе, чтобы сказать о Себе нечто, что было бы свойственно Богу, говорит: *«Я есмь Альфа и Омега, начало и конец»*. Отсюда стоики, которые так допускают возникновение мира, что делают материю вечной, говорят, что есть только два начала: Бог и материя. Того же мнения о начале держались и манихеи, пола-

гавшие два начала: одно — производящее всё благое, другое — [производящее] злое, — так что все, и те, кто правильно мыслил, и те, кто уклонился от стези истины, согласились в этом общем понятии: началом может называться только то, что вечно; добавь: и то, от чего зависит остальное. Отсюда [изречение] у Цицерона в «Тускуланских беседах» в защиту стоиков: *«Начала начало — ничто, ибо из начала возникает всё, само же оно ни из какой другой вещи возникнуть не может»*.

ГЛАВА II. ПРАВИЛЬНО ЛИ АРИСТОТЕЛЕМ ПЕРЕДАНЫ РОДЫ НАЧАЛ

Если мы рассмотрим установление Аристотеля, нетрудно будет понять, что различение начал правильно передано им.

Поэтому следует заметить, что значения общих слов должны были быть изъяснены Аристотелем в этой книге, поскольку они вращались в общем, или, по крайней мере, не вполне частном, философском словоупотреблении: иначе он не казался бы в этом трактате использующим значения, которые уже существуют, но устанавливающим новые. Поэтому не удивительно, если некоторые [значения] у философов более сокровенны и утончённо, так что в этой книге они не вполне изъясняются. Хотя Аристотель с таким мастерством следовал общепринятым значениям общих имён, что остальные [значения] легко могут быть возведены к ним или, по крайней мере, без труда поняты из них.

Установление Аристотеля.

...Словно заложив это основание, семь родов начал, которые во времена Аристотеля были в общем употреблении у философов, могут быть собраны таким образом. Толпа философов хотя и искала начала всех вещей, однако поистине, поскольку не знала иных, кроме тех, что имеют величину, — исследовала начала только величины и вещей, имеющих величину. Поскольку же начало, середина и конец в величине познаются из движения, а движение начинается двумя способами: одним — откуда угодно, другим — откуда наилучшим или удобным образом можно начать, — то необходимо, чтобы и начало величины было двояким: одно — откуда движение начинается как угодно; другое — откуда начинается наиудачнейшим образом. Ибо кто плохо начинает дело, часто, как обычно говорится, ничего не делает. Так имеются уже два рода начал. Затем у вещей, имеющих величину, в свою очередь могут быть два рода начал: одно — реальные [начала] их, которое охватывает внутренние и внешние начала; другое — познанные, откуда, поскольку из внутренних [начал] толпе философов была известна только материя (ибо кроме материи они не полагали в вещах, имеющих величину, ничего, кроме акциденций), а цель, которая есть одно из внешних начал, по их мнению не отличалась от действующего, которое поистине есть другое, — как мы сказали в 1-й книге: [после] разделения действующего на действующее по природе, действующее по выбору и действующее по искусству, — все роды начал, которые присоединяются к двум уже названным, [таковы]: начало материальное, действующее по природе, действующее по выбору, действующее по искусству и начало познания. Так получается семь родов начал (или, если угодно, пять, без разделения действующего).

Действующее тройственно.

Те же роды начал могут быть собраны из самого переданного определения начала. Ибо поскольку началом называется то, откуда что-либо есть, или возникает, или познаётся, — то, конечно, начала бытия, если они не те же, что начала произведения, по мнению толпы философов, будут только началами величины: ибо величина у них не отличается от материи, которую они отнюдь не хотят считать возникшей; [они] не [признают] начал произведения, по их мнению, но могут иметь [начала] только самой вещи; каковые два [рода] понимаются так же, как и в предыдущем разделении. Поэтому если ты присоединишь два других рода начал произведения других вещей, а именно саму материю и действующее, которое тройственно, и, наконец, прибавишь начало познания, — ты заключишь столько же родов начал.

Иной способ собирания.

Есть же [некоторые], которые пытаются собрать эти же роды начал по основанию порядка; но они пользуются довольно запутанным рассуждением, а [оно] мало надёжно. Ибо

порядок, хотя и усматривается во всех началах по отношению к тому, чего они суть начала, однако шире, чем [это возможно], чтобы из его разделения можно было собрать адекватное разделение начал. Ибо и между Нероном и Антихристом даётся порядок времени; и между единицами одного и того же числа даётся порядок перечисления. И, однако ни Нерон не есть начало Антихриста, ни первая единица двоицы — начало последующей, хотя и есть начало всей двоицы. Так ясно, что Аристотель правильно передал роды начал.

Василий. Деление.

Того же разделения держался великий Василий в «Беседах на Шестоднев», за исключением того, что первое и второе по причине сродства не различил, и всё действующее изъяснил одним понятием действующего, а начало познания свёл к началу намерения, которое мы называем целью (поскольку ему достаточно было этого значения).

Деление Симпликия.

Симпликий же в 1-й книге «Физики», комментарий 12, и в 5-й книге того же труда, комментарий 29, — как менее искусно, так и пространнее, чем было необходимо, — различил начала: а именно на начала по положению, по порядку, по виду, по свойству, по времени, по возникновению, по числу. Также и сами эти [начала] — на те, которые суть начала по природе или для нас. Ибо всё это и всё, что может быть найдено иного, легко может быть возведено к тому, что передано Аристотелем, или даже к трём более общим, которые затрагиваются в определении начала.

ГЛАВА III. РАЗРЕШЕНИЕ ТОГО, ЧТО БЫЛО ВЫДВИНУТО В ПОЛЬЗУ ОБЕИХ СТОРОН

То же, что было выдвинуто в пользу обеих сторон, может быть разрешено таким образом.

На первое из тех [аргументов], которыми заключалось, что Аристотель насчитал меньше [родов], чем было поистине, следует сказать: Аристотель не только не опустил начало движения, но из него также обозначил начало величины. Ибо он не передаёт здесь иного начала величины, кроме либо того, откуда начинается движение, либо того, откуда оно удобно начинается. А что иное есть «начать движение», как не «иметь начало»? Это ведь **свойственно** первым трём способам, переданным Аристотелем, — что начало называется не только началом, но и особым образом **«началом»** (*initium*), как у Альберта полагают некоторые. Поэтому мне менее нравится то, что говорит **св. Фома**: в первом способе из начала величины обозначается начало движения, а во втором, напротив, из начала движения — начало величины. Ибо в обоих [случаях] из начала движения обозначается начало величины, как ясно из контекста, и по заслугам. Ибо всегда в движении есть определённое начало, по своей природе отличное от середины и конца; а в величине не даётся никакого начала, которое по природе вещи не было бы в равной степени и концом, и началом. Поскольку же время есть мера движения, очевидно, что через переданное начало движения было указано также и начало времени.

Встречается возражение.

Если же кто возразит: *«прежде» и «после» в движении берутся из «прежде» и «после» в величине, как передаёт Аристотель в 4-й книге «Физики», глава 11, — следует ответить, что «прежде» и «после» в том месте берутся материально, а именно для самого протяжения и делимости, а не для порядка частей протяжения, что, по-видимому, изъясняет сам Аристотель в 12-й главе этой книги, когда говорит, что движение есть количественное и делимое, потому что величина, над которой оно совершается, есть количественная и делимая, и время подобным образом, потому что [оно есть мера] движения. Или скажи, что Аристотеля в 4-й книге «Физики» следует понимать так, как если бы он говорил, что определённый порядок частей движения рождается из произвольного порядка частей величины, над которой совершается [движение], потому что этот [порядок] необходим для того, и по природе предшествует ему.*

Что же касается того начала возникновения, которое называется термином, от которого, — если возникновение берётся как изменение, предшествующее введению субстанциальной формы, начало возникновения будет тем же, что и [начало] изменения; а начало изменения, как и увеличения, должно быть возведено к началу местного движения, о котором здесь открыто упоминается. Так покой, или, вернее, последнее успокоение под положительным термином, от которого, и сам положительный термин, от которого, под которым покоится подвижное, суть начала движения и возникновения располагающим образом. Если же возникновение берётся для самого мгновенного введения субстанциальной формы, тогда началом, от которого, будет лишённость субстанциальной формы, и оно не будет возводиться к первому или второму роду начал, но к третьему, то есть к началу материальному, потому что вещь, которая возникает, понимается как возникающая не из иной материи, чем из той, которая была лишена вводимой формы; хотя и известно, что она состоит и понимается как возникшая из уже оформленной материи.

Двоякий способ употребления [слова] «возникновение».

Чтобы ответить на второе, должно повторить то, что было сказано немного ранее: неудобное и неуместное начало не считается началом. Отсюда известная пословица, столь часто употребляемая Платоном и Аристотелем: начало есть половина дела, или даже (как ино-

гда пишут) больше половины. Правильно истолковал её тот, кто сказал: *«Половину дела имеет тот, кто хорошо начал»*, ибо тот, кто плохо начал, по заслугам обычно называется не начавшим.

Изъяснение пословицы.

На третье можно сказать, что Аристотель указал на формальное начало, когда передал материальное; или, вернее, вполне охватил форму в последнем роде, ибо всё познаётся через свою форму, и не как угодно, но априори; то же должно сказать о причине образцовой и целевой. Но поскольку эти три суть начала не только познания, но и сущности и произведения, — он по заслугам к переданным семи родам начал присоединил общее для всех определение, чтобы через его передачу восполнить не только любой другой род, который он опустил, но и любое иное общее основание начала, которого он не изъяснил, что вполне выводится из самого контекста. Другие сводят эти три рода причин к началу действующему, потому что всякое действующее действует и ради некоей цели, и по некоему предложенному образцу (если только действует через интеллект), и ради введения некоей формы. Но это сведение менее подходит к тому, что говорится в конце главы.

На четвёртое следует сказать: хотя Аристотель при передаче родов начал и не охватил производящее в общем, однако он охватил его в самом определении начала. Ибо и начало, творящее есть начало, откуда, или от которого, что-либо возникает, — если произведение взято в широком смысле, каким образом творение есть произведение. И, однако это [определение], как и [определение] начала Божественных Лиц, есть начало, от которого что-либо есть, так что удивительно и в этом деле искусство Аристотеля, который передал столь полное понятие начала, что даже это неизреченное не исключается из него. Что отметил Каетан в комментариях на 1-ю часть.

На пятое следует сказать, что Аристотель по двум причинам назвал качества элементов началами: во-первых, потому что принял их вместо субстанциальных форм, которые от нас скрыты; во-вторых, потому что они суть инструментальные начала действия, которые должны быть возведены к началам действующим.

На шестое скажи: высшие роды и все различия, даже индивидуирующие (которые все суть просто простые, как говорит Скот), суть, конечно, начала метафизические, и они опущены при перечислении родов начал как более сокровенные и такие, которые менее способна постичь толпа философов; но они не опущены в общем определении начал, поскольку из них нечто есть и познаётся, хотя из них ничего не возникает, как если бы одно присоединялось к другому, уже существующему. Ибо они не отличаются реально, как род и различие, так что одно может приводить к другому существующему. А что касается единицы, поскольку она есть начало числа, как материя, — она возводится к третьему роду начал.

Каким образом единица есть начало.

На седьмое, что следует ответить, ясно из сказанного. Ибо мы уже сказали, почему Аристотель не изложил открыто все роды начал.

Каким образом только Бог есть начало.

А то, что, напротив, возражалось — будто Аристотель произвёл больше родов начал, чем должен был, — должно быть разрешено таким образом. Если бы речь шла о том, что наиболее собственно должно называться началом и к чему всё остальное возводится, — то поистине только на Бога падает понятие начала, как и понятие сущего; хотя у автора того и другого заблуждения о происхождении мира и следует, что есть два начала: либо Бог и материя, либо начало благого и злого. Впрочем, то место Аристотеля, где он говорит, что начала должны всегда оставаться, может и даже должно быть понято иначе, чем так, будто он учит, что всё, что есть начало, вечно. Ибо смысл того места скорее таков: во всяком возникновении даются некоторые начала, однако неопределённо, — не эти необходимо или те. Это изъяснение места

более одобряет и сам Симпликий в 1-й книге «Физики», комментарий 50. Так ясно, что не следует заключать, будто Аристотель произвёл больше начал, чем должен был.

Истинное изъяснение.

Но поскольку, возможно, не найдётся тот, кто отрицал бы, что начало есть аналогичное [понятие], или, допустив его аналогию, сомневался бы, о чём оно прежде сказывается, — а если о Боге, то по какому именно основанию это следует понимать, — поэтому мы в немногих [словах] изложим, что следует думать обо всём этом деле.

ВОПРОС V. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО АНАЛОГИЧНЫМ [ПОНЯТИЕМ] И ПО КАКОМУ ОСНОВАНИЮ

ГЛАВА I. Начало аналогично, как бы оно ни бралось.

Если начало берётся для самой вещи, которая называется началом, нет сомнения, что оно аналогично и сказывается прежде всего о Боге. Ибо сущее аналогично, и в каждом роде сущего даётся некое начало; и во всём роде сущего Бог есть нечто первое. К этому добавляется, что Аристотель в 12-й книге сего труда, рассуждая о началах чувственных вещей, поскольку они суть некие вещи или в вещах (что я добавил бы ради лишённости), доказывает, что они подходят аналогически, потому что они суть начала чувственных вещей различных родов, которые подходят аналогически; следовательно, поскольку сущее аналогично и сказывается прежде всего о Боге, — начало в общем будет, конечно, аналогичным. Наконец, это можно подтвердить из того, что начало сказывается не только о сущих, но и о не-сущих, как [о] пространстве вне неба, в котором нет никакого тела, [и] о том времени, которое предшествовало всякому движению, — более того, о всякой сотворённой вещи, в отношении которой глубочайшие теологи воображают, или, вернее, воображением создают бесконечные воображаемые начала. И так истолковывают то [изречение] Иоанна: *«В начале было Слово»*, как если бы он сказал: *«Какое бы начало ты ни вообразил, в нём уже было Слово»*. Ибо не сказал бы Иоанн ничего великого, если бы утверждал, что Слово Божие уже существовало в начале того времени, которое производится движением первого подвижного [неба], — поскольку многие католические учителя полагают, что и ангелы были созданы прежде небесных тел. Если же даётся начало и не-сущих, и притом некоторым образом внутреннее, — то аналогия начала будет гораздо шире, и её глава та же, что и в аналогии сущего.

Изъяснение [изречения] Иоанна.

Если же начало берётся, поскольку оно относится к тому, чего оно есть начало, не трудно также показать то же самое. Ибо отношение начала в некоторых [случаях] реально, как в отце по отношению к сыну, — понимаешь ли ты человеческое или Божественное, — и не только в любой действующей причине в сравнении с её действием в акте, но и в материи и форме по отношению к составному; в некоторых же — [отношение] разума, как в лишённости и началах не-сущих, а также в Боге по отношению к творениям и в целевой причине, которая есть начало намерения по отношению к тому, что предназначено к цели. Ибо в Отце не одно отношение — отца, а другое — начала, но отношение Отца есть некое особое отношение начала; и таким же образом должно сказать об отношении любой причины. И таким же образом начало прежде всего сказывается о Боге, когда обозначает в Нём отношение, само по себе существующее, которое не может быть дано ни в какой сотворённой вещи. Более того, в Божественном начало аналогично по тому основанию, что трём Божественным Лицам ничто реальное не может быть однозначным, что в них разделено, ибо тогда через некоторую реальную сущность оно ограничивалось бы, и в Боге было бы составление реальностей, чего никоим образом не может быть. Достаточно же доказать, что начало не однозначно, чтобы понять, что оно аналогично; ибо известно, что оно не случайно омонимично, что должно заметить и в последующем. Но поскольку эти два рассмотрения начала относятся к этому месту, — мимоходом таким образом рассужено об аналогии начал.

Начало аналогично в Божественном.

Наконец, если начало берётся, поскольку оно начало, — каким образом мы ищем его аналогию, а именно поскольку оно есть то, откуда что-либо есть, и т.д., или поскольку от него что-либо происходит, как некоторые определяют начало, — [если] слово «происходить»

взято в самом широком смысле, — следует сказать, что оно поистине таким образом аналогично. Во-первых, потому что способ происхождения от начала, поскольку он соответствует способу начала, не однозначен. Ибо происходить от чего-либо зависимо, каковой способ есть происхождение от начал, которые начальствуют через причинение, и происходить независимо, каким образом второе Божественное Лицо происходит от первого, а третье — от обоих, — однозначно не подходят. Во-вторых, потому что начала, которые начальствуют через причинение, не сходятся в каком-либо общем основании причинения, как утверждают все философы; следовательно, тем менее сходятся начала, взятые в общем, в основании начальствования. В-третьих, потому что одни начала [действуют] внутренне, другие — внешне; одни — как акт, другие — как потенция; одни — согласно намерению, другие — согласно исполнению; каковыми способами ничто не является общим однозначно. Наконец, потому что множественность самих слов определения в изобилии обнаруживает аналогию начала. Ибо и частица «первое» обозначает первичность времени, места, природы, происхождения, порядка и тому подобное, чему ничто не обще однозначно; и частица «откуда» не может быть изъяснена иначе, как через различные и несходные способы происхождения, каковы: «после чего», «из чего», «через что», «ради чего» и т.д. Как сказано выше, они не подходят однозначно. Так ясно, что начало, поскольку оно начало, аналогично. «Что Аристотель утверждает и в других местах, и особенно во 2-й книге «О возникновении животных», глава 2, о природных вещах: «В вещах», — *говорит он, — которые возникают, имеется много начал, и не все одним и тем же способом*».

Множественность определения начала.

ГЛАВА II. КАКИМ ОБРАЗОМ ОНО АНАЛОГИЧНО

Если же ты спросишь, к какому роду аналогии начало аналогично, следует сказать: очевидно, что ему подходит аналогия пропорции, поскольку как это имеющее начало таким образом происходит от этого начала, так некоторым образом то — от того, и т.д.

Является ли оно аналогичным по приписыванию.

Но об аналогии приписывания есть сомнение. Ибо с одной стороны представляется истинным утверждение, потому что все роды начал относятся к Богу как к тому первому, от которого они имеют не только то, что существуют, но и то, что суть начала. С другой стороны, представляется истинным отрицание. Ибо хотя один род начала может зависеть от другого в основании бытия, как материя от формы, однако в основании начальствования ни один род не зависит от другого: ибо материя не имеет своего способа причинения от способа причинения формы, а, следовательно, и начальствования, хотя и нуждается в нём для причинения и начальствования; и таким же образом ни форма — от действующего, ни действующее — от цели, и наоборот, и так в остальном.

Начало не является всецело аналогичным по приписыванию.

Итак, должно сказать, что начало во всём своём объёме не есть поистине аналогичное по приписыванию. Ибо хотя все роды начал и относятся к Богу как к тому, от которого они имеют не только своё основание бытия, но и начальствования, однако они не относятся к Нему, рассматриваемому под одним и тем же основанием начальствования: но все цели — как к первой цели, все действующие — как к первому действующему, и так своим образом остальное. А Бог, поскольку Он есть первое начало одним способом, не относится к Себе, поскольку Он есть первое начало другим способом: например, поскольку Он есть первое действующее, Он не относится к Себе, поскольку Он есть первая цель. Отсюда ясно, что, хотя и даётся одна вещь, к которой относится всякое основание начальствования, однако не даётся одно основание, к которому относилось бы всякое основание начальствования; а это было необходимо, чтобы начало называлось аналогичным по приписыванию. Поэтому хотя и можно сказать...

Каким образом оно может быть названо [аналогичным по приписыванию].

...аналогичным по приписыванию согласно вещи из-за одного первого согласно вещи, к которому относится всё, — однако не [аналогичным] по приписыванию согласно основанию, что и значит быть просто аналогичным по приписыванию.

Но кто-нибудь спросит, о каком роде начал начало сказывается прежде всего? Ибо Аверроэс в этой главе полагает, что оно сказывается прежде всего о целевой причине, которая первая по намерению; Альберт же говорит, что оно сказывается прежде всего о начале величины, над которой совершается движение.

О том, о каком роде начал начало сказывается прежде всего.

Хотя Ландуно и другие новейшие легко примиряют оба [мнения], [говоря], что Аверроэс говорил о начале согласно природе вещи, а Альберт — согласно наложению имени; однако следует добавить нечто, чтобы мнение обоих было истинным. Итак, должно сказать: целевой причине, — не просто, но среди тех, которые суть не только начала, но и причины, — первым подходит понятие начала, ибо целевая причина есть первый и главный род причин. Но прежде всех оснований причинения [стоит] основание начала совершеннейшим образом производящего, которое подходит первому и второму Лицу в Божественном. Должно также сказать, что и начало величины не было просто названо первым началом. Ибо ничто так не есть начало величины, чтобы не могло быть и концом, если начнёшь с противоположной стороны; но оно было названо первым началом, поскольку от него начинается движение, откуда бы оно ни начиналось.

Примирение [мнений] Альберта и Аверроэса.

ВОПРОС VI. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ПРЕЖДЕ СКАЗЫВАЕМЫМ О БОГЕ В ОТНОШЕНИИ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ, ЧЕМ ТВОРЕНИЙ

ГЛАВА I. Каким образом начало прежде сказывается в отношении Божественных Лиц.

Вопрос таков: подходит ли начало прежде Богу в отношении Божественных Лиц, чем творений? А что оно не прежде подходит Ему в отношении Божественных Лиц, доказывается из следующего.

Отрицающая сторона доказывается.

Во-первых, потому что быть производящим Божественное Лицо не обозначает совершенства, или, по крайней мере, не добавляет к сущности ничего совершенства, чем, однако, обозначает — и притом бесконечного — быть всецело производящим творение.

Во-вторых, потому что быть производящим творение есть общее всем Лицам, быть же производящим Божественное Лицо есть свойство некоторых. Но общее первее собственного даже в Божественном — по крайней мере, виртуально и в нашем способе понимания.

В-третьих, потому что Бог называется началом Божественного Лица не иначе, как через производящую потенцию. Но потенция сказывается о Боге собственно по отношению к творениям, несобственно же — по отношению к Божественному Лицу. [Далее:] ...что явствует из двух оснований. Первое — потому что потенция, поскольку она называется потенцией, сказывается по отношению к другому, поскольку оно другое, как ясно из этой самой книги, глава 11. А одно Божественное Лицо не есть просто другое по отношению к другому, хотя и есть другое [по ипостаси]. Второе — потому что Божественная потенция по отношению к творениям, поскольку она есть всемогущество, охватывает всякую потенцию, собственно называемую [потенцией], иначе она не была бы всемогуществом; однако она не охватывает производящую потенцию Божественного Лица, ибо тогда третье Лицо в Божественном не было бы всемогущим, потому что ничего не производит; более того, и второе [не было бы всемогущим], потому что не производит первого. И это мнение доказывает Дуранд в 1 «Сентенций», различие 29, вопрос 1.

Утверждающая сторона доказывается.

А что оно прежде подходит Ему в отношении Божественных Лиц, показывается, во-первых, из того, что быть началом Божественного Лица сказывается о Боге от вечности, а [быть началом] творения — во времени. Затем, потому что начало Божественного Лица сказывается о Боге естественно, а [начало] творения — свободно. Я говорю же о начале в действии, или начале начальствующем, а не о начале в потенции, или начале, имеющем начало. В-третьих, потому что «быть тем, откуда что-либо происходит» совершеннее сказывается о том, откуда-то происходит совершеннее; совершеннее же происходит одно Божественное Лицо от другого, чем любое творение от Творца, поскольку то происходит в единстве одной и той же по числу природы, а это — только в аналогическом единстве и, следовательно, при бесконечном расстоянии. Отсюда [изречение] Павла, говорящего о вечном Отце: *«от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле»*. Ибо этими словами он обозначает, что произведение Сына от Отца есть совершеннейшее основание начальствования и что ему первому подходит основание начальствования.

Одобрение и изъяснение второго мнения.

Это второе мнение принимают некоторые последователи Д. Фомы, и оно нам более нравится, — лишь бы оно было ограничено тем родом начальствования, который [совершается] через произведение, — что сказано ради изъяснения. Ибо поскольку таким образом

[начало] подходит Богу только в отношении Божественных Лиц (подразумевай также и начало их порядка, поскольку этот род начал следует за остальными родами начал, как поймёшь из вышесказанного) — [и] в этом одном только и может быть предложено сравнение. Ибо никакое Божественное Лицо не может предшествовать по месту, или времени, или природе, или познанию тому, которое Оно производит. Отсюда следует, что в произведениях Божественных Лиц не даётся ни цели, ни образца, и тем более ни материи, ни действующего — ни из ничего, ни из чего-либо как субъекта: ибо те произведения предшествуют всякому основанию причинения и любому иному способу начальствования, кроме как через произведение или происхождение. Ибо о цели и образце, относительно которых могло бы быть некоторое сомнение, доказывается из того, что цель, как правильно рассуждает Дуранд, всегда предполагает превосходство благодати — не всегда, конечно, по отношению к тому, кто полагает цель, но по отношению к тому, чем цель приобретает; каковое превосходство не даётся в Божественном по отношению к Божественным произведениям. Образец же не необходим для произведения вещи, кроме как там, где производящее должно произвести нечто определённой и ограниченной сущности, каковой не является Божественное Лицо. Поэтому и Отцы никогда не полагали образца для произведения Божественных Лиц, но только для творений. Так, следует, что вопрос может быть понят только о производящем начале, о котором уже правильно показано, что оно прежде подходит Богу в отношении Божественных Лиц, чем творений; между тем все остальные роды начал сказываются о Боге не иначе, как в отношении творений, как ясно из их свойств: из первичности места, времени, природы и совершенства.

Производить [Лицо] означает совершенство.

Итак, на первый аргумент противоположной стороны следует сказать: хотя «быть производящим творение» и обозначает совершенство, однако само «производить творение», которое есть «быть началом в действии», не обозначает ничего совершенного, что относилось бы к Божественной сущности. Ибо произведение творения находится в самом творении. Производство же Божественного Лица обозначает, конечно, совершенство сущности, но не иное, чем совершенство произведённого Лица.

На второй [аргумент], с заменой слова «производящего» на «производящего [в действии]», следует сказать, что общее, которое подходит не необходимо, но случайно или свободно, не первее собственного, подходящего необходимо: каким образом не первее «человека двигаться», чем «быть причастным разуму» или «быть способным к науке». А «производить творение», хотя и обще всем Лицам, однако не необходимо, но свободно.

На третий следует сказать, что производящая потенция не только собственно, но и собственнейшим образом сказывается о производящей потенции Божественного Лица: что ясно из совершеннейшего акта произведения, который ей соответствует в Божественном. А прежнее доказательство меньшей [посылки] легко опровергается. Ибо Аристотель, который не полагал, что может быть дано столь совершенное произведение, чтобы произведённое было той же по числу природы, что и производящее, определил активную потенцию через отношение к другому. Отсюда следует, что его определение не должно быть применяемо в этой материи, тем более что он не охватил в нём даже всякую активную потенцию творения, но только ту, которая предполагает субъект, на который действует. А на второе доказательство следует ответить так: всемогущество не охватывает всякий род потенции, даже собственно называемой, поскольку оно не охватывает пассивную потенцию; но охватывает всякую и только производящую потенцию некоей сущности, которая одна есть потенция, существенная для Божественной природы: так, однако, чтобы под именем производящей ты понимал также и противоположную разрушительную, так сказать.

ГЛАВА II. РАЗРЕШЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ

Против утверждённого заключения можно возразить так. Если бы производящее начало сказывалось прежде всего о начале, производящем Божественное Лицо, а об остальных — по приписыванию к вышесказанному, — то само такое производящее начало было бы, без сомнения, причиной остальных производящих начал (ибо то, что есть первое в каждом роде, есть причина остальных, как учит Аристотель, с чем согласны все философы). Но это не может произойти: и потому, что всякая причинность Бога по отношению к творению обща всем Божественным Лицам, которым, однако, не обще производить Божественное Лицо; и потому, что Бог, поскольку Он производит творение, не может иметь причины; и, наконец, потому что поскольку в Божественном есть много производящих начал.

Первое возражение против вышесказанного.

...по отношению к Божественным Лицам, и одно первое по происхождению другого, — то одно было бы причиной другого, чего не может быть. Следовательно, производящее начало не может сказываться прежде всего о начале, производящем Божественное Лицо.

Второе возражение.

Можно также возразить так. Если бы в Боге не было различия Лиц, как полагали философы, Бог был бы первым производящим началом, поскольку относится к творениям. Но личное в Божественном нисколько не препятствует общему. Следовательно, ничто не препятствует различению Лиц в том, чтобы производящее начало сказывалось прежде всего о Боге в сравнении с творениями.

Решение первого.

Но это нисколько не препятствует. Ибо на первое возражение, отвергнув посылку, следует сказать, что изречение *«то, что есть первое в каждом роде, есть причина остальных»* должно быть понимаемо только о том, что различается по сущности, каким образом причина вообще отличается от действия; а таким образом Божественные Лица не различаются ни между собой, ни от общей сущности.

Я признаю, что Д. Фома часто и большинство других теологов утверждают, что произведение Божественных Лиц есть образец и имеет причинность в произведении творений; однако это говорится несобственно: и потому, что основание причинения образцовой причины в произведении творений должно быть общим всей Троице; и потому, что оно должно быть конечным и ограниченным, как и само произведение творений. Смысл же его изречения таков: произведение Божественных Лиц, поскольку оно бесконечно совершенно, есть некоторым образом образцовая причина произведения творений: ибо хотя творение в произведении и подражает ему, однако бесконечно уступает его способу произведения.

На второе возражение следует сказать: если бы в Боге не было различия Лиц, то во вселенной недоставало бы совершенно совершенного произведения, а именно вещи, никоим образом не неподобной производящему. Ибо то, что Бог производит вне Себя, бесконечно уступает подобию Божественной природы; а то, что производят творения, не может быть более подобным производящим, чем согласно низшему виду или даже согласно напряжённости или протяжённости специфической формы производящего. Ибо согласно индивидуальной степени ни одно сотворённое произведение не может быть совершенно того же основания, что и производящее. Итак, уступив первую посылку, на вторую следует сказать: личное различие не препятствует тому, что поистине подходит общей сущности, но препятствует (если так можно сказать) тому, что подходило бы сущности, если бы не было в различенных Лицах.

Порядок производящих начал.

Итак, производящее начало сказывается прежде всего об Отце в Божественном, Который есть начало не от начала, как говорят теологи; затем о Сыне, Который есть начало от начала, потому что то, что Он вместе с Отцом есть начало Святого Духа, Он имеет от Отца, как и сущность. На третьем месте оно сказывается о Боге по отношению к творениям, которые Он создаёт из ничего: потому что они производятся совершеннее, чем те, которые [производятся] из подлежащей материи. На четвёртом — о Боге по отношению к творениям, которые Он производит из материи вместе со вторичными причинами. На пятом — о творениях, производящих то, что они производят, — производят ли они-то однозначно, каковое произведение совершеннее по основанию причинности и меньшей зависимости производящего; или однозначно, каковое произведение совершеннее со стороны подобия произведённого производящему.

ВОПРОС VII. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО ШИРЕ, ЧЕМ ПРИЧИНА

ГЛАВА I. Что оно шире.

Хотя из сказанного ясно, что начало шире, чем причина, однако поскольку это здесь обычно рассматривается само по себе, следует в немногих [словах] собрать различия между причиной и началом, чтобы из них очевиднее предстало большее объёмное [значение] начала; затем следует ответить на некоторые [возражения], которые могут быть приведены в пользу взаимности причины с началом.

Различия между причиной и началом.

Начало и причина прежде всего различаются между собой тем, что всякая истинная причина есть сущее, как и всё, что поистине есть причинённое; не всякое же начало есть сущее, как и не всякое имеющее начало, что ясно в лишённости и в пространстве вне неба.

Различаются затем тем, что причина всегда есть нечто иное, чем действие, то есть [нечто] иной по числу сущности; начало же не необходимо есть иной по числу сущности [нечто], чем то, чего оно есть начало: ибо оно может быть либо той же по числу сущности, как в Божественных Лицах; либо, по крайней мере, не иной, как в тех началах, которые не имеют основания сущего.

Различаются в-третьих тем, что от всякой причины имеет некое бытие то, чего она есть причина; не так — от всякого начала то, чего оно есть начало: что также ясно в лишённости формы и в самом возникновении, чьим началом является лишённость. Ибо лишённость, поскольку не имеет никакого бытия, так и не может дать никакого.

Различаются в-четвёртых тем, что от всякой причины некоторым образом зависит в своём бытии то, чего она есть причина (что больше, чем иметь бытие от неё); не так — от всякого начала то, чего оно есть начало, что можно наблюдать в вышеприведённых примерах.

Наконец, различаются (опустим ведь другие [различия], если они есть) тем, что всякая причина первее по природе своего действия; не так — всякое начало [первее] того, чего оно есть начало: что также ясно в Божественных Лицах — производящем и произведённом, в лишённости формы и возникновении и во многом другом. Мы предложили это различие не таким образом, каким его обычно предлагают некоторые: а именно, что всякая причина называется первее своего действия, а не всякое начало — того, чего оно есть начало; хотя всегда между тем и другим есть порядок, потому что никогда не даётся порядок без первичности, поскольку, напротив, «два любых быть упорядоченными между собой» есть не что иное, как «одно быть первее, другое — последующее» некоторой первичности...

...образом, как ясно из вышесказанного. Итак, очевидно, что начало шире, чем причина, — что есть [мнение] Д. Фомы, Александра, Альберта, Комментатора, более того, всех вообще, — как общее мнение в этом месте и во многих других.

ГЛАВА II. РАЗРЕШЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ

Тотчас же [возникает] то, что кто-нибудь возразит. Ибо Аристотель в 4-й книге сего труда, глава 2, пишет, что сущее и единое взаимно следуют друг за другом, как начало и причина. Следовательно, по его мнению, начало не шире, чем причина.

Некоторые отвечают на это возражение, что начало и причина взаимны в творениях; однако это, по-видимому, не соответствует мысли Аристотеля и не истинно, поскольку и точка есть начало линии, и лишённость есть начало изменения, но они не суть их причины. Не отсутствуют также и те, кто возражает, что в том месте следует применять то правило, которое передано в книгах «Первой аналитики»: примеры приводятся не так, будто дело обстоит именно так, но, чтобы стало понятно то, о чём идёт речь. Отсюда [изречение] у диалектиков: «в примерах не требуется истинность». Но поскольку нет необходимости, чтобы мы прибегали к этой помощи в данном деле, следует ответить иначе.

Решение.

Итак, должно сказать, как мы писали в цитированном месте, что причина в том примере берётся в простонародном, а не в философском смысле, что часто бывает у Аристотеля, особенно вне того места, где он рассматривает дело, по существу. Ибо она берётся, поскольку охватывает то, что требуется, хотя и не является истинными причинами: каким образом повод, условия «без которых не», и многое другое в просторечии называются причинами. А таким образом иногда даже сама лишённость вводимой формы не исключается из имени причины, как у того же [Аристотеля] в 12-й книге сего труда, глава 2. Более того, у греков первое Лицо в Божественном называется причиной второго, а оба — причиной третьего, как у Дамаскина в 1-й книге «Православной веры», главы 8 и 11, от какового употребления, однако, латиняне отвращаются, как учит Д. Фома в 1-й части, вопрос 33, статья 1. Это различие между Греческой и Латинской Церковью изъяснил Флорентийский Собор в грамоте святого единения. *«То, что, — говорит он, — святые учителя и отцы говорят, что от Отца через Сына исходит Дух Святой, — направлено к тому пониманию, чтобы через это обозначить, что и Сын, по мнению греков, есть причина, а по мнению латинян — начало ипостаси Святого Духа, как и Отец».* Хотя, впрочем, Августин может показаться использовавшим в этом деле обычай греков говорить, в 73-й книге «Вопросов», когда говорит, что Бог есть вечная причина Своей вечной премудрости, — как если бы сказал, что вечно производящее начало, — однако это не необходимо. Ибо и в 7-й книге «О Троице» он так говорит об Отце: *«Что есть причина Ему, чтобы Он был, есть причина, чтобы Он был премудрым»*, — где берёт имя причины для основания, а не для производящего начала, которое греки называют истинной причиной, — разве что говорит отрицательно, так что смысл таков: «Как не имеет причины, чтобы быть, так, и чтобы быть премудрым». Каково и то [изречение] Иеронима на 2-ю главу Послания к Ефесеянам: *«Его происхождение и Его причина существования»*; говорит же о Боге абсолютно. Свободнее латиняне пользуются именем «виновника» вместо производящего начала, как Иларий в 4-й книге «О Троице», когда говорит...

...что Отец в Божественном есть виновник Сына; хотя это и отрицает Д. Фома в 1 «Сентенций», различие 29, вопрос 1, статья 1, [говоря, что] можно употреблять [это имя] о Сыне по отношению к Святому Духу, потому что имя «виновника», по-видимому, обозначает начало не от начала; однако сам Иларий в обеих [книгах] того же труда пользуется именем «виновника», когда говорит, что от Отца и Сына как виновников должно исповедовать Святого Духа.

Второе возражение.

Но кто-нибудь возразит, что Аристотель в этом самом месте, где он по существу рассматривает начала, вполне утверждает в конце главы, что причина сказывается столькими же способами, сколькими начало. Следовательно, несомненно, что он полагает причину столь же широкой, как и начало. Ибо если бы он полагал начало шире, он не менее ложно сказал бы, что причина сказывается столькими же способами, сколькими начало, чем если бы утверждал, что людей столько же, сколько животных.

На это возражение некоторые хотят ответить таким же образом: что имя причины берётся в широком смысле. Но это возражение не только нелепо из-за того, что где о начале и причине рассуждается раздельно, не следует смешивать причину с началом; но и особенно из-за того, что оно не устраняет того, что доказательство Аристотеля в высшей степени неуместно. Ибо если мы и допустим, что причина берётся здесь в широком смысле, — кто же стерпит такое следствие: «Все причины суть начала; следовательно, причина сказывается столькими же способами, сколькими начало»? Это ведь то же, как если бы ты доказывал, что людей столько же, сколько животных, потому что все люди суть животные.

Решение.

Итак, должно сказать, что-то [положение] — «причина сказывается столькими же способами, сколькими начало» — следует понимать отрицательно, как если бы было сказано «не многими способами». Таким образом очевидно, что в доказательстве нет никакого порока. Или следует ответить (хотя это сводится к тому же), что когда говорится «ибо все причины суть начала», — то приводится не основание предшествующего утверждения, но изъясняется, каким образом его следует понимать, как если бы Аристотель сказал: «Разумеется, все причины суть начала».

Третье возражение.

В-третьих, можно возразить так: начало и то, что имеет начало, суть соотносительные [понятия]. Но то, что имеет начало, столь же широко, как и то, что имеет причину (ибо обычно говорится, что ни одно Божественное Лицо не имеет начала, чтобы не мыслилось, что оно имеет причину). Следовательно, причина столь же широка, как и начало.

Решение.

На это возражение следует сказать: хотя греки и не боятся допускать в Божественном, что Лицо, произведённое имеет начало, как передаёт Д. Фома в 1-й части, вопрос 33, статья 2, — что они по своему обычаю уступают, [говоря, что оно] имеет причину; латиняне же, поскольку отрицают, что оно имеет причину, по заслугам отрицают, что оно имеет начало, а, следовательно, и большую посылку, — что бы ни следовало сказать о меньшей. Не потому, что имя «имеющее начало» не может быть принято, как соотносительное началу, но потому, что оно звучит как нечто имеющее причину, чего мы в Божественном не допускаем. Итак, если кто и будет утверждать, что «имеющее начало» не означает ничего иного, как то, что имеет начало, как «имеющее причину» — то, что имеет причину, — однако, поскольку следует воздерживаться не только от слов, которые делают речь ложной, но и от тех, которые, по-видимому, делают её ложной, особенно в Божественном, — должно просто отрицать, что начало и то, что имеет начало, суть соотносительные [понятия], кроме как в сотворённых вещах. Поэтому просто должно сказать, что собственное соотносительное начала — не то, что имеет начало, но то, чего оно есть начало. Каким образом мы до сих пор и говорили...

ИЗЪЯСНЕНИЕ ВТОРОЙ ГЛАВЫ

Сколькими способами сказывается причина.

Причина же сказывается одним способом. [Аристотель] изъясняет, сколькими способами сказываются причины: во-первых, обозревает различные роды причин; затем сводит всё к четырём общепризнанным; наконец, рассуждает о способах причин. Почему же Аристотель в этом изъяснении причин счёл, что ничего не нужно добавлять к тому, что он сказал во 2-й книге «Физики» о причинах, но, напротив, то самое, что он написал в 3-й главе той книги, перенёс в это место, — тому была главная причина: поскольку в природных вещах все роды причин обнаруживаются яснее, чем в математических и метафизических, — легко из этого изъяснения природных причин может быть собрано общее познание всех причин. Об этом деле мы достаточно рассуждали в первой книге сего труда.

Материя — самая низкая и самая внутренняя из причин.

Итак, во-первых, Аристотель описывает материю, потому что она есть причина всех причин — бесконечная. К этому добавляется основание Альберта, [говорящего], что она есть самая внутренняя из всех, — чтобы Аристотель в этом месте шёл от причин более внутренних к менее внутренним. Ибо никакая материя, говорит он, не может быть внешней для действия, хотя некоторая форма и является для него внешней, а именно образец. Об остальном ясно.

КЕФ. В'.

Которые [причины] из определения материи исключаются.

в. Из того, что внутри. Когда говорится «из того, что внутри чего-либо есть», — во-первых, исключается цель, ибо она последняя в исполнении и ради неё вещь возникает, а не из неё. Затем исключается действующее, потому что действие не собственно возникает из действующего, но от действующего; хотя иногда несобственно говорится, что [что-либо] возникает из действующего, [если взять] «из» в смысле «от», или, конечно, по основанию части, каким образом мы говорим, что сын рождён от родителей, потому что [произошёл] из отделинной от родителей части. Тогда исключается образец, потому что вещь, которая возникает, возникает не из образца, но по образцу. Также и внутренняя форма, потому что то, из чего, как говорится, что-либо возникает, если говорить собственно, должно быть таковым, чтобы не оно завершало и совершенствовало вещь, но то, что предшествует завершению, — если не по времени (что необходимо во всяком собственно называемом произведении субстанции), то, конечно, по основанию и природе. Поэтому мы можем собственно сказать, что природная вещь состоит из такой формы, но не [что она] возникает из неё. Когда же говорится «внутри», обычно исключаются лишённость и противоположное, потому что они, хотя и предшествуют завершению и совершенству вещи, так что действие может быть названо возникшим из них, однако не остаются в составе возникшей вещи; хотя противоположное может быть исключено через слово «возникает», которым обозначается произведение через себя. Ибо природная вещь не называется возникшей через себя из противоположного, но из лишённости и материи: из этой — как из части, из той — как из термина, от которого начинается произведение.

Изъяснение Александра отвергается.

Александр считает, что через эту же частицу должно быть исключено действующее, чтобы по этому основанию через предыдущую [частицу] не могло быть исключено то, [а именно] что действующее начало, как сказано в предыдущей главе, есть то, из чего что-либо возникает, так что оно не внутри. Но поскольку Аристотель не сказал в том месте «из чего что-либо возникает», но «откуда что-либо возникает», что шире и лучше всего подходит действующему, — не следует принимать мнение Александра; сличи в обоих местах греческий контекст. Из этого ясно, что неверно изъясняет Симпликий это определение [применительно] ко 2-й

книге «Физики», когда говорит, что «возникать из чего-либо» здесь то же, что «возникать из вещи, подвергающейся изменению», или, что-то же, «из изменённого субъекта»: ибо если бы предложенные слова следовало понимать таким образом, было бы излишним добавлять слово «внутри» для исключения лишённости или, если угодно, противоположного. Ибо очевидно, что вещь, которая возникает, возникает не из того, что подвергается изменению.

Содержится ли в этом определении материя неба.

Если же кто спросит, содержится ли в этом определении материя неба, — следует сказать, что не содержится: потому что слово «возникает» в этом определении берётся Аристотелем для [обозначения] возникновения через изменение, как в том, что передаётся в первой главе первой книги «Физики», [а именно] тот род произведения, [через] который небо возникнуть не может. Если же под словом «возникает» ты будешь понимать любое состояние, даже несобственно называемое, — то оно, конечно, будет охвачено; но это сверх замысла Аристотеля.

Если спросишь, охватывается ли вторая материя: следует ответить, что если ничего не добавляется, то поистине охватывается. Если же ты добавишь слово «первое», которое может быть повторено из определения начала, переданного в предыдущей главе для третьего способа, — то охватывается только первая [материя]. И однако не вне дела будут примеры воздуха и серебра, потому что слово «как» не должно быть здесь взято, как и во многих других [местах], поскольку обозначает свойство, но поскольку обозначает подобие.

Каковы роды [материи].

с. И их роды. Роды воздуха и серебра — не вода, или земля, или что-либо иное, во что они разрешаются (даже по мнению древних натурфилософов), каким образом некоторые изъясняют Аристотеля, но минерал, смесь и прочее высшее. Добавлено же это Аристотелем, чтобы обозначить различие близкой и отдалённой материи, что по заслугам делает также и неоформленное. Ибо те виды, которые суть собственные и через себя причины, — и роды их суть собственные и через себя причины, хотя и отдалённо.

ГЛАВА II (продолжение)

d. Иным образом форма. Причина формальная изъясняется.

Причина же сказывается одним способом — то, из чего внутри что-либо возникает, как статуя, и серебро для чаши, и их роды. **d. Иным образом форма и образец.**

И это есть основание чтойности их родов: как бы их соединение, которое называется «чем было быть». **Двумя [способами].**

Иным образом форма, и [иным] образец. А что он хочет обозначить обоими словами одно и то же, — вопрос. Греческие авторы хотят, чтобы обоими обозначалась форма внутренняя, которую, ради изъяснения, Александр в этом месте говорит, называется образцом, потому что ожидается от действующего. Но это не основание причины образцовой, а целевой. Тот же [Александр], по свидетельству Симпликия, учит во 2-й книге «Физики», что форма называется образцом потому, что действующее производит подобное себе согласно форме, по которой действует, так что действует как бы по подражанию ей; и то же, по-видимому, мнение Фемистия и Филопона в том же месте. Симпликий добавляет, что, возможно, природная форма называется образцом потому, что она есть образец некоего искусства, то есть искусственной формы: отсюда ведь мы говорим, что искусство подражает природе.

На что взирает образец как причина.

Но поскольку образец имеет истинное, через себя и ему свойственное основание причинения, и не только по отношению к произведениям искусства, но и природы (ибо все произведения природы зависят от Божественного искусства), — нет причины подозревать, что Аристотель упомянул здесь образец и захотел причислить его к причинам. Поэтому, поскольку основание причинения, свойственное образцу, не относится к основанию материальной причины, как очевидно, ни к [основанию] действующей, как полагает Скот, — мы же показали, что это не истинно, в главе седьмой первой книги, — ни, наконец, к основанию целевой, что ясно из того, что изъяснено к тому месту, — скорее должно сказать вместе с Д. Фомой в этом месте, что именем формы обозначается форма внутренняя, или присущая вещи, которая возникает и через присоединение которой вещь завершается; именем же образца — форма внешняя, по подражанию которой действует действующий. То же, что Д. Фома, думает Аленис в этом месте [вслед за] Боэцием в книге «О Троице». Каковое мнение приводит и [Аленис]: внутреннюю форму, поскольку она менее главная, скорее следует называть образом, чем формой. Добавляет, однако, что не ново то, что Аленис приводит искусство как пример образцовой формы: часто ведь у древних образцом называется искусство, которое есть объект искусства.

Почему форма называется основанием чтойности.

И это есть основание чтойности их родов. Как если бы он сказал: эта причина, или этот род причин, который есть форма в общем и охватывает внутреннюю и внешнюю, есть основание чтойности. Внутренняя же форма называется основанием чтойности, потому что она завершает чтойность вещи и её определение и отличает её от других. Внешняя же — потому что она есть как бы некоторый отпечаток её, откуда и первообразы, и главное основание [вещи] называется...

f. Два к одному. То есть двойная пропорция: ведь нижний звук содержит в себе двойной [звук] верхнего, отстоящего от него как бы на восемь ступеней. Таким же образом, когда говорится «и вообще», разумеи числовую пропорцию: ибо форма созвучия есть не само число, но числовая пропорция.

g. И части, которые в основании. Разумеи части, которые содержатся в объективном основании, или (что-то же) в объекте определения, — и однако не все, но род и различие, которые сказываются о вещи прямо и внутренне, — чтобы ты не охватил ни составные части,

ни саму материю. Но эти части полагаются в этом роде причины не через себя, а через сведение, как будет сказано после.

h. Кроме того, то, откуда. Он изъясняет, что есть причина действующая, — где он скорее воспользовался именем изменения, чем движения, чтобы охватить возникновение и уничтожение. Он добавляет «или покоя», что Д. Фома правильно истолковывает как «или также покоя», потому что из того, что подлежит изменению, одно, по мнению Аристотеля, движется вечно и не для того, чтобы покоиться, но в самом движении полагает своё совершенство, как Солнце, Луна и т.д. Другое иногда движется, иногда покоится, и потому движется, чтобы покоиться: как элементы. Ибо они движутся, чтобы достичь [своего] места, достигнув которого, перестают двигаться.

Что есть причина действующая.

Таким образом покой имеет истинную, реальную и через себя причину действующую, как и движение; более того, даже вернее, чем движение, которое упорядочено к такому покою. Ибо здесь не следует брать покой как чистое лишение движения, но как обретение формы, которая приобретается через движение. Если же ты хочешь охватить все роды действующих [причин], поставь вместо изменения действие.

Каким образом через обретение формы.

Итак, поскольку причина, действующая называется [так], откуда существует начало изменения или покоя, то есть то, от чего изменение или даже сам покой, или (что обычно говорится) согласно исполнению происходит, — все остальные роды причин ясно исключаются: также и целевая: ибо от цели происходит движение не согласно исполнению, но согласно намерению или замыслу действующего. Добавляется «первое», чтобы исключить орудия, которые, хотя и могут быть причинами через себя действующими, однако не суть главные и те, которым приписывается действие; а здесь по заслугам изъясняются только они.

Четыре рода действующих [причин].

i. Или те, которые по решению. Аристотель указывает четыре рода действующих [причин], предлагая эти примеры. Первый — тех, которые действуют через интеллект; второй — тех, которые [действуют] по побуждению одной лишь природы; третий — тех, которые производят несуществующую вещь; четвёртый — тех, которые движут существующую или производят в ней нечто. Хотя первые два как бы частные охватываются двумя последними.

Определение целевой причины.

к. И сверх того, ради чего. Он прилагает внешний род причины, который мы называем целью. Оно же есть то, ради чего нечто возникает, как здоровье, ради приобретения или сохранения которого мы гуляем. И поскольку всякая причина есть начало, цель же, по-видимому, не есть начало, но противоположна началу (откуда и у древних натурфилософов она не числилась среди начал, как сказано в первой книге, и в предыдущей главе не была причислена к тем семи родам начал), — Аристотель доказывает, что цель есть причина, потому что она приводится в ответ на вопрос, почему, или ради какой причины нечто возникает. Отсюда следует, что она есть не только начало, от которого что-либо зависит, но и первое в намерении, как обычно говорится.

Цель есть начало, от которого и к которому.

l. И всё, что иное. Он учит, что и то может называться целями предшествующего, что возникает между целью, то есть между самим действующим и целью: каким образом ослабление есть цель очищения, очищение — цель лекарств, лекарства — цель орудий, которыми они изготавливаются или предлагаются, и т.д. Ибо поскольку всё это существует и возникает ради здоровья и имеет между собой порядок более близкого и более отдалённого по отношению к нему, — всё, что ближе к нему, будет целью предшествующего. И таким образом должно восполнить доказательство, чтобы иначе оно не показалось неуместным. Заметь же, что Аристотеля следует понимать так, как если бы он сказал: всё, что находится между самим [действи-

ющим] и целью, — [суть цели]; не всё же, что находится между действующим и целью, суть также цели: ибо ни намерение цели, ни выбор средств не называются целями, и однако всё, что поистине и собственно возникает между действующим и целью, может называться целями. Ибо всё, что возникает, есть поистине и собственно цель, по крайней мере, того действия, через которое оно возникает.

Средства называются целями.

т. Итак, причина. Он говорит, что причина сказывается почти столькими же способами, — не потому, что он подозревает, будто родов причин больше, но потому, что, перечислив приведённые причины, он отнёс не только главные, но и некоторые [другие], так сказать, сводимые, каковыми являются цели, — всё то, что собственно находится между действующим и целью, как сказано немного выше; не все однако он перечислил до сих пор. Ибо в изъяснении действующей причины он опустил орудия, а в некоторых других родах — иное, о чём он упомянет немного ниже. Александр же полагает, что сказано это почти [столько раз] из-за причин через акциденцию, о которых до сих пор не было упомянуто. Д. Фома считает, что сказано это из-за способов причин, которые будут изъяснены в последней части главы; или потому, что роды причин, изъясненные до сих пор, находятся во всём не одним и тем же основанием.

Что из множественности причин возникает по природе.

п. И вместе с причиной. Он передаёт три [положения], которые возникают из множественности причин. Первое из них: иногда много [причин] суть причины одной и той же вещи — не только через акциденцию (ибо это было яснее света, поскольку многое, более того, даже бесконечное случается с каждой причиной, более того, с каждой вещью, как ты имеешь в 3-й главе четвёртой книги), но и через себя. А о цели и действующем дело очевидно: всякое действие необходимо требует и то, и другое. Если оно есть как форма, через себя существующая и завершённая, — оно удовлетворится только этими двумя; если же [оно есть] форма оформляющая или материя, — оно будет иметь, конечно, три: форма — целевую, действующую и своим образом материальную; материя — целевую, действующую и своим образом формальную. Если же оно будет составлено из материи и формы, — оно уже будет иметь все четыре. Но заметь, что нет ни одного действия, которое имело бы много причин одного и того же рода, если только они не будут полными и одного порядка. Ибо о частных [причинах] разных порядков дело несомненно. Об этом будет рассмотрено отдельно более пространно.

...по родам, как бы по видам причин. Ибо виды, или как бы виды причин, о которых он рассуждал до сих пор, берутся из различных оснований причинения, в которых содержится сущность причин, поскольку они причины. Способы же через акциденцию, о которых теперь идёт речь, берутся из различных отношений причин к причинённому, как говорит Д. Фома, — каковые, конечно, многочисленны и разнообразны в каждом роде причин, но сводятся Аристотелем к немногим главам, как будет ясно ниже.

Деление причин.

Итак, он прежде всего делит причины на те, из которых одни имеют основание предшествующих, другие — последующих. Каковой порядок усматривается не только между причинами разных родов (ибо цель имеет основание первой причины, действующая — второй, форма — третьей, материя — крайней), но и в одном и том же роде. Поскольку же это может быть понято двумя способами: один — в различных по числу причинах, каким образом по отношению к рождённому человеку Солнце есть предшествующая причина, а человек рождающий — последующая; другой — в одной и той же по числу [причине] согласно порядку, универсального и частного, каким образом художник имеет основание предшествующей причины по отношению к статуе, а ваятель — последующей. Аристотель говорит только о последнем способе. Таким образом причины называются не столько предшествующими и последующими, сколько имеющими основание предшествующих и последующих, поскольку поистине они не суть многие причины, но одна и та же, некоторым образом постигаемая как многие. И по этой

причине Аристотель не сказал «иное прежде иного», но «иное иного прежде и после имеющее».

в. Кроме того. Он добавляет второе деление причин — на причины через себя и через акциденцию, подразделяя одновременно причины через акциденцию на универсальные и частные, а также на отдалённые и близкие. Причины через себя, которые немного ниже он называет собственно причинами, суть те, которые суть причины согласно собственным природам, а не согласно чему-либо, что с ними случается; каким образом ваятель есть причина статуи. Причины через акциденцию, которые он называет акциденциями, суть либо то, что случается с причинами через себя, либо сами причины через себя по отношению к тому, что случается с их действиями через себя. Первым способом Поликлет есть причина статуи, если ваятелю случится быть Поликлетом. Вторым способом ваятель есть причина белого, если статуе, которую он через себя производит, случится быть белой.

Роды причин через акциденцию.

Родами причин через акциденцию Аристотель называет всё то, что сказывается о многом, различающемся только по числу, каким образом он называет родом Поликлета не только животное, но и человека, — [Поликлета], который есть причина статуи через акциденцию. Более отдалёнными причинами через акциденцию он называет те, которые либо меньше, либо вообще ничего не приносят в действие через себя. Более близкими же — те, которые [приносят] нечто или даже больше, чем более отдалённые. Таким образом, более отдалённая причина через акциденцию статуи — это белый и образованный, чем Поликлет; ибо ни то, что он бел, ни то, что он образован, нисколько не способствуют ваятелю в изготовлении статуи. А Поликлет, поскольку он есть субъект ваятельного искусства и поддерживает его, приносит нечто, и потому больше, чем человек, или животное, или другие высшие роды, которые через Поликлета и другие единичные субъекты ваятельного искусства производят статую.

Почему человек называется причиной через акциденцию.

Если же кто спросит здесь, почему человек называется причиной через акциденцию статуи, тогда как, по-видимому, не случается с ваятелем, но сказывается о нём через себя (ибо это представляется предложением через себя: «ваятель есть человек», поскольку оно необходимо), — следует ответить, что человек не сказывается через себя о ваятеле, и [положение] «ваятель есть человек» не необходимо просто, потому что связь крайних [терминов] просто случайна, хотя и необходима по предположению, а именно при положенном существовании субъекта, как хотят диалектики в первой книге «Первой аналитики», где речь идёт об обращении предложений.

Это не необходимо, [что] ваятель есть человек, разве что по предположению.

Но кто-нибудь возразит, что не всегда роды причин через акциденцию суть причины через акциденцию: ибо художник есть род образованного, который есть причина через акциденцию статуи; и однако художник не есть причина через акциденцию статуи, поскольку он есть причина через себя всякого искусственного произведения. Но следует ответить: роды причин через акциденцию, если сравнивать их с особыми действиями, суть причины отдалённые, а, следовательно, судить о том, суть ли они через себя или через акциденцию, следует из особых причин, которые они содержат под собой. Поэтому если художник сравнивается со статуей, поскольку он есть причина через себя по основанию ваятеля, или поскольку через различие ваятеля он ограничен к этому виду, — то он есть причина через акциденцию того же [т.е. статуи] по основанию образованного, или поскольку он есть особое действие, [а именно] различие образованного.

Заметь также, что Аристотель не назвал здесь открыто причины через себя, но захотел, чтобы они были поняты из противоположных причин через акциденцию и из примера ваятеля.

Заметь также, что нами восстановлено из «Физики» то [слово] вместо «через», которое здесь имеют многие списки; и то [слово], которое испорчено имеют все; и из древней рукописи кардинала Сирлета слово «прежде» вместо «первое».

z. Прежде всех. Он присоединяет третье деление причин — на причины согласно действию и согласно потенции. Причины согласно действию, называются те, которые действуют в действительности, как строящий строитель; согласно же потенции — не те, которые могут иметь силу причинения, каким образом тот, кто ещё не обладает строительным искусством, может быть назван причиной дома, но те, которые уже имеют силу причинения, если не действуют в действительности; каким образом тот же самый, уже приобретший строительное искусство, называется причиной дома, если он ничего не строит.

аа. Равным образом. Какими способами делятся причины, теми же, учит он, могут делиться и действия, и вообще то, чего они суть причины, хотя, возможно, и не суть их действия: как действия ваятеля — на статую частную и универсальную, или абсолютно взятую, и на изображение, которое шире, и на подлежащую фигуру — на [фигуру] частную и универсальную, и вообще на материю, которая шире всего. То же может быть сделано и в действиях через акциденцию.

Здесь также мы восстановили из «Физики» то [слово] вместо [искажённого], что сделал и Буддей в своих исправлениях списка, написанных на полях его рукой.

bb. Кроме того, и это. Аристотель передаёт четвёртое деление — на причины, взятые вместе и раздельно, или порознь и через себя. Он говорит же не о как-либо соединённых, которые могут соединяться многими способами, но о сплетении причин через себя с причинами через акциденцию: каким образом соединённые причины суть всё это — Поликлет-ваятель; порознь же взятые — ваятель через себя и Поликлет через себя. И в этом месте Аристотель хочет, чтобы из соединённых был выведен противоположный способ тех, которые берутся порознь, — разве что противоположными примерами он изъясняет и противоположный способ.

сс. Далее, это. Хотя из четырёх предложенных делений собираются восемь членов, которые, взаимно переплетаясь, составляют дважды по тридцать (как ясно из общепринятого правила сравнений), однако Аристотелю было угодно, опустив третье деление, взять шесть главных членов из остальных трёх делений, а затем каждый из них провести через члены третьего [деления], то есть через действие и потенцию, так что всего [их] стало двенадцать. И это суть те главы...

ВОПРОС I. КАКОВО ОСНОВАНИЕ ПРИЧИНЕНИЯ МАТЕРИИ

ГЛАВА I. Сколькими способами [сказывается] материя, и каким образом к первой материи сводятся остальные значения материи.

Это другое место, в котором Аристотель рассуждает о причинах вообще. Ибо в первой книге он исследовал роды самих причин, теперь же изъясняет природу отдельных [причин]. Поэтому и мы, поскольку в первом месте рассуждали об отыскании первой материи и субстанциальной формы, которые представили философам главный труд, — в этой главе прежде будем рассуждать о том, что относится к основанию причинения каждого рода, поскольку в нём заключена сама природа и сущность причин, поскольку они причины. Затем будем говорить о некоторых как бы свойствах причин, которые рождаются из самого многообразного основания причин. Ибо то, что здесь может отсутствовать об общении и разделении причины, изъяснено в том первом месте. Поскольку же нам, чтобы следовать порядку Аристотеля, должно прежде рассуждать об основании причинения материи, — стоит труда прежде изложить, сколькими способами преимущественноказывается материя.

Сколькими способамиказывается материя.

Материя двояка: первая и вторая. Первая материя есть субъект субстанциальной формы и определяется Аристотелем в 1-й книге «Физики», глава 9: *«Первое для каждого [возникающего] подлежащее, из которого что-либо возникает так, что не по акциденции внутри»*. Однако это определение не охватывает первую материю неба, если вместо слова «возникает» не подставить слово «состоит». Говорится же... [текст обрывается].

...то небольшое, к чему, как сказано выше, могут быть сведены способы причин. Почему же он преимущественно через действие и потенцию вывел остальные два [деления]? Возможно, основание было то, что, поскольку из причины выводится действие, каково бы оно ни было, — весьма важно, берётся ли оно в действии или в потенции, что он вскоре и показывает. Ибо причины в действии, то есть те, которые исполняют обязанность причин, суть и не суть одновременно с действиями в действительности, что он изъясняет в действующих на примере врача, действительно применяющего искусство. А причины в потенции, или те, которые не исполняют обязанность причины, не необходимо одновременно суть и не суть с действием, как строитель со зданием. Ибо часто случается, что строитель погибает при сохранении здания, и наоборот, при невредимом строителе иногда погибает здание, так что одно из другого не выводится необходимо. Отсюда, поскольку познаваемое есть причина знания, не удивительно, если квадратуры круга, которая есть познаваемое в потенции, знание не имеется. Он добавляет «и единичные», потому что причинять, как и быть причиняемым, прежде всего подходит единичным, как мы сказали в первой книге. Но и это положение — что причины в действии и действия в действии существуют одновременно — должно быть рассмотрено отдельно.

...первая материя: затем потому, что субстанциальная форма, которой она подлежит, есть первая форма в сравнении с акцидентальной (хотя это основание не одобряют те, кто ложно полагает, что и субстанциальные составные могут подлежать субстанциальным формам); затем преимущественно потому, что она есть первое подлежащее, то есть не составное из другого, предшествующего подлежащего, как ясно из переданного определения.

Вторая материя есть субстанциальное составное, поскольку оно есть субъект акцидентальной формы. Называется же второй не потому, что она есть субъект акцидентальной формы (ибо таким образом и ангел, и души, причастные разуму, поскольку они подлежат многим акциденциям, назывались бы именем второй материи, чего нет в употреблении), но потому, что она есть второе подлежащее, — [а именно] составное из первого подлежащего. Хотя ино-

гда вторая материя берётся для самой первой материи, поскольку она подвержена некоторым акцидентальным расположениям, как человеческое тело, которое есть субъект души.

Авиценна.

Заметь, однако, что часто вторая материя, взятая для субстанциального составного, называется субъектом субстанциальной формы, как когда элементы называются подлежащими форме смеси, а сама смесь — подлежащей душе. Но это либо говорится по мнению тех, кто полагает, что всё субстанциальное составное может подлежать более совершенной субстанциальной форме, чего мы не одобряем (ибо мы не уступаем даже того, что в одной и той же первой материи может некоторым порядком быть дано много субстанциальных форм, как хотят некоторые), либо не должно пониматься формально, но виртуально. Ибо мы не полагаем, что элементы формально остаются в смеси, или смесь — в одушевлённом как субъект последней формы, или иным образом, но только виртуально и через действительность, что случается и в других...

...и прочих вещах, из которых иные рождаются. И в этом смысле сказано нами во 2-й главе второй книги, что в одном и том же [предмете] может быть допущено много вторых материй.

Некоторое иное деление материи.

Обычно также делят материю на материю «из которой», «в которой» и «около которой». Но это деление, если понимать его о собственно называемой материи, не столько делит материи, сколько различает их обязанности: каким образом то деление различий у Порфирия на разделительные и конститутивные скорее различает обязанности каждого различия, чем сами различия между собой. Поскольку одна и та же материя, — чтобы изложить дело в порядке возникновения, — исполняет эти три обязанности: чтобы в ней действующее производило, чтобы в ней была форма, и чтобы из неё состояло составное.

К первой материи что сводится.

Итак, поскольку материя называется двояко — и первая, и вторая, — и первая есть главная в этом роде причины и та, которая просто называется именем материи, — к ней по заслугам сводится всё остальное, на что простирается имя материи, поскольку оно причастно основанию материи. Так получается, что к ней прежде сводится вторая материя, затем любой иной субъект по отношению к акциденции, которой он подлежит; затем роды по отношению к различиям, которыми они некоторым образом оформляются, как ты имеешь у Порфирия в «Исагоге». К этому: составные части по отношению к целому составному, как учит здесь Аристотель. Ибо целое составное есть как бы форма и совершенство частей, из которых оно состоит, как и здесь передаётся. Также Аристотель сводит к материи определённое по отношению к частям определения, то есть к роду и различию, потому что вещь, которая определяется, через свой род и различие формально имеет [то, что она есть] такая или иная сущность. Могут быть сведены к материи также индивиды в сравнении с видом, потому что они бесконечны, а вид, поскольку объединяет всё в одну и ту же природу, относится к форме. Сводятся к материи также и то, что возникает через подражание образцу, если сравнивать с образцом: ибо образец есть внешняя форма, которой те подражают. Наконец, сводится претерпевающее в сравнении с действующим и вообще любая вещь в сравнении с той потенцией или навыком, который действует около неё — будь то действуя, познавая, стремясь или отвергая. Таким образом мы говорим, что дрова суть материя огня; глина — горшечника; изменения — справедливости; природны вещи — физики; сверхъестественные — метафизики; добрые дела — радости; злые — покаяния. Хотя то, около чего вращается потенция, поскольку она принимает переходящее действие, ничем не отличается от первой или второй материи или любого иного субъекта акцидентов, которые мы прежде свели к материи.

ГЛАВА II. ОПРОВЕРЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МНЕНИЙ ОБ ОСНОВАНИИ ПРИЧИНЕНИЯ ПЕРВОЙ МАТЕРИИ

После того как это изложено, поскольку основание причинения, которое новейшие называют причинностью, есть не что иное, как то, чем причина в действии и формально причиняет (каким образом основание причинения, действующего есть не сила, которой оно может действовать, но обычно называется само действие, которым оно в действительности формально действует и от которого формально называется действующим), — нелёгкий спор между философами о причинности первой материи. Ибо об основании причинения этой материи преимущественно и должно рассуждать.

Первое мнение.

Есть [те], которые хотят, чтобы основание причинения материи было не чем иным, как тем, что материя есть потенциальная часть составного. Во-первых, потому что материя называется внутренней причиной, а быть внутренней причиной, отличной от формы, есть не что иное, как быть потенциальной частью составного. Затем, потому что действие материи есть составное, как и действующего: ибо не форма возникает, но составное, как учит Аристотель в 7-й книге, глава 8. А материя не иначе есть причина составного, как в качестве потенциальной части. Наконец, потому что материя есть причина той вещи, началом которой она является; она же не есть начало формы, поскольку начала не существуют сами из себя; и не может иначе быть началом составного, как в качестве потенциальной части и, так сказать, основополагающей в составлении. Так представляется, что следует приписать материи только это основание причинения — что она есть потенциальная часть составного.

Второе мнение.

Однако это мнение не нравится другим. Ибо они говорят, что должно полагать не одно, но два необходимых основания причинения материи: одно — по отношению к составному, которое уже названо и вообще подходит материи; другое — по отношению к формам, но не всем, а только тем, которые выводятся из потенции материи. Что они подтверждают таким основанием: потому что не только составные, но и такого рода формы зависят от материи как от причины. «Каково же, если спросишь, это последнее основание причинения», — говорят, что оно есть не что иное, как сохранять форму, — однако не действенно, но материально. Отсюда следует, что материя по праву отрицается как причина души, причастной разуму, поскольку она может естественно сохранять собственное существование без материи.

Опровержение.

Но и это мнение не вполне достигает дела. Ибо поскольку причины суть взаимно причины друг для друга, как утверждает в этой главе Аристотель и понимают все — не только о действующем и цели, которая возникает через действие, но и о материи и форме, — необходимо, чтобы, как форма некоторым образом есть причина материи, так и материя некоторым образом была причиной формы. Поэтому если формы, которые не выводятся из потенции материи, некоторым образом суть причины материи (а они поистине [суть], поскольку дают ей некоторое бытие), — необходимо, чтобы и материя некоторым образом была причиной их. Так получается, что нет основания, почему столь узко следовало бы понимать причинность материи, чтобы она не простиралась некоторым образом на душу, причастную разуму, и на остальные формы, которые не выводятся из потенции материи.

ГЛАВА III. ИСТИННОЕ ИЗЪЯСНЕНИЕ ВОПРОСА

Итак, должно сказать, что в материи можно и даже должно указать одно общее основание причинения, и что оно есть не что иное, как поддерживать форму, поскольку она исполняет обязанность формы (или, что-то же, в отношении оформления). Это утверждение можно доказать прежде всего из того, что основание причинения есть не что иное, как то, через что причина в действии и формально причиняет. Никто же не скажет, что материя в действии и формально причиняет через одну свою сущность абсолютно, — ибо если бы она существовала без формы (что, как ясно, может произойти, [как сказано] в 8-й книге), она ничего не причиняла бы. Она также не называется формально причиняющей через отношение причины: поскольку отношение причины основывается в основании причинения. Итак, поскольку не остаётся ничего, что могло бы быть основанием причинения, кроме поддержания формы в отношении обязанности оформления (ибо таким образом всякая форма зависит от материи), — то отсюда следует, что именно это и должно называться основанием причинения материи. Кроме того, поскольку материя есть некая потенция, — из порядка к акту она должна присваивать себе основание причинения, как и остальные потенции. Поскольку же она есть потенция пассивная, — её основание причинения должно состоять в том, что её акт зависит от неё как от поддерживающей (ибо иначе акт не может зависеть от потенции пассивной, поскольку она пассивна). Но не всякий акт материи, который мы называем формой, зависит от материи как от того, что поддерживает [его] в отношении существования, как ясно в случае человеческой формы; и однако всякая форма зависит от неё в отношении оформления. Следовательно, именно в этом и состоит её основание причинения.

Третье.

Утверждение может быть подтверждено также из того, что материя и форма взаимно взируют друг на друга, как учит Аристотель во 2-й книге «Физики», глава 2, и притом прежде по природе, чем взируют на составное: поскольку составное возникает из соединения обоих. Поэтому если материя и форма суть взаимно причины друг для друга, как сказано, — то, конечно, основания их причинения должно рассматривать прежде между ними самими, чем по отношению к составному. А основание причинения, которое таким образом может быть взято со стороны материи, есть не что иное, как поддерживать форму в отношении оформления. Следовательно, это и есть самое общее её основание причинения.

Четвёртое.

Наконец, утверждение может быть подтверждено из приведённого выше определения материи, в котором прежде всего о материи утверждается, что она есть первое подлежащее. Ибо это достаточно показывает, что основание причинения первой материи состоит в том, что она есть первое подлежащее. А что, спрашиваю, иное есть «быть первым подлежащим», как не быть как бы неким поддерживающим [началом] первой формы, то есть субстанциальной, поскольку она форма? Ибо отсюда следует, что из неё возникает и состоит субстанциальное составное, что затем изъясняется в определении.

Возражение.

Но если кто возразит против этого утверждения: если основание причинения материи состоит в поддержании формы в отношении оформления, — то отсюда явно следует нелепость, что материя не менее есть причина формы человека, чем льва; поскольку все формы в этом отношении равны, — следует ответить отрицанием следствия. Ибо хотя все формы равны в том, что зависят от субъекта в отношении оформления, однако в этом есть различие: что все формы, которые выводятся из потенции материи, зависят от субъекта не только в отношении оформления, но и в отношении бытия; а те, которые не выводятся, — частью зависят в отношении бытия, как те, которые не могут естественно существовать вне субъекта (какова форма

неба и сверхъестественные акциденции); частью не зависят, как человеческая форма, о чём деле следует рассуждать немного ниже.

Различение для души, не подверженной уничтожению.

ГЛАВА IV. РАЗРЕШЕНИЕ АРГУМЕНТОВ ДРУГИХ МНЕНИЙ

Без труда могут быть разрешены аргументы противоположных мнений. И прежде всего тот, которым подтверждалось первое [мнение]. Ибо мы говорим, что материя через одно и то же основание причинения и поддерживает форму в отношении обязанности оформления, и есть внутренняя часть составного, — но в таком порядке, что по природе прежде поддерживает форму, чем есть часть составного, которое возникает из соединения обоих. Итак, каким образом действующее через одно и то же действие по природе прежде действует на материю, чем [производит] из материи составное, так и материя через одно и то же подлежащее по природе прежде поддерживает форму в отношении обязанности оформления, чем вместе с ней составляет составное.

Решение второго.

На второе следует сказать, что главное действие материи есть составное, как и действующего: поскольку к устройству составного направляется основание причинения обоих. Впрочем, ближайшее и непосредственное действие есть само оформление, к которому содействует не только форма, но и материя как истинная и собственная причина в своём роде.

Возражение.

Но если кто возразит, что только составное собственно возникает (ибо это и учит Аристотель в цитированном месте), — следовательно, материя не собственно называется причиной оформления, но только составного; и потому основание причинения материи следует брать в сравнении только с составным.

Решение.

Следует ответить отрицанием предшествующего следствия. Ибо если бы его нужно было доказывать, — неверно говорили бы все философы, что материя есть истинная и собственная причина возникновения, поскольку и возникновение не собственно возникает, но [возникает] составное. Неверно также говорили бы они, что цель есть истинная и собственная причина действия, поскольку действие не собственно возникает. Итак, хотя оформление и не возникает собственно, однако отсюда не следует, что должно отрицать, что материя есть истинная и собственная причина его. Ибо «причинять» шире, чем «производить», так что часто слово «причинять» может быть употреблено собственно там, где несобственно употребляется «производить».

На третье.

На третье мы говорим, что материя есть вообще причина и начало формы в отношении оформления, а затем — составного. А тот аргумент не имеет никакой силы: «эти две суть начала, следовательно, никоим образом не зависят друг от друга». Ибо то, что возражается из определения начал, не имеет отношения к делу: ибо форма и материя не возникают и не состоят друг из друга; каким образом отрицается, что начала возникают друг из друга, как ясно из того, что мы сказали к первой главе.

Решение аргумента второго мнения.

На аргумент же второго мнения следует сказать, что не только формы, которые выводятся из потенции материи, но и те, которые не выводятся, зависят от материи в отношении обязанности оформления. Поэтому это есть общее основание причинения материи. И отсюда не следует, что материя есть абсолютно причина всякой субстанциальной формы, но — в отношении оформления.

Возражение.

Но если кто возразит: как может произойти, что нечто зависит от материи, которая сама по себе не имеет никакого бытия? — следует сказать, что материя не лишена всякого бытия: ибо она имеет собственное бытие как сущности, так и существования, должное чистой потенции, — от которого все формы в отношении оформления, а некоторые из них вместе со всеми составными в отношении бытия могут зависеть.

ВОПРОС II. КАКОВО ОСНОВАНИЕ ПРИЧИННОСТИ ФОРМЫ

Глава I. Сколькими способами называется форма.

Из того, что было сказано об основании причинности материи, каждый легко поймет, каково основание причинности формы. Но чтобы объяснить это яснее, следует сначала изложить, сколькими способами называется форма, за исключением того [значения], когда имя «форма» употребляется для обозначения вида или красоты.

Форма (или акт, или совершенство — ибо все это означает одно и то же) бывает двоякой: одна — образцовая (*exemplaris*), другая — оформляющая (*informans*). Образцовая — та, которая через причастность своему подобию дает бытие; оформляющая — та, которая [дает бытие] через реальное соединение с субъектом. И хотя Платон, по свидетельству Альберта [Великого] в комментарии на 2-ю книгу «Физики», утверждал, что собственно формой является только образцовая, а оформляющую, или воспринятый образ, скорее следует называть не формой; мы же, отложив [рассмотрение] образцовой [формы] до седьмой книги, должны рассуждать здесь вместе с Аристотелем только об оформляющей и воспринятой [форме].

Оформляющая форма делится на два вида: субстанциальную и акцидентальную. Субстанциальная — та, через которую субстанции обладают бытием просто (*simpliciter*), как форма, благодаря которой лев есть лев, а конь есть конь. Акцидентальная — та, через которую они обладают бытием в некотором отношении (*secundum quid*) и [бытием] привходящим, как фигура коня или льва.

К субстанциальной форме сводятся не только акцидентальные [формы], но и, что гораздо вернее, все различия в своем роде, которыми завершается сущность вещей; равным образом и целое, [состоящее] из частей, по отношению к составляющим частям; и части определения по отношению к определяемому, то есть род и видовое отличие по отношению к виду, и сам вид по отношению к индивидам, [которым он] сообщается. Поэтому здесь должно изложить только основание причинности субстанциальной формы, из которого (с сохранением должной пропорции) должны быть выведены собственные основания причинности для остальных родов оформляющих форм; подобно тому как [выводятся] основания причинности первичной материи для остальных родов материи.

Глава II. Ответ на вопрос.

Итак, пусть будет несомненным, что основание причинности формы состоит не в том, чтобы быть актуальной частью составного [целого]: ведь форма, как мы сказали, по природе раньше оформляет материю, чем возникает составное. Отсюда ясно, что не следует полагать в форме два общих и первичных основания причинности: одно — оформлять или актуализировать материю; другое — составлять составное, как актуальную часть, поскольку из актуализации возникает составное.

Итак, основание причинности формы состоит в том, чтобы через себя самое актуализировать материю, то есть через реальное соединение себя с материей сообщать ей некоторое совершенство, и притом собственное [совершенство] ее самой. Я сказал «через себя самое» и «реальное свое соединение», чтобы исключить образцовую форму, о основании причинности которой мы здесь не рассуждаем. Ибо хотя она и является главной формой, однако она актуализирует не через себя самое и не через реальное соединение с оформленными вещами, но через причастные ей подобию. Я добавил «собственное совершенство самой формы», чтобы исключить непосредственную действующую причину, которая, хотя и сообщает через реальное соединение себя со страдающим [субъектом] или следствием некоторое совершенство, однако

не сообщает ему своего собственного совершенства: поскольку она совершает [действие] через [совершенство], заимствованное от нее, а не через себя самое формально.

Но против выдвинутого утверждения можно возразить следующим образом. Из акцидентальных форм философы заключают апостериорно и по некоторому подобию причастности о том, что следует думать о субстанциальных [формах]. Но актуализировать субъекты для акцидентальных форм — не что иное, как составлять акцидентальные составные [вещи] (ибо одно и то же — например, актуализировать белизну в лебеде и вместе с лебедем составлять белого лебеда). Следовательно, если актуализация материи есть основание причинности субстанциальной формы, то не следовало отрицать, что собственным и особым основанием ее причинности является составление составного [целого] по способу совершающего, каковую частицу [«по способу совершающего»] надлежало подразумевать.

На это возражение следует сказать: хотя акцидентальные формы во многом сходны с субстанциальными, однако в том, что касается основания причинности, [их] основание не одинаково. Ибо из акцидентальных форм, соединенных с субъектом, не возникает никакой истинной сущности, которая была бы составлена из того и другого и помещалась бы в каком-либо одном истинном роде; но составное из того и другого по причине акциденции помещается в некотором роде акциденций, а по причине субъекта — в роде субстанции; и акцидентальное составное есть не что иное, как акциденция и субъект, соединенные между собой. Но из субстанциальных форм и материи возникает истинная сущность природной вещи, которая помещается в роде телесной субстанции в категории субстанции. Отсюда необходимо признать, что одно дело — субстанциальное составное, и другое — материя и форма, соединенные между собой; поскольку субстанциальное составное есть нечто третье, истинно и само по себе произведенное из того и другого, и по порядку природы posterior [позднее], чем соединение того и другого, как будет ясно в конце седьмой книги. Итак, хотя в акцидентальных формах одно и то же — оформлять, или актуализировать материю, и составлять составное, однако в субстанциальных это не одно и то же: но актуализация по природе предшествует составлению. Равным образом справедливо было сказано, что первое основание причинности, которое приписывается форме, — это актуализировать материю: как потому, что это одно свойственно всем формам, так и потому, что оно прежде всего свойственно субстанциальным, о которых здесь собственно и идет речь.

Возразят также, что неправильно сказано, будто форма одним и тем же основанием причинности актуализирует материю и составляет составное, хотя по природе она сначала актуализирует, чем составляет. Ибо поскольку форма...

ВОПРОС III. ПОДЛЕЖИТ ЛИ МАТЕРИЯ В СВОЁМ БЫТИИ ФОРМЕ, И НАОБОРОТ — ФОРМА МАТЕРИИ.

Глава I. О трояком смысле вопроса и четвероюком роде форм.

Если «бытие формы» и «бытие материи» понимать как бытие в смысле приспособленности (*aptitudinale*), как его называют, то есть как бытие сущности, отвлечённое от бытия существования, то очевидно, что материя в своём бытии зависит от формы, и наоборот — форма от материи: поскольку материя по своей сущности устремлена к форме, а форма — к материи, так что в отношении такого бытия они взаимно соотносятся в различных родах причин, — тем соотношением, которое называют трансцендентальным: материя [соотносится] с формой как со своей формальной причиной в смысле приспособленности, а форма — с материей как со своей материальной и субъектной причиной, однако [причиной] в смысле приспособленности, а не актуальной. И отсюда следует, что одна необходимо определяется через другую. Но эта зависимость не относится к делу: ибо здесь мы рассуждаем не о причинности в смысле приспособленности, но об актуальной, которой соответствует актуальная, а не [просто] приспособленная зависимость.

Итак, предположив бытие в смысле актуального бытия, которое называют также существованием, следует заметить, что относительно бытия, или существования, материи и формы существует два мнения. Есть ведь [философы], которые утверждают, что материя сама по себе не имеет существования, но существует лишь через одно существование формы. Другие говорят, что материя имеет собственное и особое существование, отличное от существования формы; это мнение мы покажем, как более заслуживающее одобрения в восьмой книге.

Итак, когда спрашивается, зависит ли материя в своём бытии от формы, и наоборот — форма от материи, смысл [вопроса] таков: зависит ли материя в своём актуальном бытии, отличном от актуального бытия формы, от формы как от истинной причины такого бытия, и наоборот — зависит ли форма в своём актуальном бытии от материи: только ли в становлении, или только в сохранении, или и в становлении, и в сохранении одновременно; всё это ведь надлежит рассмотреть. Я сказал «как от истинной причины такого бытия», потому что можно было бы сомневаться, зависит ли актуальное бытие материи от формы, а актуальное бытие формы — от материи не как от истинной причины, но как от некоторого сопутствующего [условия], — каковым образом вещи, которые рождаются и погибают, зависят от места и времени. Но этот вопрос не относился бы к делу: ибо мы рассуждаем об истинных причинах. Следует также понимать вопрос применительно к естественному течению вещей. Ибо мы не сомневаемся, что сверхъестественной силой Бога материя может существовать без формы. И ни один католический философ не сомневается, что все формы абсолютно могут по божественной власти существовать в природе вещей без субъекта, — как мы верим, происходит с акциденциями в таинстве Евхаристии.

Но чтобы яснее рассмотреть предложенное сомнение, следует заметить, что можно помыслить четыре рода форм, реально оформляющих [материю]. Одни — субстанциальные делимые, то есть те, которые могут сами по себе существовать в природе вещей; из этого рода мы знаем только разумную душу. Другие — субстанциальные неделимые, которые сами по себе не могут существовать в природе вещей, — будь то формы вещей нетленных, как

формы небесных тел, будь то [формы вещей] тленных, как [формы] коня и льва. Иные — акцидентальные естественные, как тепло в огне и интеллект в ангеле: мы ведь понимаем «естественные» не только как [относящиеся к] акциденциям, которые естественно присущи материальным вещам, но и как [относящиеся к] тем, которые [присущи] нематериальным. Иные — акцидентальные сверхъестественные, которые не могут естественно присуществовать ни одной вещи, ни материальной, ни нематериальной, каковы: быть угодным Богу и ясное созерцание божественной природы.

Глава II. О зависимости материи от субстанциальных форм и наоборот — субстанциальных форм от материи.

После этого разъяснения следует сказать, что материя естественно зависит в своём актуальном бытии от субстанциальных форм — и в становлении, и в сохранении, — рассматривается ли она в отношении к тем [формам], которые могут отделяться, или к тем, которые отделиться не могут. Общее основание для этого таково: то, что не может естественно существовать само по себе, необходимо нуждается в чём-то, чьей силой и как бы поддержкой оно существовало бы. Материя же, поскольку она есть чистая потенция и потому сама по себе не может иметь никакой деятельности, не может существовать сама по себе: ибо она была бы праздною, чего природа всячески избегает. Поскольку же всякая материальная деятельность происходит от оформляющей формы, необходимо следует, что материя не может ни возникнуть, ни сохраняться без формы, если только Бог не восполнит [своим] особым содействием [отсутствие] формы в её причинении и сохранении. Так становится очевидным, что всякая материя естественно зависит от формы и в становлении, и в сохранении.

Но если кто-либо возразит, что для того, чтобы материя действовала и, следовательно, не была праздною, достаточно, чтобы она имела некоторое акцидентальное качество, через которое могла бы действовать; следовательно, из этого основания нельзя заключить, что материя в своём бытии зависит от субстанциальной формы. Следует ответить, что и само акцидентальное качество естественно зависит в своём действии, а, следовательно, и в своём бытии, от субстанциальной формы, как станет ясно ниже. Поэтому достаточно заключить, что материя зависит в своём бытии от формы, — как было показано, от формы субстанциальной. Однако здесь есть различие между материей тленных и материей нетленных [вещей]: материя нетленных [вещей] обоими способами зависит от одной и той же по числу формы, поскольку всегда сохраняется той [формой], под которой была сотворена. Материя же тленных [вещей], хотя в становлении и зависит только от одной по числу [формы] (ибо не творится под различными [формами]), однако в сохранении зависит не от одной по числу, но от всего рода: поскольку сохраняется содействием всех тех [форм], которые в ней сменяют одна другую. Поэтому существование материи без формы было бы чудесным: не только потому, что [это] произошло бы вопреки естественному течению существования вещей, — каковым образом чудесными были хлебы и рыбы, которыми Господь Христос насытил пять тысяч человек (ибо иначе они могли бы возникнуть естественно, и многие их остатки естественно сохранялись долгое время), — но также и потому, что материя не могла бы ни возникнуть, ни сохраняться, если бы Бог не восполнял [своим содействием] соучастие формы в причинении или сохранении её актуального бытия. И не абсурдно, что одна и та же материя сохраняется многими формами, из которых одни сменяют другие: ибо та же самая материя, которая некоторым образом причинена первой формой, не менее может сохраняться многими последовательно сменяющимися формами, чем один и тот же результат [деятельности] порождающего [может сохраняться] многими [причинами], сохраняющими в роде действующей причины, из которых одни сменяют другие. И это — о зависимости материи от субстанциальных форм.

О самих же формах — иное основание.

Ибо хотя все неотделимые [формы] зависят от материи и в становлении, и в сохранении, и никоим образом не могут ни возникнуть, ни сохраняться без материи, если только Бог не восполнит [своим] содействием [отсутствие] материи в поддержании их бытия (в этом, как мы сказали, состоит основание неотделимости неотделимых [форм], [а именно] что они естественно не существуют без субъекта), однако делимым [формам] нисколько не противоре-

чит сохраняться естественно без материи. Но зависит ли форма человека, и если какие-либо другие отделимые [формы] могут быть произведены Богом, — зависит ли [она] от материи в становлении, — это вопрос.

Ибо то, что они зависят, можно убедительно показать на том основании, что было бы чудом, если бы Бог сотворил человеческую форму без материи. А то, что они не зависят, доказывается тем, что, поскольку такого рода формы действуют без материи, они никоим образом не зависят от неё в своём бытии, а следовательно, и в своём становлении, — тем более что они возникают через творение и, следовательно, всё своё бытие в совершенстве получают от Творца.

Ответ.

Итак, следует сказать, что эти формы некоторым образом зависят в становлении от материи, но просто [абсолютно] не зависят. Ибо в оформлении они зависят, а в самом своём бытии не зависят. И чудом было бы, с точки зрения порядка вселенной и устремлённости такого рода форм к материи, если бы Бог произвёл их без материи. Но если рассматривать их бытие, ничего удивительного не было бы. Ибо поскольку материя не может содействовать их бытию, не было бы нужды, чтобы Бог восполнял в их произведении содействие материи.

Но есть [возражения], которые кто-либо может привести против этого. Первое: каким образом может случиться, что материя в отношении своего бытия зависит от формы в становлении, и однако же сотворена Богом? Ведь представляется невозможным, чтобы для причинения бытия вещи, которая творится, содействовало что-либо иное, кроме Бога. То же можно возразить не только о формах небесных тел, но и о [формах] элементов, которые также были сотворены в начале мира. Ибо каким образом они сотворены Богом, если их бытие причинено также и материей?

Решение.

На это следует сказать, что нет ничего неудобного, если к бытию вещей, которые творятся, содействует что-либо иное, кроме Бога, — лишь бы оно не содействовало в роде действующей причины: поскольку творения не могут даже инструментально (как станет ясно ниже) произвести что-либо из ничего. Ибо и части вещей, которые творились в начале, в самый момент творения содействовали бытию целого в роде материальной причины, и человек, которому надлежало быть образованным в шестой день, уже тогда содействовал тому же бытию в роде целевой причины. Поэтому нет ничего абсурдного, если и материя, и формы простых вещей были сотворены Богом в самом начале мира, и однако материя содействовала бытию форм, а форма — бытию материи.

Второе возражение.

Второе [возражение]: каким образом Бог может восполнять содействие материи в причинении или сохранении бытия формы, и содействие формы в причинении или сохранении бытия материи, — когда все богословы утверждают и, по-видимому, даже показывают, что невозможно, чтобы Бог занял место материальной причины или оформляющей формы из-за несовершенства их причинности?

Решение из двойной обязанности материи и формы в причинении.

Но это сомнение нетрудно разрешить, если заметить, что в основании причинности материи обнаруживаются две [обязанности], хотя и не по отношению к любой форме: одна — поддерживать бытие формы в оформлении и (что отсюда следует) содействовать ей в составлении составного; другая — поддерживать бытие формы просто и абсолютно. Подобным же образом и в основании причинности любой формы усматриваются две [обязанности]: одна — оформлять материю и, как следствие, составлять с ней составное; другая — содействовать некоторому актуальному бытию материи, взятому просто и абсолютно. Итак, когда богословы говорят, что Бог не может занять место ни материальной причины, ни оформляющей формы, — это следует понимать в отношении первых обязанностей материи и формы, в которых, как мы

сказали выше, состоят общие основания их причинности, а не в отношении вторых, которые не усматриваются в материи по отношению к любой форме, равно как и в любой форме (как [в формах] акцидентальных, которые мы также рассматриваем) по отношению к материи. Ибо хотя первые обязанности предполагают несовершенство, вторые, однако, ничего несовершенного не вносят. Отсюда

становится очевидным, что обычно говоримое — будто действия материи и формы не могут быть восполнены Богом без материи и формы — следует понимать в отношении оформления и (что из него следует) составления, а не в отношении бытия материи или формы, взятого просто и абсолютно. А может ли Бог восполнять содействие материи и формы только в роде действующей причины, или же в самом роде материальной и формальной причины, — станет ясно ниже.

Третье возражение.

Третье: поскольку сохраняющие причины справедливо сводятся к действующим (ибо сохранение, как кажется, не происходит иначе, как через действие чего-либо или удаление противодействующего), представляется, что нет никакого основания, по которому материя, не обладающая никакой деятельностью, могла бы сохранять форму; более того, [нет основания], по которому форма, как форма, могла бы называться сохраняющей причиной: ведь поскольку её основание причинности отличается от действующей [причины], она не может обладать причинностью действия.

Решение.

На это следует ответить: хотя слово «сохранять» обыкновенно приписывается действующим причинам, однако оно не может не приписываться и остальным причинам: ведь действующее без остальных [причин], от которых зависит бытие вещи, не может её сохранять. Итак, и действующее сохраняет действительно, и форма — формально, и материя — материально, и даже цель — целевым образом. Последнее яснее поймёшь в человеческих действиях, благодать которых не сохраняется, если не содействует благая цель: ведь при изменении её на злую тотчас погибает благодать дела.

Глава III. О зависимости материи и любого субъекта от акцидентальных форм и наоборот — акцидентальных форм от субъектов.

Что же касается зависимости материи и любого субъекта от акцидентальных форм и наоборот — акцидентальных форм от субъектов, — следует сказать, что никакой субъект не зависит в своём бытии от своей акцидентальной формы как от причины просто: будь то такая форма естественная или сверхъестественная. Основание этого таково: субъект, поскольку он есть субстанция, даже в отношении своего актуального бытия предшествует бытию акциденции — если не по времени (что сказано ради собственных и общих акциденций, некоторым образом врождённых), то, во всяком случае, по природе. Я сказал «как от причины просто», потому что, хотя акциденции и суть формальные причины и, следовательно, дают некоторое бытие субъекту и сохраняют также в большой мере собственное и субстанциальное бытие субъектов, однако они не дают им бытия просто и не сохраняют их бытия априори просто, но апостериори: каковым образом и место сохраняет помещённое [в нём], и многое другое, что не может быть названо причиной самой вещи просто.

Зависимость акцидентальных форм от субъектов.

Противоположное же следует сказать о зависимости акцидентальных форм от субъектов. Ибо поскольку все они естественно и априори зависят в своём бытии от субъектов, — будь то естественные или сверхъестественные, — необходимо следует, что их бытие и в становлении, и в сохранении причиняется субъектами. И это не должно казаться удивительным в [формах] сверхъестественных, поскольку, как они по своей природе суть акциденции, так и они не могут быть свободны от общего условия акциденций.

ВОПРОС IV. ЧТО ЗНАЧИТ «ИЗВЛЕКАТЬ ФОРМУ ИЗ ПОТЕНЦИИ МАТЕРИИ»

Глава I. Что думают другие.

Это выражение обычно употребляется перипатетиками против мнения Анаксагора, который полагал, что все формы актуально скрыты в материи и содержатся в её недрах, за исключением той, от которой вещь получает наименование. Ибо справедливо утверждают, что в материи нет ни одной субстанциальной формы актуально, кроме той, которая или создана в материи первым действующим [началом], или извлечена из потенции материи и ещё не изгнана [из неё].

Вся же трудность этого дела состоит в том, чтобы отличать извлечение форм из потенции материи от произведения тех [форм], которые творятся в материи, и от вливания (как называют богословы) некоторых сверхъестественных даров, как благодать и добродетели, которые называют богословскими. Ибо у всех — как у богословов, так и у философов — твёрдо установлено различие: формы, которые извлекаются из потенции материи, не называются ни творимыми, ни вливаемыми свыше.

1. Следствие.

Из этого как бы основания можно прежде всего заключить, что извлекать форму из потенции материи или субъекта (ибо так следует понимать слово «материя», чтобы вообще ответить на предложенное сомнение) не следует понимать столь широко, будто это не что иное, как производить, чтобы форма была актуально в субъекте, имеющем потенцию к ней. Ибо тогда под именем извлечения из потенции материи мы охватили бы всякое введение форм в субъекты — и тех, которые творятся в материи, и тех, которые либо естественным действием, либо божественным вливанием и как бы вдохновением вводятся в субъекты, — как яснее света.

2. Следствие.

Во-вторых, отсюда следует, что это [понятие] не следует определять и столь узко, будто оно тождественно тому, чтобы производить, чтобы форма начала быть в субъекте через изменение, — если только это не понимать о одних лишь субстанциальных формах, как мы покажем ниже. Ибо никто не сомневается, что свет извлекается из потенции воздуха, а чувственные виды — от окрашенных тел из потенции среды без изменения субъектов, поскольку эти формы не имеют противоположного [начала], которое надлежало бы изгнать из субъектов. Каковым образом в тот самый момент времени, когда был произведён Солнце, свет был извлечён от Солнца из потенции воздуха без всякого изменения субъекта, но лишь через простое его введение в субъект.

3. Следствие.

Отсюда следует также, что не одно и то же — извлекать формы из потенции субъектов и производить [их]: [не одно и то же —] чтобы те, которые прежде по времени были в субъектах только в потенции, затем начали быть актуально, — происходит ли это через изменение или каким-либо иным образом. Ибо в таком случае ни одна форма не могла бы быть извлечена в мгновение из потенции субъекта, что, как явствует из сказанного, ложно, хотя вскоре станет ясно, что субстанциальным формам может подходить это объяснение извлечения из потенции материи.

Что более правдоподобно называется извлечением формы из потенции материи.

Те, кто лучше говорит об этом, объясняют вопрос так: говорят, что извлечь форму из потенции материи или субъекта — не что иное, как форму возникнуть в зависимости от субъекта, — происходит ли это с изменением субъекта или иным образом. И справедливо: таким образом исключается произведение разумной души в теле, поскольку она не зависит от него, даже если возникает или производится с его изменением. Но вливание сверхъестественных даров и творение форм небесных тел и элементов (о которых никто не сомневается, что они сотворены вместе с ними в начале мира) либо вовсе не исключаются, либо не исключаются с очевидностью. Ибо и сверхъестественные дары, поскольку они суть акциденции, по своей природе зависят от субъектов, в которые вливаются, и все материальные формы естественно поддерживаются материей в своём бытии.

А что формы небесных тел и всех тех [вещей], которые, как возвещает православная вера, сотворены в первое мгновение всего времени, не были извлечены из потенции материи, а сотворены, — это доказывается следующими аргументами.

Во-первых, потому что творение есть произведение всего сущего из ничего — всего, говорю, то есть всех частей, если оно имеет части. Следовательно, формы их сотворены.

Во-вторых, потому что если они не сотворены, но извлечены из потенции материи, то, значит, они все истинно рождены — не через временное изменение, но через мгновенное рождение из сотворённой материи и форм, извлечённых из её потенции, — в чём и состоит всё основание мгновенного рождения. Но что небеса и все прочие естественные сущие, произведённые Богом в первое мгновение, истинно рождены, а не скорее сотворены, отрицают все богословы.

В-третьих, потому что если такого рода формы не называются сотворёнными на том основании, что они получили бытие, зависящее от материи, то и материя не должна называться сотворённой, а, следовательно, и сами целые составные [вещи], которым прежде всего, как говорится, подобает творение. Ибо и материя в своём бытии зависит от формы, и целое — от своих частей. Поскольку же никто не отрицает, что материя и сами целые [вещи] сотворены, необходимо признать, что и вышеупомянутые формы истинно и собственно сотворены.

Ответ.

Но если кто-либо ответит, что материя простых тел была сотворена, а их формы — не сотворены, но извлечены из потенции материи, потому что материя имеет бытие, зависящее

от формы не как от материальной причины, но как от формальной, а формы получили бытие, зависящее от материи как от материальной причины, — тот, конечно, тем же способом будет отрицать, что сами целые [вещи] были сотворены. Ибо целое зависит в своём бытии от своих частей (по крайней мере от материи как от материальной причины).

Возражение.

Если отвечающий добавит, что основание не одинаково, поскольку материя, хотя и есть материальная причина и формы, зависящей от неё, и составного, из неё образованного, однако есть материальная причина субъектная по отношению к форме, а не конститутивная; по отношению же к составному она не субъектная, но конститутивная, — то это будет уже смешно и по-детски. Ибо если зависимость целого от материи не меньше, но скорее больше, чем зависимость формы, почему она устраняет основание творения в форме, а не в целом составном?

Глава II. Истинное мнение.

Итак, следует иначе понимать, или, вернее, иначе объяснять то, что обычно говорится: извлекать формы из потенции материи — не что иное, как им возникать в зависимости от материи или субъекта. Ибо так следует принимать, что из потенции субъекта называются извлекаемыми те формы, которые возникают в зависимости от субъекта, имеющего всецело естественную потенцию к ним и предсуществующего по времени или по природе. Что это следует объяснять именно так, явствует из того, что все полагают: извлечение форм из потенции материи есть всецело естественное [действие]. Извлечение же того, что не было актуально согласно некоторому порядку — времени или природы, — всегда понимается как происходящее от чего-то, что предсуществовало либо по времени, либо по природе.

Что есть извлечение формы из потенции материи.

По этой причине полностью отвергается вливание сверхъестественных даров, потому что их субъекты не имеют всецело естественной потенции к ним. Ибо хотя они и имеют естественную [потенцию] к их поддержанию, однако не имеют естественной к их принятию: а именно [к принятию] от некоторого естественного действующего [начала], от которого потенция называется просто естественной. Но в этом отношении они называются имеющими потенцию послушания (*obedientialem*) к ним [дарам] — просто и абсолютно.

ВОПРОС IV. ЧТО ЗНАЧИТ «ИЗВЛЕКАТЬ ФОРМУ ИЗ ПОТЕНЦИИ МАТЕРИИ»

Глава I. Что думают другие.

Это выражение обычно употребляется перипатетиками против мнения Анаксагора, который полагал, что все формы актуально скрыты в материи и содержатся в её недрах, за исключением той, от которой вещь получает наименование. Ибо справедливо утверждают, что в материи нет ни одной субстанциальной формы актуально, кроме той, которая или создана в материи первым действующим [началом], или извлечена из потенции материи и ещё не изгнана [из неё].

Вся же трудность этого дела состоит в том, чтобы отличать извлечение форм из потенции материи от произведения тех [форм], которые творятся в материи, и от вливания (как называют богословы) некоторых сверхъестественных даров, как благодать и добродетели, которые называют богословскими. Ибо у всех — как у богословов, так и у философов — твёрдо установлено различие: формы, которые извлекаются из потенции материи, не называются ни творимыми, ни вливаемыми свыше.

1. Следствие.

Из этого как бы основания можно прежде всего заключить, что извлекать форму из потенции материи или субъекта (ибо так следует понимать слово «материя», чтобы вообще ответить на предложенное сомнение) не следует понимать столь широко, будто это не что иное, как производить, чтобы форма была актуально в субъекте, имеющем потенцию к ней. Ибо тогда под именем извлечения из потенции материи мы охватили бы всякое введение форм в субъекты — и тех, которые творятся в материи, и тех, которые либо естественным действием, либо божественным вливанием и как бы вдохновением вводятся в субъекты, — как яснее света.

2. Следствие.

Во-вторых, отсюда следует, что это [понятие] не следует определять и столь узко, будто оно тождественно тому, чтобы производить, чтобы форма начала быть в субъекте через изменение, — если только это не понимать о одних лишь субстанциальных формах, как мы покажем ниже. Ибо никто не сомневается, что свет извлекается из потенции воздуха, а чувственные виды — от окрашенных тел из потенции среды без изменения субъектов, поскольку эти формы не имеют противоположного [начала], которое надлежало бы изгнать из субъектов. Каковым образом в тот самый момент времени, когда был произведён Солнце, свет был извлечён от Солнца из потенции воздуха без всякого изменения субъекта, но лишь через простое его введение в субъект.

3. Следствие.

Отсюда следует также, что не одно и то же — извлекать формы из потенции субъектов и производить [их]: [не одно и то же —] чтобы те, которые прежде по времени были в субъектах только в потенции, затем начали быть актуально, — происходит ли это через изменение или каким-либо иным образом. Ибо в таком случае ни одна форма не могла бы быть извлечена в мгновение из потенции субъекта, что, как явствует из сказанного, ложно, хотя вскоре станет ясно, что субстанциальным формам может подходить это объяснение извлечения из потенции материи.

Что более правдоподобно называется извлечением формы из потенции материи.

Те, кто лучше говорит об этом, объясняют вопрос так: говорят, что извлечь форму из потенции материи или субъекта — не что иное, как форму возникнуть в зависимости от субъ-

екта, — происходит ли это с изменением субъекта или иным образом. И справедливо: таким образом исключается произведение разумной души в теле, поскольку она не зависит от него, даже если возникает или производится с его изменением. Но вливание сверхъестественных даров и творение форм небесных тел и элементов (о которых никто не сомневается, что они сотворены вместе с ними в начале мира) либо вовсе не исключаются, либо не исключаются с очевидностью. Ибо и сверхъестественные дары, поскольку они суть акциденции, по своей природе зависят от субъектов, в которые вливаются, и все материальные формы естественно поддерживаются материей в своём бытии.

А что формы небесных тел и всех тех [вещей], которые, как возвещает православная вера, сотворены в первое мгновение всего времени, не были извлечены из потенции материи, а сотворены, — это доказывается следующими аргументами.

Во-первых, потому что творение есть произведение всего сущего из ничего — всего, говорю, то есть всех частей, если оно имеет части. Следовательно, формы их сотворены.

Во-вторых, потому что если они не сотворены, но извлечены из потенции материи, то, значит, они все истинно рождены — не через временное изменение, но через мгновенное рождение из сотворённой материи и форм, извлечённых из её потенции, — в чём и состоит всё основание мгновенного рождения. Но что небеса и все прочие естественные сущие, произведённые Богом в первое мгновение, истинно рождены, а не скорее сотворены, отрицают все богословы.

В-третьих, потому что если такого рода формы не называются сотворёнными на том основании, что они получили бытие, зависящее от материи, то и материя не должна называться сотворённой, а, следовательно, и сами целые составные [вещи], которым прежде всего, как говорится, подобает творение. Ибо и материя в своём бытии зависит от формы, и целое — от своих частей. Поскольку же никто не отрицает, что материя и сами целые [вещи] сотворены, необходимо признать, что и вышеупомянутые формы истинно и собственно сотворены.

Ответ.

Но если кто-либо ответит, что материя простых тел была сотворена, а их формы — не сотворены, но извлечены из потенции материи, потому что материя имеет бытие, зависящее от формы не как от материальной причины, но как от формальной, а формы получили бытие, зависящее от материи как от материальной причины, — тот, конечно, тем же способом будет отрицать, что сами целые [вещи] были сотворены. Ибо целое зависит в своём бытии от своих частей (по крайней мере от материи как от материальной причины).

Возражение.

Если отвечающий добавит, что основание не одинаково, поскольку материя, хотя и есть материальная причина и формы, зависящей от неё, и составного, из неё образованного, однако есть материальная причина субъектная по отношению к форме, а не конститутивная; по отношению же к составному она не субъектная, но конститутивная, — то это будет уже смешно и по-детски. Ибо если зависимость целого от материи не меньше, но скорее больше, чем зависимость формы, почему она устраняет основание творения в форме, а не в целом составном?

Глава II. Истинное мнение.

Итак, следует иначе понимать, или, вернее, иначе объяснять то, что обычно говорится: извлекать формы из потенции материи — не что иное, как им возникать в зависимости от материи или субъекта. Ибо так следует принимать, что из потенции субъекта называются извлекаемыми те формы, которые возникают в зависимости от субъекта, имеющего всецело естественную потенцию к ним и предсуществующего по времени или по природе. Что это следует объяснять именно так, явствует из того, что все полагают: извлечение форм из потенции материи есть всецело естественное [действие]. Извлечение же того, что не было актуально согласно некоторому порядку — времени или природы, — всегда понимается как происходящее от чего-то, что предсуществовало либо по времени, либо по природе.

Что есть извлечение формы из потенции материи.

По этой причине полностью отвергается вливание сверхъестественных даров, потому что их субъекты не имеют всецело естественной потенции к ним. Ибо хотя они и имеют естественную [потенцию] к их поддержанию, однако не имеют естественной к их принятию: а именно [к принятию] от некоторого естественного действующего [начала], от которого потенция называется просто естественной. Но в этом отношении они называются имеющими потенцию послушания (*obedientialem*) к ним [дарам] — просто и абсолютно.

ВОПРОС V. КАКОВО ОСНОВАНИЕ ПРИЧИННОСТИ ДЕЙСТВУЮЩЕЙ ПРИЧИНЫ

Глава I. Сколькими способами называется действующая причина.

Действующая причина бывает двоякой: главной и инструментальной. Главная — та, которой собственно и просто приписывается действие. Инструментальная — та, которой главная пользуется для действия. В свою очередь, главная бывает двоякой: одна — истинно действующая, другая — действующая только морально, или (так сказать) вменяющим образом. Остальные деления, которые обычно приводятся, — на однозначную и многозначную, опосредованную и непосредственную, полную и частичную — будут удобнее объяснены в других местах.

Определения причин.

Истинно действующая причина — та, которая истинно достигает следствия, как ремесленник [достигает] секиры. Действующая морально отличается от истинно действующей (ибо часто истинно действующей называется та, которая хотя и не истинно достигает следствия, однако такова, что ей по заслугам вменяется похвала за дело или вина; какова [причина] у того, кто даёт совет, кто приказывает, кто не запрещает, когда должен и может). Ибо хотя объект, который прямо или косвенно предлагается тем, кто приказывает или даёт совет, истинно и действительно движет волю исполняющего, однако сам приказывающий или дающий совет не движет истинно действительно, разве что по совпадению: каковым образом тот, кто прикладывает огонь к дереву, хотя и считается морально истинно и само по себе движущим, поскольку ему приписывается похвала или вина за дело.

Главная и истинно действующая [причина] одновременно определяется Аристотелем как то, откуда происходит первое начало изменения; это определение охватывает все роды главных и истинно действующих [причин], и не только те, которые действуют через движение, если вместо слова «изменение» употребить слово «действие». Этого рода действующая причина может делиться на действующую и движущую: так что как бы особым именем называется «действующая», поскольку сравнивается со следствием, а «движущая» — поскольку сравнивается с материей или субъектом, из которого нечто производит. Это деление приводит Аристотель в этом месте, когда пишет: «И вообще — то, что производит, [относится] к тому, что производится, и то, что изменяет, — к тому, что изменяется». Но это деление скорее различает обязанности причин, чем сами причины, как мы сказали о материи: «из которой», «в которой» и «около которой». Ибо всякая причина, которая движет или изменяет субъект, производит некоторое составное из субъекта и формы, которую в него вводит; хотя не всякая причина, которая нечто производит, также и движет через производство, как явствует в творении, которое, хотя и не собственно [действие], однако есть истинное произведение.

К главной же действующей причине Аристотель, по-видимому, прежде всего относит инструменты, которыми действующий истинно нечто производит; каково семя, которое он приводит в пример. Ибо отец через семя как бы через инструмент действует на материю для порождения животного, которую доставляет мать. Затем он относит моральные причины, которые, поскольку они таковы, не истинно производят вещь, но называются действующими лишь в том смысле, что им приписывается произведение; каковы причины — врачи, предписывающие, и те, кто отправляет правосудие, советуя.

После этого объяснения следует рассмотреть, существует ли несколько общих оснований причинности, действующих [причин], или же дано одно общее для всех действующих.

Глава II. Сколь многочисленными представляются основания причинности действующей причины.

Во-первых, что одно основание причинности, по которому действующий действует, или производит нечто, и другое, по которому действует на нечто, представляется очевидным из того, что огонь, например, действует в огне, или, вернее, производит подобное себе, и однако не действует в подобном себе огне; напротив, действует на дерево, и однако не производит дерево. К этому добавляется, что действующий относится различными по виду отношениями к тому, что он производит, и к тому, на что он действует: ибо к одному он относится как действующий к следствию, к другому — как движущий к движению, или изменяющий к изменяемому; эти отношения, различные по виду, необходимо, как представляется, указывают на различные по виду основания действия, в которых они укоренены.

Во-вторых, что одно основание действия, по которому действующий извлекает форму из потенции материи, и другое, по которому он вводит её в материю, отсюда можно понять: ибо разумная душа не извлекается из потенции материи, но только вводится в материю; то же следует сказать о сверхъестественных акциденциях. А формы других вещей, которые рождаются и погибают, не только вводятся в материю, но и извлекаются из её потенции. Добавь, что иной вид отношения, по которому действующий относится к форме, которую он извлекает из потенции материи, и иной, по которому он относится к той, которую только вводит; эти отношения, конечно, необходимо укоренены в различных по виду основаниях действия.

Наконец, что одно основание действия, по которому нечто возникает из чего-то, и другое, по которому оно возникает из ничего, явствует из того, что последнее нуждается в бесконечной силе в действующем, а первое — нет.

Глава III. Действие есть общее основание причинности действующей причины, и как это следует понимать.

Однако кто внимательно рассмотрит, хотя бы из этого заключит, что действие есть общее основание причинности действующей причины; ибо всякий действующий через действие называется формально действующим: рассматривается ли он поскольку производит нечто, или поскольку действует на нечто, или поскольку извлекает форму из потенции материи любого субъекта, или поскольку вводит форму, или поскольку производит вещь из ничего, или поскольку из чего-то.

Это мнение доказывается.

Это же можно подтвердить и другими аргументами. Во-первых, потому что при полноте действия тотчас мыслится, что причина действует; а при его устранении это никак не может быть помыслено, даже если всё остальное будет присовокуплено. Во-вторых, потому что отношение действующего укоренено в действии, как научит Аристотель в этой самой книге, гл. 14. Наконец, потому что через действие этот род причины отличается от остальных, как очевидно.

Точнее рассматривается и оспаривается.

И из этих и других аргументов обычно говорится, что общее основание причинности действующей причины есть наиболее известное из всех оснований причинности. Но если кто-либо на это надавит и тщательнее исследует, возможно, отзовёт [своё] согласие. Ибо есть многое, что, по-видимому, препятствует.

1. Довод против предложенного мнения.

Одно [возражение] состоит в том, что действия, будь то переходные или имманентные, поскольку истинно зависят от действующих, суть истинные следствия действующих; но основание причинности любой причины, поскольку оно по порядку природы предшествует всякому её следствию, не может быть её следствием. И не имеет значения, что действия не называются собственно происходящими. Ибо мы здесь не спрашиваем, что собственно называется происходящим, но что собственно зависит от действующего как от некоторой причины, отличной от остальных, даже если оно и не происходит, собственно. Ибо формы, которые извлекаются из потенции материи, не называются собственно происходящими; и однако истинно сравниваются с естественными действующими, как следствия со своими причинами.

2. Довод.

Второе: действие, собственно названное, не отличается от вещи, которая происходит, разве что как несовершенное от совершенного в том же виде: как тепло в становлении — от тепла в совершившемся бытии. Вещь же, поскольку она ещё несовершенна и в становлении, не есть основание своего действия, но есть несовершенное следствие, или [следствие] в становлении.

ВОПРОС VI. ДОСТИГАЕТ ЛИ АКЦИДЕНТАЛЬНАЯ ФОРМА ПРОИЗВЕДЕНИЯ СУБСТАНЦИИ

Глава I. Что есть в каждом действующем начало действия.

После объяснения основания причинности действующей причины следует, по-видимому, изложить, что есть то начало, через которое действующий действует, и в какой мере сила этого начала простирается. В этом деле легко понять, что это не должно быть приписано материи. Ибо поскольку в различных по виду вещах материя одна и та же, а сила действия — не одна и та же (ибо мы видим, что не что угодно производится чем угодно, но одно — этим, другое — тем), следует, что начало, через которое действующий действует, не есть материя. И это рассуждение имеет силу для вещей, которые рождаются и погибают. Но если в них материя не есть начало действия, почему [она была бы им] в вечных телах? К этому добавляется, что материя в обоих [случаях] есть чистая потенция и, следовательно, по своей природе не включает никакого акта; а то, что не есть акт и не включает акта, чьей деятельностью оно могло бы быть? Ведь всякая деятельность происходит и называется от акта, и не от самого акта существования, но от того, что актуально существует: поскольку акт существования даёт вещи быть, но не даёт ей иметь ту или иную силу действия или претерпевания, а предполагает [её]. Так становится очевидным, что форма есть начало, через которое действующий действует.

Форма есть начало действия, [отсюда] выводится заключение.

Но не все формы суть начала действия. Ибо количество, поскольку оно есть первая абсолютная акциденция материи и, как говорят философы, со своей стороны удерживает её, и постольку безразлично к остальному, как материя безразлична ко всем формам, не имеет никакой деятельности, кроме как в отношении фигуры, которая есть качество, [определяющее], легко или трудно [нечто] проникает. Отношения также, поскольку они не суть границы какого-либо действия, но некоторые как бы придатки [вещей], и не только в самих субъектах границ возникают, но часто и в других, самых отдалённых, — также не суть начала какого-либо действия.

Количество не есть действующее. Отношение — тоже нет. Но есть субстанциальная форма и качества.

Так получается, что начала, через которые действующие действуют, суть либо субстанциальные формы, либо качества, либо и то, и другое. И когда речь идёт о деятельности акцидентов, следует понимать [это] как рассуждение только о деятельности качеств.

Но поскольку представляется не трудным для понимания, являются ли субстанциальные формы началами, производящими субстанции, а акцидентальные — акциденции, — [то] относительно одних лишь акцидентальных [форм] ставится вопрос: достигают ли они произведения субстанции? То есть являются ли они началами, которыми производится субстанция? Ибо это не лишено трудности. Из объяснения этого дела станет также очевидным, имеют ли субстанциальные формы некоторую силу действия, и какова она в конце концов.

Глава II. Опровержение первого мнения.

Итак, в этом деле выдвигаются три мнения философов, если только все они достойны мужа-философа. Первое — некоторых новейших [авторов], которые приписывают акциденциям такую силу, что говорят: они достигают произведения субстанции не в силу субстанции, но собственной и особой [силой]. Их аргументы таковы.

Доказывается.

Во-первых, потому что мы видим на опыте, что огонь часто порождается не от формы огня, которой тогда нет, но от одного лишь тепла, возникшего через преломление света или трение двух тел, или от тепла, существующего в раскалённом железе, которое в действительности ещё не имеет формы огня.

Во-вторых, потому что субстанция производится через действие, а действие бывает только между противоположностями, которые суть не что иное, как акциденции; ибо субстанция не противоположна субстанции, разве что по совпадению.

В-третьих, можно добавить таким образом: акциденции, отделённые от субстанции, производят субстанцию, как явствует в акциденциях освящённой чаши, которые могут превратить влитую каплю воды в вино; следовательно, сами по себе и собственной силой производят субстанцию, а не силой вина, которого уже нет. И не ссылайся на количество, которое там занимает место субстанции, в которой оно было: и потому что оно не занимает место субстанции иначе, как в поддержании их; и потому что если бы они были без количества (что также могло бы произойти божественной силой), они производили бы то же самое.

Подтверждение из Аристотеля.

Те же авторы подтверждают своё мнение из Аристотеля, в книге «О чувстве» и в главе об осязаемом — о вкусе, где он говорит, что огонь

не действует, поскольку он огонь, но поскольку он тёплый; также и в 1-й книге «О возникновении», гл. 7, где он доказывает, что подобное не действует на подобное, но противоположное — на противоположное: ибо действие бывает только между противоположностями. Добавляют также Аверроэса, который в 7-й книге этого сочинения, комм. 31, и в 11-й книге, комм. 18, говорит, что одно и то же — действующее, располагающее материю, и вводящее форму; но движение чувства есть акциденция, [а именно] то, что располагает материю. Равным образом ни элементы, ни какие-либо субстанциальные формы не действуют иначе, как через качества; и семя, которое не одушевлено актуально, делает [плод] актуально одушевлённым через природное тепло, которое имеет.

Предложенное мнение опровергается, во-первых.

Но это мнение легко опровергается тем самым рассуждением, общим для философов: что есть в следствии, предсуществует в действующей причине, — равно совершенным образом, если [причина] однозначна, совершеннейшим же, если многозначна: ибо ничто не даёт того, чего не имеет либо формально, либо преимущественно (*eminenter*), как говорится, то есть в более превосходном виде. А акциденция, если сравнивать её с субстанцией, особенно с формой, которая вводится, или с составным, которое порождается, гораздо менее совершенна. Следовательно, субстанция не производится силой акциденции. И они отвечают неправильно: акциденция в отношении сущего, [говорят], менее благородна, чем субстанция, но в отношении производящего — благороднее или равно благородна. Ибо нам достаточно, если показано, что она менее благородна в отношении сущего, чтобы заключить, что она не есть главное производящее субстанции. Иначе нельзя было бы выводить энтитативное благородство действующих причин из энтитативного благородства следствий, ни совершенство Бога из совершенства творений: ибо Бог мог бы (как аргументирует Скот) быть совершеннейшей действующей при-

чиной и одновременно наисовершеннейшим сущим из всех, что не может быть сказано ни о чём более чуждом разуму. Тем более что

Сила действия вещей следует их энтитативности.

действующая сила вещей следует их энтитативности, и мы ясно видим: чем совершеннее энтитативность каждой вещи в своём роде, тем более высокую и большую силу она имеет; отсюда более горячие вещи больше нагревают, и более учёные люди могут научить большему и совершеннее, и так в остальном.

Кроме того, если бы субстанциальные формы не были производящими других субстанциальных [форм], — поскольку для произведения акциденций достаточно акцидентальных, как они полагают, — то субстанциальные формы не имели бы никакой деятельности; отсюда следовало бы, что естественные вещи не являются сами по себе действующими и сами по себе порождающими подобное себе, но [делают это] по совпадению. Ибо они не действуют через материю, как сказано, и не порождают подобное себе согласно материи. Следовательно, они признают, что естественные вещи могут сами по себе претерпевать (то есть в силу материи), но сами по себе действовать — отнюдь нет; так что им, по-видимому, более правильным представляется [считать], что естественные вещи [состоят] из материи и совершаются одними акциденциями.

К этому: акциденции имеют своё бытие от субстанций, следовательно, и силу действия, которая следует их энтитативности. Итак, они не суть первые действующие, но сами субстанциальные формы, — не только поскольку акциденции рассматриваются как служащие субстанциальным формам для производства их [следствий] своим способом, но и акцидентальным; об этом чуть позже яснее.

Наконец, действия суть [действия] единичных существующих [вещей], не только как то, в чём они принимаются, но и как то, от чего они действительно происходят, как явствует из того, что мы сказали в первой главе первой книги. Единичные же существующие [вещи] суть субстанции. Следовательно, действия действительно происходят от субстанций, но не в силу материи, которая никоим образом не действующая, а воспринимающая. Итак, в силу формы. Следовательно, субстанциальная форма есть начало, через которое естественные вещи действуют.

Глава III. Опровержение второго мнения и подтверждение третьего.

Мнение Скота выдвигается.

Второе мнение, которое полностью противоположно предыдущему, принадлежит Скоту в 1-й книге «Сентенций», разд. 17, и во 2-й, разд. 17; гораздо подробнее — в 1-й, разд. 12, вопр. 2, за которым следует Оккам во 2-й, вопр. 23, и некоторые другие. Оно состоит в том, что акциденции ни собственной силой, ни силой субстанциальных форм не достигают произведения субстанции.

Подтверждается.

Что [это происходит] не собственной силой, явствует из того, что ничто менее благородное не может собственной силой произвести нечто более благородное, как сказано против предыдущего мнения. А что [это происходит] не силой субстанциальных форм, они доказывают, как тем, что полагают это невозможным, так и тем, что для произведения субстанций достаточно в качестве формального, действенного и непосредственного начала самой субстанциальной формы действующей причины.

Оккам во 2-й, вопр. 23.

А что это не может происходить силой субстанциальных форм, Скот доказывает так: когда ты говоришь, что акциденция силой субстанциальной формы производит субстанцию, — под именем силы ты понимаешь либо нечто относительное, либо абсолютное. Не относительное: ибо оно не обладает никакой деятельностью. Следовательно, абсолютное. Но каким бы ты его ни назвал, оно всегда будет менее благородным, чем производимая субстанция. Следовательно, невозможно, чтобы акциденция силой субстанциальной формы достигала произведения субстанции.

Оккам во 2-й, вопр. 23.

А что для этого достаточно самой субстанциальной формы, другие доказывают так: либо, по твоему мнению, субстанциальная форма не есть непосредственное производящее [начало] субстанции по причине своего совершенства, либо по причине несовершенства. Не по причине совершенства: ибо Бог, будучи совершеннейшим, есть непосредственное производящее [начало] субстанции. Не по причине несовершенства: ибо акциденции, хотя и несовершенные, однако суть непосредственные производители подобного себе. Следовательно, субстанциальная форма есть непосредственное производящее [начало] субстанции; отсюда следует, что она не производит через акциденции как через инструменты. Этот аргумент взят у Скота во 2-й книге «Сентенций», разд. 16.

I. Physica, текст 71.

Кроме того, если бы субстанциальная форма не производила субстанцию иначе, как через акциденции, то в субстанциях не было бы однозначного порождения, поскольку однозначность порождения должна усматриваться между формой, через которую порождающее порождает, и той, через которую порождённое становится [тем, что оно есть]. Но отрицать однозначное порождение — значит бороться со мнением всех и с самим опытом. Следовательно, [неверно] и учить, что субстанция через акциденции порождает субстанцию.

Довод против Скота.

Наконец, субстанциальная форма любой вещи есть начало, непосредственно производящее её состояния — по крайней мере первое, — и даже чувственную акциденцию, после того как она изгнана из собственного субъекта; как когда вода возвращается к прежнему и прирождённому холоду. Следовательно, она производит несходную форму. Почему же тогда не [производит] и сходную с собой форму в чужом субъекте, когда это случается с акциденциями?

Истинное мнение излагается. Утверждение, имеющее две части. Следует также Кайетан, 1-я часть, вопр. 77, и Феррариенсе в 4-й книге «Сентенций», разд. 12, вопр. 2, и против Гентия, гл. 66. Смотри также Гервея, «Quodlibet», 3, вопр. 12.

Итак, третье мнение, которое является средним между обоими и почти общим для всех тех, кто приписывает вторым причинам истинную действенность, должно быть принято и нами в следующем утверждении: акциденции не достигают произведения субстанции собственной силой, но силой субстанциальных форм. Это мнение [имеется] у святого Фомы в 1-й части, вопр. 77, арт. 1, и в 3-й части, вопр. 77, арт. 3, и во многих других местах.

Первая часть доказывается отсюда.

Что касается первой части, то она подтверждена при утверждении первого мнения; однако может быть доказана и через решение аргументов, которыми было подтверждено второе мнение. Вторая же часть доказывается следующим образом.

Вторая часть заключения доказывается.

Во-первых, потому что если бы субстанциальные формы были ближайшими и непосредственными производящими началами субстанции, и это произведение не достигалось бы акциденциями, — то, конечно, поскольку ближайшее действующее и его форма должны быть вместе, то есть не удалены от того, что претерпевает, согласно Аристотелю и общему мнению философов, — то ни форма Солнца не была бы началом, через которое Солнце производит минералы и многое другое, порождение чего приписывается Солнцу, ни человек не порождал бы человека, ни любое другое живое существо, о котором говорится, что оно порождает через семя, в действительности не производило бы подобное себе. Ибо и форма Солнца весьма удалена от этих низших [вещей], и живое существо, о котором говорится, что оно порождает через семя, не необходимо существует, когда нечто порождается из его семени; настолько далеко [от истины], что его форма необходимо находится вместе с тем, что порождается. И этот аргумент так затрудняет Скота, что он не иначе может удовлетворить ему, как только отрицая два общих начала и основания философии. Первое — что все ближайшие действующие [причины] находятся вместе с претерпевающими. Второе — что живые существа, которые порождают через семя, порождают подобное себе. Отсюда он вынужден утверждать, что такого рода живые существа порождаются одним только Богом. Ибо они не могут порождаться силой, которая в семени, поскольку она менее совершенна, чем формы тех [существ], которые порождаются; и нельзя сослаться на формы небесных тел, потому что они несовершеннее всех форм живых существ. Более того, он добавляет, что последние расположения к введению форм совершенных живых существ не производятся силой семени, потому что такого рода сила несовершеннее форм членов, которые суть последние расположения к форме всего живого. И так он полагает, что формы членов вводятся с неба, а не самими живыми существами через силу, запечатлённую в семени. Отсюда следует, что совершенные живые существа имеют меньшую деятельность в порождении подобных себе, чем несовершенные, — что само по себе в тех [существах], формы которых извлекаются из потенции материи, не является малым неудобством.

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.