

The background image shows a dimly lit study or library. In the foreground, a dark wooden desk holds an open, thick book with aged, yellowed pages. To the left of the book is a small, ornate brass hourglass. To the right, a quill pen with a dark, patterned handle lies on the desk. In the background, a large, multi-paned stained glass window with vibrant colors (red, blue, yellow, green) allows light to filter into the room. The architecture features dark wood paneling and a white stone archway on the left.

**Педру да
Фонсека**

**Комментарии к
метафизике
Аристотеля. Книги VI
- VII**

Педру да Фонсека

**Комментарии к метафизике
Аристотеля. Книги VI - VII**

«Автор»

2026

да Фонсека П.

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книги VI - VII / П. да Фонсека — «Автор», 2026

Настоящее издание представляет перевод VI и VII книг комментариев Петра Фонсеки (1528–1599), португальского иезуита, одного из крупнейших представителей второй схоластики, на «Метафизику» Аристотеля. VI книга посвящена учению о сущем, проблеме случайности и её согласованию с божественным предвидением и промыслом; здесь Фонсека разрабатывает тонкое учение об условном знании Бога и корне случайности, полемизируя с фатализмом и детерминизмом. VII книга содержит обстоятельный анализ аристотелевского учения о субстанции, чьейности, универсалиях, соотношении целого и частей, а также о сохранении форм элементов в смешанных телах. Труд Фонсеки, написанный в жанре схоластических «вопросов», сочетает точность экзегезы с самостоятельностью философской мысли и остаётся ценным источником для изучения метафизики позднего Возрождения. Издание снабжено примечаниями и адресовано историкам философии, богословия и всем интересующимся схоластической традицией.

© да Фонсека П., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	7
К комментариям Петра Фонсеки на VI и VII книги «Метафизики» Аристотеля	7
I. Историко-философский контекст	8
II. Метод и стиль философствования	9
III. Содержание VI книги: учение о сущем, случайности и божественном предвидении	10
IV. Содержание VII книги: учение о субстанции и чтойности	12
V. Философское значение труда Фонсеки	14
VI. О настоящем издании	15
Книга VI.	18
Раздел первый.	19
Объяснение первой главы.	20
Раздел IV. Может ли акт веры или мнения обнаруживаться вместе с наукой?	32
Раздел V. [На полях:] Об акте знания, поскольку его обычно рассматривают Философы.	37
Вопрос II. Есть ли наука простое качество?	40
Раздел I. Мнение тех, кто говорит, что она есть простое качество.	40
Раздел II. [На полях:] Более вероятное мнение тех, кто говорит, что любая целостная наука есть упорядоченное соединение многих качеств.	42
Раздел III. Решение доводов утвердительной части.	45
Раздел IV. [На полях:] Третье возражение. Решается. Почему навыки различных начал различаются по виду. Другое возражение. Решение. Последнее решение довода и опровержение того, что добавлено некоторыми авторами для противоположной части.	50
Раздел I. Почему начала различных доказательств познаются через самих себя. Возражается против 2-го приложения.	51
Раздел II. Доводы отрицательной части.	53
Раздел III. Решение доводов.	56
Раздел IV. [На полях:] Каким образом иногда суждение есть простое качество.	58
Раздел V. Решение доводов, приведенных для противоположной части.	63
Раздел VI. [На полях:] То же самое акт стремления может одновременно касаться средства и цели.	65
Вопрос IV. Правильно ли наука разделяется на практические и созерцательные?	68
Раздел I. Кажется, что неверно разделяется на сии два рода.	68
Раздел II. [На полях:] Что есть <i>praxis</i> [действие], практическое суждение и практическая наука: что есть созерцание, созерцательное суждение и созерцательная наука.	70

Раздел III. [На полях:] Что есть созерцательное суждение. Что есть созерцательная наука. Разъясняется то, что сказано: всякий <i>praxis</i> есть действие свободное.	73
Раздел IV. Необходимо ли, чтобы практический навык был о вещи исполнимой тем самым [человеком], в котором есть навык?	76
Раздел V. Третье сомнение: от объектов ли, или скорее от целей науки называются [науки] практическими и отличаются от созерцательных?	79
Раздел VI. Является ли адекватным разделение науки на практическую и созерцательную, и как бы рода на виды?	81
Раздел VII. [На полях:] Решение доводов, предложенных в начале.	84
ВОПРОС II. Есть ли в чисто природных вещах нечто случайное?	87
РАЗДЕЛ I. Скольких видов бывает случайное, и о каком роде случайного идет речь в этом вопросе?	87
РАЗДЕЛ II. Какую силу имеют доводы, которые обычно приводятся в пользу утвердительной части вопроса?	89
РАЗДЕЛ III. Дается ли детям, безумным и неразумным животным безразличие в действии?	90
РАЗДЕЛ IV. Разрешение вопроса.	92
РАЗДЕЛ V. Каким образом может быть допущен фатум (рок)?	93
ВОПРОС II. Есть ли в чисто природных вещах нечто случайное?	97
РАЗДЕЛ I. Скольких видов бывает случайное, и о каком роде случайного идет речь в этом вопросе?	97
РАЗДЕЛ II. Какую силу имеют доводы, которые обычно приводятся в пользу утвердительной части вопроса?	99
РАЗДЕЛ III. Дается ли детям, безумным и неразумным животным безразличие в действии?	100
РАЗДЕЛ IV. Разрешение вопроса.	102
РАЗДЕЛ V. Каким образом может быть допущен фатум (рок)?	103
РАЗДЕЛ VI. Разрешаются два неких аргумента, и рассматривается, являются ли суждения о будущих случайных [событиях] определенно истинными или ложными.	107
РАЗДЕЛ VII. Следует ли судить об истинности высказываний о будущих случайных [событиях] по причинам или по событиям?	109
РАЗДЕЛ VIII. Разрешаются некоторые возражения против Аристотеля и объясняется данное [выше] его мнение.	112
ВОПРОС III. В чем корень случайности?	116
РАЗДЕЛ I. Различные мнения по этому вопросу и откуда они произошли.	116
РАЗДЕЛ II. Истинное объяснение вопроса.	118
РАЗДЕЛ III. Разрешение аргументов, поскольку они кажутся противоречащими предложенному решению.	121
ВОПРОС IV. Налагает ли Божье предвидение необходимость на все будущие события?	125
РАЗДЕЛ I. [О том, каков] эффект (действие) предвидения Богом всех будущих [вещей]. (<i>Effectus Dei futurorum omnium praescientiam</i>)	125
РАЗДЕЛ II. Все вещи, которые суть, были и будут, познаются Богом от вечности интуитивным познанием, согласно их реальным и актуальным существованиям.	130

РАЗДЕЛ III. Каким образом некоторые из новейших пытаются истолковать слова Отцов и места Священного Писания в другом смысле и привлечь самого Фому к своему мнению.	134
РАЗДЕЛ IV. Разрешение аргументов противоположной стороны.	138
РАЗДЕЛ V. Будущие случайные [события] достоверно познаются Богом не только интуитивно в них самих, но также абстрактно в некоем акте божественной воли.	140
РАЗДЕЛ VI. Акты божественной воли, в которых Бог достоверно предугадывает будущие случайные [события], хотя и определены к содействию с сотворенными волями, однако не являются определяющими их, но одобряющими или допускающими их.	144
Конец ознакомительного фрагмента.	146

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книги VI - VII

Введение

К комментариям Петра Фонсеки на VI и VII книги «Метафизики» Аристотеля

Предлагаемые читателю VI и VII книги комментариев Петра Фонсеки Лузитанца, доктора богословия Общества Иисуса, на «Метафизику» Аристотеля Стагирита представляют собой один из наиболее значительных и вместе с тем недостаточно изученных памятников поздней схоластической мысли. Написанные в последней четверти XVI века и изданные в Коимбре в 1597 году, они входят в обширный корпус так называемых «Коимбрских комментариев» — монументального свода философского знания, созданного усилиями профессоров иезуитского Коллегиума искусств в Коимбре и оказавшего глубочайшее влияние на развитие европейской философии вплоть до эпохи Просвещения. Настоящее издание, содержащее объяснение VI, VII, VIII и IX книг «Метафизики», позволяет русскоязычному читателю впервые непосредственно соприкоснуться с мыслью одного из крупнейших представителей второго схоластического синтеза — мыслителя, которого современники называли «вторым Аристотелем» и «Платоном Португалии».

I. Историко-философский контекст

Чтобы должным образом оценить значение предлагаемого труда, необходимо прежде всего ясно представить себе ту интеллектуальную ситуацию, в которой он возник. Коимбрские комментарии представляют собой вершину того направления в истории философии, которое принято называть «второй схоластикой» или «поздней схоластикой». В отличие от первого схоластического синтеза, связанного с именами Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама, второй схоластический синтез сформировался в XVI веке в значительной степени как ответ на вызовы, брошенные католическому миру Реформацией, с одной стороны, и гуманистическим движением — с другой. Испанские и португальские иезуиты, среди которых центральное место занимают Франсиско Суарес, Габриэль Васкес, Григорий Валенсийский и Пётр Фонсека, поставили перед собой задачу обновления и систематизации католической философской и богословской традиции — задачу, которую они решали с необычайной энергией и учёностью.

Пётр Фонсека (Petrus Fonseca, 1528–1599) родился в Портеле, в Португалии, вступил в Общество Иисуса в 1548 году и стал одним из первых и наиболее влиятельных профессоров Коимбрского коллегіума. Его научная деятельность была сосредоточена преимущественно на комментировании Аристотеля — прежде всего «Метафизики», «Метафизики» и логических трактатов. Известность Фонсеки при жизни была огромной: его комментарии на «Метафизику» считались образцовыми и переиздавались в течение всего XVII века. Именно Фонсеку цитирует и критикует Суарес в своих «Метафизических диспутациях», именно на него ссылаются Декарт и Лейбниц, именно его труды легли в основание университетского преподавания философии во многих странах Европы.

Однако подлинное значение Фонсеки для истории мысли определяется не только его влиянием на последующую философскую традицию, но и самим характером его философствования. Комментарии Фонсеки — это не просто историческое изложение аристотелевских текстов, но самостоятельное и глубокое философское исследование, в котором схоластическая традиция подвергается тщательной ревизии с учётом как достижений арабских и латинских комментаторов, так и новых философских и научных идей эпохи. Фонсека работает в жанре «вопросов» (*quaestiones*), ставшем классическим ещё в XIII–XIV веках: каждый раздел его комментария начинается с изложения трудности (*dubium*), затем следуют аргументы за обе стороны, после чего автор даёт собственное решение и опровергает возражения. Именно в этих «вопросах» и сосредоточена собственно философская мысль Фонсеки, тогда как собственно комментарий к тексту Аристотеля образует как бы канву, на которой разворачивается самостоятельное исследование.

II. Метод и стиль философствования

Метод Фонсеки заслуживает особого рассмотрения, поскольку именно в методе раскрывается своеобразие его подхода к философским проблемам. Прежде всего, необходимо отметить, что Фонсека в высшей степени внимателен к тексту Аристотеля: он тщательно сопоставляет различные греческие кодексы, учитывает расхождения между древними переводами (прежде всего переводом Аргиропула и старой латинской версией), привлекает свидетельства Александра Афродисийского, Аверроэса, Фомы Аквинского, Дунса Скота и множества других комментаторов. При этом он отнюдь не ограничивается ролью экзегета: всякий раз, когда текст Аристотеля допускает различные истолкования, Фонсека стремится выявить философскую суть проблемы и дать её самостоятельное решение.

Второй существенной чертой метода Фонсеки является его приверженность так называемому «строгому» или «реалистическому» направлению в схоластической метафизике, восходящему к Фоме Аквинскому и его последователям, но вместе с тем не чуждающемуся восприятия ряда идей скотистской школы. Фонсека решительно отвергает номиналистическую программу Оккама и его последователей, согласно которой универсалии суть не более чем имена или понятия, не имеющие реального основания в вещах. Для Фонсеки, как и для Фомы, универсалии существуют в уме (*in mente*) как результат абстрагирующей деятельности интеллекта, но имеют основание в самих вещах (*fundamentum in re*). Вместе с тем Фонсека не является простым эпигоном томизма: в ряде важнейших вопросов он занимает позицию, отличную как от Фомы, так и от Скота, и именно эта самостоятельность мысли делает его труд столь ценным для историка философии.

Третья черта метода Фонсеки — его неизменное стремление к ясности и точности формулировок. Он тщательно различает значения терминов, выявляет двусмысленности, строит точные дистинкции. Именно эта черта его стиля объясняет, почему Коимбрские комментарии на протяжении десятилетий служили образцом философской прозы и почему они оказали такое влияние на формирование философского языка Нового времени.

III. Содержание VI книги: учение о сущем, случайности и божественном предвидении

VI книга «Метафизики» Аристотеля, комментарий к которой открывает предлагаемый том, посвящена, как известно, вопросам о том, что такое сущее, каковы его начала и причины, а также проблеме различения наук и отношению случайного (*τὸ συμβεβηκός*) к необходимому. Однако Фонсека выходит далеко за пределы собственно аристотелевского текста, превращая комментарий в развёрнутое исследование целого комплекса проблем, имеющих первостепенное значение для всей системы схоластической метафизики.

Центральное место в VI книге занимает проблема случайности (*casus sive fortuna*) и её отношения к божественному предвидению и промыслу. Эта проблема, восходящая ещё к античной философии (достаточно вспомнить знаменитый аргумент Цицерона в трактате «О предсказании», согласно которому существование фортуны несовместимо с достоверным предвидением будущего), приобрела в XVI веке особую остроту в связи с полемикой между католиками и протестантами о свободе воли и предопределении. Фонсека посвящает этой проблеме несколько обширных вопросов (вопросы II–V), в которых он последовательно рассматривает:

- учение о трёх родах случайного (случайное по природе, случайное в бытии, случайное в событии);
- вопрос о том, даётся ли истинная случайность в чисто природных вещах;
- проблему свободы воли у детей, безумцев и неразумных животных;
- вопрос о фатуме и его отношении к божественному промыслу;
- вопрос о том, налагает ли божественное предвидение необходимость на будущие события.

Решение, которое предлагает Фонсека, отличается большой тонкостью и глубиной. Суть его состоит в различении двух состояний будущих событий — абсолютного и условного (*sub conditione*). Бог от вечности познаёт все будущие события не только в их абсолютном состоянии (как имеющие быть), но и в условном состоянии (как имеющие быть при тех или иных обстоятельствах). Это так называемое «условное знание» (*scientia conditionata*) Бога, восходящее к известному различению в поздней схоластической традиции (ср. *scientia media* у Луиса де Молины, младшего современника Фонсеки), позволяет, по мысли Фонсеки, согласовать достоверность божественного предвидения с подлинной случайностью и свободой будущих событий. Бог достоверно знает, что произойдёт при тех или иных условиях, но сами условия зависят от свободных решений сотворённых волей, которые определяют себя к действию сами, без принуждения со стороны Бога.

Особого внимания заслуживает учение Фонсеки о «корне случайности» (*radix contingentiae*). Полемизируя со сторонниками фаталистического истолкования божественного промысла, Фонсека показывает, что корень случайности следует полагать не в недостатке вторичных причин и не в сопротивлении материи, а в свободе божественной воли, которая свободно определила создать именно такой мир, в котором наряду с необходимыми событиями существуют и события случайные. Это решение, восходящее в своих истоках к Фоме Аквинскому, получает у Фонсеки дальнейшее развитие и уточнение.

Не менее важен содержащийся в VI книге трактат о науке (*de scientia*), в котором Фонсека рассматривает вопрос о том, что такое научное знание, каково его отношение к вере и мнению, является ли наука простым качеством или собранием многих качеств. Этот трактат, открывающий VI книгу, имеет важное значение для понимания гносеологических воззрений Фонсеки и его учения о различении наук. Фонсека различает науку в широком смысле (как

достоверное и очевидное познание) и в собственном смысле (как знание, приобретаемое через доказательство), и показывает, каким образом различные науки различаются между собой не только по своим предметам, но и по способу рассмотрения этих предметов.

IV. Содержание VII книги: учение о субстанции и чтойности

VII книга «Метафизики» Аристотеля — это, без преувеличения, центральная часть всего аристотелевского корпуса, посвящённая учению о субстанции (οὐσία). Именно здесь Аристотель разрабатывает своё знаменитое учение о четырёх значениях субстанции (чтойность, универсальное, род, субъект), о соотношении материи и формы, о единстве определения и определяемой вещи. Комментарий Фонсеки на эту книгу, составляющий вторую половину предлагаемого тома, представляет собой одно из наиболее глубоких и систематических исследований аристотелевского учения о субстанции во всей схоластической традиции.

Фонсека начинает с подробного разбора аристотелевского учения о том, что субстанция есть первое сущее — первое по разуму, по познанию и по времени. Он показывает, каким образом субстанция первична по отношению к привходящим признакам (акциденциям) и почему именно учение о субстанции составляет ядро всей метафизики. В этой связи Фонсека подробно рассматривает вопрос о природе присущности (inherentia) — является ли присущность сущностью привходящего признака или чем-то отличным от неё. Решение, которое он предлагает, состоит в различении актуальной и аптитудинальной (потенциальной) присущности: сущность привходящего признака состоит не в его актуальном нахождении в субъекте, а в его способности (aptitudo) быть в субъекте. Это различие, восходящее к скотистской традиции, получает у Фонсеки тщательную разработку и обоснование.

Центральное место в VII книге занимает учение о чтойности (quidditas) и её тождестве с вещью. Фонсека подробно разбирает аристотелевское положение о том, что в вещах, существующих сами по себе (per se), чтойность и вещь тождественны, тогда как в вещах, существующих по привходящему (per accidens), они различны. Он показывает, каким образом это учение должно быть понято применительно к различным родам сущего — к Богу, к отделённым субстанциям, к материальным вещам. Особый интерес представляет его анализ проблемы универсалий: Фонсека решительно отвергает платоновское учение об отделённых идеях, показывая, что универсалии существуют только в единичных вещах (in singularibus) и в уме (in mente), но не как самостоятельные субстанции. Вместе с тем он отвергает и крайний номинализм, настаивая на том, что универсалии имеют реальное основание в самих вещах — общие природы, которые, хотя и не существуют отдельно от единичных вещей, тем не менее реально присутствуют в них и познаются умом через абстракцию.

Весьма важным является также содержащееся в VII книге учение о составных вещах (de compositis) и о различии между целым и его частями. Фонсека подробно рассматривает вопрос о том, различается ли физическое целое (totum physicum) реально от своих частей, вместе взятых, или оно есть не что иное, как сами эти части в их соединении. Решение, которое он предлагает, состоит в том, что физическое целое есть некая новая реальность, возникающая из соединения материи и формы и отличная от них, хотя и не являющаяся некой «третьей вещью», добавленной к материи и форме. Это решение, восходящее к Фоме Аквинскому, получает у Фонсеки дальнейшее развитие и уточнение в полемике с номиналистами и скотистами.

Наконец, нельзя не отметить содержащегося в VII книге учения об элементах и смешанных телах (de elementis et mixtis). Фонсека подробно разбирает вопрос о том, сохраняются ли субстанциальные формы элементов в смешанном теле формально или только виртуально (in virtute). Он отвергает как мнение Авиценны, согласно которому формы элементов сохраняются в смешанном без изменения, так и мнение Аверроэса, согласно которому формы элементов ослабляются и уменьшаются в смешении, и принимает позицию, восходящую к Фоме Аквинскому: формы элементов не сохраняются в смешанном формально, но сохраняются их силы

(virtutes), которые, будучи умерены и приведены в равновесие, образуют то, что называется «умерением» (temperamentum) смешанного тела.

V. Философское значение труда Фонсеки

Каково же философское значение предлагаемого труда? Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что комментарии Фонсеки представляют собой не просто исторический документ, интересный лишь специалистам по истории схоластики. Это живое философское исследование, в котором ставятся и решаются проблемы, сохраняющие свою актуальность и по сей день. Вопрос о соотношении необходимости и случайности, о свободе воли и божественном предвидении, о природе универсалий и их отношении к единичным вещам, о сущности и существовании — все эти проблемы, составляющие сердцевину метафизики, получают у Фонсеки тщательное и глубокое рассмотрение.

Особенно важно отметить, что Фонсека, будучи христианским мыслителем, постоянно имеет в виду теологические импликации рассматриваемых им проблем. Так, учение о божественном предвидении и промысле он разрабатывает с учётом догмата о свободе воли и ответственности человека за свои поступки; учение о субстанции и чтойности он рассматривает в перспективе христианского учения о творении и о различии между Творцом и творением; учение о случайности он связывает с проблемой существования зла в мире, созданном благим и всемогущим Богом. Именно эта постоянная соотнесённость философского исследования с богословским контекстом составляет характерную черту схоластического метода, и Фонсека является одним из наиболее ярких его представителей.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что Фонсека отнюдь не растворяет философию в богословии. Напротив, он настаивает на автономии философского исследования, на необходимости строго рационального обоснования философских положений. Философия, по мысли Фонсеки, имеет свои собственные начала и свой собственный метод, и хотя она не может противоречить богословию, она тем не менее не должна заимствовать у него свои доказательства. Эта позиция, восходящая к Фоме Аквинскому, получает у Фонсеки дальнейшее развитие и обоснование.

Наконец, следует сказать несколько слов о литературных достоинствах предлагаемого труда. Комментарии Фонсеки написаны на латинском языке, который, будучи языком схоластической науки, отличается в то же время ясностью, точностью и выразительностью. Фонсека владеет всеми ресурсами классической латыни и умеет пользоваться ими для точного выражения самых тонких философских различий. Русский перевод, предлагаемый вниманию читателя, стремится сохранить эти достоинства оригинала, передавая как терминологическую точность схоластического языка, так и его риторическую выразительность.

VI. О настоящем издании

Настоящее издание содержит перевод VI и VII книг комментариев Фонсеки, выполненных по изданию 1597 года с учётом последующих переизданий. Перевод снабжён примечаниями, в которых поясняются встречающиеся в тексте историко-философские реалии, указываются источники цитат и параллельные места у Аристотеля и других авторов. Особое внимание уделено передаче схоластической терминологии: такие термины, как «чтойность» (quidditas), «сущность» (essentia), «субстанция» (substantia), «привходящее» (accidens), «акт» (actus), «потенция» (potentia) и многие другие, переводятся с учётом их традиционного употребления в русской философской литературе, восходящего в значительной степени к переводам святоотеческих и схоластических текстов.

Следует отметить, что текст Фонсеки представляет значительные трудности для переводчика, обусловленные как сложностью самого предмета, так и особенностями схоластического стиля, для которого характерны длинные периоды, многочисленные вставные конструкции, постоянное использование технических терминов в строго определённых значениях. Переводчики стремились, насколько это возможно, сохранить синтаксическую структуру оригинала, не жертвуя при этом ясностью и удобочитаемостью русского текста.

Предлагаемый труд адресован не только специалистам по истории философии, но и всем, кто интересуется философской мыслью прошлого и её значением для современности. Мы надеемся, что знакомство с комментариями Фонсеки позволит читателю не только лучше понять Аристотеля и его схоластических истолкователей, но и глубже осознать те вечные философские проблемы, которые составляют предмет метафизики и которые с такой глубиной и тщательностью рассматриваются в предлагаемом труде.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что настоящее издание послужит делу дальнейшего изучения схоластической философской традиции в России и будет способствовать более глубокому пониманию того вклада, который внесли в историю европейской мысли испанские и португальские мыслители XVI–XVII веков. Творчество Петра Фонсеки — одного из наиболее значительных представителей этой традиции — заслуживает того, чтобы быть известным и оценённым по достоинству. Предлагаемый перевод является скромной попыткой восполнить существующий в русскоязычной литературе пробел и привлечь внимание читателей к этому замечательному памятнику философской мысли.

КОММЕНТАРИЕВ ПЕТРА ФОНСЕКИ ЛУЗИТАНЦА, ДОКТОРА БОГОСЛОВИЯ ОБЩЕСТВА ИИСУСА, На книги «Метафизики» Аристотеля Стагирита, ТОМ ТРЕТИЙ. Содержит сей том объяснение VI, VII, VIII и IX книг. Ныне от многочисленных ошибок, кои в предыдущих изданиях вкрались, с величайшим тщанием очищенный, и в Германии изящнейшими литеррами, ради пользы философского учения, коего всеми давно желанно, изданный. ДОБАВЛЕНЫ УКАЗАТЕЛИ ГЛАВ, ВЕЩЕЙ И Материй, гораздо более, нежели прежде, пространные.

Посвящение

СВЕТЛЕЙШЕМУ И ВЫСОКОПРЕПОДОБНЕЙШЕМУ ГОСПОДИНУ АЛФОНСУ Каштелу-Бранку, Епископу Коимбрскому, Графу Арганили.

Замысел моего труда, светлейший Прелат, с самого начала сего сочинения, в коем рассуждается о пределах Философии и Священного Богословия, был таков: дабы мог он быть полезен служителям обеих школ. Ибо я не приступил к написанию сих трудов как к некоему школьному заданию, но дабы, словно вспомоществование, способствовать изучению обеих дисциплин. По сей причине я полагал, что не в достаточной мере исполню свой долг, если объясню только философские вопросы, а не опровергну также и то, что языческие философы ложно измыслили против догматов Божественной науки, и не сделаю при этом явным, что ни в

коем случае таинства христианской религии, кои по божественной к нам милости и наставлению стали известны, не противоречат истинным и здравым суждениям философии. Что, хотя я и исполнил с меньшим трудом в двух первых томах, как того требовало само дело, однако гораздо чаще и пространнее мне надлежало делать в двух других (ибо столько их оставалось), как того настоятельно требовала и почти принуждала материя предметов, подлежащих рассмотрению.

Итак, сей третий, как бы плод сего труда, от других занятий, коим я, не знаю по какой судьбе, всегда был подвержен, долго сдерживаемый, ныне впервые видит свет; и, наконец, тот, который, уже в большей своей части будучи сформирован, ожидает законного завершения, разрешит меня от обета более свободно. Ибо он в достатке доставит созерцание той вышней и вечной обители и блаженных умов, кои населяют оную, а особенно высшего блага — Бога Всеблагого и Величайшего, Творца всей вселенной. Ибо справедливо, чтобы душа, не менее преклонная, чем склонный к закату век, успокоилась мирно в таковых помышлениях, будь то в покое или в трудах.

Не дерзает он, однако, сей третий [том] явиться публично, если не под церковной (*продолжение на след. странице*) свойственной ему защитой, хотя знает, что некогда его собратья под именем королевским, коим по честным причинам должны были посвящаться, вышли в свет. И не должно мне было долее медлить или изыскивать, кого бы преимущественно из столь великих и славных покровителей поставить на место призывающего в оном. Ибо блеск твоего рода, острота твоего ума, твое постоянное усердие в возделывании мудрости, а также изучение и почитание [трудов] Отцов наполняли мой дух, так что я полагал, что сие, так сказать, потомство я не должен и не могу доверить никому другому: тем более что я уже некогда прилагал старания, если не с удобством послужить твоему блистательному дарованию, то, во всяком случае, ревностно следовать и угождать ему. И я отнюдь не сомневаюсь, что, читая сии наши писания, сия твоя единственная скромность, благочестие и человечность признают некоторую часть семени, которое я некогда посеял на столь благодатной и плодородной ниве. Хотя твое благоволение к нашему ордену, мною часто усматриваемое и не вызывающими сомнений доводами постигнутое и исследованное, гораздо более склонило мой дух в эту сторону по своей воле; ибо оные [доводы] суть столь весомы, что не могут быть мною в достаточной мере вознаграждены столь малым свидетельством благодарности.

Посему моей задачей будет молить пред всеми благого и милосердного Бога о твоей столь великой благосклонности и доброжелательности, дабы божественные благодеяния, на тебя излинные, с великим изобилием всех добродетелей и заслуг, и во славу божественную, и во вечное спасение многих, приумножились.

Прощай. В Коимбре, в 15-й день июльских ид, в год Господень 1597.

Цензурные одобрения.

Цензура сочинения: Я прочел сии комментарии достопочтенного отца доктора Петра Фонсеки Общества Иисуса на шестую книгу «Метафизики» Аристотеля. Я не нашел в них ничего, что противоречило бы католической вере или добрым нравам, но все скорее исполнено некоего исключительного учения и изысканной эрудиции. Посему считаю их вполне достойными быть отданными в печать. Дано в Серпе, в декабрьские иды, в год Господень 1599. **О. Епископ Ламегский.**

Я признал сии комментарии весьма преподобного отца и доктора ученейшего Петра Фонсеки Общества Иисуса на седьмую, восьмую и девятую книги «Метафизики» Аристотеля; я не нашел в них ничего, что противоречило бы католической вере или добрым нравам, но все скорее с великим тщанием и изысканной эрудицией рассмотрено. Посему считаю их вполне достойными быть отданными в печать для общественной пользы. В Лиссабоне, в доме Св. Роха, 23 декабря, в год Господень 1600. **Петр Павел Феррер.**

Разрешение верховного совета Инквизиции. Могут быть напечатаны сии комментарии в Лиссабоне. 3 января 1601. **Маркос Тейшейра. Бертоламенда Фонсека. Руй Пиреш да Вейга.**

Разрешение архиепископа Эворского. Могут быть напечатаны сии комментарии в Эворе, в доме Д. Антония, 16 января 1601. **Арх. Эворский.**

Разрешение королевского сената. Могут быть напечатаны сии комментарии в Лиссабоне. 7 августа 1602. **Д. Дагилар Фонсека.**

Разрешение провинциала.

Разрешение провинциала провинции Лузитания. Я, Христофор из Говей, Общества Иисуса, провинциал в провинции Лузитания, властью, на то мне данную достопочтеннейшим отцом Клавдием Аквавивой, нашим генеральным настоятелем, даю разрешение, дабы третий том комментариев на «Метафизику» Аристотеля, составленный отцом Д. Петром Фонсекой нашего Общества и одобренный суждением серьезных и ученых мужей того же Общества, был напечатан. В удостоверение чего мы выдали сие письмо, подписанное нашей рукой и скрепленное нашей печатью. В Эворе, 11 дня января, в год 1600. **Христофор из Говей.**

Книга VI.

КОММЕНТАРИИ ПЕТРА ФОНСЕКИ ОБЩЕСТВА ИИСУСА, НА ШЕСТУЮ КНИГУ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ.

Предисловие

Поскольку Аристотель в 4-й книге научил, о каких предметах ведется речь в сей науке, а в пятой [книге] различил множественность тех же самых вещей, то сообразно с разумом, чтобы прежде, чем он начнет рассуждать о них (что сделает в 7-й книге), он изложил способ, каковым они должны быть рассмотрены первым Философом, и отвел бы от главного рассмотрения сей науки то, что в ней должно быть объяснено мимоходом и как бы вскользь. Ибо различие наук проистекает не столько из различия вещей, сколько из способа их рассмотрения: особенно когда в одних и тех же вещах часто [различные науки] имеют дело [с разными аспектами]. Итак, сей [способ] он излагает в двух рассуждениях сей книги, которые содержатся в стольких же Раздел х. Ибо в первом [рассуждении] он передает способ, коим первому Философу надлежит действовать относительно сущего, его начал, частей, предметов и свойств; во втором же он устраняет от его рассмотрения сущие по привходящему [акциденции] и сущие разума, не потому, что они не должны быть им познаны, но, чтобы кто-либо не счел, что он обязан рассматривать их сами по себе.

Раздел первый.

О началах и причинах ищутся [всякие] сущие: ибо неясным не является, что [ищутся] те [начала], коими [вещь] есть. Ведь причина здоровья и благого состояния [тела], и математических начал, и элементов, и причины вообще всякой науки, будь то [наука] мыслящая или причастная мышлению в какой-либо мере, [закключаются] в причинах и началах, или более точных, или более простых.

Объяснение первой главы.

Начала и причины сущих. Чтобы передать собственный способ рассмотрения первого Философа, он повторяет то первое, что сказал в начале 4-й книги: прочие науки рассуждают о некоем определенном роде сущих и исследуют его начала, причины и свойства, поскольку он таков; первая же Философия ведет речь о том, что теми опускается, а именно о сущем вообще, и о его началах, причинах и свойствах, поскольку оно есть сущее. **в Или мыслящая.** Мыслящими науками он называет те, которые не состоят в действии или произведении, но в одном лишь познании, каковые ниже он называет созерцательными. Именем же тех, что причастны мышлению, он понимает деятельные и производительные. Ибо хотя они состоят не только в действии или произведении, но и в познании, однако преимущественно относятся к действию или производству, равно как и само их познание. Впрочем, среди них более причастны мышлению деятельные, нежели производительные; подчиненные [науки] более, нежели подчиняющие. Ибо деятельные преимущественно состоят во внутренних актах, производительные — во внешних подчиненные [науки] постигают «почему» [вещь] есть; подчиняющие же — только «есть ли» [вещь], как явствует из 1-й книги «Второй аналитики». **с Или более точных.** Более точными началами он называет те, что суть более твердые, или те, что придают большую силу при доказательстве более простых [вещей], которые не столь настоятельно [требуют доказательств]. **д И о самом «что есть».** Он учит, что равное основание [имеется] в рассмотрении чтойности [сущности] и в объяснении сущего: ибо равно широко простирается чтойность и сущее; более того, сущее сказывается от сущности, или чтойности. Итак, если только сия наука рассуждает о сущем, поскольку оно есть сущее, то по необходимости следует, что к ней одной относится вести речь о сущности и чтойности вещей, поскольку [она есть] чтойность. все же они заняты неким одним [предметом] и, *circumscribing* [ограничивая] некий определенный род, рассуждают о нем: не о сущем просто, ни поскольку оно есть сущее, и не рассуждают о самом «что есть»; но исходя из того, что одни [вещи] сделали явным через чувство, другие же приняли из предположения [постулата] то, что присуще их собственному роду, [и] доказывают или более твердо, или более мягко. Отсюда явствует из такого рода индукции, что ни субстанции, ни самого «что есть» нет никакого доказательства, но [есть] некий иной способ объяснения. Тем же образом и о вопросе, есть ли [вещь] или нет, и о роде, в коем они состоят, они никоим образом не рассуждают: [ибо это] принадлежит одной и той же способности [мышления] — показать, что есть вещь и что она есть. **h Но так как естественная наука состоит в некоем роде сущего** (ибо она ведет речь о той субстанции, в коей [находится] начало собственного движения и покоя

*[На полях:] Здесь обрати внимание, что собственное [дело] Метафизика — рассуждать не только о чтойности, поскольку она чтойность, но и об особых чтойностях вещей, поскольку они суть чтойности. Ибо никакая частная наука не может показать через свои начала то, что она принимает, а именно чтойность вещи, о коей ведет речь, [то,] что это — чтойность оной: так как только первый Философ учит, каким образом чтойность соотносится с вещью, коей она есть чтойность, и с прочим, что сказывается о вещи. Так получается, что частные науки не доказывают, что есть вещь; но одни [делают это] из чтойности вещи, постигнутой через чувство, или *a posteriori*, как естественная философия из определения материи, которое она собирает из движения; другие — из чтойности, вначале предположенной и взятой от иной, высшей науки (как Геометрия из определения точки или линии, которое она принимает от Естественной [науки]), — показывают собственные ее свойства или более легкими, или более твердыми доказательствами: более твердыми, как Арифметика и Геометрия; более легкими и менее твердыми, как Астрология, Физика и Медицина.*

е. Отсюда явствует. Совершив индукцию, Аристотель показывает, что субстанции, или чтойности вещи, поскольку она чтойность, нет никакого доказательства, но [показывает], что чтойность, поскольку она чтойность, никоим образом не доказывается в частных науках. **f. Но некий иной [способ].** Способ объяснения, или показа, есть ли то, что предлагается как чтойность некоей вещи, ее чтойностью; или определение, которое приводится как существенное, действительно ли существенно, — отчасти уже сказано, каков он в частных науках (ибо [это] способ объяснения через чувство, или от действий, нам известных, или через предположение, то есть авторитет высшей науки), отчасти будет сказано в 7-й книге, где Аристотель научит, что определение и чтойность вещи, как она есть, собираются только через разделение *a priori*: что он также преподавал в последней книге «Второй аналитики». **g. Тем же образом.** Он говорит, что равное основание [имеется] и о существовании вещей, и об их чтойности. И заслуженно: ибо столь же широко простирается существование, сколь и сущность, поскольку все и только те [вещи], что имеют истинную сущность, имеют истинное, или реальное, существование. Аристотель пользуется иным основанием [на полях: *Равно простираются существование и сущность*] Поскольку, говорит он, одной и той же способности [мышления] свойственно показать, что вещь есть, и что она есть: что, конечно, собственно и *a priori* присуще только первому Философу: особенно поскольку определение вопроса «Есть ли» предшествует определению вопроса «Что есть», как передается во второй книге «Второй аналитики». **h. Но так как естественная [наука].** Теперь он учит, каким образом первый Философ рассуждает о сущем и его началах, причинах и свойствах: что он делает, показывая прежде, что естественная философия, которая у древних считалась первой философией, есть созерцательная, то есть рассуждающая о вещах ради одного лишь познания Отсюда ведь оставляется ясным, что первая Философия, если она выше естественной, по преимущественному основанию является созерцательной: ибо созерцательные [науки] благороднее деятельных и производительных, как он сам покажет ниже, и уже показал в первой книге. Итак, что естественная философия есть созерцательная, Аристотель доказывает из того, что Естественная [философия] ведет речь о вещах, имеющих в себе начало своего движения и покоя, как о человеке и камне; деятельные же и производительные (каковые у греков часто называются именем деятельных, *praktika*) — не так. [Греческий текст] — установлено, что она не есть ни действующая, ни производящая. Ибо начало производимых вещей — в самом производящем: будь то ум, или искусство, или некая сила. Начало же действуемых [вещей] — в самом действующем, как например выбор: поскольку одно и то же — быть действующим и быть избираемым. Итак, если всякая мыслящая способность есть или деятельная, или производительная, или созерцательная, то естественная наука, без сомнения, будет некоей созерцательной. Но будет созерцательной той [науки], что [имеет дело с вещами], которые движутся, и в той одной субстанции состоит, которая по большей части не может быть отделена [от материи]. **i. Да не ускользнет.** Не должно ускользать, каким образом соотносятся чтойность и определение [*ratio*]: ибо если это опустить, то ничего не сделать. Итак, из вещей, кои определяются, и самих чтойностей, одни суть как бы «курносое», другие — как бы «вогнутое». Они различаются тем основанием, что «курносость» берется вместе с материей (ибо курносое есть вогнутость носа), вогнутость же мыслится без чувственной материи

[На полях:] *Res subiectae scientiis effectivis non habere in se principium sui motus & quietis.* — Вещи, подлежащие производительным наукам, не имеют в себе начала своего движения и покоя.

Ибо вещи, в коих состоят производительные науки, не имеют в себе самих начала своего движения и покоя, то есть собственного пользования и устойчивости (ибо так должно понимать движение и покой, поскольку они приспособлены к этому роду вещей), но [имеют его] в человеке. Например, корабль не плывет сам собою, и часы не различают часы устойчивым ходом, если не [будут] трудом и усердием человеческими, каковые [труд и усердие] рожда-

ются от разума и легче прилагаются через искусство и совершаются некоей силой в члене; что, конечно, можно наблюдать и в прочем, что создается искусством. Хотя если мы говорим о естественном движении и состоянии, каковые усматриваются в такого рода вещах, как о падении топора, — то не собственное [есть] движение, или пользование топором; то же должно сказать и о движении, и о состоянии естественных вещей: но, однако по приводящему, как говорит Аристотель во второй книге «Физики». Ибо это движение и состояние не присуще искусственным вещам, поскольку они искусственны, но поскольку по основанию природы они суть некие естественные вещи. Равным образом вещи, в коих состоят действующие науки, то есть свободные действия и страсти, не имеют в себе самих начала своего движения и покоя, то есть [начала] собственного продвижения и состояния (ибо так в подлежащей материи должно толковать движение и покой), но [имеют его] в свободном выборе человека: ибо те, кто действует не по выбору, не могут иметь никакого продвижения или состояния в добродетели или пороке. Как явствует из [примера] детей до употребления разума и безумных: ибо они, будучи ведомы порывом природы и потому лишены выбора, ничего не могут делать как люди: ибо у нас одно и то же — то, что подпадает под человеческое действие, и то, что может подпадать под выбор, как говорит Аристотель. В каковых словах под именем действия должно разуметь также пользование и наслаждение вещью, чтобы предложение было истинным вообще: иначе многое может быть избрано, что не может быть сделано, как вещи божественные и естественные. Итак, Аристотель заключает: Поскольку всякая мыслящая способность есть или производительная, или деятельная, или созерцательная (ибо она состоит или в действиях, которые переходят во внешнюю материю, или в тех, которые остаются в действующем, или в одном лишь познании вещей), то по необходимости следует, что естественная философия есть созерцательная, — не всех, конечно, вещей, которые подпадают под созерцание, но тех, которые движутся от внутреннего начала и никоим образом не могут быть отделены от движения, или подвижности. Он добавляет же «по большей части» ради мыслящей души, которая, поскольку она чисто мыслящая и по обычаю отделенных субстанций мыслит, не включает в свое рассмотрение никакого движения. Это, однако, ничуть не противоречит тому, что вскоре будет сказано Аристотелем о собственном способе рассмотрения и определения естественного Философа, который никогда не исключает движения. Ибо мыслящая душа, рассматриваемая как могущая мыслить без фантазмов [образов], не относится к естественной философии. *[На полях:] Anima rationalis quando pertineat ad philosophiam naturalem — Когда разумная душа относится к естественной философии.*

Что же касается слов, где мы перевели [так, как] имели кодексы — «Effectivarum & Actiuarum» [производительных и деятельных], — [то] Александр [Афродисийский] по заслугам полагает, что в сем месте [это] написано по ошибке. Итак, мы поставили «ποιητικῶν» [производительных] и «πρακτικῶν» [деятельных] вместо того, что было [в латинских кодексах] [Греческий текст] — Итак. Если все естественные вещи суть таким образом, как «курносое», как нос, глаз, лицо, плоть, кость, и вообще животное, и лист, [и] корень, кора, и вообще растение (ибо ни в одном из такого рода [вещей] основание движения не является чуждым, но всегда [оно] имеет материю), то ясно, каким образом в естественных вещах должно искать само «что есть» и их определять, и почему также о некоей душе естественный Философ предпринимает рассмотрение, — о всякой, говорю, [душе], которая существует не без материи. Из чего явствует, что естественная философия есть созерцательная. Но и математическая наука есть созерцательная, хотя пока не установлено, состоит ли она в вещах неподвижных и делимых. И от нее, конечно, некоторые вещи математические, поскольку они неподвижны и делимы, рассматриваются как ясные. Что если есть нечто неподвижное, вечное и делимое, то несомненно, что познание его относится к некоей созерцательной науке **i. Да не ускользнет.** Поскольку Аристотель до сих пор учил, что естественная философия есть созерцательная, остается, чтобы он передал различные способы созерцания, коими между собою различаются

созерцательные науки, чтобы из сего различия стало ясно, каким образом первый Философ рассуждает о вещах; что мы сказали быть главным его установлением в сем месте. Но поскольку это не может быть собрано иначе, как из различных способов определения, коими пользуются созерцательные науки, то по заслугам Аристотель ради сего различает способ определения естественной философии от способов определения прочих. Прибавляется [к сему] и то, что определение есть среднее [термин] доказательства и собственное начало науки, так что необходимо из различного способа определения собирать различие созерцательных наук. Итак, поскольку два есть рода вещей, которые определяются: одни, которые, поскольку они таковы, не могут быть поняты без чувственной материи, то есть подлежащей движению, как например «курносое» (ибо никто не постигает курносое, не постигнув носа, а следовательно, и саму курносость); другие, которые, поскольку они таковы, мыслятся без чувственной материи, каковы вогнутое, выпуклое и прочее, что рассматривается чистыми Математиками, ничуть не заботящимися о чувственной материи: — когда сие, говорю, так обстоит, Аристотель учит, что собственный способ определения естественного Философа — с чувственной материей: ибо все естественные вещи суть таким образом, как «курносое», что явствует из индукции. **к. Которые не без материи.** Таковы все души, кроме разумной. Разумную же Аристотель исключил не потому, что о ней не рассуждает естественный Философ, но потому, что по некоему основанию она не подпадает под рассмотрение естественной философии, как мы немного ранее сказали. **l Из чего явствует.** Не разумеи, что здесь собирается, будто естественная философия просто и в роде есть созерцательная (что было показано выше), но что она есть созерцательная по некоему особенному основанию, ныне объясненному, и притом низшая по способу созерцания, поскольку она ничего не постигает без чувственной материи: хотя по основанию предмета она есть средняя между Метафизикой и Математикой. **m Но и Математика.** Он передает иной вид созерцательной науки, которая по способу рассмотрения выше естественной. Математику, говорю. Ибо Математика ведет речь о вещах, которые, хотя и существуют в материи, подлежащей движению, и не могут быть от нее реально отделены (хотя еще не доказано, могут ли некоторые из них быть отделены, чего хотел Платон, против коего в двух крайних книгах пространно рассуждает Аристотель), однако суть таковы, что могут быть определены и поняты без материи, как сказано о вогнутом. Итак, Математические [науки] ведут речь о вещах подвижных и неотделимых от чувственной материи: но, однако тем основанием, коим они неподвижны и отделимы [в рассмотрении]: или (что сводится к тому же) поскольку в своем рассмотрении они не включают чувственную материю. Что, однако, Аристотель утверждает о чистых Математических [науках], каковы Арифметика и Геометрия; не же о смешанных, какова Астрология и Перспектива. Впрочем, заметь: математические вещи, хотя и могут рассматриваться без чувственной материи, не могут, однако без умопостигаемой, как сам автор учит в 7-й книге, то есть без протяженности, которая делает вещь делимою как после объясним: ибо все, что не может быть отделено от чувственной материи, если оно есть привходящее [акциденция], по необходимости протяженно и делимо. **n. Что если есть нечто.** Он передает третий, последний и высший вид созерцательных [наук], под неким, однако предположением, то есть если действительно дается некий род вещей неподвижных и вечных, которые существуют без чувственной материи, что сам он необходимо должен будет допустить в 12-й книге. Ибо если такого рода вещи даются, то, поскольку они не могут быть рассмотрены ни Естественной [наукой], ни Математической, как явствует из сказанного, они, без сомнения, будут относиться к иному, высшему Философу, который может рассматривать и определять вещи не только без чувственной, но и без умопостигаемой материи.

[На полях:] *Pari scientia Naturalis, & Mathematicae superior.* — Равная наука, высшая Естественной и Математической.

[Греческий текст] — не же к естественной (поскольку она состоит в некоторых вещах подвижных), ни к Математической, но к некоей иной, которая выше обеих. Ибо естественная

[наука] ведет речь о неотделимых, но не неподвижных; некоторые же Математические [науки] — о неподвижных, но, может быть, не отделимых, но как существующих в материи; а первая Философия рассматривает отделимые и неподвижные. Необходимо же, чтобы всякая причина была вечной, а особенно сии: поскольку они суть причины тех божественных вещей, которые суть явные. Итак **о. В некоторых.** Он говорит «в некоторых», чтобы исключить созданное искусством, которое и само есть чувственное, даже поскольку оно создано искусством. **р. Некоторые же.** Исключает смешанные Математические [науки], как Астрологию и Музыку. И не имеет значения, что по-гречески дословно [сказано]: «Самой же Математики некоторые [вещи] около неподвижных» Ибо он понимает или некоторые роды, взятые сообща под математическую науку, или (что сводится к тому же) некоторые особые теоремы математических вещей, коими состоят особые математические [науки]. **q. Может быть, не отделимых.** Он не сомневается, что все Математические [вещи] неотделимы на деле, но говорит так, потому что еще не доказал этого. **г Как в существующих в материи.** Он несобственно употребляет слово «как», будто сказано: «но действительно в существующих в материи»: ибо Математические [науки] ведут речь не о них, поскольку они существуют в материи, но скорее поскольку они могут быть созерцаемы без материи. Разве только слово «как» применяется для обозначения умопостигаемой материи, будто сказано: «но поскольку [они] протяженны и делимы»: ибо это себе присваивают Математические [науки] из зависимости, которую они имеют от чувственной материи, в коей существуют. **Необходимо же.** Поскольку он только что сказал, что первая Философия состоит в рассмотрении отделимых и неподвижных, он добавляет, что она состоит и в [рассмотрении] вечных: о каковом рассмотрении он выше упомянул в некоем предположении. Это же он доказывает из того, что необходимо, чтобы все причины были вечными, то есть чтобы в любом роде причин давались некоторые вечные; особенно же те, которые отделимы и неподвижны, о коих рассуждает первый Философ. Первая часть явствует из того, что иначе в сущностно подчиненных причинах [было бы] продвижение в бесконечность: если бы, говоря, всякая высшая и всеобщая причина была рождена от иной высшей: что однако необходимо было бы, если бы все были рожденными. Ибо необходимо, чтобы всякая последовательность вещей одного вида продолжалась от иной высшей причины, как сам он доказывает в 8-й книге «Физики», главе 5, и во 2-й книге «О возникновении», главе 10, и в 11-й. Вторую же [часть] он доказывает из того, что неподвижные и отделимые [вещи] суть причины небесных тел, которые он называет явными божественными: божественными, потому что вечными; явными, потому что открыты чувствам. То же, что они суть причины сих [тел], или по крайней мере нечто того рода, явствует из того, что они суть в высшей степени сущие, в коих потому необходимо должно быть дано нечто высшее, откуда все прочее зависит, как будет явствовать в 12-й книге. Отсюда собирает Д. Фома, что заблуждаются те, кто говорит, что Аристотель не думал, что Бог есть причина субстанции небес, но только их движения.

[На полях: *Senfit Arift. Deum effe caufam fubftantiae caelorum.* — Аристотель полагал, что Бог есть причина субстанции небес.]

Древний переводчик так перевел сие место: «Необходимо же, чтобы общие причины» Аригиропул же, как имеют некоторые его кодексы, так: «Всеобщие же причины необходимо [должны быть] вечными»: каковое чтение было бы легче, если бы греческий контекст его допускал: ибо все [кодексы], которые я видел, имеют так: «и прочее». Хотя ибо «*ta katholou*» [всеобщее] повсюду берется в значении «всеобщее» субстантивно: однако адъективно слово «*κοίνα*» [общие] для общих и всеобщих вещей, будь то в основании сказывания, будь то в основании причинения (каковым образом здесь должно было бы быть принято, если бы слово «всеобщие» [Греческий текст] — Итак, три будут созерцательные философии: Математика, Естественная [Физика], Теология. Ибо не является неясным, что если где-либо существует божественное, то оно существует в таковой природе: особенно поскольку надлежит, чтобы превосходнейшая философия имела дело с превосходнейшим родом [сущего]. Следо-

вательно, созерцательные науки должно предпочитать всем прочим: а сию — [предпочитать] прочим созерцательным. Но ведь кто-либо усомнится, является ли первая философия всеобщей, или скорее имеет дело с неким одним родом и одной природой? Ибо не одинаков способ [рассмотрения] также и в Математических [науках]; но Геометрия и Астрология рассматривают некую собственную природу: та же [первая философия] является всеобщей для всех. Итак, если нет никакой иной субстанции, кроме тех, что состоят из природы, то естественная [наука] будет первой наукой. Что же

[На полях:] t Итак, три будут. Он собирает отчетливо и под собственными именами три вида созерцательных наук, совершив переход от низшей к средней и от средней к высшей по основанию того достоинства и превосходства, которое выводится из предмета (каковое [основание] есть и главное), но не того, которое берется из достоверности доказательства: ибо если смотреть на сие, то надлежало бы продвигаться в обратном порядке. Метафизику по заслугам называют Теологией. [На полях:] и Ибо не является неясным. Двумя доводами он доказывает, что первая философия по заслугам названа им Теологией, то есть наукой о божественных вещах. Первый [довод]: если в каком-либо роде дается истинная божественность, или независимая природа, то нет сомнения, что она дается в роде вещей неподвижных и отделенных от материи. Второй: поскольку первая, или превосходнейшая Философия необходимо имеет дело с превосходнейшим родом вещей: а только божественные [вещи] суть превосходнейшие. После того как Аристотель научил сему, он предпочитает созерцательные науки деятельным, а первую Философию — прочим созерцательным.

х. Но ведь кто-либо усомнится. Из сказанного возникает сомнение немаловажное: является ли первая Философия всеобщей, то есть рассуждает ли она о сущем, поскольку оно есть сущее, и о его началах и свойствах, а, следовательно, обо всех сущих; или же она есть частная [наука], которая ограничивается пределами некоего определенного рода. Ибо если истинно то, что сказано в 4-й книге, главе 1, и в начале сей [книги], то первая Философия будет всеобщей и простирающейся на все роды вещей. Ибо в тех местах сказано, что она не рассуждает о вещах тем способом, каким рассуждает Геометрия, и Астрология, и прочие частные [науки], а именно так, чтобы из всей совокупности вещей вычленил некий частный род и рассуждать только о нем; но [сказано, что она] рассуждает о сущем вообще, или поскольку оно есть сущее, чего прочие не делают. Если же должно держаться того, что было только что объяснено, то она не должна называться всеобщей, но частной; поскольку сим основанием она отличается от Физики и Математических [наук], потому что все они имеют дело с вещами, не отделенными от материи (хотя менее [отделенными], чем Математика, которая некоторым образом рассматривает нематериальное), она же берет на себя труд рассуждать о совершенно отделенных от материи [вещах], что есть некий особый род сущих, а не все сущее.

[На полях:] Кажется, что наука всеобща. Кажется, что [она] напротив не [такова]. Решение сомнения.

Сие сомнение Аристотель разрешает следующим образом. Если нет субстанции, первой и высшей по отношению к естественным субстанциям, но все они материальны и подвижны, то естественная философия есть первая философия и, следовательно, всеобщая наука, и она рассуждает о сущем, поскольку оно есть сущее, а, следовательно, обо всех сущих, поскольку они сущие. Ибо та наука, которая рассуждает о собственном члене любого аналогичного [понятия], та же рассуждает и о прочих, поскольку они причастны имени и определению оно, как явствует в науке о здоровом, о моральном благе и подобных. Но таким образом сущее, поскольку оно есть сущее, будет тем же, что и сущее подвижное, или материальное. Если же есть некая субстанция неподвижная и чуждая материи, то нет сомнения, что сия самая наука, о которой ныне идет речь (к которой одной будет относиться рассмотрение сей субстанции), есть первая философия и, следовательно, всеобщая, потому что первая, то есть потому что [это] наука о первом члене сущего, к которому прочие, поскольку они сущие, относятся: а, следова-

тельно, [наука] о сущем, поскольку оно есть сущее, и о его природе, и собственных свойствах. Ибо таким образом сущее не включает в свое определение никакой материи, иначе оно не охватывало бы вещи, совершенно чуждые материи. Итак, по двум причинам сия наука отличается от прочих как всеобщая от частных: во-первых, потому что она рассуждает о первых началах и причинах всех сущих, каковые суть вещи нематериальные: во-вторых. Что если есть некая субстанция неподвижная, то сия [наука] будет и первичной, и первой философией: и до такой степени всеобщей, потому что первая: и к ней будет относиться [рассмотрение] сущего, поскольку оно есть сущее, и что оно есть, и что ему всеобщее, поскольку оно есть сущее, при-суще. потому что она рассуждает о том, что обще материальным и нематериальным [вещам]: чего ни то, ни другое не дозволено ни одной из прочих [наук]. Что же касается слов «Ибо не одинаков способ», то они имеют сей смысл: ибо не тот же способ рассмотрения у нее, что в прочих науках, даже Математических, которые по способу рассмотрения своих вещей более приближаются к первой философии, хотя и не в рассматриваемых вещах.

Вопрос I. ЧТО ЕСТЬ НАУКА в широком, но собственном значении.

Раздел I. Каким образом акт знания отличается от акта веры и мнения?

Поскольку Аристотель во всей сей главе рассуждает о различии наук, само дело, кажется, требует, чтобы мы прежде несколько тщательнее объяснили, что есть наука в широком, но собственном значении; затем — в особенном и более близком Философам; далее — есть ли она некое простое качество, или скорее соединение многих качеств; наконец, рассуждали бы о самом различии наук. Ибо против их безумства, [тех,] кто утверждал, что нет никакой истинной науки или достоверного познания, мы будем рассуждать в 11-й книге вместе с Аристотелем: где он кратко повторяет то рассуждение, которое начал в 4-й книге, к каковому [рассуждению] мы отослали обсуждение сей темы в ту книгу.

[На полях:] Двойное значение слова «наука».

Наука, хотя в просторечии распространяется весьма широко, однако у Философов и Теологов собственно берется двумя способами: во-первых, поскольку она отличается от веры и мнения, хотя бы [и имела дело] с единичными вещами, или по привходящему, и вещами случайными, каким образом [рассматриваются] и вера, и мнение; во-вторых, поскольку она есть [наука] только о тех вещах, которые Философы по своему установлению рассматривают, то есть о тех только, которые они определяют, разделяют и о которых доказывают их собственные свойства. Посему мы в сем вопросе будем рассуждать о том и другом роде науки. Но поскольку слово «Наука», принятое тем или иным способом, берется то за акт знания, то за навык [habitus] (каковое значение мы употребляем и в именах веры и мнения), а навыки познаются из своих собственных действий, то прежде нам [надлежит рассуждать] об акте знания, нежели о навыке, **так чтобы при этом понималось, что имя веры в сем сравнении принимается за веру католическую и любую иную сверхъестественную, которая есть дар Божий по себе, а не за веру человеческую, которая понимается под именем мнения, широко взятым, как вскоре станет ясно.**

Акты науки, веры и мнения сходятся в том, что все они относятся ко второй операции ума: но также и в том, что все они суть согласия, или одобрения, коими ум как бы обнимает то, что ему предлагается как истинное, или правдоподобное, или вероятное: хотя бы ему одному, кто подает согласие, казалось, что это так: ибо мы теперь рассуждаем не о том только истинном или правдоподобном, что у всех, или у большинства, или у более сведущих считается таковым; но вообще о всяком [предмете], который хотя бы одному кажется таковым.

Мы говорим, что согласие, или одобрение, [есть] вокруг того, что истинно, или правдоподобно, как вокруг собственного объекта: поскольку ум никогда не соглашается на ложное, как на ложное; равно как и воля никогда не объемлет зло, как зло.

Различаются же такого рода акты между собою тем, что акт знания достоверен и очевиден; акт веры достоверен, но неочевиден; акт же мнения ни достоверен, ни очевиден. Сие

так обычно [говорится]: однако под именем достоверного согласия должно понимать то, что совершенно достоверно: что я сказал бы ради акта мнения, который часто называется достоверным морально, но не совершенно достоверным. Ибо совершенно достоверное согласие есть то, под которым не может скрываться ложное: очевидное же согласие — то, коим ум столь ясно судит, что не может чувствовать иначе.

Итак, оба сии условия должны обнаруживаться в акте знания, чтобы он отличался от акта веры и мнения, не только из общего согласия всех явствует, как сказано: но и доказывается из того, что акт знания есть совершеннейшая судящая операция ума; но не был бы совершеннейшим, если бы ему недоставало либо достоверности, либо очевидности.

[На полях:] Акт веры лишен очевидности. Евр. 11. 1. Кор. 13.

Что же в акте веры обнаруживается только достоверность, явствует не только из того же общего одобрения, и из самого определения веры, которая называется [верой] в то, что не видится, то есть что не познается очевидно: но и из того ясно доказывается, что если бы она была очевидной, то следовало бы из данного определения очевидного согласия, [что] тот, кто верит, не мог бы не соглашаться с теми, кому он оказал веру, что, однако мы часто видим происходящим. Что же ни одно из сих условий не подходит акту мнения, очевидно, поскольку под ним весьма часто скрывается ложное, как яснее дня.

[На полях:] Разделение акта мнения.

Должно же разделять акт мнения, если мнение актуальное берется вообще, на мнение в собственном смысле, и более собственно принятое, и веру человеческую: каковые друг от друга различаются тем основанием, что сие особенное мнение опирается на доводы, взятые из самого дела; вера же — на одном авторитете свидетельствующего.

Раздел II. *[На полях:] Кажется, что различие сих актов передано неверно.*

Но против сего кто-либо прежде всего возразит: О заключениях, некогда доказанных, имеется наука, потому что [в них] уже держатся не одной только верой или мнением: но может случиться, и часто случается, что те, кто имеет о них науку, забывают те доказательства, через которые они достигли науки о них, и потому, когда они так соглашаются с ними, не имеют их очевидности: следовательно, не всякий акт науки очевиден. Затем: Если бы всякий акт сверхъестественной веры всегда был с достоверностью, то от нее не отпадали бы столь многие и еретики, и отступники: ибо никто не отрицает того, в чем он достоверен, разве только, может быть, устно по дерзости будет оспаривать сие: следовательно, многие от всего сердца отрицают веру, [и] не является, конечно, ее акт по своей природе достоверным. В-третьих: Всегда одна из противоположных мнений, по крайней мере о вещи настоящей или прошедшей, достоверна; поскольку другая часть противоречия, которая не [касается] будущего случайного, определяется как истинная, как говорит Аристотель: следовательно, не всякое мнение, взятое вообще, недостоверно. *[На полях:] Достоверность простирается шире, чем очевидность.*

В-четвертых: Ни всякий акт особенного мнения, ни также всякий акт человеческой веры (ибо если достоверность берется собственно, то прежде всего очевидно, что она простирается шире, чем очевидность, поскольку она присуща и науке, и сверхъестественной вере, и, следовательно, не всякая достоверность может происходить от очевидности). Затем нет сомнения, что по природе достоверность [присуща] актам знания и католической веры прежде, чем им присуща очевидность, а сим — неочевидность. Чтобы ты уразумел сие, заметь, что оба сии условия — а именно достоверность и очевидность — [присущи] акту знания, одна же только достоверность — акту католической веры по объекту.

[На полях:] Почему акты науки и веры достоверны.

Ибо потому акты знания и католической веры достоверны (то есть до такой степени истинны, что под ними не может скрываться ложное), что объекты того и другого, поскольку они подпадают под их формальные основания, суть достоверные, то есть [суть] достоверной и определенной истины: или (что-то же самое) суть достоверные и необходимые соединения

того, что сказывается, с тем, что подлежит: необходимые, говорю, либо просто, либо по предположению: каковыми способами необходимо, чтобы человек был животным, или имел пять пальцев (имеется в виду, конечно, его природа), и чтобы Сократ сидел, когда сидит, или сидел, когда сидел, или будет сидеть, когда будет сидеть: а также чтобы Бог был един в сущности, троичен в лицах; чтобы мир был создан в шесть дней, и день всеобщего суда, который будет, был будущим. Ибо поскольку все сие достоверно либо просто, либо по предположению, и познано как таковое, постольку акты знания и веры, которые около сего вращаются, суть достоверны, и под ними либо просто, либо по гипотезе не может скрываться ложное. И отсюда явствует, каким образом о случайных [вещах] может быть наука, или достоверное познание.

[На полях:] Почему акт знания очевиден.

Тем же образом дело обстоит с условием очевидности. Ибо потому акт знания очевиден, или [есть] столь ясного познания, что ум не может судить иначе, что соединение того, что сказывается, с тем, что подлежит, столь ясно, что ум не может его отрицать: происходит ли сие по причине полного тождества сказуемого с подлежащим, как когда Бог ясно будет видим как высшее благо; или по причине их непосредственного соединения, как в недоказуемых началах; или по причине очевидно соединяющего среднего [термина] сказуемых с подлежащими, как в заключениях доказанных [силлогизмов]. Из чего явствует, что достоверность не происходит от очевидности даже в самой науке, но и та и другая достоверность — и науки, и сверхъестественной веры — рождается из достоверности объектов, равно как очевидность науки — из очевидности собственного объекта.

[На полях:] Достоверность прежде очевидности, или неочевидности. Скольким способам [присуща] истинное. Истинное достоверное. Правдоподобное.

Явствует также, каким образом достоверность и очевидность как со стороны чувств, так и со стороны умопостигаемых объектов должна пониматься. То же, что достоверность [присуща] актам знания и католической веры прежде, чем им очевидность, а сим — неочевидность, можно понять и из объектов. Ибо истинное, или то, что кому-либо кажется правдоподобным, или что кому-либо кажется истинным (что мы выше сказали быть объектом согласия), разделяется на истинное достоверное, или необходимое либо просто, либо по предположению, что есть объект достоверного согласия; и на правдоподобное, или истинное недостоверное, склонное, однако более, по крайней мере у кого-либо, к истине, что есть объект недостоверного согласия, или мнения, вообще принятого. Затем истинное достоверное разделяется на истинное достоверное и очевидное, что есть объект согласия науки; и на истинное достоверное и неочевидное, что есть объект согласия сверхъестественной веры. Наконец, правдоподобное, что есть объект мнения вообще принятого, разделяется на правдоподобное по основанию, которое берется от самого дела, что есть объект согласия особенного мнения; и на неправдоподобное по авторитету свидетельствующего, что есть объект человеческой веры. Из чего явствует, что по природе прежде [всего] объектам науки и католической веры, а затем и самим их согласиям присуща достоверность; а согласию науки — очевидность, а католической вере — неочевидность: тем же образом по природе прежде [всего] объектам особенного мнения и человеческой веры, а затем и их согласиям присуща недостоверность; а [согласию] мнения, которое опирается на основание; вере же, [которая опирается] на авторитет свидетельствующего.

[На полях:] Откуда происходит твердость в согласии науки.

Откуда же в прочих из такого рода актов происходит твердость, или твердое прилепление [к предмету], а в других — страх противоположного мнения, теперь должно сказать. И прежде всего должно заметить, что твердость, или твердое прилепление, не может сказываться ни об объектах, ни об актах, каким образом сказываются достоверность и очевидность (ибо мы объяснили, что они [сказываются] и о тех, и о других различным образом: ибо объекты не прилепляются твердо, но скорее к ним прилепляются), но только о самих актах, коими мы прилепляемся к объектам, как очевидно. Затем, хотя твердое прилепление и не сказывается

об объектах, однако оно преимущественно переходит на акты согласия из объектов: хотя часто и из подлежащих [вещей] оно принимает некий иной мотив, чтобы, так сказать. Ибо никто не соглашается твердо на какое-либо высказывание, если не будет к тому приведен либо из достоверности и очевидности предложенной вещи, либо из одной ее достоверности, либо по крайней мере из некоего ее правдоподобия: хотя иногда, чтобы [согласиться] твердо, или без страха, он движется неким собственным аффектом, каковой в согласии веры сверхъестественной называется благочестивым чувством, в согласии же человеческой веры сохраняет общее имя человеческого чувства. Наконец, великое различие [существует] между твердостью согласия науки и веры католической; и равным образом мнения и человеческой веры, когда кто-либо твердо, или без страха, мнит, или верит человеческой верой. Ибо вся твердость согласия науки рождается из ее достоверности и очевидности, и не [требует] никакой иной движущей причины, или побуждения, кроме аффекта знающего, который, хочет или не хочет, не может не соглашаться, или по крайней мере не может не соглашаться [вовсе]. Ибо когда первая истина, Бог Всеблагий и Величайший, будет ясно нами созерцаема, тогда мы только не сможем не соглашаться с Ним как с высшим и бесконечным истинным, или благим, и т.д. В других же истинах, которые должно созерцать с достоверным и очевидным рассмотрением, хотя мы можем и не подавать согласия, однако не можем не соглашаться [вовсе]: ибо сего требует основание очевидности, как объяснено выше. Но твердость согласия сверхъестественной веры, поскольку само согласие неочевидно и о вещи, которая для нас неочевидна, требует с нашей стороны некоего благочестивого чувства души, пленяющего ум в послушание веры, каковое чувство без особого дара Божия не дается. Твердость же, которая иногда обнаруживается в актах мнения и человеческой веры, если только они не высказываются опрометчиво и по легкомыслию, помимо вероятных оснований или авторитета свидетельства часто требует человеческого чувства и склонности души к согласию: если же сия склонность отсутствует, может случиться, что ни доводы какой угодно вероятности, ни свидетельство великого авторитета человека кого-либо не подвигнут, чтобы он твердо и без всякого страха мнил или верил: как явствует в тех, кто или совершенно впитал противоположное мнение, или ненавистью преследует тех, кем приводится свидетельство.

Раздел III. [На полях:] Решение доводов. Смотри Аристотеля, 7 книга, Раздел 3, и здесь.

Решение доводов, коими опровергалось переданное различие актов знания, веры и мнения. Когда сие установлено, легко разрешатся доводы, коими опровергалось переданное различие. На первый, пожалуй, можно сказать о заключениях, которые некогда были нам доказаны, когда мы не помним их доказательств, через которые мы приобрели науку о них, и однако памятью удерживаем, что имели их доказательство: [тогда] нами не производится акт знания, но [акт] веры, а именно мы верим, что они очевидны, потому что некогда нам было доказано [сие].

[На полях:] Почему твердость в согласии науки.

Но поскольку о том, что таким образом для нас достоверно и исследовано, мы не говорим, что имеем веру, но [имеем] науку: (ибо таким образом тот, кто видел Рим, когда вспоминает, что видел его, уже не верит, но знает, что Рим есть: как и Д. Павел после того, как, по мнению многих, в восхищении [raptu] увидел божественную сущность в трех лицах, и удержал сие в памяти, не имел уже акта веры об оной тайне, но абстрактный [акт] науки, как утверждают серьезные Теологи), то скорее должно сказать, что о заключениях, некогда доказанных, тогда нами производится акт знания формально, и, следовательно, формально очевидный, [когда] вместе с актом воспоминания всего доказательного рассуждения, или по крайней мере последнего доказательства, если заключения показаны через многие подчиненные доказательства: поскольку даже тогда, когда они впервые нам доказываются, часто случается, что мы забываем многие предшествующие доказательства, когда предлагается последнее, и мы говорим, что достаточно, что последнее содержит в себе силой все предшествующие. Если же мы пом-

ним те доказательства, или по крайней мере последнее, и тем не менее производим акт согласия, потому что мы помним, что они были нам доказаны: тогда сей акт не будет формально актом знания, но эквивалентно [таковым], так же и не будет формально, но эквивалентно очевидным по причине достоверности, которая осталась в нас вместе с сим воспоминанием: и сего будет достаточно, чтобы сей акт согласия не был ни [актом] веры, ни [актом] мнения: не [актом] веры, потому что он будет эквивалентно очевидным, но не формально: не [актом] мнения, потому что он будет достоверным не только достоверностью прилепленные, но и самого объекта. Что если мы так забыли, что не помним, что те заключения были нам доказаны, то, конечно, мы будем о них сомневаться, и не будем подавать им никакого согласия, или только поверим, или будем мнить, что они истинны, потому что, например, у Евклида, или некое вероятное основание нам встретится, по которому мы сочтем их истинными.

[На полях:] Акт веры всегда достоверен со стороны объекта и согласия. Быть ученым достовернее.

На второй [довод] должно сказать, что акт сверхъестественной веры всегда достоверен и со стороны объекта, и со стороны самого согласия. Ибо пока кто-либо верой соглашается, он, конечно, достоверен о том, чему подает сие согласие, поскольку и объект достоверен, и самому согласию не может скрываться ложное: более того, он достовернее, чем, когда кто-либо держится чего-либо наукой: что превосходнейшие Теологи показывают не только из божественных изречений и авторитета Отцов, но и почти сими доводами доказывают. Во-первых, потому что божественный авторитет достовернее, чем все естественные причины, из которых производятся доказательства, поскольку Бог может отнять [свое] влияние от них, и иногда имеет обыкновение [делать это] действий; более того, некоторым образом [Он] Сам, естественным образом содействуя с другими причинами, препятствует [этому]: и однако никогда не может [Сам] derogate [умалить] авторитет Своего свидетельства, согласно тому [изречению] Павла: Верен [Бог] пребывает, отречься от Себя не может (2 Тим. 2): что также очевидно доказывается. Затем, поскольку свет веры сверхъестественен и высшего порядка, чем естественный: отсюда происходит, что недостаток сего [света] часто либо исправляется, либо восполняется светом сверхъестественной веры. Наконец, поскольку свидетель есть опыт. Философы, которые заявляли, что следуют естественному разуму как вождю, впали в столь многие заблуждения, что нет никакой нелепости, никакого безумия, которое не имело бы какого-либо Философа своим защитником: в то время как то, что содержится католической верой, столь связно между собой, и до такой степени сообразно разуму или по крайней мере не противоречит ему по причине высоты вещей, что все, что ни выставляется против [нее] — языческими ли Философами, или еретиками и отступниками — легко разрешается.

[На полях:] Какова твердость в прилеплении. 1 Тим. 1.

Что же касается твердости прилепления, то **следует признать**, что согласие католической веры **не является настолько твердым, чтобы католик не мог** от него отступить. Что происходит от того, что твердость прилепления рождается не от одного лишь объекта [веры], или от одного лишь дара Божия, каковой есть навык [habitus] влитой веры, но также от **благочестивого расположения** верующего, как сказано: каковое **расположение** может меняться, и часто меняется, по причине частой привычки **ко греху**, согласно тому, что Апостол рекомендует Тимофею, чтобы тот с верой удерживал благую совесть: **Которую, [говорит он,] некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере.** *[На полях:] Очевидность свидетельства веры какую силу имеет.*

Что же, если мотив веры со стороны объекта, а именно авторитет свидетельствующего Бога, был бы для нас очевидным (что, вероятно, случилось с некоторыми Патриархами, и Пророками, Крестителем, Апостолами), сама также очевидность свидетельствующего Бога, Которого мы естественным разумом знаем, что Он не может ни обманывать, ни быть обманутым, сделала бы так, что мы не могли бы отрицать в уме то, во что мы веруем: однако сия очевид-

ность не была бы в нас самих в отношении того, с чем мы так соглашались бы по свидетельству Бога: но **[это было бы так]** только тогда, когда **Сам Бог в Своей божественной сущности явил бы Себя нам ясно для усмотрения**, или влил бы в нас такое знание о тех [вещах], каковое имел в Христе Господе, поскольку Он был путником [viator], как утверждают многие Теологи: ибо свидетельство не есть причина, или действие той вещи, которая из него доказывается, но внешний знак. Отсюда происходит, что доводы, которые берутся из авторитета, не называются [доводами] Диалектическими и Риторическими, **искусственными [в собственном смысле]**, но внешними и **заимствованными** из опыта искусства: поскольку они извлекаются не из самого дела, которое доказывается, каким-либо искусством; но откуда-то берутся и употребляются. **Могли бы [быть достаточными и такие доводы]:** [ведь] плывущим в Индию верят по свидетельству без всякого колебания. Наконец, поскольку то самое, во что мы иногда веруем без страха, мы можем также держать вероятным мнением, так что уже ничуть не сомневаемся в нем: как если бы кто-либо без авторитета столь многих мореплавателей убедил себя, что [существуют] Антиподы, потому что он подумал, что климаты, противоположные нашим, должны естественно иметь температуру, подобную нашей области, и не сомневался бы ни в чем, [как в том,] что некоторые пересекли жаркий пояс. Ибо это основание, хотя и не было бы достаточно само по себе, чтобы он по заслугам утверждал это без всякого страха, однако в соединении с чувством, коим каждый любит свои изобретения, могло бы отогнать от него всякий страх соглашаться и утверждать. Откуда повседневный опыт показывает в мнениях, которые и в народе, и в Школах оспариваются, что немало есть таких, которые по привычке или чувству до такой степени прилепляются к той части, которую они одобрили, что ничего не боятся касательно противоположной истины.

То же самое среди сектантов гораздо более очевидно, которые, будучи прежде всего движимы авторитетом какого-либо догматика, а затем присоединив привычку или чувство, принимают свои заблуждения как бы за католическую [веру] почти человеческой верой.

Раздел IV. Может ли акт веры или мнения обнаруживаться вместе с наукой?

Чтобы разрешить последний довод, должно обсудить ту трудность: может ли с актуальной или по крайней мере с **привычной** наукой [обнаруживаться] акт сверхъестественной веры, или каким-либо образом [акт] мнения.

Ибо есть [такие], которые полагают, что не только с актом или навыком науки **может быть дан** акт веры или мнения о том же самом предложении в том же самом субъекте: но и навык веры или мнения с навыком науки не может существовать. Что они убеждают себя тем основанием, что сами акты веры и мнения имеют условия, противные акту науки, как возражалось в доводе: **навыки же, которые склоняют к противным актам**, кажутся не менее противными между собой, чем сами акты. Другие же уступают и то и другое, а именно, что не только навыки с навыками, но и акты с актами (по крайней мере последовательно) могут обнаруживаться в том же самом субъекте, и что сие не влечет за собой никакого противоречия.

В каковом споре прежде всего кажется должным сказать, что с навыком науки может одновременно существовать и навык веры, и навык мнения о том же самом деле. Во-первых, потому что, хотя навыки и противны в порядке к актам противных [вещей], из этого однако не следует, чтобы они сами по себе были противны в порядке к одному и тому же субъекту: ибо как способности не могут одновременно иметь противные акты, и, однако могут одновременно быть в одном и том же субъекте, так может происходить и с навыками, хотя они и склоняют к противным актам. Затем, потому что имеющему навык католической веры часто приходит наука о тех же самых предложениях, которые содержит вера: но сей навык веры не утрачивается, разве только через акт неверия, каковым не является акт науки о тех же заключениях, поскольку через него [навык веры] скорее укрепляется. Тем же образом имеющему привычную науку часто приходит вера о тех же вещах: поскольку навык веры, который принимается в крещении, простирается на все то, во что должно веровать католически: навык же науки через навык веры в тех же вещах не только не утрачивается, но скорее укрепляется, не со стороны очевидности, в утверждении которой он не нуждается, но со стороны достоверности, которая в вере больше. В-третьих, потому что, если имеющему веру о первом члене веры, который доказуем, предлагается его доказательство, нет сомнения, что из него рождается наука, поскольку оно убеждает ум не только актом, но и оставляет убежденным, что без навыка не происходит. Итак, тогда об этом члене утрачивается навык веры, который есть простое качество, и потому не может быть утрачен иначе, как весь; или утрачивается только то, что сей навык не может выйти в акт веры в тот же член, поскольку уму очевидно соглашаются с ним: но сие не есть утратить навык, но не мочь исполнить некий его акт. Наконец, потому что верный, достигнув после крещения науки об одном члене, если затем забудет не только то доказательство, которым приобрел науку о нем, но и то, что оно было ему доказано (что по крайней мере случается при болезни летаргии), легко может выйти в акт веры в него: следовательно, никоим образом не утратил навык веры, принятый в крещении, через навык науки, впоследствии приобретенный. И это есть почти общее мнение Теологов.

[На полях:] 2. Утверждение. Так D. Th. 2. 2. q. 1. ar. 4. §. Et 1. 2. q. 76. ar. 3. Mag. in 3. d. 24. Rich. q. 5. Scot. q. 1. §. Dico igitur. Hifpal. q. 1. ar. 3. Gabr. d. 31.

Во-вторых, должно сказать, что не может один и тот же акт быть одновременно и [актом] науки, и веры: или науки, и мнения: или, наконец, мнения, и веры: и не могут также различные [акты] одновременно извлекаться умом. Первая часть из самих оснований сих актов очевидна. Вторая доказывается из того, что никоим образом не может произойти, чтобы ум в одно и то же время, даже через различные акты, одновременно очевидно и неочевидно соглашался на одно

и то же предложение, был достоверным и недостоверным о том же самом деле: каким образом не может взгляд одновременно и смутно, и отчетливо усматривать одну и ту же вещь, хотя бы он мог бы последовательно через различные [посредства] усматривать одну и ту же вещь то смутно, то отчетливо. И неверно ты возразишь, если скажешь, что иное основание в уме, и иное в чувстве, потому что ум пользуется иным доводом для согласия на то же предложение через акт науки, иным через акт веры, иным через акт мнения: и не кажется, что есть какое-либо неудобство в том, что через одно [он соглашается] очевидно, через другое неочевидно, через третье без достоверности: хотя чувство через различные [вещи], одновременно видимые и не препятствующие себе, как бы через различные доводы не может усматривать одну и ту же вещь. Неверно, говорю, возразишь, потому что такого рода отношения и рассмотрения ума не устраняют того, чтобы просто и абсолютно не были противны между собой очевидность и неочевидность, достоверность и недостоверность одного и того же объекта в одном и том же уме, откуда бы они ни происходили.

Кто-либо возразит, что может быть дан в одном и том же уме одновременно смутное и отчетливое познание: смутное через простое понятие, каково понятие определяемого; отчетливое через сложное понятие, каково определение, как когда мы говорим в уме, что человек есть животное разумное: (полагаем ведь, что может некоторое время удерживаться одновременно понятие субъекта с понятием предиката) следовательно, равным основанием может быть дан в одном и том же уме одновременно очевидное согласие через необходимое средство, и неочевидное через вероятное средство. Но должно ответить, что основание различно. Ибо объект предложения, с которым мы сначала соглашаемся неочевидно через вероятное средство, как например через авторитет какого-либо ученого или опытного мужа, а затем очевидно через необходимую причину, есть одно и то же и по вещи, и по рассмотрению: объект же простого и сложного понятия, хотя и есть одно и то же по вещи, однако никогда не есть одно и то же по рассмотрению: поскольку он ограничивает простое понятие как нечто одно неразличимое; сложное же понятие — как многие некие частичные объекты того одного неразличимого. Отсюда происходит, что сии понятия могут одновременно быть в одном и том же уме, потому что они суть в отношении различных объектов: те же согласия не могут, потому что они суть в отношении одного и того же объекта.

В-третьих, должно сказать, что не может также последовательно с навыком науки, существующим по способу навыка, быть дан в одном и том же уме акт веры или мнения о том же предложении: хотя и тот, и другой может, если навык науки существует по способу способности [potentiae]. Разумею же навык науки по способу навыка существовать в уме, когда тот, в ком он есть навык, имеет наготове память того доказательного рассуждения, которым приобрел науку о его предложении, или последнего доказательства, если через многие подчиненные [доказательства] оно доказано; или по крайней мере помнит, что-то предложение было ему доказано. Тогда ведь он поистине сможет пользоваться актом знания, по крайней мере эквивалентно очевидным, когда захочет, что есть собственное основание навыковой науки. Тогда же я понимаю акт науки быть в ком-либо по способу способности, когда тот, в ком он есть, не только забыл доказательное рассуждение; но и не помнит, что-то предложение было ему доказано: ибо он не только не сможет пользоваться актом знания, когда захочет; но и, может быть, не менее потрудится, чтобы вспомнить древнее доказательное рассуждение: чем трудился, когда приобретал сам навык, существуя еще в способности к нему.

Сие утверждение доказывается из того, что когда предлагается некое предложение, некогда доказанное, чтобы мы согласились на него по причине чьего-либо авторитета, или по какому-либо вероятному основанию; если с сохраненным навыком мы еще удерживаем наготове память доказательного рассуждения, и [она] в готовности, или по крайней мере помним, что оно было нам доказано (что есть удерживать навык по способу навыка), то сия память вместе с навыком препятствует тому, чтобы мы извлекали акт веры или мнения около того [пред-

ложения]: [акт] мнения по причине достоверности, которую мы еще имеем о доказанном предложении; того и другого же — по причине очевидности его, по крайней мере эквивалентной, как сказано в решении первого довода. Если же мы не удерживаем ни ту, ни другую память (что есть иметь навык по способу способности), то в нас уже нет ничего, что препятствовало бы акту веры или мнения. Ибо сам навык науки один, и по себе, без всякого воспоминания доказательного рассуждения, каким образом не может выйти в акт, так не может и препятствовать собственному акту веры или мнения.

В последнем месте должно сказать, что может одновременно с навыком науки сходиться к одному и тому же акту не только навык сверхъестественной веры, но и мнения о том же самом деле, если прежде был в уме: каковой, однако акт не есть ни акт веры, ни мнения, но науки, хотя, однако, когда навык веры сойдется [с ним]. Сие утверждение что касается первой части, во-первых, доказывается из того, что ничто не препятствует, чтобы один и тот же человек соглашался на некое предложение веры, которое вместе с тем доказуемо, как [например] что Бог есть, как по причине необходимых и очевидных доводов, которыми пользовались главные Философы; так по причине божественного откровения; так также по причине других доводов, которые хотя и не очевидны и не необходимы, однако имеют некую силу убеждения. Ибо все сии доводы мы видим предлагаемыми и в проповедании прежде всего католической веры, и в подкреплении у тех, кто принял веру, и в самих также книгах Священного Богословия, каковой верой, как говорит Августин, спасительнейшая [вера] рождается, питается, защищается и укрепляется. Когда сие таким образом предлагается, то если только все [доводы] не сходятся к согласию на такого рода предложения, и ни один род доводов не препятствует другому, но скорее укрепляет, как явствует из опыта: происходит, что нет никакого сомнения, что все сии три навыка могут одновременно сходиться к одному и тому же акту, и до такой степени часто сходятся. Затем, потому что если бы каким-либо образом они не могли сходиться одновременно, это случилось бы главным образом потому, что вера, как кажется, не может причинять иного согласия, кроме неочевидного, и мнение иного, кроме боязливого или по крайней мере недостоверного: каковые условия не могут подходить очевидному согласию, каковое всегда причиняет наука. Но сие основание ничего не совершает, поскольку хотя вера сама по себе одна причиняет неочевидное согласие, а мнение недостоверное: однако если сии два навыка соединятся с навыком науки, то ни навык веры не причинит неочевидности, поскольку ей препятствует очевидность науки; ни навык или расположение мнения не причинит недостоверности, поскольку ей препятствует достоверность того и другого. В-третьих, потому что если имеющий науку о предложениях, которые суть от веры, а, впрочем, доказуемых, никогда не может исполнять около них какой-либо акт, происходящий от католической веры: то были бы, конечно, в худшем состоянии (как предлагалось в доводе) ученые Теологи или католические Философы, которые имеют их доказательство, чем неученые и невежественные, которые только верой с ними соглашаются. Ибо были бы акты научные, коим ученые те соглашаются, чисто естественными: тогда как необходимо сверхъестественной верой держать, что Бог есть, как говорит Д. Павел: ибо в сей смысл Священный Тридентский Синод приводит то его изречение: Воровать же подобает приступающему к Богу, что Он есть, и ищущим Его воздает (Евр. 11).

Вторая часть того же утверждения явствует из того, что акт, производимый теми тремя навыками, не может быть иным, чем [актом] науки, поскольку он достоверен и очевиден. Третья доказывается из того, что поскольку сходится какая-либо причина к сверхъестественному действию, и прочие суть естественные: если действие производится из всех, по необходимости оно должно быть сверхъестественным: навык же сверхъестественной веры выше природы, поскольку он есть по себе влитый дар Божий, соразмерный для приобретения цели сверхъестественного блаженства. И пусть тебя не смущает, что две другие сходящиеся причины — навык, говорю, науки и мнения, как [навык] общей человеческой веры и особенного мнения — суть естественные и опираются на естественные средства: ибо часто естественное служит

своим содействием сверхъестественным [вещам] для произведения сверхъестественного действия: как явствует в актах заслуги, к коим вместе с благодатью и особым содействием Божиим сходится наша свободная воля. То же может произойти и в согласии на заключение, которое собственно есть Теологическое. Таково есть согласие на то заключение, которым утверждается, что Бог стал смертным человеком, когда из двух посылок производится [заключение], из коих одна естественная, а именно: Всякий человек смертен; другая относится к вере, а именно: Бог стал человеком. Что если из одной посылки, познанной светом естественным, а из другой — сверхъестественной, производится сверхъестественное согласие: почему не из различных доводов, соединенных и как бы собранных вместе к одному и тому же заключению, из коих один только сверхъестественен? Сего рода будет тот акт согласия (чтобы воспользоваться тем же примером), которым мы исповедуем, что Бог есть, и потому, что необходимо, чтобы в природе вещей было нечто по себе необходимое и независимое, от чего зависит прочее; и потому, что все божественные изречения возвещают само сие; и потому также, что все главные мудрецы сошлись в этом мнении.

Если же кто спросит, что привносят навыки веры и мнения в такого рода акты: (ибо сии акты, поскольку они суть [акты] науки, как доказано, столь достоверны, что не нуждаются в новой достоверности: акты же мнения, поскольку они ни достоверны, ни очевидны, по видимому, ничего сами по себе не могут привнести) — должно ответить, что хотя естественный акт науки не нуждается в новой естественной достоверности, однако нуждается в сверхъестественной, чтобы восполнить место актов сверхъестественной веры, которые при навыке науки, существующем по способу навыка, иметь невозможно, как сказано. Отсюда происходит, что достоверность актов науки, которые одновременно производятся навыками науки и веры, более достоверна, и имеет более благородную достоверность, чем если бы они происходили от одного только навыка науки. Что же касается до навыка мнения, то хотя он и не склоняет ни к достоверности, ни к очевидности, однако склоняет к согласию, что достаточно, чтобы он сходился с другими: ибо под теми двумя отрицаниями, которыми объявляется мнение — недостоверностью, говорю, и неочевидностью — положительное то условие означает, которое мы называем правдоподобием и вероятностью, каковое к согласию, хотя и мало привносит, однако, без сомнения, немало содействует, чтобы согласие науки из-за присоединенного расположения вероятного мнения подавалось более склонно, как явствует в предложенном согласии мудрецов в том мнении, которым заключается, что Бог есть.

Итак, на последний довод, ради которого все сие объяснено, должно сказать, что никогда с наукой — актуальной ли, или навыковой (существующей однако по способу навыка, а не способности) — не может быть ни акта веры, ни акта мнения: ибо то и другое препятствует очевидности науки: но однако из этого не следует, что акты науки и сверхъестественной веры неправильно нами различаются между собой по основанию очевидности и неочевидности, и от актов любого мнения по основанию достоверности и недостоверности. Ибо хотя с актом знания, или также с навыком, существующим по способу навыка, не может одновременно быть ни акт веры, ни акт мнения, что правильно доказывает довод, если изъяснять согласно тому, что нами сказано: однако из трех навыков знания, веры и мнения, одновременно сходящихся, может произойти иной акт знания высшей природы, который хотя и не есть акт веры или мнения, однако от навыка веры получает большую и высшую достоверность, более превосходное чувство и более твердое прилепление: каковыми условиями чувство немало будет значить для заслуги перед учеными людьми; что касается до заслуги простых [людей], то [она состоит] в собственном и особенном акте веры. Ибо он, как происходящий от божественного авторитета, не только сверхъестественен, но и свободен, как происходящий от благочестивого чувства, и извлекается с таким прилеплением, что ученые те через него не менее готовы быть [готовы] претерпеть смерть ради исповедания его, чем если бы он происходил от одной только веры.

Прочее, что прибавляется о мнении, уже не имеет трудности, если **принять во внимание** сказанное.

Раздел V. [На полях:] Об акте знания, поскольку его обычно рассматривают Философы.

Из того, что до сих пор сказано, вполне очевидно, что акт знания, поскольку он отличается от акта веры и мнения, широко простирается. Ибо достоверное и очевидное согласие охватывает всякое достоверное и очевидное познание — будь то начал, будь то заключений; будь то тех, что соединены по себе, будь то тех, что по привходящему; будь то необходимых, будь то случайных, приведенных к некоей необходимости; будь то всеобщих, будь то единичных; будь то через сложение понятий, или также через рассуждение, как часто у нас бывает, или без рассуждения, или в положении, как у Бога и других отдельных субстанций, будет ли то интуитивным, которое предполагает существование познанных вещей, или абстрактивным, которое его ничуть не предполагает. Ибо во всех сих родах согласий даются достоверные и очевидные согласия.

Но Философы из сего столь широкого основания знания выбрали некий особый род, о котором бы рассуждали по установлению, и распределили общепринятые виды знания, и к нему, как бы к некоему превосходнейшему (что называется познанием первых вещей) сводили все прочее. Сие же есть знать через доказательство: что Аристотель ясно преподавал в первой книге «Второй аналитики», когда сказал, что Знать есть через доказательство понимать, и доказательство есть научный силлогизм, то есть производящий [знание], чтобы мы знали. Отсюда происходит, что из условий доказательства должно собирать, каким должен быть акт знания, о котором Философы рассуждают по установлению.

И, во-первых, доказательство должно быть о том, что есть, то есть о том, что есть истинное: что Аристотель доказывает из того, что не может произойти, чтобы познавалось то, чего нет: берет же он в том месте «Быть» и «Не быть» тем способом, каким в пятой книге сего труда, главе седьмой, и в сей самой книге, главе второй, [рассуждается] об истинном и ложном. По каковому условию исключаются из основания знания не только заблуждения и прочие ложные познания, но и недостоверные: каковым является акт мнения и человеческой веры. Ибо истинное в том месте должно приниматься за истинное, достоверное и определенное, как мы выше приняли имя истинного, а не за правдоподобное.

Во-вторых, доказательство должно быть о необходимом, а не только по предположению, каковыми [являются] многие истинные, достоверные и определенные [вещи], но просто, то есть которые не могут произойти иначе, или вообще (разумеется), или естественно, как мы выше изложили. Каковым условием исключается познание случайных [вещей], хотя бы они и были необходимы по предположению.

В-третьих, должно быть о том, что соединено по себе, так чтобы либо сказуемое было по основанию субъекта, либо субъект по основанию сказуемого. Каковым условием отвергается познание того, что соединяется по привходящему, хотя бы они были необходимо связаны, как чернота с вороном, и белизна с лебедем.

В-четвертых, должно быть о вещах вечных. Ибо Философы рассудили, что то, что преходяще и не имеет постоянства, поскольку оно таково, не достойно столь великого человеческого усердия и труда. Каковым условием исключается из основания знания историческое познание, **насколько** бы оно ни было достоверно, разве только поскольку она способствует некоему постоянству благого управления Государством: а также познание единичных [вещей], поскольку они по себе рождаются и уничтожаются: хотя оно и не совершенно отвергается, поскольку их рождение и уничтожение могут производить некое **продолжение** рождений.

Пятое условие добавили Философы, чтобы [наука] была о вещах всеобщих: и потому, что единичные [вещи] суть по себе недостоверны числом и неопределенны под общими при-

родами, и потому, что ничто не препятствует им быть во многих или немногих индивидуумах: и потому, что во всеобщих природах даже сами текущие и преходящие [вещи] некоторым образом суть вечные, так что и о них сим способом наука не пренебрегается: и потому, по другим причинам, которые мы проследим с Аристотелем в следующей книге. Сим основанием исключается из основания науки познание единичных [вещей], не только тех, которые тленны, но всех, поскольку они содержатся под всеобщими [природами]. Отсюда уразумеешь, что не исключается познание, которое может быть о Боге: ибо божественная природа не содержится ни под какой общей [природой], но Сама скорее все в Себе совершеннейше содержит.

Шестое и последнее условие есть, чтобы [наука] имела через причины или действия тех [вещей], которые доказываются: ибо только сии Философы рассудили, что могут сделать так, чтобы то, что доказывается, стало очевидным. Поскольку сами по себе они не очевидны, или по себе не известны, иначе не нуждались бы в доказательстве. И сим условием исключается из основания науки — так рассмотренной — познание и знание начал, поскольку они по себе известны и из своих терминов одним светом ума усматриваются.

Разумеется, же под сим познанием начал также познание определяющее и разделяющее, которое предшествует определяющему через противоположности, как основанное на том общем принципе, которым предписывается: Любое [есть] либо быть, либо не быть. Итак, всякое познание начал сим шестым условием исключается, или (что скорее должно сказать) изымается, потому что оно есть превосходнейшее познание и наука, чем та, которая производится доказательством, как передает Аристотель в главе 3 той же книги. По каковой причине он в шестой книге «Этики» сим основанием различил познание начал от науки, которая приобретается через доказательство, так что то называл особенным словом «ум», а сие общим именем «наука». Посему, поскольку мало было бы труда и усердия полагать Философам в передаче основания познания начал (достаточно ведь для него общая индукция из единичных [вещей] и объяснение терминов, как они сами часто учили), почти вся их забота была потрачена на передачу и упражнение в науке, которая приобретается доказательством.

Исключают также некоторые сим условием основание знания Математиков, потому что оно не передается при помощи того доказательства, которое предписал Аристотель, а именно из постоянного субъекта, страсти и причины или действия того, что доказывается. Но их мнение не должно быть одобрено: и потому, что многие доказательства Математиков могут быть сведены к форме Аристотелевского доказательства: и потому, что где в тех вещах не является очевидной причина того, что доказывается, должно верить, что она скрыта. Если не физическую и реальную, как имеющую истинное и реальное действие, то конечно ту, которая называется основанием *a priori*. Ибо, как мудро учит Аристотель в начале книг «Риторики» к Теодекту: Где иногда заблуждаются, иногда правильно нечто происходит, необходимо, чтобы была под этим некая причина, почему это правильно происходит: и искать ее, и передавать есть дело искусства и науки.

Добавляют некоторые то условие, чтобы наука была о вещах истинных, каковые называют реальными, а не о сущих разума, или не-сущих, которые суть отрицания (ибо нет иных не-сущих, кроме вымышленных, о которых никоим образом не должно рассуждать), потому что сущие разума и отрицания недостойны рассмотрения Философа. Но сие условие не является необходимым: ибо и о сущих разума неким определенным образом рассуждают Философы, и об отрицаниях весьма многих, и притом немаловажных и в Философии, и в Теологии, поскольку то и другое немало способствует познанию истинных вещей и имеет свои немаловажные трудности.

Другие добавляют, чтобы наука была ради себя самой, то есть учреждена ради одного познания своего. Но сии не видят, сколь преславные науки о нравах они исключают из хора наук, чтобы не упоминать те, которые собственно называются искусствами, в которых также часто есть прекрасные и полезные проблемы, доказываемые из истинных причин или действий:

тогда как однако Аристотель в сей главе, удостоивает имени науки оба рода. Так явствует, в каком значении берется акт знания, поскольку он трактуется Философами по особому основанию.

Но чтобы они не всякий акт знания — достоверный и очевидный — предприняли трактовать и разделять на различные формы мнения: но только тот, который производится доказательством: так же и не всякий акт мнения, но только тот, который общ всем, или большинству, или мудрецам, и притом или всем, или большинству, или наиболее одобренным и выдающимся, чтобы а именно частное мнение сего или того человека, которое часто может быть неправдоподобным, а иногда и величайшим заблуждением, исключить: и диалектический силлогизм из тех [вещей], которые общепризнанно вероятны, предписывали составлять. И сие об акте знания как в роде, так и поскольку он обычно трактуется Философами по установлению.

[На полях:] Что есть навык науки.

О навыке же науки только сие должно сказать в сем месте: что он есть не что иное, как то, что из акта знания, каким-либо образом взятого, остается в уме, чем мы явно испытываем, что остаемся более способными и готовыми к подобным актам, когда захотим исполнять: что бы это наконец ни было, о чем удобнее рассуждать в следующем вопросе: только чтобы мы не были слишком долгими, приспособим рассуждение к навыкам тех только наук, которые Философы трактовали по установлению, и разделили на некие целостные науки. В каковом споре также многое об акте знания, что не могло быть удобно сказано в сем вопросе, будет объяснено.

Вопрос II. Есть ли наука простое качество?

Раздел I. Мнение тех, кто говорит, что она есть простое качество.

Поскольку в конце предыдущего рассуждения мы перешли от акта знания к навыку науки; навыки же внутренние весьма скрыты от нас, и не иначе как по некоему предположению из актов, которые мы испытываем, каковы и сколь многие они, мы можем в любом случае вывести: необходимо предпринять некий труд в разрешении предложенной трудности по причине главным образом различных мнений тяжелых авторов по сему делу, и их доводов немаловажных. Берем же в нем имя навыка науки вместо навыков заключений, чтобы исключить навыки начал: хотя в другое время оба рода навыков может охватывать, поскольку речь заходит обо всех тех, что относятся к одной и той же науке.

В сем деле Д. Фома и его главные последователи, Генрих также Гентский, Дуранд и другие многие утверждают, что наука, какая бы целостная [наука] из общеизвестных, как Геометрия, Физика и Метафизика, есть простое качество, то есть одно, а не многие. Пользуются ведь схоластики в сем вопросе именем «простое» вместо «единое», хотя собственно они означают не одно и то же, как Аристотель в 12-й книге, или скорее пользуются в том и другом значении, так что первичный смысл вопроса: является ли наука неким качеством, одним числом в любом [субъекте], или многими? Вторичный же: является ли она одним числом, простым или составленным из многих? Ибо и последний смысл затрагивается в его трактате. Доводы, которые приводятся в пользу сего мнения, суть почти следующие:

Во-первых, потому что навык науки есть в первом виде качества, и его виды суть некие [виды]: виды же качества, каким образом есть качество, так и одно качество, а не многие качества: каким образом также всякий вид субстанции, который есть высший род в предикаменте субстанции, есть одна полная субстанция, а не многие.

Затем, потому что навык католической веры, хотя и [имеет дело] о столь многих вещах, в которые должно верить, однако есть одно числом качество, которое все целиком вливается в крещении, и все целиком утрачивается еретиком, который отрицает хотя бы один член веры. Итак, равным образом сообразно разуму, чтобы хотя одна и та же целостная наука была о столь многих познаваемых [вещах], они однако не были многие числом качества, но одно и то же: особенно поскольку часто науки, приобретаемые естественным светом, вливаются Богом, как Соломону, каким образом вера всем верным. Тот же довод можно взять из навыков надежды и любви, которые, хотя суть простые качества, влитые Богом, однако вращаются около многого, как любовь около друзей и врагов: надежда же около различных благ будущего блаженства.

В-третьих, потому что отдельные навыки нравственных добродетелей суть отдельные также качества. Ибо то же качество есть, которым воздержанные пользуются при правильном употреблении различных чувств вкуса: то же также, которым праведные сделались склонны к отдаче долга заимодавцу, и к равной цене продавцу.

В-четвертых, потому что, хотя одна числом способность (каковую все утверждают быть одной числом способностью) вращается около многих по виду объектов, как зрение около многих по виду цветов, и ум около всех видов вещей: не должно однако уступать навыку науки, чтобы один числом [навык] вращался около многих по виду объектов: особенно поскольку общее речение Философов есть, что науки о [вещах] различных по виду суть различные.

В-пятых, потому что каким образом чувство относится к чувственным объектам, так наука к познаваемым объектам, как часто учит Аристотель: чувство же не разделяется на раз-

личные виды чувств сообразно разнообразию материальных объектов, которые суть сами чувственные качества (ибо сколько видов цветов, столько и видов зрения, которые около них вращаются, и тем же образом в прочем) но разделяется сообразно разнообразию формальных объектов, то есть оснований, или способов чувствования: (ибо все цвета одним и тем же образом чувствуются, все же звуки иным неким тем же образом, и так прочие роды чувственных качеств) следовательно, и наука не должна разделяться на различные виды сообразно разнообразию материальных объектов, которые суть сами доказуемые высказывания: но сообразно разнообразию формальных объектов, то есть способов рассмотрения познаваемого, каковых каждый общ многим познаваемым высказываниям. Сии же суть способ рассмотрения вещей естественных, или физических, через отвлечение от одной только единичной чувственной материи: способ рассмотрения вещей математических через отвлечение от чувственной материи, будет ли она единичной, или всеобщей: и способ рассмотрения вещей метафизических через отвлечение от всякой материи, будет ли то чувственная, или умопостигаемая. Поскольку сие так, один только по виду есть навык науки, которым познаются все физические высказывания, и один числом в отдельных [вещах], а, следовательно, одно числом качество: и так в прочих науках.

В последнем месте, потому что если какая-либо наука не была бы одной, разве только единством порядка, как государство или войско: (ибо сие единство они называют в науках, утверждая, что любая из них есть многие числом качества) все конечно науки были бы одной наукой: поскольку все имеют согласнейший порядок между собой, так что созерцательные [науки] суть по порядку достоинства первые по отношению к деятельным, и между теми и другими те превосходят прочие, которые суть о превосходнейших объектах. Более того, тем же основанием все нравственные добродетели были бы одной числом добродетелью: поскольку все связаны между собой подобающим порядком, как показывают нравственные Философы. Но сказать, что в людях есть только одна числом наука о всех вещах, и только одна числом добродетель около всех дел добродетелей, кто не увидит, что сие весьма нелепо и абсурдно?

Есть, однако между авторами сего мнения немалое разногласие. Ибо одни полагают, что навык заключений в каждой науке не есть различные качества от навыков начал, но что сии, через приведение различных и различных доказательств различных заключений, более совершенствуются, и что никакой иной новый навык не приобретается, и так мало-помалу приобретаются целостные науки. Что они доказывают из того, что начала тем совершеннее познаются, чем больше заключений из них выводится: что не происходило бы, если бы навык начал через другие и другие доказательства один и другой акт того же вида; но также, когда через акты различных видов он вращается около различных заключений. Наконец, в сем все сходятся, чтобы сказать, что через акт одного только первого доказательства приобретается навык целостной науки; через другие же, будут ли они различные по виду, или те же по виду, не приобретается новый навык; но тот же [навык] либо расширяется около различных заключений, либо усиливается около тех же самых.

Раздел II. [На полях:] Более вероятное мнение тех, кто говорит, что любая целостная наука есть упорядоченное соединение многих качеств.

Скот же и его последователи, Оккам вместе с прочими Номиналистами, и некоторые новейшие Томисты хотят скорее, чтобы любая целостная наука была многими числом навыковыми качествами, имеющими, однако некий порядок между собой под формальным ее объектом: хотя не все одинаково объясняют свое мнение.

Есть ведь [такие], которые понимают сие так, чтобы сказать, что навык науки есть не что иное, как сами умопостигаемые виды тех вещей, которые подпадают под его формальный объект. Сие мнение собственно есть Павла Сонцината в сем месте, который так его изъясняет, что хочет, чтобы под именем такого рода видов разумелись не умопостигаемые виды простых терминов, но сложных высказываний. Ибо виды, через посредство которых сами вещи постигаются простыми понятиями, предшествуют в уме всякому акту знания, а, следовательно, и всякому навыку науки, поскольку он происходит от акта знания: виды же высказываний, которые доказываются (если какие-либо есть), не предшествуют акту доказывания, но следуют, как те, которые из них рождаются, и в самом уме оставляются для извлечения подобных актов. И из сих видов он полагает, что та целостная наука составлена.

Однако сие мнение, хотя и не делает целостную науку простым качеством, но множественным, не должно быть полагаяемо в сей более вероятной части вопроса. Ибо не вероятно, чтобы в уме от актов знания оставались новые умопостигаемые виды, представляющие сложные высказывания, поскольку достаточно [видов] для представления их крайних [терминов] по способу навыка, сами умопостигаемые виды, абстрагированные от единичных или менее всеобщих [вещей], и сам ум для извлечения их терминов из тех простых видов, и для соединения их в различные высказывательные сложения и наконец для вынесения суждения о их истинном соединении из истинности посылок: в каковых вещах полагается все основание акта доказывания. Что если возражается, что достаточно [и] тех первых видов и самого ума для сего совершения, однако не [достаточно], чтобы они совершались легко, быстро и из навыка: должно ответить, чтобы сие также совершалось из навыка и особенной склонности. Достаточно, что те первые виды уже стали совершеннее через акт первого доказательства, и сам ум с той способностью, которая в нем остается от того же первого акта доказывания, чтобы быстро и легко пользовался теми же видами для извлечения из них тех же по виду терминов, и для надлежащего соединения их между собой, и наконец для вынесения суждения такого, как мы сказали, каковая способность, оставленная в уме, есть собственно сам навык науки. Отсюда тот довод против сего мнения ясно берется: что поскольку для навыка науки требуется новая легкость и быстрота, частью со стороны видов в представлении вещей, частью со стороны ума в извлечении и соединении тех же терминов, и в вынесении суждения об их соединении: сие же, что ум совершает, есть более важное, и в чем сам навык науки формально состоит: авторы сего мнения полагают, что природа навыковой науки состоит в одной легкости представления видов, оставив то, что есть главное и формальное.

Но кто-либо возразит, что Д. Фома часто говорил, что навыковая наука есть сам упорядоченный сбор умопостигаемых видов: отсюда ведь такого рода авторы получили повод, чтобы так думать, при добавлении авторитета Комментатора, который то же утверждает. Скот также, кажется, говорит, что умопостигаемый вид субъекта атрибуции, будет ли то целостное, и общее во всей науке, или частное, содержащееся под ним, есть навыковая наука о нем: и по тому основанию, что каким образом объект в природе вещей силой содержит все истины о нем доказуемые: так его умопостигаемый вид в уме **охватывает** той же силой.

Однако на сие возражение должно сказать три [вещи]. Во-первых, что сии авторы не говорят об умопостигаемых видах сложных высказываний, каковые они полагали никакими: но о тех только, которые абстрагируются от единичных [вещей]. Во-вторых, что они не говорили о том, что есть формальное в навыковой науке, но о том, что есть как бы материальное, основание и как бы корень того, что есть формальное, каковым без сомнения является сам упорядоченный сбор видов: что также их истолкователи разъясняют. Для какового [разъяснения] прежде всего должно заметить, что предшествующие [посылки] я называю различными, в которых по крайней мере одна из посылок различна: ибо если они будут те же самые, то и заключения не будут различны, если рассуждения построены правильно, как явствует.

Во-вторых, в целостной науке, как в Геометрии или Физике, дается много заключений, из которых одно никоим образом не зависит от другого, как известно: отсюда происходит, что любые два из них так относятся друг к другу, что каждое доказывается совершеннейшим образом без всякого отношения к другому. Поскольку сие так, каким образом навык, который рожден из акта, коим сие доказано, ничуть не склоняет к акту, подобному тому, коим то доказано: так и навык, который рожден из акта, коим сие доказано, не склоняет к акту, подобному тому, коим сие доказано: ибо навыки не склоняют иначе, как к актам, подобным тем, от которых они рождены. Каким же образом может быть, чтобы те навыки были того же вида, которые не склоняют к тем же актам?

В-третьих, тех [вещей], которые суть одного вида (разумею умопостигаемые [вещи]), что-либо естественным образом может произвести одно или не может, может или не может другое: если однако и то и другое одинаково совершенно или несовершенно. Следовательно, если навыки науки о различных заключениях, из которых ни одно нисколько не зависит от другого, суть того же вида в различных людях, в ком угодно акт доказывания может или не может произойти один, может или не может другой, если оба будут одинаково совершенны или несовершенны: что однако против опыта. Ибо когда Сократ и Платон, например, имеют одинаково совершенные или несовершенные навыки науки, тот [навык] заключения А, а этот заключения В, ни тот не может выйти в акт доказывания В, ни этот в акт доказывания А, а именно в легкий и быстрый [акт], каким должен быть акт, происходящий от навыка, что совершенно очевидно. И здесь уже не имеет места то возражение противоположного мнения, когда говорят, что дитя и муж суть одного вида, и однако муж может порождать, чего дитя не может. Ибо если Сократ-муж и Платон-дитя сравниваются между собой по основанию различных возрастов, они, конечно, не будут рассматриваться как одного вида: если же по основанию человеческой природы, то уже не будут братья как одинаково совершенные или одинаково несовершенные в ней: посему неудивительно, если один может то, чего другой не может. Должно же разуметь сие основание о тех [вещах], которые столь суть одного низшего вида, что ни одна не привязана к одному только индивидууму, как это вероятно [утверждает] мнение об интенциональных видах индивидуумов. В них ведь очевидно, что не что угодно один может, а другой нет; более того, не покажется, что один может то, чего другой может.

В-четвертых, если бы было какое-либо основание, почему один и тот же по виду навык науки вращался бы около различных заключений, сие имело бы место главным образом в тех [науках], из которых одна зависит от другой и через нее доказывається: но и в них не может быть верным то же самое. Утверждение очевидно и охотно будет допущено теми, кто держится противоположного мнения. Основание доказывається из того, что не менее очевидно, что первые доказанные заключения

зависят от недоказуемых, начал, из которых они доказаны; чем то, что заключения, которые доказываются, зависят от других уже доказанных заключений. Что яснее света. Навыки же недоказуемых начал различаются по виду от навыков заключений, которые из них доказываются: следовательно, также и навыки различных заключений, из которых одни зависят от других, различаются между собой по виду.

Ближайшее основание [сего] прежде всего явствует из того, что навык начал, который у Аристотеля в 6-й книге «Этики» называется умом, различается в том месте от навыка доказанного заключения, который называется наукой, как один вид умственной силы от другого вида. Затем, потому что недоказуемые начала суть известны по себе, то есть из своих терминов; заключения же, которые доказываются, известны из некоего среднего [термина], взятого вне их: а сие основание различения познаний есть совершенно специфическое, и никем, насколько я знаю, не говорится, что оно не специфическое. В-третьих, потому что если бы они были того же вида, то и навыки наук, из которых один зависел бы от начал другого, были бы того же вида, как все подчиненные [науки] от начал подчиняющих, и Геометрия от Арифметики, началами которой она часто пользуется при доказательстве: более того, даже все Математические [науки] были бы один и тот же по виду навык, поскольку все пользуются общими началами всех, каково то: Если от равных отнять равные и т.д., и, следовательно, один и тот же навык был бы навыком всех наук, и не должно было бы различать науки на различные роды и виды наук. Ибо поскольку все или большинство доказуемых заключений зависят от недоказуемых начал первой Философии, тот же самый навык был бы навыком первой Философии и всех прочих наук: что и по себе абсурдно, и будет совершенно опровергнуто ниже: и никоим образом не допускают сего главные авторы противоположного мнения, но только один или другой низшего разбора: что само есть довод [в пользу того], что отрицательная часть вопроса много вернее.

В-пятых, как ум наш есть по себе безразличный и неопределенный ко всем познаниям, относящимся к его первой операции, определяется же навыковым определением через умопостигаемые виды, которые он принимает от единичных [вещей]: так по себе он безразличен и неопределен к познаниям, относящимся ко второй [операции] (даже после того, как он имеет в себе многие умопостигаемые виды), определяется же навыковым определением через навыки, которые он приобретает из различных согласий: но не определяется навыковым определением к познаниям всеобщей первой операции, разве только через умопостигаемые виды, различные по виду, как явствует: следовательно, равным основанием не определяется также навыковым определением к познаниям различных доказуемых заключений (которые также суть всеобщие), разве только через навыки наук, различные по виду, которые он приобретает из различных доказательных согласий.

Раздел III. Решение доводов утвердительной части.

Итак, на первый [довод] противоположного мнения должно сказать, что общеизвестные целостные науки не суть по себе прямо положены в том предикаменте, как бы в роде качества, но по основанию навыков, которыми доказываются отдельные заключения: ибо только упорядоченный сбор сих навыков собственно составляет любую целостную науку. Каковым образом и мир не есть по себе некий вид субстанции: но по основанию тех субстанций, из которых он состоит (ибо он есть не что иное, как согласнейший порядок и расположение всех вещей); однако в книгах «О небе» под именем неба он различается от сего мира, как некий вид субстанции от своего единственного индивидуума.

На второй [довод], чтобы мы ответили, должно заметить, что совершенно иное основание есть у навыка католической веры, и у навыка какой угодно целостной науки, что касается предложенной трудности. Ибо поскольку навык науки приобретается естественным светом разума, и в любой целостной науке сколько есть доказанных заключений, столько есть естественных средних [терминов], которыми они доказываются, необходимо, чтобы столько было видов навыков в любой целостной науке, сколько есть самих ее заключений. В навыке же веры сего произойти не может: ибо хотя есть весьма многое, во что должно верить, или высказывания, в которые должно верить, однако средство веры во всех едино, а именно божественное откровение. Отсюда происходит, что один и тот же по виду навык веры есть во всех верных, и один числом в каждом. На довод, следовательно, должно сказать, что не поэтому католическая вера есть один числом навык, и одно числом качество в любом верном, потому что оно вливается божественно: и не потому, что оно все целиком вливается одновременно и утрачивается: но потому что оно опирается только на основание божественного откровения. Ибо и человеческая вера, которой верят многим свидетельствам какого-либо мужа, достойного веры, есть один по виду навык во всех, кто ей верует, и один числом в любом из них, если основание верить во все то будет совершенно одно, как ниже объяснится. Науки же, которые могут быть приобретены естественным светом, хотя иногда все целиком вливаются Богом; однако не поэтому суть один навык, но многие по виду, расположенные по порядку между собой в тех всех, в коих они вливаются, и многие числом в любом из них: разве только Бог сообщит им иной род науки высшего порядка, каковой есть в Ангелах. И то, что сказано о вере, должно пропорционально сказать и о двух прочих Теологических добродетелях; поскольку они опираются также на одного только Бога, но иным и иным основанием, которое передают Теологи. Отсюда происходит, что все прочее, что мы надеемся или любим по склонности тех добродетелей, мы надеемся и любим также по основанию их.

На третий [довод] должно сказать, что совершенно иное основание есть в навыках добродетелей и в навыке науки. Ибо в навыке добродетели, поскольку он имеет дело с действиями, которые суть единичны и случайны, и поскольку он приобретается через упражнение в актах, он нуждается в повторении, чтобы укрепиться. Но в навыке науки иное основание: ибо поскольку акт доказывания не только в себе достоверен и очевиден, но и совершенно господствует над субъектом; он не только порождает навык по своей природе твердый и постоянный, но и тотчас предоставляет ему состояние твердости и постоянства в субъекте. Ибо до такой степени убеждает ум, что не оставляет ему никакого места для несогласия. Отсюда происходит, что навык знания, как только рожден, не должен ожидать от актов доказывания других заключений твердости и постоянства в том субъекте. Может, однако он усиливаться к большему совершенству в своем виде: но сие происходит не через те акты, которыми доказываются другие заключения, но через повторение актов того же вида. Навык же добродетели в том, кто начинает в ней упражняться, не только

нуждается в повторении упражнения около той же материи; но и около других, чтобы приобретенная так или иначе добродетель достигла состояния добродетели.

На четвертый [довод] должно сказать, что совершенно иное основание есть в навыках и в способностях, что касается их объектов: говорим же мы об оперативных способностях и навыках или расположениях. Ибо поскольку способности определяются через различные навыки или расположения к различным родам операций, как чувства все к различным чувственным познаниям через различные чувственные виды, и ум к различным понятиям через различные умопостигаемые виды, и тот и другой человеческий аппетит через различные добродетели; необходимо, чтобы навык вращался около меньшего [числа объектов], чем способность, коей он есть навык.

Отсюда происходит, что неудивительно, если один числом навык науки, взятый в значении целостной науки, определяет ум к большему числу доказуемых высказываний, чем если бы он брался как частная наука, которая есть [наука] об одном только виде таких высказываний. Отсюда, когда говорится, что противоположных [вещей] есть одна и та же наука, можно понимать двояким образом: и как собрание навыков, относящихся к одной целостной науке (ибо в любой из них идет речь как об одном противоположном, так и о другом, поскольку они содержатся в том же роде) и как один и тот же числом навык, который вращается около доказуемых высказываний одного противоположного, как например около того, что добродетель должно избирать. Ибо из этого можно собрать, что противоположный порок должно избегать: отсюда навык, которым познается первое высказывание, некоторым образом впоследствии объемлется наукой, которая есть [наука] о втором высказывании: хотя иначе и иначе есть тот и другой навык знания, потому что они рождаются из различных по виду доказательств.

На пятый [довод] должно сказать, что есть два рода материальных объектов, то есть вещей, которые познаются, в любой науке: ибо одни суть те, которые собственно называются объектами, и сии суть высказывания, которые в ней доказываются, поскольку собственно на них направляется наука: другие же из тех, которые собственно называются субъектами, потому что о них доказываются свойства или страсти, относящиеся к той науке, и однако иногда называются объектами науки, потому что через свои определения познаются в любой науке. Также есть два рода формальных объектов, то есть оснований, через которые или под которыми постигаются материальные объекты. Формальный объект, который есть основание, через которое постигаются, охватывает все средства, которые берутся для доказательства. Формальный объект, который есть основание, под которым постигаются, содержит все способы рассмотрения вещей, о которых идет речь: каковые в созерцательных науках суть различные отвлечения от материи. Ибо поскольку материя есть по себе неизвестна, через различные виды или как бы виды отвлечений от нее Философы рассудили, что должно различать созерцательные науки, каковое различие объяснено в доводе. В практических же [науках], поскольку они направляются к действию единичных материальных [вещей], правильно не рассудили те, что должно держать основание отвлечения для их различения между собой и от созерцательных: но скорее (если так можно говорить) сгущения: ибо все практические направляются к действию, каким образом созерцательные к созерцанию. Итак, по различным сгущениям Философы различили практические науки, как ниже станет ясно.

Когда, следовательно, говорится в доводе: Как чувство относится к чувственным объектам, так наука к познаваемым объектам, — в одной части — это верно; в другой же части ложно: каким образом во всех прочих вещах, в которых усматривается некое подобие или пропорция. Когда же добавляется, что чувство не разделяется на различные виды сообразно разнообразию материальных объектов, но формальных, должно различать принятие объектов,

через которые [постигаются] формальные объекты. Ибо если берутся как основания, под которыми постигаются или чувствуются чувственные качества, предложение истинно, и правильно также доказывается. Если же берутся как основания, через которые постигаются, предложение ложно: ибо основания, через которые постигаются чувственные качества чувствами, суть особенные их природы: ибо они суть по себе сами чувственные: каким образом начала доказательств суть по себе сами, или из своих терминов умопостигаемые: и однако чувство совершенно таким формальным объектам не разделяется на виды, поскольку одно и то же по виду чувство вращается около всех их, на которые простирается тот же способ чувствования. В науках же, когда формальные объекты приняты тем и другим способом, предложение истинно. Ибо и целостные науки различаются по виду между собой по основаниям или способам, под которыми трактуются их материальные познаваемые [вещи], как явствует в Физике и прочих общеизвестных науках: каким образом и чувство по способам чувствования или постижения чувственных [вещей] (в каковой вещи положено подобие, которое Аристотель усмотрел между чувствами и науками); и частные науки также различаются между собой по основаниям, через которые доказываются их высказывания.

Почему же природа устроена так, что чувства не различаются по виду по формальным объектам, принятым сим образом, а науки различаются, сие есть основание: потому что чувства, каким образом и прочие природные способности, не приобретаются, но происходят вместе с самим субъектом: навыки же наук не врождены нам; но после долгого времени через различные доказательства и не без великого труда и усердия приобретаются. Посему необходимо было, чтобы способности тотчас от рождения имели всю свою полноту и протяженность ко всем своим объектам: науки же, которые приобретаются с течением времени, простирались бы только на то, на что распространяются основания, через которые производятся доказательства, пока из многих частных наук сим образом не составились бы целостные науки. Что если бы науки были нам врождены, как Ангелам, тогда только могло бы произойти, чтобы, каким образом одно числом чувство вращается около всех качеств, которые чувствуются одним и тем же образом: (как например, около всех цветов через посредство прозрачной среды, все звуки через посредство среды, приведенной в движение на некое пространство, все запахи через посредство некоего истечения субстанции, все вкусы через посредство некой влаги, которой нуждается язык, чтобы могла что-либо отведать, и все осязаемые качества через посредство плоти или некой среды, которая поддается силе плоти, каков бы ни был способ осязания) так и один числом навык науки вращался бы около всех познаваемых [вещей], которые содержались бы под тем же основанием трактовки. Ибо вероятно, что, каким образом в Ангелах один и тот же умопостигаемый вид представляет многие природы, и тем больше, чем он превосходнее и возвышеннее по состоянию, так и один числом навык науки, которым Ангел пользуется, вращается около многих числом познаваемых высказываний, и возможно, что целостная наука есть в них одно числом качество. Ибо нам не одобряется мнение Кайетана, который полагает, что в Ангелах упорядоченный сбор умопостигаемых видов есть наука, поскольку наука по своему основанию есть навык судящий, а не представляющий.

Итак, науки не различаются по виду по материальным объектам, поскольку они таковы, потому что доказуемые высказывания суть по себе неизвестны: но по формальным объектам: частные, конечно, науки по основаниям, через которые они доказываются: целостные же по основаниям, под которыми трактуются материальные объекты: каковое различие может быть дано и для навыков начал. Ибо хотя все начала суть по себе известны, сами же все между собой различны по виду: (всегда ведь в них один термин различен) навыки же начал, которые от них берут вид в роде качеств, будут различны по виду: и однако, если в них рассматриваются основания, под которыми они трактуются, как сами начала, так и их навыки не различаются по виду, если относятся к одной и той же целостной науке: и это по причине одного и того же

формального основания объекта, под которым они трактуются: хотя первое основание спецификации истинно и родовое в роде качеств: второе же в роде способов трактовки.

Из чего происходит, что сколько есть простых видов навыков наук, столько есть заключений, доказанных различными средствами, столько же простых видов навыков начал, сколько есть самих по себе известных начал: хотя к стольким видам целостных наук относятся те и другие навыки, сколько есть способов рассмотрения и трактовки высказываний, которые относятся к ним.

Что если кто возразит, что часто различные заключения доказываются через одно и то же средство, как например, что человек способен к дисциплине и способен к смеху, через определение человека: (положим ведь, что нет порядка в собственных страстях) и что различные виды навыков простой науки остаются в уме: должно сказать, что хотя средство различных заключений может быть одно и то же в себе и как бы материально: однако формально, то есть поскольку оно исполняет основание средства, оно никогда не есть одно, если соединяет различные крайние [термины]. Разумеешь сие о средствах, которые извлекаются из самого дела и называются врожденными доводами; не о тех, которые берутся извне и называются заимствованными и [принадлежащими] искусству, чуждому опыту. Ибо уже выше сказано, что из одного и того же авторитета, свидетельствующего рождается один только числом навык человеческой веры, хотя через него доказываются различные высказывания, если то основание верить во все будет совершенно одно: что тогда только случается, когда мы верим многому по одному только свидетельству того, кого полагаем не могущим ни обмануться, ни обмануть нас. Иначе, если мы обратим внимание на его слова, и исследуем их, будем сомневаться в познании или правдивости человека, или также, потому что то, что им говорится, частью правдоподобно, частью кажется превышающим веру: может произойти, что в одно из сказанным им мы верим, в другое нет; и в том, во что верим, движемся различными мотивами вещей, чтобы оказать ему веру. Поскольку сие так, нет сомнения, что в нас рождаются различные навыки, из которых при сохранении одних другие могут быть утрачены. Сим же образом доводы из свидетельства не со всех сторон взяты; но частью взяты, частью врождены, и как некое среднее между верой и особенным мнением.

Если кто также возразит, что если различные средства в доказывании производят различные по виду навыки, следовательно навык одного и того же заключения не может усиливаться через различные средства, как например через различные причины или различные действия: что кажется противоречащим опыту: должно ответить, что всегда, конечно, рождается столько навыков науки даже около одного и того же заключения, сколько есть доказательных средств его, что правильно заметил Григорий: посему любой из них не усиливается, разве только через акт, подобный тому, от которого он рожден, или через другой, который содержит его в силе. Отсюда если после того, как родился навык через одно доказательное средство, прилагается другое средство для доказательства того же заключения, так что первое совершенно утратилось, по крайней мере таким образом, что помнится, что оно было доказано через такое-то средство: не [следует], чтобы усиливался прежний навык, поскольку скорее должен рождаться другой. Что если то средство и, возможно, многие другие, из которых было доказано то же заключение, удерживаются в памяти, к которым добавляется некое новое: тогда все прежние навыки с новым привнесенным средством одновременно сходятся к акту, содержащему их в силе.

Наконец, если кто возразит, что навыки различных начал не различны по виду, потому что одобряются одним и тем же основанием, а именно светом ума: (по каковой причине некоторые из школы Д. Фома утверждают, что один только числом есть навык всех начал в любом уме) должно ответить, что свет ума не есть основание согласия с началами, но сам ум есть соглашающийся: основания же согласия суть сами их термины, как учит Аристотель, когда говорит в 1-й книге «Второй аналитики», Раздел 3, текст 6: Мы познаем начала, поскольку

познаем их термины: достоверно же, что термины всегда в различных началах различны по виду, по крайней мере различием одного только [термина]: так что удивительно, почему упомянутые авторы сделали один только навывк всех начал, разве только сам свет ума, то есть сам ум, они полагали навывком начал, и который никоим образом не приобретается, против того, что передано Аристотелем в 1-й книге сего труда, Раздел 2, и в последней главе.

**Раздел IV. [На полях:] Третье возражение. Решается.
Почему навыки различных начал различаются
по виду. Другое возражение. Решение. Последнее
решение довода и опровержение того, что добавлено
некоторыми авторами для противоположной части.**

На последний довод должно сказать, что не любой порядок и связь многих частных наук или простых навыков между собой может составить одну целостную науку: но только тот порядок, которым они содержатся под тем же способом трактовки: а не во всех общеизвестных мнениях усматривается тот же способ трактовки: что достаточно ясно, как в другом вопросе сказано. В добродетелях же, поскольку уступлено, что любая из них есть простое качество, а не собрание из многих качеств, не может быть взят из них тот же довод.

Что если кто спросит, что должно сказать о благоразумии, поскольку оно есть добродетель, содержащая ум, и тем же образом, каким кажется, что наука приобретается? Должно ответить то же о ней, что должно сказать, и о прочих нравственных добродетелях, что [они суть], говорю, одно простое качество, если только оно будет того же низшего вида: затем, что хотя оно вращается около различных по виду материй и действий в роде природы, однако вращается около всех [них] под тем же специфическим основанием в роде нрава; а именно поскольку оно склоняет ум к суждению о благом выборе средств (а именно согласных с правым намерением), каковые средства в частности предписываются только благоразумным, как явствует из определения нравственной добродетели, когда говорится, что навык, избирающий, состоящий в середине, как определил сам благоразумный: затем также, потому что он не может иметь состояния добродетели в субъекте, если тот, кто ею обладает, не вращался около всех подчиненных ей материй, или, конечно, около многих, и [не стал] более трудным в предписании средств этой добродетели. Отсюда явствует, сколь великое различие между благоразумием и нравственной наукой. Ибо нравственная добродетель, хотя и пользуется для познания нравственной наукой или опытом в нравственной материи, однако для действия ее собственное дело — склонять опосредованно или непосредственно волю к благому выбору в частности, или здесь и теперь, как говорится, что не делает нравственная наука.

Раздел I. Почему начала различных доказательств познаются через самих себя. Возражается против 2-го приложения.

На то же, что некоторые из последователей противоположного мнения говорят, что навыки заключений не суть качества, отличные от навыков начал, потому что чем больше заключений выводится из начал, тем совершеннее познаются сами начала, и, следовательно, они распространяются на познание заключений: должно ответить, что они, конечно, так познаются совершеннее, что их навык всегда усиливается через такое употребление: но однако они никогда не распространяются поэтому на заключения, разве только как навыки начал: ибо сколь бы они ни усиливались в себе и ни распространялись на многие заключения через другие и другие доказательства, однако никогда не достигнут того, чтобы через них мы прямо соглашались с каким-либо заключением: ибо сие собственно есть [дело] навыков заключений.

На то же мнение, которое делает навык любой целостной науки одним числом, но составляет его из частей несходных, и притом столь многих, сколь многими мы называем навыки заключений: сим образом должно ответить, что нет никакого основания, почему бы полагать такое составление. Во-первых, потому что те, кто так думает, в то время как одобряют мнение тех, кто говорит, что навык науки есть одно и простое качество, вместе с тем его ниспровергают: составляют ведь один навык из многих навыков, не только силой, но и [частями] актуально различными. Затем **склонен по природе к соединению с ним, а также с любым другим.**

От тех же, кто, чтобы не допустить сих нелепостей, говорит, что навык целостной науки, не есть актуально составленный из многих качеств, но [только] силой, а именно что сей навык, будучи актуально простым, совершает все то, как если бы был актуально составлен из многих. Должно искать, почему они прибегают к сему виртуальному составлению, если легче [объяснить] целостную науку через полагание новых навыков, которые рождаются из новых различных между собой доказательств под тем же общим формальным объектом? Ибо ничего, конечно, не говорят более вероятного, чем то, что такое же виртуальное составление усматривается в способностях, которые, хотя и суть актуально простые качества, однако силой каждая содержит многие частичные способности, через которые она простирается на многие по виду материальные объекты. Но в тех иное основание, поскольку способность имеет протяженность по своей природе ко всем актам, содержащимся под ее целостным объектом: и сие [происходит] не от каких-либо частей, актуальных или виртуальных, но от ее собственной простой природы: навык же к актам своего вида по природе происходит из тех [актов], из одного которых он рожден, и [направлен] к тем, если какие есть, которые к нему сводятся: каковы суть акты легкого и быстрого постижения терминов доказательства того же вида, и надлежащего их соединения, как сказано выше. Ибо тот же навык знания делает ум легким и склонным к сим также применениям, предшествующим по природе самому акту согласия силой посылок, каковой [акт] собственно есть [акт] науки.

Можно также спросить у них: если навыки целостной науки совершенно просты, каким образом они усиливаются повторением актов доказывания? Ибо они признают, что повторением актов, подобных тем, от которых они рождены, любой из них усиливается в интенсивной широте, новыми же доказательствами расширяется в экстенсивной широте.

Спрашиваю ведь, повторением ли актов того же вида усиливаются все виртуальные части, или только та, по основанию которой они извлекаются? Ибо усиливаться навыку в отношении всех, сверх основания, есть [нечто] совершенно чуждое, и мы испытываем [противное]: тогда как простота навыка, видимо, не позволяет усиливаться одной виртуальной части без того,

чтобы не усиливались другие: поскольку они не суть актуально различные. Что же касается экстенсивной широты, достоверно, что они не скажут, что, когда одна часть расширяется, расширяется любая; но что весь навык называется расширенным, потому что через новое актуализирование тех [частей], которые не были актуализированы, он согласуется с большим числом заключений.

Раздел II. Доводы отрицательной части.

Мы обсудили в четвертой книге рассуждение об этой вещи, полагая вероятным, что судить о чем-либо как о сущем или не сущем есть не что иное, как утверждать или отрицать это в уме. Мы намерены в сем месте [сказать], что мы думаем об этом деле. И что сие не одно и то же, кажется, показывается следующими доводами.

Во-первых, потому что всякий вопрос состоит из одного предложения утвердительного, другого отрицательного, и одинаково формируется в уме, как и в голосе: но в вопросе ни одна часть не есть суждение истинного или ложного, но обе предлагаются как сомнительные.

Затем, потому что в уме часто даются сомнительные предложения, которые потому не суть акты суждения об истине или лжи, и однако суть утвердительные или отрицательные, как когда мы сомневаемся в этом произносимом предложении: Звезды суть пары: [на самом деле] должно быть нечто подобное в уме того, кто сомневается в произносимом: поскольку слова суть знаки того, что есть в уме.

В-третьих, потому что мы часто пользуемся и в голосе, и в уме предложениями явно ложными: как когда Диалектики в незначащих терминах составляют некий силлогизм, например: Всякое А есть В, и всякое С есть А, следовательно, всякое С есть В. Более того, и в значащих терминах, как: Всякий человек есть камень, всякий конь есть человек, следовательно, всякий конь есть камень: но никто, когда так рассуждает, не судит, что такого рода предложения истинны или ложны: но только просто постигает их для показания силлогистической формы, будут ли они истинными или ложными: так будет обстоять дело, если кто захочет утверждать, что в этой форме не дается истинная предпосылка и ложное следствие.

В-четвертых, потому что не дается суждение, если не предшествует постижение того, о чем должно вынести суждение: иначе суждение будет опрометчивым: более того, не будет даже опрометчивым, если то, о чем должно выносить [суждение], не будет постигнуто. Итак, поскольку суждение не выносится, если не о том, что прежде утверждалось или отрицалось, суждение, конечно, не будет тем же, что утверждение или отрицание.

В-пятых, потому что многие легко постигают вещи, о которых, однако с трудом выносят суждение: напротив, находятся многие, которые не легко постигают, но когда постигли, тогда легко судят о постигнутом. Итак, одно есть судить, что это есть или не есть, и другое — постигать это утвердительно или отрицательно.

Наконец, потому что общее мнение Диалектиков есть, что в первой операции ума дается только познание или знание **как в книге «Категорий» под именем мнений понимает мысленные высказывания: и во второй книге «Об истолковании» называет противоположные мнения самими мысленными высказываниями, противопоставленными: что же мнения суть некие суждения, никто не сомневается. Также в четвертой книге сего труда он говорит, что-то первое и общее для всех начало: Невозможно, чтобы нечто одновременно было и не было, — стало известным в истине так, что не может быть отрицаемо никем в уме: что, конечно, сказал бы ложно, если бы кто-либо мог отрицать нечто в уме не путем суждения, что оно ложно, но только путем постижения утвердительно или отрицательно сформированного предложения.**

Затем в шестой книге «Этики» он так пишет: Есть же в аппетите стремление и бегство, как в уме утверждение и отрицание, — чтобы сказать, что [там] согласие и несогласие: что-то же самое можно подтвердить из других мест.

Посему кто в уме нечто утверждает, тем самым, что утверждает, судит, что это истинно: и кто тем же образом нечто отрицает, тем самым судит, что это ложно: и не иной акт ума есть или когда-либо обнаруживается, которым бы сие делалось,

как только утверждая нечто или отрицая, так что само утверждение есть согласие, и само отрицание — несогласие. Иное основание есть у внешнего утверждения и отрицания. Ибо каким образом Гераклит или кто-либо другой по дерзости голосом отрицал общее для всех начало, которое в уме отрицать не мог: так и тот неразумный или нечестивый у Царственного Пророка воистину отрицал в сердце своем, что Бог есть, или по крайней мере, что Он есть мститель за зло, каковое [отрицание] он утверждал внешним исповеданием из страха наказания.

Итак, для согласования сих мнений должно заметить, что постигающее познание без суждения в первой операции ума вполне обнаруживается, поскольку вещи в ней постигаются простыми понятиями. Сие [есть дело] ничего не утверждающих или отрицающих: хотя те [понятия] и сложны, они без утверждения или отрицания, каково мысленное определение без определяемого: но однако несобственно [говоря] может обнаруживаться во второй операции. Ибо когда мы нечто утверждаем или отрицаем о самом высказывании, или также о самом высказываемом, что через него означает, как если скажешь: Это предложение «Звезды суть пары» для меня сомнительно, или: «Звезда есть» для меня сомнительно: тогда дается постигающее понятие и самого высказывания, и самого высказываемого, без их судящих понятий, как мы сказали в четвертой книге: ибо так мы постигаем их, что ничего об их истине не судим. Но те понятия не относятся ко второй операции ума, но к первой, потому что они суть простые в уже сказанном смысле: ибо и сложные, даже как сложные, через такие простые понятия могут постигаться, как дом или войско. Ибо чтобы понятия относились ко второй операции, недостаточно, чтобы они были о высказываниях или высказываемых: но необходимо, чтобы они сами были высказывательными, или высказываниями, каковы те, коими мы о самих высказываниях или высказываемых нечто утверждаем или отрицаем. Когда же мы предлагаем некий вопрос, выраженный с той или другой стороны, или в форме простого вопроса, как если скажем: Является ли первая материя чистой возможностью или нет? или: Есть ли Математик Философом? — тогда, конечно, понятия, которые соответствуют такого рода речениям, некоторым образом относятся ко второй операции ума: однако пока не иначе, как путем сведения: ибо полное и совершенное высказывательное [понятие] вне сомнения есть [там]. То же должно сказать об условных предложениях, еще не полных, и других подобных несовершенных суждениях, каковы: Если Сократ беседует, Сократ спорит и проч. Поскольку однако вопросы и вопрошения ничем не отличаются от высказывательных понятий, кроме одного знака вопроса, который означает сомнение: сомнение же никоим образом не относится к первой операции, ни также ко третьей, как явствует: необходимо, чтобы они сводились ко второй, как некие начатые высказывания: ибо легко такого рода речения приводятся к форме высказывания. Сим, следовательно, образом может быть уступлено некоторым образом, что во второй операции ума обнаруживается постигающее высказывание без суждения: поскольку хотя такого рода речения не суть высказывания, так как просто ничего не утверждают или отрицают: однако утверждение или отрицание, или согласие или несогласие, они так начинают, что не относятся к первой операции. Отсюда Сократ, как говорят, что он ничего не знал, предлагал в споре сами предложения, которые должно было заключить, без знака вопроса, как явствует из Платоновых диалогов: и Аристотель в «Топике» иначе определил диалектическое предложение, чем вероятный вопрос, потому что в вероятной материи ничего нельзя безопасно взять для доказательства без знака вопроса, чтобы было получено согласие на него, каковое согласие означает сам ответ: который, поскольку он утвердительный или отрицательный, без сомнения есть судящий.

Из сего явствует, что должно ответить, если кто спросит, каким образом может быть, чтобы ум сочетал крайние [термины] высказывания, о котором выносит суждение: (что мы также выше допустили), и однако не сочетал их с ним постигающим познанием высказывательным без судящего? Должно сказать, что двумя способами может происходить сочетание крайних [терминов] в уме перед суждением: одним — объективно, а именно когда ум постигает его

как должное быть сделанным, как бы сделанное, или постигает некое высказывание, или само высказываемое; другим — реально, когда уже понятие сказуемого высказывательно соединяет с понятием подлежащего. Каковым образом и ремесленник двумя также способами соединяет крышу со стенами в один дом: одним, когда постигает весь дом завершённым, как бы уже завершённым; другим, когда на деле возлагает крышу на стены. Если, следовательно, ум прежде, чем что-либо выскажет, постигает само высказывание как бы сделанным, или его высказываемое: то понятие будет относиться к первой операции, как из сказанного ясно: откуда неудивительно, если оно есть постигающее сочетания, а однако не судящее: если же уже реально понятие сказуемого с понятием подлежащего так соединяет, что еще не есть завершённое высказывание, но так начатое, что уже речь не относится к первой его операции: оно будет относиться, конечно, путем сведения ко второй операции, и будет постигающим многих соединенных высказываемых, или одного; но однако не будет судящим.

Сими, следовательно, двумя способами может даваться во второй операции ума постигающее познание без судящего, каковых [способов] любой, конечно, менее собственный: первый — совершенно [менее собственный], потому что понятие простое: второй — менее [менее собственный], потому что уже понятие сложное, и некоторым образом может быть сведено к постигающему высказывательному [понятию], которое всегда действительно судящее, как показано. И сим образом кажется, что авторы части [отрицательной] понимали, что во второй операции ума дается постигающее понятие без судящего. Что также станет ясно из решения доводов той части.

Раздел III. Решение доводов.

Итак, первый [довод] решается из непосредственно сказанного. Ибо каким образом словесный или письменный вопрос предлагается со знаком сомнения: так и в уме может формироваться: когда же сомневаются, какая часть истинна, так что ни о той, ни о другой не выносятся суждения, так ни та, ни другая не утверждается или отрицается. Вот каким образом те, кто, кажется, думает противно тому, что [думаем] мы, понимают, что во второй операции ума дается постижение без суждения: каковой способ мы уступаем.

Второй [довод] тем же образом решается, если [предложение] сомнительное, которое они полагают в уме, сформировано со знаком сомнения, как должно формироваться; каковым образом уже не утверждает ничего, или отрицает: и не то же основание в мысленном, что в словесном, которое предлагается без знака сомнения, как явствует из сказанного. Что же добавляется, что слова суть знаки понятий, должно понимать так, что понятия могут сами обозначать, или скорее указывать: ибо они обозначают вещи и указывают на понятия, как сказано в четвертой книге: но сомнение ума не указывается, разве только когда в словесном предложении применяется знак сомнения.

Третий [довод] так разрешается: предложения из незначащих терминов не суть предложения, ни речения, разве только термины берутся материально вместо самих себя, каковым образом они уже суть явно ложные: ибо А есть В и так в прочем. Почему же из них обычно составляются силлогизмы, сие есть основание: потому что ради легкого и быстрого учения они берутся как истинные, и по предположению уступаются как истинные. То же основание есть о тех предложениях из значащих терминов, которые суть явно ложные: ибо и они уступаются как истинные по предположению, чтобы тем и другим способом удобно была показана силлогистическая форма. Итак, в сих предложениях, как дается по предположению постижение высказывательное, так и судящее: просто же ни то, ни другое не дается. Ибо как просто никто не судит, что А есть В, или что человек есть камень: так и не постигает высказательно, что то есть камень.

На четвертый [довод] сказано, что знание, постигающее терминов и связи, даже словесных, по крайней мере по порядку природы предшествует судящему: ибо никто не может сочетать крайние [термины] через некое средство, если прежде по времени или по природе не постигнет то, что должно быть соединено, и то, через посредство чего должно быть соединено. Посему, когда возражается, что суждение не выносится, если не о том, что прежде утверждалось или отрицалось: должно заметить, что, хотя иногда сие случается, когда выносится [суждение] о том, что другой прежде утверждал или отрицал: однако не всегда происходит, поскольку между тем никто не утверждает или не отрицает нечто прежде, чем сам вынесет о том суждение.

На пятый [довод] должно сказать, что легкость постижения вещей простыми понятиями, и сложными какими угодно, о которых не должно выносить суждение, или также удержания в памяти, часто бывает в ком-либо больше, чем суждения об истине и лжи тех высказываний, которые предлагаются; и напротив, многие есть, которым легче судить, чем постигать: но постигать, утверждая в уме или отрицая, столь же легко или трудно, как и судить, какие сказуемые [относятся] к каким подлежащим, соответствуют ли они, или не соответствуют, поскольку и то и другое есть одно и то же.

На последний [довод] должно сказать, что истиннейшим является мнение Диалектиков, что в первой операции ума дается только постигающее познание, как бы без судящего: во второй же дается и то и другое, но отсюда не собирается, что может быть дано некое постигающее высказывательное познание без судящего, поскольку судящая операция не отличается от

постигающей высказывательное, и сверх нее могут быть даны также многие другие постигающие познания во второй операции ума, которые не суть судящие, как сказано.

Если же кто спросит, какое условие по природе прежде присуще высказывательному познанию — быть постигающим или судящим: должно сказать, что постигающее познание обще всем познаниям, ибо что бы мы ни познавали, мы познаем через постижение: происходит ли сие через чувство, или через ум: тогда [следует] разделять умственное познание на постигающее только и постигающее судящее. Отсюда происходит, что по природе прежде усматривается в высказывательном познании то, что оно есть постигающее, чем то, что оно есть судящее. Откуда собирается, что всякое судящее познание есть постигающее: но не наоборот, всякое постигающее есть судящее. Сие также собирается из того, что постижение, знание и познание суть одно и то же: и то же разделение познания и познания на постигающее и судящее может быть сделано, каковое есть [разделение] постижения. Собирается также, что познание заключения, которое порождает доказательство, есть одновременно познание: или познание, постижение и суждение: и сие не производится через доказательство, как бы три акта, или три формальности одного и того же акта, но воистину и по разуму один акт научного познания: что Аристотель обозначил, когда сказал в первой книге «Второй аналитики»: Знать есть через доказательство понимать: каковым словом обозначается и понятие, или постижение умственное, и суждение ума. Наконец собирается, что акт знания, который причиняется из посылок, есть слово ума, которым ум высказывает, что это есть это, или не есть это, из-за посылок: или которым высказывает, что это есть это, или не есть это: или которым познает или судит. Ибо сие суть одно и то же. Есть ли однако слово такого рода, коим ум нечто утверждает или отрицает, иногда простое качество, или всегда составное, ныне должно рассмотреть.

Раздел IV. [На полях:] Каким образом иногда суждение есть простое качество.

Ибо то, что оно никогда не есть качество, составленное из понятий сказуемого и подлежащего, но всегда простое, прежде всего доказывалось некоторыми, потому что когда целое, как целое, постигается, оно постигается неделимо, как учит Аристотель в третьей книге «О душе», главе шестой: высказывание же, как оно есть высказывание, должно постигаться как некое целое: посему одним простым понятием, а не двумя, оно должно постигаться, необходимо: что если постигать высказывательно есть судить, как мы сказали, неделимо, и не многими понятиями должно выноситься суждение. Затем, потому что суждение не выносится, если в уме не произносится связка глагола: она же произносится не многими понятиями, но неким одним простым. В-третьих, потому что судить есть не что иное, как одобрять или не одобрять некое утвердительное или отрицательное высказывание, что, говорят, всегда делается неким простым актом ума соглашающегося или отвергающего: что мы, кажется, испытываем в себе, когда при другом утверждающем нечто или отрицающем мы внутренне или также внешне простейшим неким актом одобряем то, что говорится, или не одобряем.

То же, что, напротив, оно всегда есть составное качество из понятий сказуемого и подлежащего, доказывается прежде всего из самого Аристотеля, который, кажется, ясно обозначает сие в той же книге «О душе» и той же главе, где говорит, что та операция ума, в которой уже есть истина и ложь, есть сложение понятий, как бы они сами суть одно: и вскоре добавляет, что сие происходит через посредство глагола настоящего времени, прошедшего или будущего. Добавляет же: Как бы сами понятия суть одно: чтобы не считалось, что мысленное высказывание есть истинное одно качество, возникающее из сложения понятий, но как бы одно, а именно по причине единства порядка, коим подлежащее соединяется [со сказуемым], так что о нем нечто утверждается или отрицается.

Затем доказывается из того, что он учит в первой главе «Об истолковании», что то, что есть в голосе, суть знаки того, что есть в уме: поскольку в голосе всегда составляются утверждение и отрицание, следует, чтобы тем же основанием они составлялись в уме.

Наконец из того, что всегда, где бы ни была последовательность, есть также составление из частей, из которых одни следуют за другими: в произнесении же мысленного предложения так же, как и в словесном, есть последовательность предшествующего и последующего термина, следовательно, и составление из них.

Должно сказать, следовательно, что всегда суждение в нашем уме есть качество либо актуально, либо силой составленное из понятий подлежащего и сказуемого, тем или иным образом примененного к подлежащему актуально, конечно, когда в уме мы выражаем само суждение, высказывательно нечто утверждая или отрицая, каковое [суждение] есть словесное мысленное составление, относящееся ко второй операции ума. Силой же, когда ум ради краткости неким простым актом одобряет или не одобряет предложенное высказывание, каковой акт разрешается в выраженное утверждение или отрицание. Ибо то, что сии простые акты одобрения или неодобрения могут в нас даваться, помимо того, что мы испытываем сие, как сказано, и разум требует, поскольку часто внешне простыми словами мы нечто одобряем или не одобряем: между тем ум может в меньшем, и обычно собирает то, что объясняется многими внешними знаками. Что же, когда бы то ни случилось, сии акты силой содержат утверждение или отрицание, прежде всего явствует из разделения: всегда ведь акт согласия разрешается в утверждение, акт же отвержения — в отрицание, как яснее света. Затем из того, что сии простые акты согласия или отвержения всегда предполагают предшествующее высказывание, как явствует: откуда они суть не что иное, как виртуальные высказывания, одобряющие или не

одобряющие те [высказывания], которые предложены были другими или нами самими: и столь же значат, как если бы ум выразил: Сие высказывание есть истинное, а то не есть истинное. Но у нас без предшествующего высказывания, которое предлагается другим или нами, часто мы судим о вещах: как если кто, проснувшись и увидев свет солнца, первым актом судит, что день есть: что, поскольку происходит сим образом, всегда происходит с выраженным мысленным высказыванием.

Наконец, потому что во внешней также речи простые слова, которые содержат целое суждение, разрешаются в целые предложения, как идет дождь, гремит, град идет, и прочие безличные, как явствует у Грамматиков. Что если ум может в голосе формировать простые слова, которые силой суть высказывания, и в них разрешаются: тем более сие может совершить в себе самом: особенно поскольку то, что в низших [вещах] рассеяно, часто соединяется в высших. Итак, акт суждения по большей части, или скорее почти всегда у нас есть само мысленное высказывание, а, следовательно, качество, составленное из понятий сказуемого и подлежащего: иногда однако есть качество воистину простое, которое ум формирует вместо другого высказывания: но однако силой составленное, и которое разрешается в утверждение или отрицание.

Итак, на то, что приведено для отрицательной части, должно сказать, что то постижение, коим целое, как целое, постигается, относится к первой операции ума: и не может Аристотель пониматься иначе, когда в приведенном месте утверждает сие: говорит ведь в той части контекста о первой операции ума. Читай Д. Фому в том месте. Итак, высказывание постигается как некое целое, когда, например, говорится: Это предложение «Мир был от вечности» ложно. Так происходит, что довод не относится к делу.

На второй [довод] сказано, что суждение через связку глагола совершается: но ее без крайних [терминов], которые связываются, нельзя понять, как неправильно учит Аристотель в третьей книге «Об истолковании»: посему необходимо, чтобы всегда в том понятии актуально или силой включалось понятие сказуемого и подлежащего.

На третий [довод] сказано, что не всегда суждение есть одобрение или неодобрение противоположного некоего утвердительного или отрицательного высказывания; поскольку не необходимо, чтобы предшествовало какое-либо предложение, что уже сказано. Поскольку же оно есть неким простым кивком ума одобряющего или отвергающего, всегда в нем силой содержится утвердительное или отрицательное высказывание, в которое оно разрешается.

На то же, что предложено для утвердительной части, должно сказать, что Аристотель в том месте не рассуждает, кроме как о выраженном суждении истины и лжи: затем, потому что суждение, которое есть простым кивком ума одобряющего или отвергающего, разрешается в выраженное, затем также, потому что оно никогда не происходит, если не предложено прежде некое высказывание, как мы сказали: что весьма частно, и не должно было быть упомянуто.

Григорий же Ариминийский, хотя, как нам кажется, охватывает мнение о том, что не должно различать мысленное предложение на судящее и постигающее; однако главным образом доводом он убеждает себя, что всегда в уме есть простое качество: потому что, говорит он, это предложение: Всякая белизна есть сущность (что можно сказать о любой другой подобной) если бы было составлено из понятий белизны и сущности, и самой словесной связки, не более утверждало бы в уме, что всякая белизна есть сущность, чем что всякая сущность есть белизна: ибо не большее, говорит, было бы основание, почему слово всякая соединяется с понятием белизны, чем с понятием сущности. Ибо все те качества были бы одновременно и неделимо в уме, который неделим; и не было бы, почему скорее одно соединение производило бы, чем другое, откуда произошло бы, что предложенное высказывание в уме не более было бы истинным, чем ложным. Но если мысленное предложение есть простое качество, тогда устраняется всякое такого рода сомнение: потому что это предложение не состоит из терминов, которые могут меняться, так что любой из них берется или как подлежащее, или как сказуемое. Но сей довод имеет мало трудности: ибо и в голосе, и в уме всегда глагол есть, который относится к качеству

предложения, соединяется со сказуемым; напротив, же, частица всякий, которая относится к количеству, и прочие подобные, всегда соединяется с подлежащим. Откуда явствует, что нет никакой путаницы в уме, когда кто провозглашает и судит, что всякая белизна есть сущность. Как однако сие всегда происходит в акте высказывания и суждения; так и в судящем навыке, который от него остается, так что он, конечно, склоняет к подобному употреблению тех же терминов.

Чтобы ты уразумел сие яснее, заметь, что всегда в предложении сказуемое имеет основание формы, потому что оно приписывает и как бы сообщает себя подлежащему, каковое условие относится к природе формы: напротив же, всегда подлежащее имеет основание материи, потому что оно как бы принимает само сказуемое, каковое условие относится к природе материи: что в утвердительном и естественном или прямом предложении ты ясно усмотришь, как в том самом, и в сих: Человек есть животное. Человек способен к смеху. Человек есть белый и подобных.

Что если всякое предложение о глаголе есть, которое называется о третьем прилежащем (а именно в котором глагол есть берется как бы на третьем месте для соединения двух терминов), сводилось бы к предложению о глаголе прилагательном, как Всякий лебедь есть белый, к сему: Всякий лебедь белеет; и сие: Филолай есть подражатель Платона, к сему: Филолай платонизирует: тогда вполне было бы очевидно, что всегда глагол, который исполняет должность глагола, сказывается о том, с чем соединяется, каким бы образом слова ни произносились голосом, или помещались на папирусе, или в уме: ибо то же предложение есть, если скажешь Лебедь белеет, и если скажешь Белеет лебедь: и тем же образом то же самое есть сказать Филолай платонизирует и Платонизирует Филолай. Я сказал: Когда глагол исполняет должность глагола, потому что иногда он берется материально и подпадает под основание имени, как если скажешь Спор есть слово действующего голоса. Поскольку, следовательно, всегда могло бы происходить, чтобы предложения о глаголе есть, связующем два термина, сводились к предложениям о глаголе прилагательном, если бы у нас были внешние глаголы: отсюда происходит, что ум, который по природе пользуется теми же глаголами у себя, когда бы то ни было провозглашает некое суждение или высказывание, всегда соединяет глагол есть, связующий с тем термином, который он хочет приписать другому, и из того и другого составляет как бы один глагол прилагательный. Ибо только глагол прилагательный, или то, что исполняет должность прилагательного как явствует: следовательно, и ум [согласуется] с началами и предложенными заключениями. Такого же рода акт не есть тот, коим ум прежде заключения соглашается с началами, взятыми самими по себе: следовательно, есть акт, коим он соглашается с заключением из-за начал.

В-четвертых, потому что посылки, каковы бы они ни были, содержат довод, который есть формальное основание согласия с заключением: но не дается согласие без формального основания согласия: откуда хотя начала, поскольку они суть действующие причины согласия с заключением, предшествуют заключению: однако, поскольку они содержат формальное основание такого согласия, они должны некоторым образом познаваться одновременно с заключением.

Наконец, потому что если согласие с посылками не содержалось бы некоторым образом в согласии с заключением, они не различались бы по виду от согласия с тем же заключением, доказанным через различные средства: более того, никоим образом доказанным: ибо согласие с ним в себе, не принимая во внимание различие средств, которыми он доказывается, должен был бы быть один и тот же формально: но утверждать сие значило бы ниспровергнуть все, что сказано выше о различии навыков науки.

Итак, поскольку о самом деле нет, или, конечно, не должно быть вопроса, [остается вопрос] о способе, коим сие происходит, и вся остальная [часть] есть спор. Ибо

одни отвечают, что акт согласия с заключением, которое доказывается, есть часть всего согласия, которое применяется к доказательству, как к одному предложению рациональному или причинному: поскольку согласие всего рационального или причинного предложения включает согласие всех предложений, из которых оно состоит (в сем ведь различаются сии предложения от условного, в котором для истинности не требуется истинность частей, как передают Диалектики, так что доказательное согласие есть одно целостное согласие начал и заключения: могли бы также добавить, и самой последовательности. Как явствует в сей демонстрации, облеченной в форму рационального предложения: Все, что состоит из элементов, тленно: всякая смесь состоит из элементов: следовательно, всякая смесь тленна. И в сей, которая располагается в форме причинной: Так как все, что состоит из элементов, тленно, и всякая смесь состоит из элементов, то, конечно, всякая смесь тленна.

Однако они не говорят к делу: ибо мы здесь рассуждаем не о согласии всего доказательства, как бы некоего рационального или причинного предложения, которое предполагает не только согласие посылок, но и заключения, более того, и последовательности: прежде ведь сие должно быть утверждено и твердо, чем мы согласимся со всем рациональным или причинным [предложением], потому что такого рода речения, Следовательно и Так как, и другие того же значения, должны связывать все истинное предшествующее с истинным последующим, и [должно быть] при истинной или надлежащей последовательности, из которых возникает истинность всего доказательства, как бы одного предложения. Но мы не говорим в сем вопросе о согласии, которое применяется ко всему доказательству уже совершенному и абсолютному, как бы одному предложению, предполагающему уже истинность всех простых предложений, из которых оно состоит: но о согласии одного только заключения с предшествующими согласиями посылок по времени или по природе.

Другие желают, чтобы акт согласия с заключением, которое доказывается через доказательство, содержался под посылками не актуально, но силой: и то же должно сказать о согласии с заключением, каким-либо иным образом доказанным: ибо поскольку мы соглашаемся с заключением по основанию посылок, необходимо, чтобы согласие с посылками содержалось некоторым образом в согласии с заключением, как уже показано: посему поскольку оно не может содержаться актуально, потому что согласие с заключением не есть согласие с посылками, происходит, что оно содержится силой. Каковое мнение тогда только нравится, если его так понимают, что по крайней мере необходимо, чтобы то согласие, о котором идет вопрос, содержалось силой над посылками: может однако содержаться формально. Ибо, как в выборе средств ради некоей цели иногда одним и тем же актом аппетита мы желаем средства, потому что явно желаем цели, как когда мы желаем горького питья, потому что помним о здоровье, и явно ради него желаем питья: иногда же, когда актуально не помним о здоровье, однако желаем питья силой и действительностью здоровья, ранее в акте желанного: так иногда случается, что когда мы сначала подали согласие посылкам, и одновременно увидели, что последовательность подходящая, мы тотчас соглашаемся с заключением из-за явного согласия с посылками: иногда же, или потому что после согласия с посылками мы исследовали последовательность, или потому что на время отвлеклись на другое, мы соглашаемся с заключением силой посылок, которым уже применили согласие: однако не так, чтобы в том согласии мы явно примешивали согласие с посылками, из-за которого мы соглашаемся с заключением.

Заметь же, что каким бы образом ни происходило согласие, оно всегда касается заключения прямо, посылок же — косвенно, как бы мы сказали: Следова-

тельно, заключение истинно и необходимо из-за истинности и необходимости посылок. Двумя же способами мы соглашаемся с посылками в доказательстве, и в любом ином доказательстве: одним — абсолютно и по основанию самих [посылок], что происходит прежде заключения как явствует: следовательно, и ум [согласуется] с началами и предложенными заключениями когда каждое из них предлагается и уступает, другим — в отношении к другому, и как бы по основанию согласия с заключением: что происходит, когда мы правильно соглашаемся с заключением, [а именно] из-за посылок, по основанию которых мы с ним соглашаемся: что означают сами те выводные речения. Ибо частица, Следовательно, означает, что по основанию посылки мы соглашаемся с заключением, откуда и рациональным речением называется, и любому рассуждению может быть применено: речение же Так как означает по основанию причины того, что доказываем, заключение уступает: хотя иногда употребляется в более общем смысле, чтобы обозначить, что посылки суть действующие причины согласия с заключением, хотя и не содержат истинной причины вещи, которая доказываем в заключении.

Раздел V. Решение доводов, приведенных для противоположной части.

Итак, на первый довод отрицательной части должно сказать, что познание посылок, взятое само по себе, или прежде заключения, есть действующая причина познания заключения, и [причина] двусмысленная: поскольку же оно содержится в самом познании заключения, оно не есть действующая причина оно, но то, что в нем есть формальное: один же и тот же акт ума может содержать и то, что есть материальное, и то, что есть формальное. Каким образом в воле один и тот же акт избрания средства ради цели содержит нечто материальное, поскольку через него избирается средство: и нечто формальное, поскольку то избирается ради цели. Или короче сим образом, не из того, что акт согласия с заключением касается посылок, как бы [касается] формального основания согласия, следует, что тот же акт есть причина самого себя: но [следует], что тот же акт, коим мы соглашаемся с одним, [есть] ради другого.

На второй [довод] сказано, что посылки поэтому достовернее и очевиднее заключения, что они делают заключение достоверным и очевидным в доказательстве, так что сами в нем не становятся от заключения достоверными и очевидными: впрочем, поскольку акт согласия с заключением из-за посылок не тем же образом касается их, каким [касается] заключения, поскольку он касается сего прямо, как того, с чем соглашается: посылки же косвенно, как формального основания согласия: одна только есть достоверность и очевидность того акта, которая причиняется посылками и воспринимается от заключения, или скорее от высказываемого доказуемого: отсюда происходит, что никакое сравнение большего и меньшего очевидности или достоверности не может быть установлено в том акте: но только в актах согласия с посылками, сопоставленными сами по себе, с актом согласия с заключением из-за них: каковым образом всегда очевидность и достоверность посылок суть большая очевидность и достоверность заключения по уже объясненному основанию.

На третье [возражение] должно уступить сходство актов понимания с актами стремления. Ибо когда предлагается, что не может один и тот же акт стремления одновременно касаться средства и цели, когда средство желается ради цели. На первое подтверждение сего должно сказать, что тот акт, коим средство избирается ради цели, не есть намерение цели, но только избрание средства ради намеченной цели, как явствует. Что если средство, или скорее вещь, которая есть средство, желается ради себя, как больным желается приятное питье, которое одновременно является полезным, без всякого помышления о достижении здоровья, то уже акт воли около того не будет избранием средства, но намерением некоей цели.

На второе сказано, что тот же числом акт, который есть любовь к цели, может в действительности одновременно быть ненавистью к той вещи, которая противна намеченной цели: ибо сии не противоречат между собой, хотя любовь и ненависть к одной и той же вещи, рассмотренной по одному и тому же основанию, взаимно противятся, не только в одном акте, но и в одном субъекте.

На третье скажешь, что избрание извращенного средства ради благой цели есть просто зло, потому что благо [происходит] из целостной причины, а зло — из отдельных недостатков, как учит Дионисий: и по тому же основанию избрание благой вещи ради злой цели есть также зло, не одновременно благо и зло.

На последний довод, что касается первой его части, должно сказать, что посылки, или скорее согласие с посылками, суть действующие причины согласия с заключением, и часто в себе содержат причину той вещи, которая доказывается в заключении: иногда также не причину, но действие, или нечто иное, через что доказывается заключение. Мы не говорим, следовательно, что акт согласия с заключением касается посылок, потому что они суть действу-

ющие причины заключения, или всегда содержат причину той вещи, которая доказывается в заключении: но потому что в них содержится формальное основание, по которому мы соглашаемся с заключением, а именно довод, будет ли он взят из причины, или из действия, или из любого иного основания.

Что касается второй части довода, должно сказать, что иное основание есть в последовательности, иное в посылках. Ибо посылки содержат причину, или иное основание, через которое вещь доказывается, или иным образом доказывается, и потому обычно называются причинами заключения, конечно, приняв имя причины за то основание, по которому [происходит] доказательство заключения: последовательность же никоим образом из сих [способов] не называется причиной согласия с заключением, поскольку она скорее есть условие, без которого ни согласие с посылками не производило бы согласия с заключением, ни формальное основание согласия с заключением ничего бы не доказывало. Тем не менее не должно отрицать, что согласие с доказанным заключением (и каким-либо иным образом доказанным) в последовательность также впадает; и каким образом оно в нее впадает, нетрудно понять, поскольку без формы последовательности ни посылки не суть посылки, ни заключение не есть заключение. Итак, тем самым, что согласие с заключением впадает в посылки как в посылки, и в заключение как в заключение, оно впадает также в последовательность, как в согласующееся и подходящее выведение заключения из посылок.

Раздел VI. [На полях:] То же самое акт стремления может одновременно касаться средства и цели.

Любовь к цели и ненависть к противной вещи. О божественном имени. Также и в последовательность впадает согласие с заключением. Два неких сомнения о согласии с заключением. Первое сомнение: о согласии с отрицательным заключением, и каким образом оно впадает в посылки.

Но поскольку согласие ничем не отличается от мысленного утверждения, а несогласие — от мысленного отрицания, как мы сказали выше, кто-либо спросит: обнаруживается ли согласие с заключением в доказательстве, когда заключение отрицательное: и каким образом оно впадает в его посылки, когда одна из них необходимо должна быть отрицательной?

На каковое сомнение должно сказать, что отрицательное заключение доказательства формально есть несогласие. Но однако оно эквивалентно согласию: и то же должно сказать об отрицательной посылке: что не бесполезно напомнить, поскольку всегда идет речь о согласиях посылок и заключения, когда рассуждается о сей материи. Посему должно заметить, что когда отрицательное заключение есть несогласие с его противоречащим, отсюда происходит, что оно эквивалентно согласию с самим отрицанием: например, в Аристотелевом доказательстве: То, что близко к звездам, не мерцает. Планета близка: следовательно, планета не мерцает. Заключение есть несогласие с сим противоречащим: Планета мерцает: поскольку, следовательно, несогласие с одним противоречащим есть согласие с другим, отсюда происходит, что несогласие, обозначенное через отрицательное заключение, принимается за согласие с самим отрицанием: и так, когда мы заключаем, что планеты не мерцают, мы соглашаемся с сим самым отрицанием, как если бы сказали: Сие самое, что планеты не мерцают, истинно: что есть утвердительное высказывание: посему, хотя другая из посылок Аристотелева рассуждения отрицательна, и в уме [есть] несогласие с ее противоречащим: однако, поскольку она эквивалентна согласию с самим отрицанием (как говорит Аристотель, Сие самое что есть*: а именно: То, что близко к звездам, не мерцает — истинно: каковое также есть утвердительное предложение) — неудивительно, если согласие с заключением не только впадает сим образом в отрицательное заключение, но и в отрицательную посылку.

Второе сомнение: могут ли одновременно с прямым чувством последней посылки, предшествующим согласию с первой, необходимо даваться согласие с заключением. Кажется, что необходимо.

Спросит также кто-либо: одновременно ли с согласием с последней посылкой, предшествующим согласию с первой, необходимо дается согласие с заключением? Ибо что оно необходимо дается, прежде всего доказывается из того, что Аристотель в первой книге «Второй аналитики», Раздел 1, утверждает, что одновременно с согласием с меньшей [посылкой], после того как одобрена большая, необходимо дается согласие с заключением: что то же можно сказать и о согласии с большей [посылкой], если предшествовало согласие с меньшей. Затем, потому что согласия с посылками не только суть причины согласия с заключением, но и причины, действующие естественно, коими положенными необходимо полагается действие. В-третьих, потому что каким образом цель относится к средствам, так начала к заключениям: следовательно, когда положена действенная воля цели, необходимо желается средство, если оно только одно: равным основанием данным согласием с посылками, необходимо должно быть дано согласие с заключением, которое одно только из посылок непосредственно может быть собрано. К сему прибавляется то суждение Аристотеля в седьмой книге «Этики», которое ясно учит, что когда положена большая всеобщая и меньшая единичная о вещи, долженствующей быть сделанной, необходимо воля следует суждению заключения: что не по иной причине ска-

зано, как только потому, что суждение заключения необходимо следует из суждения меньшей посылки, когда большая посылка прежде уступлена.

Однако с другой стороны кажется, что нет необходимости, чтобы одновременно с согласием с последней посылкой следовало согласие с заключением. Во-первых, потому что трудно понимать две вещи одновременно прямо. Затем, потому что всегда свободно для воли приостановить или отвлечь ум от любого нового согласия, каково есть согласие с заключением, даже после согласия с той и другой посылкой: ибо всегда действие, по крайней мере по природе, последует за своей причиной: где же причина свободна приостановить свое содействие, а способностей, ей послушных, не сомневается, что она может сделать так, чтобы не последовало действие.

На сие сомнение должно ответить, что необходимость в нем, что касается определения [specificationem], как говорится, то есть что касается вида суждения, необходимо [следует] из согласия с той и другой посылкой согласие с заключением: поскольку суждение об этом должно быть осуществлено, как собирается из посылок, не через несогласие, но через согласие должно быть осуществлено: если же разумеется что касается самого осуществления [exercitium], не необходимо из согласия с посылками следует согласие с заключением, если приводится некое препятствие, как если бы в самом рассуждении еще не было замечено форма последовательности: ибо можно было одновременно заметить, по крайней мере если это произошло в каком-либо из первых четырех модусов первой фигуры, которые суть по себе известны, и в которых ясно применяются те два направляющих начала, которые называются Сказываться обо всем и Сказываться ни о чем; или [если] сильное внимание ума к меньшей [посылке] не дает места уму, чтобы он обратил внимание на заключение; или воля сильным устремлением отвлекает ум на другое. Что если никакого препятствия нет, тогда должно делать различие: ибо если воля позволяет уму делать свое дело, и он не так занят некоей вещью, чтобы не обращать внимания одновременно на посылки и заключение, которое доказывается, нет сомнения, что одновременно с согласием с последней посылкой в том же самом моменте необходимо должно следовать согласие с заключением: поскольку согласия с посылками как целостная действующая причина естественно производят согласие с заключением, и в тот момент уже не предполагается никакого препятствия. И до сих пор кажется, что все сходятся.

Может ли воля приостановить акт ума около заключения после посылок. Д . Фома 1. р. q. 82. ar. 2. & 1. 2. q. 17. ar. 6. Скот в 1. d. 1. q. 4. §. ad ar. Дуранд в 2. d. 25. q. 4. Генрих quodl. 3. q. 17. conc. 9. cap. 8. Более вероятно, что не может.

Но если воля по причине своей свободы захочет приостановить акт ума около заключения, так что никакое суждение о нем не извлекается, здесь уже [есть] разногласие. Ибо новейшие некоторые полагают, что сие может произойти, поскольку согласие с заключением есть иной акт от согласий с посылками, извлеченных прямо, каковы суть их согласия прежде согласия с заключением, как явствует из сказанного выше; и воля может удержать ум от извлечения любого иного согласия, отличного от согласий с посылками, уже извлеченных. Божественный же Фома, Скот, Дуранд и другие тяжелые авторы отчасти, кажется, так думают, отчасти ясно утверждают, что сие не может произойти, потому что воля не может приостановить акты способностей, действующих естественно, когда их объект должным образом присутствует и способности не препятствованы: каковым образом не может приостановить акты внешних чувств, когда их объекты должным образом присутствуют, и они сами не заняты другим и не препятствованы иным образом: и сие мнение, как более общее, так и более одобряемое. И не имеет значения, что согласие с заключением отлично от согласий с посылками, уже прямо извлеченных, если необходимо следует за согласием с посылками: ибо воля не может удержать естественно действующие способности, достаточно приспособленные и готовые, от извлечения своих актов, хотя может их отвлекать и подчинять им иные объекты или материи. Что если авторы противоположного мнения противопоставляют опыт, потому что часто мы, кажется,

уступаем большую и меньшую, и однако не присоединяем согласия с заключением, и по той единственной причине, что не хотим осуществлять никакого суждения об этом; сим образом должно отвечать: когда бы то ни было ум актуально вспоминает заключение, предложенное под формой сомнения, и связь большей посылки, и видит необходимую связь заключения с посылками, не должно верить, что найдется кто-либо, кто испытал бы, что не соглашается с заключением, хотя бы на словах и говорил, что не соглашается: что если чего-либо из сего недостает, неудивительно, если ум не соглашается с заключением: ибо для сего необходимо удержание, которым воля не позволяет уму вынести о нем суждение, когда еще не все готово для вынесения суждения.

Посему на первый и второй доводы утвердительной части должно сказать, что оба правильно заключают при устранении препятствий, каковым образом заключают весьма многие естественные основания.

На третий же, если под именем действенной воли в отношении цели разумеется воля, актуально делающая цель целью, так сказать, должно уступить, что действенная воля необходимо влечет за собой стремление к средству, и таким образом действенное суждение посылок и последовательности одновременно необходимо влечет за собой суждение заключения: что если кому угодно, чтобы действенной волей называлась та, которой ничего не недостает со стороны ее самой для причинения, каким образом она не необходимо влечет за собой стремление к средству, так и подобное согласие посылок не влечет за собой согласия с заключением.

На четвертый скажи то, что Аристотель говорит в том месте: что действительно касается акта согласия с заключением, то согласие необходимо последует за согласием с меньшей [посылкой], если ничто не препятствует, как сказано: но однако из этого не следует, что необходимо последует согласие воли, потому что свободно для воли приостановить свой акт от избрания судимой вещи, или последовать иному суждению, которое ум принес из другого [источника], или отвлечь ум к исследованию иного основания, которому следовать: каковые [вещи] согласны с тем, что должно быть сказано в 9-й книге.

На первый довод отрицательной части, в котором предлагается, что трудно понимать два объекта одновременно прямо, легок ответ. Ибо трудно, если на оба обращается совершенное внимание, и один акт не следует из другого: иначе, когда ни на один акт с совершенным вниманием на собственный объект не обращается, неудивительно, если внимание разделяется на многие как бы частичные внимания: ибо таким образом Внимающим ко многому (как обычно говорится) меньше [силы] чувства к каждому [объекту]. Что если один акт следует из другого, не только трудно не будет, но и легко, или скорее необходимо.

На второй [довод] должно отрицать то, что предполагается. Ибо не более свободна воля приостановить суждение ума, когда ей должным образом присутствует объект, и он сам достаточно обращает на него внимание: чем приостановить суждение чувства, когда его объект должным образом присутствует, если только нет препятствия с той или иной стороны, или даже со стороны средства.

Но поскольку о самой науке, рассмотренной в себе, мы достаточно сказали до сих пор, остается, чтобы мы рассуждали о ее разделении: и прежде всего о том, коим она разделяется на практические и созерцательные.

Вопрос IV. Правильно ли наука разделяется на практические и созерцательные?

Раздел I. Кажется, что неверно разделяется на сии два рода.

Ибо то, что наука не кажется правильно разделенной на практические и созерцательные, прежде всего доказывается из того, что между науками практическими и созерцательными, или скорее перед ними, кажется, даются некие науки, которые не суть ни практические, ни созерцательные, но вспомоществующие и тем, и другим, каковыми некоторые желают называть Диалектику и Риторику.

Затем, потому что, если практические науки суть те, которые учат, что нечто должно быть сделано, и каким образом должно быть сделано (приняв слово «делание» в значении, общем также для слова «творение»): все науки, которые мы называем созерцательными, будут также практическими. Ибо Геометрия учит, что многое должно быть сделано, и каким образом должно быть сделано, как найти центр круга, и каким образом он находится. Физика также тем самым, что передает, что наша душа бессмертна, достаточно убеждает, что смертное должно быть презрено нами, и что должно искать то, в чем она может быть вечно блаженной. Первая также Философия тем самым, что показывает, что есть единый Бог, и что Он есть Тот, от Которого зависит все, достаточно показывает, что Он должен быть почитаем высочайшей честью. Из чего происходит, что нет никакого различия тех наук, которые называются практическими, от созерцательных.

В-третьих, потому что, когда созерцательной называется та наука, цель которой есть одно только познание истины; практической же, цель которой есть дело (*opus*); при изменении цели одна и та же [наука] сможет быть то созерцательной, то практической, и, следовательно, не будет между ними специфического различия, как говорится. Ибо если кто ради одного только познания приложит старание к Архитектуре, или Навигации, или Медицине, его наука, пока он не предлагает себе иной цели, будет созерцательной: что если после он захочет осуществлять ее сам по себе, то из созерцательной станет практической. Философ также имеет созерцательную науку о возникновении естественных вещей, или о питании и росте живых существ, если Бог подчинит ему естественные вещи, так что он сможет их создавать, то уже его созерцательная наука начнет быть практической, тот же, говорю, числом навек науки.

В-четвертых, потому что Аристотель в шестой книге «Этики» разделяет спекулятивные навыки, которыми мы пользуемся [для познания] истины, на навек начал, или ум, науку и мудрость; практические же — на одно только искусство и благоразумие, откуда происходит, что он, кажется, не делает практической наукой ничего, кроме одного только искусства.

В-пятых, потому что наука Бога не есть ни практическая, ни созерцательная, поскольку она не есть ради какой-либо цели, которая была бы либо познанием, либо действием, к которому направлялось бы его познание: или если она есть созерцательная и практическая, — созерцательная, конечно, себя, практическая же творений: — она есть то и другое одним и тем же основанием, поскольку через познание себя она есть действующая причина творений: отсюда происходит, что практическое и созерцательное даже у нас не различаются, поскольку мы подобным образом из созерцания вещей можем действовать.

В-шестых, потому что в католической вере также дается одно и то же основание, по которому она одновременно есть и практическая, и созерцательная, а именно авторитет Бога, передающего познание вещей как практически, так и созерцательно, что-то же можно сказать о

Теологии, которая зависит от принципов католической веры, уступленных [ей]: отсюда происходит, что практическое и созерцательное не суть противоположные различия, как в сем вопросе кажется предполагаться.

Наконец, потому что если истинно, то общее различие между практическими и созерцательными, что созерцательные суть ради себя и свободны; практические же как бы прислуживают созерцательным: одна только первая Философия будет созерцательной, тогда как все прочие человеческие науки ей подчинены: и так погибнет различие созерцательных [наук], которое в сем месте Аристотель делает на три рода.

Раздел II. [На полях:] Что есть praxis [действие], практическое суждение и практическая наука: что есть созерцание, созерцательное суждение и созерцательная наука.

Но поскольку Аристотель как в сем месте, так и во второй книге просто разделяет науки на практические и созерцательные, каковое основание разделения было бы порочным, если бы разделение не было адекватным (как утверждают предложенные доводы): должно прежде всего изложить, что есть praxis [действие], практическое суждение и практическая наука, которая от praxis и практического суждения называется: и подобным образом, что есть созерцание, созерцательное суждение и созерцательная наука, которая от созерцания и созерцательного суждения так называется: из сего ведь станет ясно, адекватно ли разделение, и каково наконец его [разделение] рода на виды, или какое-либо иное?

Хотя ведь для того, что должно быть здесь предпослано, казалось бы достаточным, если бы мы отослали читателя к тому, что мы предпослали во второй книге, чтобы показать, что Диалектика не есть созерцательная, но практическая; однако, поскольку сие место требует несколько более пространный объяснения сей материи, отчасти повторяя то, отчасти объясняя, отчасти добавляя иное, постараемся сделать познание сей вещи более ясным.

Praxis по-гречески есть то же, что по-латыни actio [действие]: но поскольку actio, если берется широко, весьма широко простирается: (ибо таким образом охватывает все без исключения действия, будут ли то естественные, или свободные, будут ли то действия способностей исполняющих, или повелевающих, и даже само созерцание, которое в сем разделении наук противопоставляется praxis) по заслугам Аристотель, когда бы то ни было разделял практические науки от созерцательных, пожелал, чтобы под именем действий разумелись только те, которые свободны, и поскольку они таковы рассматриваются: ибо только сии, как таковые, он назвал действиями, и по тому основанию отрицал, что они есть в неразумных животных, потому что все действия происходят от них по необходимости природы, и через них они скорее претерпевают, чем действуют. Ибо и действия, которые по своей природе свободны, происходят от нас как свободные: однако без всякого рассуждения или рассмотрения осуществляются, как явствует в движениях воли, совершенно первых, которые называются первыми [движениями], которые не достойны ни заслуги, ни наказания, поскольку происходят от нас по одному только порыву природы или привычки. И сие есть общее мнение Теологов, кроме некоторых новейших, что praxis [действие] — это все те действия, от которых называются практические науки, суть действия свободные, и поскольку они таковы, рассматриваются ими: что они доказывают из того, что только они нуждаются в направлении ума, который иным и иным образом мог бы осуществляться, тогда как естественные действия определены и к одному определены, как учит Аристотель в 9-й книге. Прибавляется, что и сам Аристотель ясно утверждает сие в сем месте, когда говорит, что начала действий, от которых называются деятельные и производительные способности, суть в нас, то есть во власти нашей. Отсюда явствует, что и те, кто утверждает, что Бог любим блаженными при ясном созерцании божественной сущности, [утверждают, что] это есть praxis; и те, кто отрицает, что любовь к благу вообще, поскольку оно благо, или к блаженству вообще, поскольку оно блаженство, есть praxis, правильно мыслят: поскольку та первая любовь по необходимости природы следует за ясным созерцанием божественной сущности, а вторая, хотя и естественна и необходима что касается определения, так что не может обратиться в вид противоположного, однако не является необходимой что касается осуществления, поскольку может осуществляться и не осуществляться, в каковой вещи

преимущественно и положена свобода. Так что ясно следует, что *praxis* в сем месте должна пониматься как не что иное, как акт, свободно извлеченный или повеленный волей.

Практическое суждение (которое называется также практическим *dictamen* [предписанием]) есть то, которое по своей природе направляется к *praxis*: оно же есть таково, когда предписывает, что нечто должно быть сделано, или каким образом должно быть сделано, каковы суть суждения: (чтобы показать их различие разнообразием примеров) что добродетель должно избирать, пороков избегать; что здания должно возводить; что должно склоняться больше в противоположную часть своего порока, к которой каждый видит себя более склонным; что основания в здании должно помещать по отвесу; что колонны должно воздвигать по перпендикуляру, и прочее подобное — не только утвердительное, но и отрицательное. Ибо в слове «делать» также заключается значение отказываться, и избегать, и отбрасывать в сей материи.

Из чего прежде всего явствует, что не одно и то же *praxis* и практическое суждение, но *praxis* есть цель, к которой направляется практическое суждение. Явствует также, что не необходимо, чтобы *praxis*, или действие, осуществлялось тем самым [человеком], в котором есть практическое суждение: ибо один может через практическое суждение направлять действие другого, который сам по себе его осуществляет, как можно видеть в начальниках и подчиненных, в кормчем и моряках, в архитекторе и каменщиках и ремесленниках: из которых те, кто осуществляет действие, часто судят, что должно делать иное, или иным образом делать; а те, кто направляет действие, — напротив.

Наконец, что касается Ангелов, которые практическими науками часто не только многое у нас совершают, но и учат нас совершать.

Практическая наука есть навык судящий, который по своей природе направляется к *praxis*; он же есть тот, который практическим предписанием предписывает, что должно быть сделано, или каким образом должно быть сделано. Достаточно ведь, если он учит одному из сих, как явствует из предложенных примеров.

Должно же заметить в сем месте, что практическая наука иногда по своей природе имеет в виду только действие, как главную свою цель, каковым образом нравственная наука по своей природе направляется к одним только действиям добродетелей: иногда же имеет в виду не только действие, но и, что даже главнее, то, что должно остаться совершенным через действие; каковым образом [наука] строителя относится не только к действию строительства, но преимущественно к самому зданию: ибо когда действие направляется к чему-либо иному, что совершается через действие, всегда то, что остается совершенным, превосходнее самого действия, через которое оно совершается, как учит Аристотель в первой книге «Этики к Никомаху». Впрочем, хотя то, что остается совершенным, превосходнее того действия, через которое оно совершено, однако превосходнее есть наука, которая по своей природе направляется к одному только действию, чем та, которая [направляется] к делу, долженствующему быть совершенным через действие: и потому, что действие, через которое ничего далее не производится, но само одно есть цель действующего, превосходнее по своему роду, чем то, через которое нечто производится; и потому, что то относится к совершенству действующего, как действие добродетели; сие же к совершенству внешней вещи, как строительство: что также передает Аристотель в 9-й книге сего труда.

Из сего явствует, что оба рода практической науки, и та, которая по своей природе направляется к одному только действию, и та, которая также к некоему делу, которое совершается через действие, Аристотель охватил, когда во второй книге сказал, что цель практической науки есть дело (*opus*), каковыми словами он указал сие определение практической науки: Практическая наука есть та, цель которой есть дело: ибо слово «дело» означает и действие, каково бы оно ни было, которое направляется практической наукой, и совершенное дело, оставшееся от действия, что делает и греческое слово, которое в том месте есть *ergon*.

Итак, поскольку действие есть дело, но не всякое дело есть действие, правильно Аристотель не сказал, что цель практической науки есть действие, но дело.

Созерцание же, как противопоставляется *praxis* в сем разделении наук, есть познание ума, которое по своей природе не направляется к *praxis*, но по своему роду само собой довольно, и не рассматривается, поскольку следует повелению воли. Объяснено же нами после *praxis*, и через отрицание его отношения, которое практическое суждение имеет к *praxis* [действию]: ибо вещи, превосходящие свой род, весьма сообразно через отрицание условий иной, низшей природы объясняются. Таково есть познание вещей божественных и всех прочих, которые не могут быть сделаны нами, а также тех, которые хотя и могут быть сделаны нами, однако мы постигаем их, поскольку они могут быть сделаны нами, но поскольку имеют ту или иную природу или свойства. Каковым образом [познание] относится к естественному Философу — рассматривать природу хлеба, вина, некоторых лекарств и многих других вещей, которые производятся человеческим трудом. Сие ведь рассмотрение по своему роду благороднейшее из всех, так как оно одно имеет дело с божественными вещами, чего не имеет рассмотрение практическое, разве только поскольку речь идет о познании их и о достижении и заслуге их. Но при этом [должно заметить], что сие познание не рассматривается, поскольку следует повелению воли: ибо по своей природе оно ничуть не зависит от господства воли, хотя что касается исполнения, может от него зависеть.

Суждение же, или предписание созерцательное, есть не что иное, как само созерцание, как ныне объяснено. Отсюда явствует, сколь великое различие между практическим суждением и созерцательным в отношении *praxis* и созерцания: поскольку то направляется к *praxis*, как к своей цели, сие же ничуть не отличается от самого созерцания.

Наконец, созерцательная наука есть навык судящий, который не направляется к *praxis*: но самым созерцательным суждением по своему роду довольствуется: каковые все [вещи] из сказанного явствуют. Имеет же сие определение созерцательной науки тот же смысл, что и то, которое в приведенном месте второй книги указал Аристотель, а именно что созерцательная наука есть та, цель которой есть истина, то есть одно только познание истины, причем истина берется за основание истины, как мы изложили в том месте.

Раздел III. [На полях:] Что есть созерцательное суждение. Что есть созерцательная наука. Разъясняется то, что сказано: всякий *praxis* есть действие свободное.

Но вокруг сказанного предлагаются некоторые сомнения, которые должно разрешить, прежде чем мы взвесим качество сего разделения. Первое из них: кажется, неверно сказано, что *praxis*, которая положена целью практической науки, есть необходимо действие свободное.

Во-первых, потому что, если бы Бог действовал по необходимости природы, как полагал Аристотель, Он, конечно, не действовал бы из практической науки (если действовать из нее есть действовать свободно), но действовал бы из одного только природного стремления божественной природы. Каковым образом огонь согревает, а вода охлаждает: поскольку же сие и нелепейше, и противоречит тому же автору, который тем не менее делает Бога мыслящим и действующим из высочайшего искусства, не должно говорить, что всякий *praxis* есть действие свободное.

Затем, потому что действия механических искусств, как строительство, и свободных [искусств], как мысленное рассуждение, убедительная речь, и беседа одного с другим, суть действия, управляемые умом без всякого отношения к воле: следовательно, поскольку они таковы, они не подпадают под основание свободных действий.

В-третьих, потому что, если действия наук, действующих по тому основанию суть *praxes*, что они могут быть повелены волей; не меньше будут *praxes* математические и физические созерцания (ибо и они могут быть повелены волей, как и действия механических или моральных наук), следовательно, они также будут практическими, как и те науки, которые мы называем практическими.

Однако из-за сих доводов не должно отступать от общего мнения, но скорее по случаю их сама вещь должна быть понята яснее. Итак, на первый [довод] должно сказать: если бы Бог все без исключения, что Он делает, делал по необходимости природы, то произошло бы, что Он не только не действовал бы из науки, но и не имел бы ума, в котором была бы какая-либо наука, будь то практическая, или созерцательная: ибо поскольку во всякой вещи, в которой есть ум, необходимо есть воля: и в которой есть воля, необходимо есть свобода (каковое [мнение] есть Д. Фомы и общее мнение Теологов, что касается обеих частей): если бы в Боге не было никакой свободы, не было бы также воли: если бы не было воли, не было бы ума: если бы не было ума, не было бы науки. Так происходит, что в Нем не было бы не только практической науки, из которой Он действовал бы; но и созерцательной, которой Он что-либо познавал бы.

Что если кто скажет, что Аристотель не полагал, что Бог все без исключения делает по необходимости природы, но нечто только, а прочее — свободным действием: (ибо сие вероятнее о его мнении, как станет ясно в 12-й книге) и каким образом мы верим, что произведения божественных лиц суть в Боге естественные и необходимые, прочим же вещей — свободные; так [он полагал, что] Аристотель думал, что некоторые сотворенные вещи, как небеса, элементы и первая материя сих низших [вещей], произведены от Бога по необходимости природы; прочие же, или даже гораздо меньшие, — свободно: еще, конечно, в Боге останется ум и воля, и Его свобода, и та и другая наука — как практическая, так и созерцательная. Но таким образом те вещи, которые Он произведет по необходимости природы, Он утвердит, что [они произведены] хотя и через ум, однако не через практическую науку, как и божественные лица: но произведены через плодovitость природы, которая сама по себе будет определена к тем [вещам], а не к другим, и не иным образом по необходимости природы должна их производить.

Но сие противно основанию действенной науки, которая по своей природе есть действенная противоположных [вещей], как сам Аристотель передает в 9-й книге, хотя одного — по себе, другого — по приводящему.

Если же кто настаивает на сем доводе: Божественный ум по нашему способу понимания предшествует божественной воле, а, следовательно, и всей ее свободе: следовательно, без всякого неудобства мы можем постигать Бога действующим через практическую науку, и однако не действующим свободно: должно отрицать следствие. Ибо хотя наука, согласно общему основанию науки, не предполагает свободы; однако практическая наука необходимо ее предполагает, и много более ее исполнение, как явствует из сказанного. Ибо ни сама практическая наука не относится к делу, разве только потому, что ее неопределенность к противоположным [вещам] определяется к одному через избрание воли: ни исполнение действия не происходит, разве только потому, что воля пользуется актуальным суждением науки ради одной части для осуществления дела по предписанию. Не только, следовательно, не ниспровергает свободу прахис предложенный довод: но и более ее утверждает. Откуда правильно собирает Григорий, что действия вторичных причин, действующих естественно, которые одновременно суть действия содействующего им Бога, поскольку они суть действия Божии, суть истинные прахес, потому что свободны; поскольку же [они суть действия] вторичных причин, не суть прахес, потому что естественны и не свободны.

Отсюда явствует, что никакого значения не имеют такого рода возражения, которые некоторые против сей истины выставляют: а именно что синдересис есть общее моральное предписание, а, следовательно, практическое; и однако предшествует всякому акту воли. А также что акт частного суждения благоразумия яснее есть практический, чем-то общее суждение; и, однако предшествует самому акту избрания, который есть первый свободный акт. Затем также, что-то же действие может от начала быть естественным, если происходит без всякого внимания; и однако в дальнейшем то же может быть свободным, если продолжается свободно. Наконец, что искусный [мастер], пока в здравом уме, а затем безумный, может под влиянием самой болезни, при которой он действует не свободно, исполнять многие произведения искусства: следовательно, практическая наука и искусство имеют истинное основание практической способности прежде всякого свободного акта воли, и даже могут иногда осуществляться без всякого свободного акта воли.

На все сие один ответ достаточен: ни общие суждения, ни даже частные не могут истинно называться практическими, разве только в отношении к воле, свободно определяющей ум к одной из противоположностей, и применяющей послушные ей способности к исполнению дела. Отсюда хотя иногда по невнимательности или по болезни, отнявшей свободное пользование, совершается дело, происходящее от практической науки или искусства, однако сия наука или искусство по своей природе не изъяты из порядка к свободному акту воли.

На второй [довод] должно сказать, что одно — те действия строительства, мысленного рассуждения и подобные — могут управляться умом; другое — могут управляться [им]; и еще иное — могут управляться как бы отдаленной способностью и через некое не противление, или сами по себе; иное — могут управляться ближайшей способностью. Хотя, следовательно, мы уступали бы, что те действия управляемы умом без порядка к воле; однако не следовало бы, чтобы они когда-либо актуально управлялись без воли, определяющей науку, и пользующейся ее направлением к определенному действию, разве только случайно и непреднамеренно. Тем же образом, хотя мы уступали бы, что они сами по себе управляемы, и отдаленной способностью без отношения к воле, мы не уступили бы, однако, что они по усмотрению управляются и регулируются ближайшей способностью, при полном отсутствии всякого порядка к воле.

На третий [довод] уступаем все то, и что может быть причислено к прахес сами математические и физические созерцания, а также механические и моральные, поскольку и те, и другие могут управляться моральной наукой в отношении нравов, и Диалектикой в отношении рас-

суждения, и регулироваться. Но отсюда не следует, что математическая наука и физика суть практические. Ибо хотя использование их созерцаний практическое, и может хорошо и плохо осуществляться в отношении нравов, и правильно и превратно согласно их природам, и, следовательно, подпадает под правила моральной науки, чтобы хорошо и добродетельно совершаться: под правила же Диалектики, чтобы правильно осуществляться в рассуждении: однако сами созерцания, рассмотренные в себе, не суть *praxes*, и никоим образом не относятся к воле.

Отсюда явствует, сколь далеко от истины заблуждаются те, кто поэтому говорит, что Диалектика не есть практическая, потому что она не передает правильного использования операций ума в отношении нравов, как будто бы те [операции] не нуждались ни в каком направлении, кроме морального: ибо они могут направляться в самом рассуждении, в котором часто и тяжело случаются ошибки: каковым образом и операции прочих способностей, что касается их свободного использования в отношении нравов, никоим образом не относятся [к нему]. Ибо явствует, что не по тому основанию правильно они утверждают, что Диалектика есть созерцательная, поскольку все ее операции кажутся некими созерцаниями. Ибо хотя она, когда рассуждает о природе, причинах и свойствах способов рассуждения, пользуется созерцательным суждением и предписаниями, однако поскольку она учит, что должно рассуждать тем или иным образом, и передает о сей вещи предписания, она вполне пользуется суждением и практическими предписаниями.

Раздел IV. Необходимо ли, чтобы практический навык был о вещи исполнимой тем самым [человеком], в котором есть навык?

Другое сомнение есть о том, что я сказал, что не необходимо, чтобы практическая наука была в тех самих [людях], которые осуществляют *praxis*, поскольку другие могут направлять практическим суждением: другие исполняют то, что решено. Что, хотя на первый взгляд кажется истиннейшим, как можно понять из предложенных там примеров: однако не лишено доводов, которыми кажется доказываться противоположное. Во-первых, потому что сам Аристотель ясно, кажется, учит в сем месте, что практические науки по тому основанию отличаются от созерцательных, что начала тех вещей, которые трактуются практическими науками, суть в них самих, в которых они есть; вещей же, которые трактуются созерцательными, — не так: и в сей седьмой книге, и в девятой, и часто в других местах учит, что искусство есть начало действенное тех вещей, которые создаются самими мастерами. Затем, потому что само имя практической науки сие указывает, поскольку практическое есть то же, что деятельное, или действенное. В-третьих, потому что если бы для основания практической науки было достаточно понимать, каким образом нечто происходит, и однако тот, кто имеет науку, не мог бы сего совершить, следовало бы, [чтобы] у Философа на деле, как говорят, и без всякого положенного чуда [была] практическая наука о весьма многих естественных вещах, которые он никаким образом не может произвести: и тем самым, что он знает, каким образом они происходят, каким образом дождь рождается, или пища превращается в кровь и плоть. А также в тех, кто понимает, каким образом корабль или дом должны быть построены, или каким образом кто-либо должен танцевать или ездить верхом. (Многие ведь есть, кто замечает ошибки тех, кто плохо ведет себя в сих действиях: и однако сами они никогда того не испытали) — каковые все [вещи] кажутся нелепыми.

Чтобы сие объяснить, прежде должно рассмотреть, что должно понимать под именем вещи исполнимой, когда в Школах говорится, что всякая практическая наука ведет речь о вещи исполнимой, а не так — созерцательная. Ибо есть [такие], которые под именем вещи исполнимой понимают объект практической науки. Поскольку же часто один и тот же [объект] есть у практической науки, [каков] объект самого *praxis*, который ею направляется: сие, конечно, легко показывают в науках и искусствах производительных, которые оставляют совершенное дело, как в искусстве плотника или ваятеля, объекты которых суть сами произведения, долженствующие быть созданными: в действенных же, объекты которых не создаются мастерами, как в науке о почитании Бога, о послушании, долженствующем быть оказанным государям, о приобретении изобилия естественных вещей, которые не могут быть созданы человеческим трудом, — в том смысле говорят, что должно принимать объект исполнимый, чтобы он охватывал не только объект делаемый и действуемый, но и достижимый, или приобретаемый, или каким-либо иным более удобным словом означалось бы, что практическая наука вращается около того. Другие же по причине трудности вещи и различных объяснений весьма двусмысленно говорят об этом.

Нам, однако кажется первым [делом] должно различать практические науки от спекулятивных по основанию вещи исполнимой, а не неисполнимой, что не вполне соблюдается у наших авторов, но по основанию *praxis* и созерцания. Затем, чтобы сие различие было надлежаще постигнуто, мы верим, что под именем вещи исполнимой должно понимать дело (*opus*), причем имя исполнимое берется переходно [*transitive*], так что вещь исполнимая есть не что иное, как вещь, которая есть дело: таким образом сие разделение совпадет с тем Аристотелевым, которым он учит, что одни науки — те, цель которых есть истина; другие — те, цель

которых есть дело: поскольку же дело означает и сам *praxis*, и все, что через *praxis* оставляется совершенным, как объяснено выше: должно видеть, каким образом то, что называется исполнимым, от тех, кто ввел сие различие: ибо хотя действие не собственно происходит, как собственно называется вещь исполнимая, однако, поскольку оно некоторым образом происходит (ибо осуществляется, что есть по некоторому основанию происходить), под именем вещи исполни-мой охвачено также [действие]. Следовательно, если мы пожелаем назвать объектом практической науки и *praxis*, которым ничего не совершается, и дело, которое оставляется совершенным, что правильно может быть сделано, поскольку практические науки через собственные направляющие акты относятся к сим двум [вещам], как к тем, к которым преимущественно стремятся: тогда наконец без всякого неудобства может быть сказано, что по сему основанию практические науки отличаются от созерцательных, что практические ведут речь о вещах исполнимых: созерцательные же — о неисполнимых: практические ведь стремятся к делу тем или иным способом взятому: созерцательные же никоим образом. Что если созерцательные иногда стремятся к совершенному делу: однако не как к совершенному, или должствующему быть совершенным, они его рассматривают, как сказано: каковым образом, хотя Математические [науки] и Метафизика рассуждают о том, что воистину чувственно: однако не о том, поскольку оно чувственно, рассуждают.

Следовательно, здесь не имеют места предложенные возражения о Боге, о государях, и о естественных вещах, которые не могут быть созданы человеческим трудом, поскольку они не сим образом суть объекты наших наук — будь то действующих или производящих: но только те *praxes*, или действия, или пользования, или наслаждения, как мы истолковали имя действия в изложении контекста, каковыми действиями мы вращаемся около тех [вещей], как есть почитание Бога, послушание законам и государям, приобретение или обладание, само пользование или наслаждение теми естественными вещами, которые никоим образом не могут быть созданы нами. Так явствует, что под именем вещи исполнимой, или объекта исполнимого в сем разделении должно пониматься.

Что же касается до того, что преимущественно искалось в сей части вопроса, хотя многие суть, кто одобряет утвердительную часть по тем почти доводам, которые предложены: должно, однако сказать, что отрицательную [часть] должно принять. Во-первых, потому что наука сама по себе, а не от обладающего [ею], должна называться практической: она ведь по своей природе есть направляющая *praxis*, поскольку предписывает способ, коим нечто должно быть сделано или произведено, кем бы то ни было, кем осуществляется исполнение действия или произведения. Отсюда происходит, что среди того, что происходит по привходящему, должно числится и то, что сам мастер направляет практическое действие, или кто-либо иной, кто им направляется. Затем, потому что если те, кто некое дело сами исполнить не могут, через другого, кем направляют, его совершают, воистину и собственно говорится, что они имеют практическую науку о том деле, должствующем быть сделанным.

В-третьих, потому что Ангелы, которые весьма многие наши действия сами исполнить не могут, как суть ходить, воистину есть, принимать лекарство, и подобные, имеют практическую науку, которой нас в сем роде некоторым [вещам] делать учат, и многому другому учить могут. Иначе наука, которая в нас есть практическая, была бы в них созерцательной, что сказать нельзя.

Итак, на первый довод для утвердительной части должно сказать, что Аристотель в сей самой главе рассуждает о нашей науке, а не о науке Бога и прочих отдельных субстанций: хотя из нашей науки, как практической, так и созерцательной, он желает исследовать науку Бога и высших умов, по устранении несовершенств, какие бы в них ни были: посему [сии несовершенства] не имеют места: и правильно он сказал, что начало действующего и делаемого (не всех, конечно, но тех, которые могут быть сделаны нами) есть в нас, то есть во власти и избрании нашем, или человеческого рода: ибо даже если в одном человеке иногда есть наука о том,

что должно быть сделано или произведено, в другом же — исполнение. Отсюда же он пожелал вывести, что общее основание практической науки есть то, что она есть наука о том, что должно быть сделано или произведено через свободное направляющее начало тех [вещей], которые должны быть сделаны или произведены, каковым именем практической науки обозначается наша [наука], или Ангелов, или даже Бога Всеблагого и Величайшего. Отсюда происходит, что и в других местах, где он учит, что мастера суть действующие начала вещей, которые производятся искусством, тем же образом должно изъяснять, а именно что мастера через направление того искусства, которое они имеют, или сами по себе создают дело, или через других, коих направляют.

На второй [довод] скажи, что и те, кто направляет действие, действуют или совершают через других.

На третий, что касается Философа, который знает, каким образом происходят многие естественные вещи, как дождь, громы и подобные, должно сказать, что такого рода наука, помимо того, что она в высшей степени несовершенно постигает способ, коим происходят произведения природы, не есть направляющая таких операций: следовательно, ни происхождение естественных вещей не есть *praxis* в отношении нас, ни наука, которую мы о них имеем, не есть практическая. Что же касается до прочих примеров, не будет никакой нелепости сказать, что познание построения корабля или дома, долженствующего быть построенным, танцевания или езды верхом есть практическое, если кто может его сравнить, или направлять действия других без собственного опыта: как случается у некоторых одаренных [людей], которые, скрыв наблюдение, похищают искусства мастеров не без ущерба для них.

Раздел V. Третье сомнение: от объектов ли, или скорее от целей науки называются [науки] практическими и отличаются от созерцательных?

Чтобы сие уразуметь, должно вспомнить то, что мы сказали выше: объект частичной науки, которая есть простое качество, собственно есть то, что познается, а именно высказываемое, которое доказывается и означает заключение; но однако само подлежащее, о котором [ведется] доказательство, поскольку силой содержит сказуемое, часто называется объектом — либо частичной науки в отношении того сказуемого, которое о нем доказывается; либо целостной — в отношении тех [сказуемых], которые о нем могут быть доказаны. Итак, когда спрашивается, является ли наука практической и называется таковой и отличается от созерцательной по объекту, или по цели: под именем объекта обычно не разумеется высказываемое, которое познается и доказывается, но подлежащее, или вещь, о которой имеется наука и [ведется] доказательство.

Должно также рассмотреть, что под именем цели в сем сомнении должно понимать не какую угодно цель, но главную, как мы сказали во второй книге, или ту, лучше которой не дается в науке, о которой идет речь: каковой в созерцательной науке есть само созерцание, в практической же — само дело (opus): или под именем дела разумеется действие, свободно извлеченное или повеленное волей, которое не оставляет никакого совершенного дела; или само дело, совершенное через какое-либо такого рода действие. Ибо сам акт практической науки, поскольку ищется не ради себя, но ради дела, есть таков, что не есть и главная его цель: отсюда происходит, что и целью практической науки называется не [она сама], но средство к цели.

Хотя, следовательно, и у Философов, и у Теологов многое и различное рассуждается о сей вещи, и они не вполне согласны между собой; должно однако сказать, что хотя происхождение различия практической [науки] от созерцательной выводится либо из различных объектов, либо из одного [объекта], иным и иным образом рассмотренного: однако формальное и полное их различие выводится из различных целей. Первая часть сего утверждения доказывается из того, что вещей, о которых имеется наука, некоторые не суть исполнимы нами — ни одним, говоря, человеком, каковы почти все естественные вещи; другие же исполнимы, как созданные искусством: отсюда происходит, что те не подпадают под нашу практическую науку, эти же подпадают. Поскольку же сии могут рассматриваться либо со стороны способа, коим создаются, либо со стороны своих природ и свойств, как сказано о лекарствах, которые создаются нами искусством, — [они подпадают] не только под практическую [науку, но и под созерцательную].

Однако Каetan и другие из главных учеников его учения по заслугам отвергают сие мнение, утверждая, что для того, чтобы наука была просто практической или созерцательной, достаточно цели самой науки: будет ли тот, кто ею обладает, приспосабливать себя к сей цели, или предлагать себе иную, так что она просто будет практической, которая по себе и формально есть направляющая действия; или созерцательной, которая по себе и формально такова не есть, но своим собственным познанием довольствуется, какую бы иную цель ни намеревался тот, кто сию или ту изучает или осуществляет. Сие, что они доказывают вместе с другими доводами, главным образом тем, что иначе никакая наука сама по себе не была бы просто практической или созерцательной, но должно было бы ожидать намерения того, кто пользовался бы ею либо для одного только познания, либо для действия. Так и нравственная наука не должна была бы называться просто практической: более того, даже никакое механическое искусство, ни мате-

матические и прочие, которые мы называем созерцательными, не должны были бы абсолютно называться созерцательными.

Раздел VI. Является ли адекватным разделение науки на практическую и созерцательную, и как бы рода на виды?

Итак, чтобы мы ответили на вопрос, и одновременно изложили, каково же есть разделение науки на практическую и созерцательную, мы изложим все дело четырьмя утверждениями, из которых первое: [разделение] адекватно [своему предмету].

Второе утверждение: если сие разделение относится к простым навыкам наук, никакой [навык] не является целостным, который не был бы весь практическим или весь созерцательным: что если оно относится к целостным наукам, то ту [науку] должно считать практической, собственная и главная цель которой есть дело, которое должно быть сделано или произведено: хотя бы в ней многое передавалось созерцательно: а ту — созерцательной, собственная и главная цель которой есть одно только созерцательное познание истины вещей, хотя бы в ней многое передавалось практически.

Мы не сказали же, что она есть практическая или созерцательная, в которой больше практических или созерцательных заключений: ибо не из множества высказываний, но из замысла и намерения науки должно судить о ее качестве. Сие утверждение из того очевидно, что основания вещей, которые берутся из собственных и главных целей, должны быть выведены из целей, а не из общих и менее главных, как явствует.

Третье утверждение: хотя одна и та же целостная практическая наука может учить и тому, что должно быть сделано или произведено, и каким образом должно быть сделано или произведено (каковым образом нравственная наука учит, что нечто иногда относится к добродетели, чтобы учить, что должно быть сделано или произведено: другим же, каким образом должно быть сделано или произведено), — что можно видеть в Политике, которая есть высшая из практических [наук]: ибо к ней относится предписывать, какими искусствами и способностями должно пользоваться в Государстве, а к частным искусствам и способностям — каким образом должны ими пользоваться: хотя иногда некий способ, каким должно пользоваться тем или иным искусством, предписывается Политикой.

Четвертое утверждение: разделение науки на практическую и созерцательную не есть [разделение] рода на виды: но, однако по заслугам трактуется как таковое. Первая часть прежде всего доказывается из того, что способности и оперативные навыки различаются по существенному порядку к своим актам, а их акты — по подобному порядку к своим объектам, как есть общее учение Философа из Аристотеля в девятой книге сего труда, и во второй книге «О душе», и в других местах: но различие науки на практическую и созерцательную, поскольку они таковы, не берется формально и полно из порядка к их объектам, но из их целей, как уже показано. И не возражай, что их акты суть также их цели: ибо не акт каждой практической [науки] есть ее цель, но дело, как общее для акта, в котором останавливаются, и для объекта, который через акт [достигается], как сказано. Отсюда явствует: и не то же основание у акта и у цели.

Затем доказывается та же часть, что практическое и созерцательное не могут быть специфическими различиями, которые разделяют науку на два первых подчиненных вида, поскольку они разделяют также мнение вообще, как объемлет человеческую веру, и навык начал вообще: ибо все высказывания, будут ли они истинные, или правдоподобные, или также заключения, будут ли они посылки, относятся либо к действию, либо к одному только созерцанию истины.

В-третьих, потому что, если кто по желанию скажет, что сии различия не однозначны, поскольку простираются на мнения и навыки начал, но только поскольку обнаруживаются в собственно так называемых науках: во-первых, конечно, не покажется, что сие сказано пра-

вильно, поскольку все суждения, каковы бы они ни были, равно кажутся относящимися к действию или созерцанию. Затем, хотя сии различия не простираются однозначно на мнения и навыки начал: однако не может произойти, чтобы они разделяли науку, будь то непосредственно, будь то опосредованно, на практическую и созерцательную как бы на два вида. Ибо если непосредственно разделяют обе [науки] видов, вытекающих [из сего], нужно будет разделить каждую из них на науку что и почему, которые также различаются по виду: и таким образом одни и те же различия разделят два рода, не подчиненные [друг другу] по порядку. Что если науку опосредованно разделяют, так что она прежде разделяется на науку что и почему: (что скорее должно сказать, потому что сии науки различаются не из целей, но из формальных объектов, как например по основанию средств, через которые приобретается наука) — нужно будет подобным образом разделить каждый из сих видов на науку практическую и созерцательную: и таким образом то же неудобство последует. Итак, явствует, что разделение науки на практическую и созерцательную, если говорить собственно, не есть [разделение] рода на виды, но как бы виды: каково разделение животного на двуногое и многоногое, и другие подобные, которые Аристотель и другие Философы часто трактуют как специфические: ибо как сии суть акциденции неких животных, и притом неотделимые, которые не присущи первому какому-либо одному виду: так должно полагать и о различиях практического и созерцательного.

Вторая часть утверждения доказывается из того, что никакое разделение науки не является более подходящим или полезным для разделения науки в первую очередь, чем на практическую и созерцательную. Во-первых, потому что способы трактовки вещей, которыми целостные науки различаются между собой, берутся из целей познания и действия, не из различия науки. Ибо [это происходит] от науки почему: и не из различия подчиненной и подчиняющей, или какого-либо иного рассмотрения науки, если какое приводится. Ибо науки что и почему [ведут речь] о тех же заключениях, и относятся к той же целостной науке: науки же подчиняющая и подчиненная различаются как наука почему и что, если начала подчиненной доказываются из действий: или различаются как истинная наука от доверия, если заключения подчиненной выводятся из начал, принятых верой в подчиняющей: или же есть одна и та же наука, если начала подчиненной разрешаются в начала подчиняющей: отсюда происходит, что сии разделения не могут вести к общепринятому разделению целостных наук, но только разделение на практические и созерцательные. Затем, потому что поскольку наука есть основание всего совершенства человеческой природы, рассмотренной в чистых естественных [силах], и как таковая дарована Творцом природы, и совершенство человеческого рода состоит в познании истины и достижении блага: нет никакого разделения науки, которое лучше приводило бы человека к познанию такого рода частей совершенства, чем то, которое [разделяет] на созерцательные и практические.

В-третьих, потому что, поскольку Аристотель со столь великим старанием сказал, что умопостигаемый ум двояк, один практический, другой созерцательный, как он назвал их в начале шестой книги «Этики» [и] различные части души, и различающиеся по роду, чтобы на их различии основать разделение добродетелей: и в начале «Большой этики», Раздел 35, сказал: каким образом зрение и слух различаются подлежащими, то есть объектами, а именно цветом и звуком, так практический и созерцательный ум различаются умопостигаемым объектом, будет ли он всеобщим и чувственным, или единичным: достаточно обозначил, что он желает учить об одном из сих, а именно что практический и созерцательный ум суть воистину две способности, как зрение и слух; или (что должно думать) он говорит не об истинных видах или родах наук, но как бы о видах и родах; каковым образом он говорит о самих целостных науках, как сказано выше. Прибавь, что различия практического и созерцательного, хотя и не составляют истинных видов наук, однако их различие всегда соединено с различными по виду [вещами], если только оно актуально от природы вещи, как станет ясно из решения доводов: из какового места также будет понято, что наука, которая есть практическая, никогда не может

стать созерцательной: ни та, которая созерцательная, — практической. Откуда происходит, что по заслугам сии различия трактуются как бы специфические, и науки практическая и созерцательная рассматриваются как бы первые подчиненные виды науки.

Итак, из сказанного должно собрать, что каким образом целостная наука, как она обща всем общеизвестным целостным наукам, не есть истинный вид качества, но как бы вид: так и науки практическая и созерцательная, хотя и иным и иным основанием. Ибо целостная наука не есть истинный вид качества, потому что она не есть простое или одно качество: практическая же и созерцательная не суть истинные виды науки: и потому что поскольку они таковы, они составляются через различия практического и созерцательного, которые не берутся формально из их актов и объектов, как они таковы, но из целей, как их цели: и потому что сии различия не суть специфические [различия], составляющие два первых подчиненных вида науки.

Раздел VII. [На полях:] Решение доводов, предложенных в начале.

Итак, на первый довод тех, [доводов], которые были предложены в начале, некоторые новейшие отвечают, что Диалектика и Риторика не суть истинные науки: следовательно, неудивительно, если они не суть ни практические, ни созерцательные. Но сего недостаточно, чтобы исключить их из практических и созерцательных навыков. Ибо и мнения, и расположения, которые не суть науки, суть практические или спекулятивные. И не истинно то, что они говорят, что они не суть истинные науки, как мы показали во второй книге: что если они в свою защиту приводят Аристотеля в первой книге «Риторики» к Теодекту, Раздел 4, порицающего тех, кто трактует сии искусства не как способности, но как науки: должно ответить, что мнение Аристотеля в том месте есть, что сии искусства, как они суть науки, имеют определенное подлежащее, собственные начала и заключения, [и] рассуждают не о вещах, но о речах: как же они суть способности, то есть поскольку они рассуждают вероятно в ту и другую сторону о любой предложенной вещи, хотя и рассуждают о вещах, однако не имеют определенного подлежащего, собственных начал и заключений, но могут убеждать в противоположном. Более того, из того же места вполне явствует, что Аристотель признает их науками, однако не о вещах, но о речах: ибо так говорит: Если же кто-либо [назовет] и Риторику, или Диалектику, не как способности, но как науки, [то] он пытается: таким образом он уничтожает природу [сих] искусств и отнимает среднее [положение], поскольку полагает, что сим переходом они рассуждают не только о речах: но причисляет их к тем наукам, которые рассуждают о некоторых подлежащих вещах. И из сего также места (чтобы мимоходом сие заметить) явствует различие Диалектики на учащую и пользующуюся, которое против мнения некоторых новейших мы подтвердили во второй книге, и сказали, что оно относится к одному и тому же навыку, или упорядоченному собранию навыков: или же сим словом Аристотель установил, когда утверждал, что Диалектика, как способность рассуждать в ту и другую сторону, не есть наука: как же она рассуждает о порученной ей речи, или о самом рассуждении, как о собственном подлежащем, есть наука: что тем же образом должно понимать и о Риторике, каковы обе в той же книге мы показали быть практическими. Из чего решение довода очевидным образом остается.

На второй [довод], что касается примера Геометрии и прочего подобного, должно сказать, что многие практические предложения могут быть в созерцательных науках; но однако они относятся к созерцанию, которое есть цель целостной науки: что случается в учении о нахождении центра круга, и во многих других практических [вещах] с помощью описания фигур: каковым образом многие суть созерцательные предложения в практических науках, которые однако относятся к действию, как в нравственной науке две [части] души, разумная и неразумная. Что же касается прочих примеров, хотя и есть [такие], кто полагает, что достаточно для практического суждения, если оно силой направляет действие, каковым образом суждения, которые приводятся, могут называться практическими: однако сие отнюдь не должно утверждать, поскольку их цели, поскольку они относятся к тем наукам, суть чисто созерцательные, или скорее сами созерцания, и цели тех наук, к которым они относятся. Итак, недостаточно, если суждения силой практические: но необходимо, чтобы они были формально и по себе направляющими действия: либо непосредственно, как те, которые передают способ действия: либо отдаленно, как те, которые говорят, что нечто должно быть сделано.

На третий [довод] должно отрицать, что созерцательная наука может измениться в практическую, или практическая в созерцательную, по причине изменения цели тех, кто прилагает старание к наукам, или пользуется приобретенными [науками]: поскольку науки называются практическими и созерцательными не из целей [обладающих ими] людей, но из самих

наук, как показано: посему даже если Бог подчинит естественные вещи Философу, [так что он будет знать,] каким образом рождаются естественные вещи, или происходит питание и рост живых существ, созерцательная наука обратится в практическую. Ибо поскольку Философ не имеет познания тех действий практически, или направляюще, но только спекулятивно, или, так сказать, наблюдательно: конечно, чтобы его спекуляция стала практической, нужно было бы, чтобы либо он сам из уступленной ему новой подчиненности тех вещей создал себе учения о порождении сих вещей и способах порождения, и о питании и росте живых существ, и способах питания и роста: что, возможно, он легко мог бы сделать из спекулятивного познания, которое имеет, если бы оно к тому было достаточно: либо Бог одновременно влил бы ему те учения, которые уже не были бы теми прежними спекулятивными [учениями].

На четвертый [довод] должно сказать, что практическая наука, поскольку рассуждает о всеобщем, некоторым образом есть созерцательная: поскольку же направляет свое познание к единичным действиям, и в них полагает собственную и особую цель, [постольку] есть просто практическая. Посему мысль Аристотеля в том месте есть, что созерцательная наука вращается около всеобщего и необходимого: благоразумие же и искусство — около единичного и случайного, как сам он учит в том месте: отчасти должно сводить навык практической науки к навыку созерцательной науки по основанию заключений (каковым образом и к навыку начал, или уму по основанию начал), отчасти же к навыку благоразумия, что касается нравственной правильности единичных действий: к навыку же искусства, что касается прочих их правильностей. Сие же Аристотель, кажется, сделал потому, что науки практические некоторым образом суть спекулятивные, как сказано: и хотя они просто практические из-за действий, к которым стремятся, однако не непосредственно их касаются, но через благоразумие и искусство, когда действия совершаются совершенно и по установлению науки.

Если же кто спросит в сем месте, каковы различия между нравственной наукой, которая есть главная из практических, и благоразумием: сим образом должно ответить, что нравственная наука прежде всего не есть добродетель просто, то есть та, которая делает обладающего [ею] просто благим, но только добродетель говорить истину, и никогда — ложь: каковыми [добродетелями] также суть из созерцательных навыков ум, наука и мудрость: из практических же — искусство: благоразумие же не только есть добродетель говорить истину, но и следовать благу, и делает обладающего [ею] просто благим: по каковому основанию Аристотель часто говорит, что никто, кто не есть муж добрый, не может собственно называться благоразумным. Основание же сего различия есть то, что совершенная нравственная наука не предполагает стремления совершенного, или посвященного честной цели, приверженного [ей]. Ибо многие неправедные люди достигают совершенной науки о нравах: благоразумие же требует совершенного и предполагает правильность стремления, как бы посвященного не одной только честной цели, но всем; поскольку оно само по своему природному расположению есть угадывательница среднего во всех [вещах] между противоположными пороками, так что ведет человека через среднее к последней цели: сие ведь есть его собственное дело и обязанность, ради которой добрый совет, избрание и предписание действий к исполнению к нему относятся. Есть и другое различие, что нравственная наука рассуждает о всеобщих заключениях, выводимых из своих начал: благоразумие же, хотя иногда пользуется ее всеобщими началами и заключениями для выведения единичных и практических заключений, которым должно следовать, (что бы ни думали некоторые из Теологов-сентенциариев, полагающие, что оно опирается на один только опыт) однако по обязанности доказывает некое нравственное заключение: хотя часто через наблюдение опыта достигает познания заключений нравственной науки и даже начал. Каковое опытное познание часто более способствует действию, чем само всеобщее доказательство нравственной науки. Отсюда возникает другое различие, что нравственная наука рассуждает вообще об обстоятельствах человеческих действий: одно только благоразумие нисходит к ним в единичных действиях, когда действуют по добродетели или не порочно, и не совершают действий по

опрометчивому порыву; или хитрость и плотское прелюбодейное благоразумие председательствуют над действиями. Наконец, нравственная наука, хотя и направляет отдаленно человеческие действия; однако не как бы неким весом и порывом своей природы склоняет к делам добродетелей: благоразумие же не к одному только роду добродетелей, но ко всем делает человека склонным: откуда и матерью прочих нравственных добродетелей называется.

На пятый [довод] должно сказать, что наука Бога есть формально и созерцательная божественной сущности, и практическая творений, однако преимущественно есть созерцательная и практическая, если сравнивать с нашими науками: ибо она не есть навык, как наши науки: и не имеет никакой цели, чтобы быть ради одного только познания, или ради действия, как наши: поскольку она сама есть высшая цель всех вещей: и не различаются формально в Боге созерцательное и практическое суждение, и много менее реально, как в нас: но одним только несовершенным нашим рассмотрением, которое по-человечески постигает божественное. Есть, однако наука, и по нашему способу рассмотрения более созерцательная, чем практическая: потому что Бог самым созерцанием Себя есть Творец творений: что в наших науках не происходит, [ибо] мы несовершенным созерцаем вещи. Посему божественная наука одним и тем же основанием от природы вещи есть практическая и созерцательная: наша же — не так.

На шестой [довод] почти тем же образом должно ответить, что касается католической веры, которая есть некий простой влитый навык и смутное, как бы в загадке, впечатление божественной науки: ибо хотя ее акты практические и созерцательные различаются не только от природы вещи, но и на деле: однако сама вера одним нашим рассмотрением различается на практическую и созерцательную, каковым образом и ум наш практический и созерцательный: хотя формально она есть созерцательная и практическая, преимущественно же содержит и то и другое, если сравнивать с приобретенными созерцательными и практическими навыками: и является, каким образом божественная наука, по нашему рассмотрению более созерцательной, чем практической.

Иное основание есть у науки Теологии: ибо хотя она опирается на начала, принятые католической верой: однако поскольку она есть один или многие приобретенные навыки, иначе о ней в сем вопросе думают. Чтобы мы опустили мнение тех, кто говорит, что она не есть ни практическая, ни созерцательная, но выше практических и созерцательных наук, каковую они называют Аффективной: (как будто наука о Боге в нас выше, чем в Самом Боге, в Котором она воистину практическая и созерцательная, и [как будто] некий иной навык может избежать сего различия) — суть те, кто хотел бы, чтобы она была просто практической, а не созерцательной, приведенные тем основанием, что все ее познание направляется к практике соблюдения божественных заповедей, и главным образом любви к Богу и ближнему, в чем весь закон и Пророки. Другие же напротив полагают, что она просто созерцательная, а не практическая: что доказывают тем основанием, что все, что она предписывает делать, относится к достижению полного познания Бога, согласно изречению Христа Господа, беседующего с Отцом: Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Другие же утверждают, что она просто и практическая, и созерцательная: более же практическая, чем созерцательная: просто же и то и другое, потому что формально она есть созерцательная тайн Божиих, и формально практическая соблюдения заповедей: более же практическая, чем созерцательная, потому что всякое познание веры в сей жизни направляется к делам любви.

ВОПРОС II. Есть ли в чисто природных вещах нечто случайное?

РАЗДЕЛ I. Скольких видов бывает случайное, и о каком роде случайного идет речь в этом вопросе?

Существует три рода случайного. Ибо случайное бывает трех родов: одно — [случайное] по природе (естественное), которое потому называется случайным, что происходит помимо намерения [цели] действующих [причин]; и оно бывает казуальным (случайным), если происходит помимо намерения природных действующих причин: как всё наше [человеческое] и другие казуальные следствия; например, возгорание дерева от молнии, низвергнутой из туч, и случайное столкновение различных животных. Этому роду противоположны те [вещи], которые происходят сами по себе (*per se*), то есть по намерению.

Второе — случайное в бытии (*in essendo*). Другой [род] — это то, что обычно называют случайным в бытии (*in essendo*), то есть то, что из своей сущности и природы имеет [способность] быть и не быть, даже если никогда не существует [в действительности]: а это суть все вещи, которые просто и абсолютно не являются ни необходимыми, ни невозможными. И этому роду не противопоставляется никакое сущее, кроме единого Бога: ибо все вещи под Богом суть таким образом случайные, и только Бог есть сущее просто необходимое; и только то, что содержит противоречие, есть просто невозможное. Хотя некоторые вещи под Богом называются необходимыми в том смысле, что после того, как они сотворены, они не могут через какие-либо естественные причины утратить свое существование, как небесные тела, первичная материя и разумные [существа]; некоторые также иногда называются невозможными, потому что через естественные причины никоим образом не могут быть произведены, как, например, [то, что] кто-либо, утратив способность жить, или после того, как перестал жить, [вновь ожил].

Третье — случайное в событии (*in eveniendo*). Третий род — это то, что можно назвать случайным в событии (*in eveniendo*), то есть то, что действительно иногда происходит; но, однако, происходит так, что от тех самых [причин], от которых происходит, могло бы и не произойти; такого рода суть те [вещи], которые происходят от свободно действующих [субъектов]. Этому же роду противопоставляются те [вещи], которые при наличии их причин и устранении препятствий (если таковые имеются) происходят *Necessario* (с необходимостью), как день при восходе солнца над землей, и сгорание дерева при поднесении огня и устранении [препятствий].

Из этого же третьего рода случайного и из противоположности необходимых событий выводится некое разделение действующих причин, весьма употребительное в этой материи, согласно которому одни называются случайными в действии (*in agendo*), другие — необходимыми. Случайные в действии суть те, которые, будучи применены и готовы [к действию], могут действовать и не действовать. Необходимые же суть те, которые, будучи расположены тем же образом, не могут не действовать. Итак, первые три рода случайного суть роды сущих, поскольку они суть сущие, или получают, или сохраняют некую сущность (*entitatem*); эти же два последних [рода] суть роды причин, поскольку они суть причины, то есть поскольку они сообщают или сохраняют некую сущность. Всё это должно тщательно отмечать, если кто-либо в этой материи, которая есть из числа труднейших во всей философии, не желает заблуждаться и запутаться.

Итак, предложенный вопрос не следует понимать о случайных [вещах] первого рода, как-то: достаточно ведь очевидно, что в чисто природных вещах есть много такого, что происходит

помимо намерения их действующих причин, как всё наше, и другие казуальные следствия; или возгорание дерева от молнии, извергнутой из туч, и случайное столкновение диких животных. Менее [всего] следует понимать [вопрос] о втором роде случайного, когда всё, что рождается и умирает, из своей сущности и природы имеет [способность] быть и не быть в природе вещей; более того, и все остальные сущие ниже Бога, рассматриваемые в их сущностной зависимости, которую они имеют от божественной природы, хотя мы и не испытываем, что небесные тела погибают, не было недостатка в тех, кто верил, что они всегда существовали и не являются по своей природе случайными, но необходимыми. Итак, следует понимать вопрос о третьем роде случайного, а именно: следует рассмотреть, дается ли в чисто природных вещах нечто случайное этого рода, а именно так, что оно происходит от своих причин так, что от них же могло бы и не произойти. Ибо яснее света, что в нас, поскольку мы пользуемся свободой воли, есть много такого случайного; что до такой степени очевидно, что правильно говорит Скот, что это не может быть доказано через что-либо, что само по себе очевидно; и *certainly* (несомненно) ни Аристотель, ни Платон, ни другой какой-либо великий философ или теолог не доказали это *a priori* (из предшествующего); но только через неудобства, которые иначе последовали бы, они аргументируют против дерзких, которые не осмеливаются отрицать, что эти неудобства существуют; каковыми аргументами полны книги и Философов, и Отцов, и особенно теологов нашего времени, которые писали об этом против безумия лютеран. Если кто-либо, однако, в этой жизни познал бы самую сущность нашей души, нет сомнения, что через нее он мог бы продемонстрировать способность нашей свободной воли. И поэтому в этом деле нам не нужно трудиться над доказательством, так как это не может не знать никто, кроме того, кто забыл, что он человек; но следует лишь обратить внимание на то, каким образом

РАЗДЕЛ II. Какую силу имеют доводы, которые обычно приводятся в пользу утвердительной части вопроса?

В этом вопросе противоположными кажутся мнения Фомы [Аквинского] и Скота, которых многие и серьезные авторы поддерживают с той и другой стороны. Ибо Фома, кажется, верит, что не всё в чисто природных вещах происходит с необходимостью, но многое случайно, даже при предположении такого порядка, прогресса и содействия Бога, и любого другого частного и необычного [двигателя]. Скот же, напротив, явно придерживается противоположного мнения.

И что в чисто природных вещах многое происходит случайно даже при предположении естественного порядка вселенной, некоторые доказывают из того, во-первых, что никакие вещи не кажутся происходящими более случайно, чем чудовища и уроды, которые иногда, хотя и редко, мы наблюдаем происходящими в чисто природных вещах. Затем, потому что всё, что происходит *per accidens* (привходящим образом), происходит случайно, так как происходит помимо намерения; но многие [вещи] в чисто природных вещах происходят *per accidens* — в этом нет никого, кто сомневался бы. Однако эти аргументы доказывают лишь то, что в чисто природных вещах есть случайные [вещи] первого рода, которые, а именно, происходят помимо намерения их действующих причин; о каком роде, как никто не сомневается, так и вопрос не понимается [в этом смысле].

Другие доказывают ту же часть вопроса из того, во-первых, что в чисто природных вещах есть много такого, что состоит из материи и лишенности, и подвержено противоположным качествам; а то, что таково, может и быть, и не быть. Затем, потому что всё, что есть в природе вещей, либо необходимо, либо случайно (кроме этого ведь всё невозможно); но в чисто природных вещах не всё необходимо само по себе, так как не всё всегда существует. Наконец, потому что если бы в чисто природных вещах не было ничего истинно случайного, вселенная, которая состоит из первых сущих, была бы несовершенной и

РАЗДЕЛ III. Дается ли детям, безумным и неразумным животным безразличие в действии?

Хотя другие видят [это иначе], и тем не менее в следствиях чисто природных [вещей] они пытаются утверждать ту случайность, о которой идет речь, они прибегают к аргументам от противного (*ex instantia*): ибо так аргументируют. Дети до использования разума, безумцы, а также некоторые животные в своих действиях считаются действующими чисто природно, то есть не свободно, так как действуют не по свободной воле; и однако они по себе безразличны в действии, так как по своей воле (*sponte sua*) делают это или то; или воздерживаются от действия; следовательно, они действуют истинно и собственно случайно, и их следствия истинно и собственно случайно происходят. И о детях и безумцах ежедневный опыт, кажется, делает это очевидным. В отношении животных они доказывают то же самое, потому что, когда им предлагаются противоположные объекты, одинаково желаемые и одинаково близкие, и которые одинаково легко могут быть получены: они сами определяют себя к этому или к тому; что-то же самое, кажется, они делают или могут делать на распутье, и когда встают со сна, когда, конечно, ни один объект не влечет их больше в это место, чем в то. Сюда также добавляют [аргумент] о неразумных существах: эта [способность] безразличия в действии иногда, кажется, может быть замечена, как когда в круглом сосуде, хорошо закупоренном и равномерной со всех сторон толщины, содержится вода, которая замерзает: необходимо ведь, чтобы тогда из-за избегания пустоты сосуд разбился в том месте, где [вода], сжимаясь в меньший объем, разрывает сосуд в этой части, а не в той, из-за бесконечного числа [точек], в которых он может разбиться: следует сказать, что в этой воде есть некое безразличие действия, как если бы она могла разбить [сосуд] в любой части.

И действительно, что касается детей и безумцев, нет недостатка в тех, кто приписывает им обоим не только безразличие, но даже некую свободу; не такую, конечно, которая достаточна для заслуги и проступка, но которая достаточна, чтобы их действия (по крайней мере, некоторые) можно было назвать находящимися в их власти. Что другие также распространяют на неразумных животных в тех действиях, в которых кажется, что необходимо, чтобы они сами определяли себя к действию, дабы из-за безразличия объектов, которые тогда предлагаются, они не были как бы связаны и препятствуемы к действию: что было бы против склонности всякой природы, которая сама по себе деятельна во всех вещах.

Но хотя в некоторых действиях детей и безумцев усматривается некое более явное подобие свободы, а иногда в неразумных животных — некий темный след свободы: никоим образом, однако, во всех них нет истинной свободы, будь то та, которая достаточна для заслуги и проступка, или та, которая достаточна, чтобы какие-либо их действия поистине назывались находящимися в их власти. Во-первых, потому что обе свободы (если она двойная, или скорее единая) требуют использования разума: ибо где нет использования разума, там не только не могут быть действия добродетелей или пороков, которыми мы заслуживаем или совершаем проступки, но даже те действия не могут называться находящимися во власти действующего, поскольку власть (*potestas*) в этом значении есть то же, что господство (*dominium*); а господство без разума не есть ни в ком. Затем, потому что где не может быть обдумывания (*deliberatio*), или формального [обдумывания], которое происходит с рассуждением, или виртуального, которое происходит без рассуждения, там вообще не может быть истинной свободы: но у детей, безумцев и неразумных животных нет ни того, ни другого обдумывания: следовательно, нет ни той, ни другой свободы. В-третьих, потому что даже если бы мы дали, что эта способность действовать противоположное не есть свобода, Аристотель в девятой книге [Метафизики] полагает ее только в разумных способностях: каковые способности, однако, никоим образом не даются в

неразумных животных, как очевидно: поэтому, по крайней мере, в них он не полагает никакой способности действовать противоположное: но только ту, к которой их природа определена

РАЗДЕЛ IV. Разрешение вопроса.

Итак, должно признать, что в чисто природных вещах даются случайные [вещи] в событии (*in eveniendo*) в сравнении с их частными причинами, взятыми точно (*præcise sumptarum*), однако при предположении общего порядка причин, установленного Богом, всё в этом роде вещей происходит просто и абсолютно с естественной необходимостью.

Первая часть доказывается из того, что все вторичные естественные причины (мы говорим же о действующих [причинах]) по своей природе подвержены препятствиям со стороны следствий подлунного мира: как из-за нерасположенности материи, каковое нерасположение часто препятствует тому, чтобы последовало следствие; так и из-за несовершенства силы действующих причин, которые не всегда могут полностью подчинить себе нерасположенную материю: но следствия, которые происходят от подверженных препятствиям причин, происходят случайно по отношению к ним: потому что они происходят от них так, что при точном их рассмотрении могли бы и не произойти: следовательно, в природных вещах даются случайные [вещи] в событии, если их частные причины рассматриваются сами по себе.

Вторая часть доказывается таким образом. В чисто природных причинах, если они достаточны для действия и достаточно применены, и не подвержены препятствиям, необходимо следует следствие: (что есть общая аксиома всех философов); если же они подвергаются препятствиям со стороны других чисто природных [причин], то это происходит необходимо, ибо более сильные сами по себе, или подвергнутые препятствиям вместе с препятствующими, могут совершать общее дело, как при борьбе элементов одного с другим, или превращаются в смешанное: что бы ни происходило от чисто природных причин, будь они беспрепятственны, или им естественно привносится препятствие, происходит не случайно, но с необходимостью. Затем, поскольку действующее [начало] такой силы, что может полностью подчинить своей действию претерпевающее, если действует по необходимости природы, следствие следует с необходимостью: но всё скопление небесных тел есть причина, универсально содействующая действиям чисто природных [вещей], которые происходят в этих низших [мирах]: и все низшие естественные причины в действии зависят от тех высших, как передает Аристотель в «Метеорологике»: и то же скопление [небесных тел] такой силы, что может подчинить себе всё низшее, что чисто естественно претерпевает: (ибо первичная материя, которая предполагается во всех естественных действиях, нисколько ей не сопротивляется; сложные же [тела] подвержены порче, если не могут быть преодолены силой небесного тела, или силой другого, или многих) итак, поскольку всё то скопление действует по необходимости природы, какое бы следствие в этих низших [вещах] ни следовало из его действия, оно последует необходимо. Наконец. Весь порядок естественных причин, который мы предполагаем установленным Богом, не исключает Его намерения или действительности, но скорее предполагает и исполняет: поскольку, следовательно, ничто вообще через вторичные причины, так Богом упорядоченные и как бы естественно управляемые, не может избежать порядка этого божественного расположения и управления, никакое следствие чисто природного [действия] не сможет быть таким, которое при предположении такого порядка не происходило бы *Necessario* (с необходимостью).

Отсюда то, что Фома и другие серьезные авторы иногда говорят, что в чисто природных вещах есть нечто, что происходит не необходимо от своих причин, но случайно, следует понимать в сравнении именно с частными причинами, а не с универсальными, особенно поскольку более небесных причин через небесные тела управляет этими низшими. Ибо так Фома пишет в

РАЗДЕЛ V. Каким образом может быть допущен фатум (рок)?

Против этого некоторые возражают так. Если все следствия чисто природных причин необходимо происходят в силу того порядка вселенной, который установлен Богом, то в них следует признать фатум: но Отцы, кажется, в этом роде [высказываний] допускают это, ибо есть знаменитое изречение Григория, когда он говорит о звезде, которая привела магов к яслям Господним: «Да не будет в сердцах верующих, чтобы говорили, что есть некий фатум»: (говорит же он о естественных влияниях, которые астрологи говорят, что запечатлеваются в тех, кто рождается под звездами) следовательно, не все следствия чисто природных причин происходят необходимо.

Но чтобы стала ясна слабость этого аргумента, отбросив ошибку, или скорее глупость тех, кто опрометчиво и как бы наугад верил, что всё возникло и управляется [случайно]: должно понимать, что фатум может рассматриваться двумя способами: одним — со стороны причин, другим — со стороны следствий. Со стороны причин было еще тройственное употребление слова «фатум»: ибо были те, кто говорил, что природу и силу небесных тел должно называть самим фатумом, который имел бы господство только над этими низшими [вещами], так что даже человеческие воли подчинялись бы им неизбежной необходимостью. Но это нелепейшее мнение некоторых из древних Натуралистов, которые ибо они не отличали ум от чувства, как говорит Аристотель (каковое [мнение] впоследствии было у некоторых из астрологов), и различие познающего ума от чувства было установлено не только Отцами, но и всеми главными философами. Другие не различали фатум (рок) и само Провидение Божие по той причине, что полагали, будто Бог через Свое Провидение [подчиняет] необходимости действия всех [вещей], и никакое творение не является свободным в действии, но действует лишь то, к чему определяется фатальной необходимостью, и что это есть ничто иное, как в самом расположении причин (действующее ли, или претерпевающее в следствиях), как бы побуждаемое божественной волей: каковое мнение не только нелепое, но и богохульное, многие приписывают стоикам, хотя другие полагают, что они в этом вопросе рассуждали только о чисто природных вещах, подобно Платону. Достоверно известно, что первейшим после Христа, родившегося на земле, [провозвестником] этого [учения] был Симон Маг, за которым последовали манихеи, затем магометане, а после — лютеране с Виклефом и другими предшественниками Лютера. Наконец, другие, направляя имя фатума к благому и благочестивому употреблению, говорят, что истинный фатум есть не что иное, как само божественное Провидение, от начала и до конца мощно и сладостно всё устрояющее, то есть каждому творению предписывающее цель и ведущее его к ней в согласном порядке и способом, сообразным природе каждого. Каковое мнение, как истинное и благочестивое, является [мнением] всех теологов, за исключением того, что, придерживаясь его, они намеренно говорят, что должно воздерживаться от имени «фатум», дабы согласно двум первым значениям фатума не подумали, что кто-либо вносит фатальную необходимость в действия всех созданных вещей.

Подобным же образом и со стороны следствий слово «фатум» употреблялось трояко, согласно троякому пониманию [его] со стороны причин: но в [отношении] следствий нам следует допускать под именем фатума только ту зависимость и подчинение, которое всё сладостно располагающее божественное Провидение находит со стороны творений во взаимном соответствии. Ибо нет сомнения, что эта зависимость и порядок зависимости обозначаются именем фатума.

Более того, даже слово «истинный фатум» они употребляют скорее со стороны следствий, чем причин, так что истинный фатум есть не что иное, как некая безошибочная, но сладостная

и сообразная природе каждой вещи исполнительная [сила] божественного Провидения, которая, конечно, в некотором отношении является необходимой, а именно в том, что касается [вещей], которые божественное Провидение приготовило как необходимые; в других же — [действует] как бы случайно, в тех, в которых предопределило случайные [события], которые, однако, в определенном отношении являются истинными и безошибочными как бы принуждение, безошибочным же [является] лишь определенный порядок будущего события. В связи с чем следует всецело одобрить Августина (5-я книга «О Граде Божиим») и Боэция (5-я книга «Утешения философией»), которых Фома в первой части «Суммы теологии», вопрос 116, и в других местах использовал.

Итак, в ответ на аргумент следует сказать три [вещи]. Во-первых, [то, что] Отцы как в частных сочинениях, так и сообщая на соборах исключают фатум, они говорят, что он есть ничто, понимается ли он активно в самом расположении причин, или пассивно в следствиях: [и] они говорят о первом и втором употреблении слова «фатум»; ибо фатум в обоих значениях отнимает у человека пользование свободой воли, либо только у людей, как [гласит] первое мнение, либо также у ангельских духов, как второе. Отсюда следует, что они не исключают третьего значения фатума, но скорее одобряют его, и [таким образом] должно воздерживаться от самого имени фатума, которое иначе подозрительно, дабы, согласно двум первым значениям, не подумали, что кто-либо вносит фатальную необходимость в действия всех созданных вещей. [Это] во-первых.

Во-вторых, если из первого мнения о фатуме устраняется необходимость человеческих действий, то [это] может быть сведено к тому, что и сами чисто природные вещи, или даже сами люди в силу одного лишь телесного сложения называются подчиненными небесным телам фатумом; нет сомнения, что это мнение истинно. Ибо как небесные тела содействуют порождению природных вещей, так и их сохранению и чисто природным действиям: отсюда происходит, что все низшие [вещи], взятые таким образом, следуют силе расположения звезд с некоей естественной необходимостью, которая, однако, может быть предотвращена двумя способами. Во-первых, в силу изменчивости материи низших [вещей] через противоположные качества, из-за чего она часто не является надлежащим образом расположенной к восприятию некоего небесного впечатления: каковому препятствию может быть сведена [и] слабость подлунных действующих [причин], которыми небесные тела часто пользуются в действии на эти низшие [вещи]. Во-вторых, в силу противоположности небесных сил: ибо часто звезды своей силой противодействуют другим звездам из-за различных движений небес, которыми они одним образом, а затем другим располагаются во всем небе: что является причиной того, что одни [звезды] часто препятствуют другим в отношении их собственных следствий у нас. Но эта естественная необходимость, хотя и предотвратимая в сравнении с той или иной причиной, однако если мы будем рассматривать расположение всего неба, а также сравнение содействующих и препятствующих [причин] в отношении подлунных следствий, поскольку весь этот естественный порядок [таков], и в этом рассмотрении мы не допускаем никакого свободного действия, кроме тех, которыми Бог Всеблагий и Величайший и субстанции небес, движущие [их] по обычаю природных причин, содействуют природным следствиям, не остается ничего, что могло бы естественным образом препятствовать. Однако достойно рассмотрения то, что часто в различные эпохи Бог являл не только в этих низших [вещах], но и в самом небе некоторые следствия, которые не могли быть сведены к естественным причинам, чтобы люди поняли (даже те, кто рассматривает только природное), что высший Творец вещей свободен в действии, хотя обычно по обычаю природных причин в такого рода управлении действует. И таковы многочисленные знамения, которые даже у язычников для обозначения чего-либо будущего сверх всякого течения природы возникли по воле Бога, как пишет Августин в 21-й книге «О Граде Божиим»: он полагает, что это достаточно обнаруживается в одном небесном знамении: «Что, — говорит, — [если] от Творца неба и земли, который управляет

[всем] с высочайшей властью и могуществом, [было] создано [так], что] звезда сверх прочих величиной, блеском и известнейшим цветом, величиной, фигурой и (что удивительнее) самим порядком и законом своего течения изменила [его]». «[Здесь] говорится о звезде Венеры, о которой немного ранее Марк Варрон оставил написанное так: «На небе», — говорит, — произошло удивительное знамение: ибо в благороднейшей звезде Венеры, которую Плавт называет Весперуго, Гомер — Геспер, Варрон пишет, что произошло столь великое знамение, что она изменила цвет, величину, фигуру, течение: и это случилось при царе Огиге, как передали знаменитые математики Адраст Кизикский и Дион Неаполитанский». Каковое [знамение] столь великий автор (говорит Августин) не назвал бы знамением, если бы оно не казалось противным природе: как если бы он сказал: «Помимо течения и порядка природы, но не помимо свободной воли Бога». И другое многое, явленное в небе по той же причине в последующие века, рассказывают, было людям, и немало, и небезызвестных авторов. В наше, конечно, время было в высшей степени примечательно то, что в год от Рождества Христова тысяча пятьсот семьдесят второй было увидено в Кассиопее, то есть в самом неподвижном [поясе], в котором закреплено это созвездие: ибо это было доказано разумом ученых и опытных мужей из [их] наблюдений и принято из отдаленнейших мест, [а именно] что это великолепнейшее сияние сверх меры в течение пятнадцати месяцев было видимо всем, затем постепенно угасло почти до конца двухлетия, всегда сохраняя то же расстояние от остальных звезд и совершенно тот же путь и фигуру: каковое знамение, хотя, возможно, ничего нового и не предвещало, однако должно быть высоко оценено, потому что и в этом веке всему человеческому роду новизной столь великого чуда [Бог] явил свободу божественной воли. Ибо мы полагаем, что этот свет в той части тверди на тот промежуток времени был послан Богом и не мог быть произведен никакой естественной причиной. Ибо хотя от земного и водного круга до девятого неба простирался бы воздух, как некоторые считали (так что даже огненный шар, который они помещают в середину, они устраниют), и в нем двигались бы звезды под действием разумных сил, как рыбы в воде, — не могло бы от земного круга подняться столь великое множество испарений, чтобы доставить материю для воспламенения столь великому телу на столь долгое время: ибо оно было бы много больше всех неподвижных звезд первой величины, которые астрологи утверждают, что они более чем в сто семь раз превосходят земной и водный шар. Я опускаю гораздо более достоверное мнение Аристотеля о нетленной природе небесных тел, которое, как мы покажем в 12-й книге, немало этому благоприятствует.

Третье [положение] — из противоположности и разнообразия движений, которые наблюдаются в небесных сферах, а также из различия и противоположности силы звезд, [из чего] рождается, как в этих низших [вещах] (при сохранении той естественной необходимости, о которой мы только что сказали), естественная случайность следствий по отношению к их частным причинам. Ибо хотя эти причины по своей природе расположены к своим следствиям не только для того, чтобы их произвести, но и для того, чтобы привести к совершенству (ибо они действуют, насколько могут, или, как говорится, согласно последней потенции), однако разнообразие движений, как сказано, и сил небесных тел, которым подчинены наши [вещи], приводит к тому, что иногда они либо вообще не действуют, либо не достигают совершенным образом цели своих действий: отсюда происходит, что многое у нас случается *per accidens* (привходящим образом), как холод под созвездием Пса, жара под Козерогом, и как молнии разрушают башни, при землетрясениях воды оказываются ниже земли, и рождаются различные чудовища из животных. Отсюда [следует], что ни одно небесное тело само по себе, даже сам первичный двигатель с его двигателем, поскольку он до такой степени не определен к этому, и как бы его естественная форма, [и] даже если мы предположим то, в чем мы несколько не сомневались, а именно что Бог не движет непосредственно высшую сферу, — [итак, повторяю,] ни одно небесное тело не может само по себе направлять всё это разнообразие низших событий: ибо любое сущее *per accidens* охватывает многое, к одновременному направлению

чего одной вторичной причины, действующей естественно или как бы естественно, недостаточно, как мы сказали выше; необходимо, чтобы была дана некая действующая причина через *intellectum* (разумение) которое не было бы привязано ни к какой небесной сфере как бы в качестве ее естественной формы, так чтобы оно могло пользоваться противоположными движениями различных сфер и различными и противоположными силами звезд для произведения многого, что в чисто природных вещах, которые у нас есть, происходит *per accidens*: и оно замышляло бы в природе то, что должно быть сделано, прежде чем исполнить это через посредствующие причины: каковой причиной является только Бог Всеблагой и Величайший.

Но если ты возразишь, что многое у нас происходит *per accidens* по причине одной только второй естественной причины, а именно солнца, как когда в Европе лето, в Эфиопии зима; или когда цветет груша, миндаль отцветает (ибо это случается в этих регионах и с деревьями), — [на это] следует ответить, что это хотя некоторым образом и происходит *per accidens*, потому что не имеет отношения к Европе, [то, что] когда в ней лето, в Эфиопии зима; и к груше, [то, что] когда она цветет, миндаль отцветает: однако просто [и абсолютно] оно не происходит *per accidens*; ибо хотя одно из другого не следует *per se* (само по себе), однако и то, и другое следует *per se* из одной и той же третьей [причины], а именно из естественного движения солнца. Ибо так обычно отвечают, когда утверждают, что способность плакать у людей случайна по отношению к способности смеяться, потому что, хотя бы она и была в человеке, нет никакого отношения к тому, есть ли эта [способность] с той или нет. Отрицается же [это] просто, потому что хотя одно некоторым образом и случается с другим (как если бы не было дано порядка в свойствах), однако просто [и абсолютно] оно не случается [*per accidens*], потому что и то, и другое *per se* проистекает из одной и той же третьей [причины], а именно из человеческой природы.

Из этого следует заключить, что по этой причине все чисто природные следствия могут быть приписаны всей небесной машине, если все небесные сферы будут приняты вместе, и той действующей причине, которая всё упорядочила через разум, и которая привязана к небесной сфере как бы в качестве естественной формы, [так] чтобы считалось, что она непосредственно пользуется всеми ими, как если бы она была всеобщей естественной формой всех [вещей], всегда действующей одним и тем же образом, чтобы управлять этими низшими [вещами] по обычаю природных причин. Так становится ясно, каким образом может быть допущен фатум, а каким образом нет, и [что это] не противоречит высказываниям Отцов, [а именно] что чисто природные следствия просто необходимо происходят по отношению к тому порядку, который первая причина установила в чисто природных вещах: хотя в сравнении с какой-либо одной или несколькими посредствующими причинами они могут происходить случайно. Какое рассмотрение [имеет место] *secundum quid* (в определенном отношении).

ВОПРОС II. Есть ли в чисто природных вещах нечто случайное?

РАЗДЕЛ I. Скольких видов бывает случайное, и о каком роде случайного идет речь в этом вопросе?

Существует три рода случайного. Ибо случайное бывает трех родов: одно — [случайное] по природе (естественное), которое потому называется случайным, что происходит помимо намерения [цели] действующих [причин]; и оно бывает казуальным (случайным), если происходит помимо намерения природных действующих причин: как всё наше [человеческое] и другие казуальные следствия; например, возгорание дерева от молнии, низвергнутой из туч, и случайное столкновение различных животных. Этому роду противоположны те [вещи], которые происходят сами по себе (*per se*), то есть по намерению.

Второе — случайное в бытии (*in essendo*). Другой [род] — это то, что обычно называют случайным в бытии (*in essendo*), то есть то, что из своей сущности и природы имеет [способность] быть и не быть, даже если никогда не существует [в действительности]: а это суть все вещи, которые просто и абсолютно не являются ни необходимыми, ни невозможными. И этому роду не противопоставляется никакое сущее, кроме единого Бога: ибо все вещи под Богом суть таким образом случайные, и только Бог есть сущее просто необходимое; и только то, что содержит противоречие, есть просто невозможное. Хотя некоторые вещи под Богом называются необходимыми в том смысле, что после того, как они сотворены, они не могут через какие-либо естественные причины утратить свое существование, как небесные тела, первичная материя и разумные [существа]; некоторые также иногда называются невозможными, потому что через естественные причины никоим образом не могут быть произведены, как, например, [то, что] кто-либо, утратив способность жить, или после того, как перестал жить, [вновь ожил].

Третье — случайное в событии (*in eveniendo*). Третий род — это то, что можно назвать случайным в событии (*in eveniendo*), то есть то, что действительно иногда происходит; но, однако, происходит так, что от тех самых [причин], от которых происходит, могло бы и не произойти; такого рода суть те [вещи], которые происходят от свободно действующих [субъектов]. Этому же роду противопоставляются те [вещи], которые при наличии их причин и устранении препятствий (если таковые имеются) происходят *Necessario* (с необходимостью), как день при восходе солнца над землей, и сгорание дерева при поднесении огня и устранении [препятствий].

Из этого же третьего рода случайного и из противоположности необходимых событий выводится некое разделение действующих причин, весьма употребительное в этой материи, согласно которому одни называются случайными в действии (*in agendo*), другие — необходимыми. Случайные в действии суть те, которые, будучи применены и готовы [к действию], могут действовать и не действовать. Необходимые же суть те, которые, будучи расположены тем же образом, не могут не действовать. Итак, первые три рода случайного суть роды сущих, поскольку они суть сущие, или получают, или сохраняют некую сущность (*entitatem*); эти же два последних [рода] суть роды причин, поскольку они суть причины, то есть поскольку они сообщают или сохраняют некую сущность. Всё это должно тщательно отмечать, если кто-либо в этой материи, которая есть из числа труднейших во всей философии, не желает заблуждаться и запутаться.

Итак, предложенный вопрос не следует понимать о случайных [вещах] первого рода, как то: достаточно ведь очевидно, что в чисто природных вещах есть много такого, что происходит

помимо намерения их действующих причин, как всё наше, и другие казуальные следствия; или возгорание дерева от молнии, извергнутой из туч, и случайное столкновение диких животных. Менее [всего] следует понимать [вопрос] о втором роде случайного, когда всё, что рождается и умирает, из своей сущности и природы имеет [способность] быть и не быть в природе вещей; более того, и все остальные сущие ниже Бога, рассматриваемые в их сущностной зависимости, которую они имеют от божественной природы, хотя мы и не испытываем, что небесные тела погибают, не было недостатка в тех, кто верил, что они всегда существовали и не являются по своей природе случайными, но необходимыми. Итак, следует понимать вопрос о третьем роде случайного, а именно: следует рассмотреть, дается ли в чисто природных вещах нечто случайное этого рода, а именно так, что оно происходит от своих причин так, что от них же могло бы и не произойти. Ибо яснее света, что в нас, поскольку мы пользуемся свободой воли, есть много такого случайного; что до такой степени очевидно, что правильно говорит Скот, что это не может быть доказано через что-либо, что само по себе очевидно; и *certainly* (несомненно) ни Аристотель, ни Платон, ни другой какой-либо великий философ или теолог не доказали это *a priori* (из предшествующего); но только через неудобства, которые иначе последовали бы, они аргументируют против дерзких, которые не осмеливаются отрицать, что эти неудобства существуют; каковыми аргументами полны книги и Философов, и Отцов, и особенно теологов нашего времени, которые писали об этом против безумия лютеран. Если кто-либо, однако, в этой жизни познал бы самую сущность нашей души, нет сомнения, что через нее он мог бы продемонстрировать способность нашей свободной воли. И поэтому в этом деле нам не нужно трудиться над доказательством, так как это не может не знать никто, кроме того, кто забыл, что он человек; но следует лишь обратить внимание на то, каким образом

РАЗДЕЛ II. Какую силу имеют доводы, которые обычно приводятся в пользу утвердительной части вопроса?

В этом вопросе противоположными кажутся мнения Фомы [Аквинского] и Скота, которых многие и серьезные авторы поддерживают с той и другой стороны. Ибо Фома, кажется, верит, что не всё в чисто природных вещах происходит с необходимостью, но многое случайно, даже при предположении такого порядка, прогресса и содействия Бога, и любого другого частного и необычного [двигателя]. Скот же, напротив, явно придерживается противоположного мнения.

И что в чисто природных вещах многое происходит случайно даже при предположении естественного порядка вселенной, некоторые доказывают из того, во-первых, что никакие вещи не кажутся происходящими более случайно, чем чудовища и уроды, которые иногда, хотя и редко, мы наблюдаем происходящими в чисто природных вещах. Затем, потому что всё, что происходит *per accidens* (привходящим образом), происходит случайно, так как происходит помимо намерения; но многие [вещи] в чисто природных вещах происходят *per accidens* — в этом нет никого, кто сомневался бы. Однако эти аргументы доказывают лишь то, что в чисто природных вещах есть случайные [вещи] первого рода, которые, а именно, происходят помимо намерения их действующих причин; о каком роде, как никто не сомневается, так и вопрос не понимается [в этом смысле].

Другие доказывают ту же часть вопроса из того, во-первых, что в чисто природных вещах есть много такого, что состоит из материи и лишенности, и подвержено противоположным качествам; а то, что таково, может и быть, и не быть. Затем, потому что всё, что есть в природе вещей, либо необходимо, либо случайно (кроме этого ведь всё невозможно); но в чисто природных вещах не всё необходимо само по себе, так как не всё всегда существует. Наконец, потому что если бы в чисто природных вещах не было ничего истинно случайного, вселенная, которая состоит из первых сущих, была бы несовершенной и

РАЗДЕЛ III. Дается ли детям, безумным и неразумным животным безразличие в действии?

Хотя другие видят [это иначе], и тем не менее в следствиях чисто природных [вещей] они пытаются утверждать ту случайность, о которой идет речь, они прибегают к аргументам от противного (*ex instantia*): ибо так аргументируют. Дети до использования разума, безумцы, а также некоторые животные в своих действиях считаются действующими чисто природно, то есть не свободно, так как действуют не по свободной воле; и однако они по себе безразличны в действии, так как по своей воле (*sponte sua*) делают это или то; или воздерживаются от действия; следовательно, они действуют истинно и собственно случайно, и их следствия истинно и собственно случайно происходят. И о детях и безумцах ежедневный опыт, кажется, делает это очевидным. В отношении животных они доказывают то же самое, потому что, когда им предлагаются противоположные объекты, одинаково желаемые и одинаково близкие, и которые одинаково легко могут быть получены: они сами определяют себя к этому или к тому; что-то же самое, кажется, они делают или могут делать на распутье, и когда встают со сна, когда, конечно, ни один объект не влечет их больше в это место, чем в то. Сюда также добавляют [аргумент] о неразумных существах: эта [способность] безразличия в действии иногда, кажется, может быть замечена, как когда в круглом сосуде, хорошо закупоренном и равномерной со всех сторон толщины, содержится вода, которая замерзает: необходимо ведь, чтобы тогда из-за избегания пустоты сосуд разбился в том месте, где [вода], сжимаясь в меньший объем, разрывает сосуд в этой части, а не в той, из-за бесконечного числа [точек], в которых он может разбиться: следует сказать, что в этой воде есть некое безразличие действия, как если бы она могла разбить [сосуд] в любой части.

И действительно, что касается детей и безумцев, нет недостатка в тех, кто приписывает им обоим не только безразличие, но даже некую свободу; не такую, конечно, которая достаточна для заслуги и проступка, но которая достаточна, чтобы их действия (по крайней мере, некоторые) можно было назвать находящимися в их власти. Что другие также распространяют на неразумных животных в тех действиях, в которых кажется, что необходимо, чтобы они сами определяли себя к действию, дабы из-за безразличия объектов, которые тогда предлагаются, они не были как бы связаны и препятствуемы к действию: что было бы против склонности всякой природы, которая сама по себе деятельна во всех вещах.

Но хотя в некоторых действиях детей и безумцев усматривается некое более явное подобие свободы, а иногда в неразумных животных — некий темный след свободы: никоим образом, однако, во всех них нет истинной свободы, будь то та, которая достаточна для заслуги и проступка, или та, которая достаточна, чтобы какие-либо их действия поистине назывались находящимися в их власти. Во-первых, потому что обе свободы (если она двойная, или скорее единая) требуют использования разума: ибо где нет использования разума, там не только не могут быть действия добродетелей или пороков, которыми мы заслуживаем или совершаем проступки, но даже те действия не могут называться находящимися во власти действующего, поскольку власть (*potestas*) в этом значении есть то же, что господство (*dominium*); а господство без разума не есть ни в ком. Затем, потому что где не может быть обдумывания (*deliberatio*), или формального [обдумывания], которое происходит с рассуждением, или виртуального, которое происходит без рассуждения, там вообще не может быть истинной свободы: но у детей, безумцев и неразумных животных нет ни того, ни другого обдумывания: следовательно, нет ни той, ни другой свободы. В-третьих, потому что даже если бы мы дали, что эта способность действовать противоположное не есть свобода, Аристотель в девятой книге [Метафизики] полагает ее только в разумных способностях: каковые способности, однако, никоим образом не даются в

неразумных животных, как очевидно: поэтому, по крайней мере, в них он не полагает никакой способности действовать противоположное: но только ту, к которой их природа определена

РАЗДЕЛ IV. Разрешение вопроса.

Итак, должно признать, что в чисто природных вещах даются случайные [вещи] в событии (*in eveniendo*) в сравнении с их частными причинами, взятыми точно (*præcise sumptarum*), однако при предположении общего порядка причин, установленного Богом, всё в этом роде вещей происходит просто и абсолютно с естественной необходимостью.

Первая часть доказывается из того, что все вторичные естественные причины (мы говорим же о действующих [причинах]) по своей природе подвержены препятствиям со стороны следствий подлунного мира: как из-за нерасположенности материи, каковое нерасположение часто препятствует тому, чтобы последовало следствие; так и из-за несовершенства силы действующих причин, которые не всегда могут полностью подчинить себе нерасположенную материю: но следствия, которые происходят от подверженных препятствиям причин, происходят случайно по отношению к ним: потому что они происходят от них так, что при точном их рассмотрении могли бы и не произойти: следовательно, в природных вещах даются случайные [вещи] в событии, если их частные причины рассматриваются сами по себе.

Вторая часть доказывается таким образом. В чисто природных причинах, если они достаточны для действия и достаточно применены, и не подвержены препятствиям, необходимо следует следствие: (что есть общая аксиома всех философов); если же они подвергаются препятствиям со стороны других чисто природных [причин], то это происходит необходимо, ибо более сильные сами по себе, или подвергнутые препятствиям вместе с препятствующими, могут совершать общее дело, как при борьбе элементов одного с другим, или превращаются в смешанное: что бы ни происходило от чисто природных причин, будь они беспрепятственны, или им естественно привносится препятствие, происходит не случайно, но с необходимостью. Затем, поскольку действующее [начало] такой силы, что может полностью подчинить своей действию претерпевающее, если действует по необходимости природы, следствие следует с необходимостью: но всё скопление небесных тел есть причина, универсально содействующая действиям чисто природных [вещей], которые происходят в этих низших [мирах]: и все низшие естественные причины в действии зависят от тех высших, как передает Аристотель в «Метеорологике»: и то же скопление [небесных тел] такой силы, что может подчинить себе всё низшее, что чисто естественно претерпевает: (ибо первичная материя, которая предполагается во всех естественных действиях, нисколько ей не сопротивляется; сложные же [тела] подвержены порче, если не могут быть преодолены силой небесного тела, или силой другого, или многих) итак, поскольку всё то скопление действует по необходимости природы, какое бы следствие в этих низших [вещах] ни следовало из его действия, оно последует необходимо. Наконец. Весь порядок естественных причин, который мы предполагаем установленным Богом, не исключает Его намерения или действительности, но скорее предполагает и исполняет: поскольку, следовательно, ничто вообще через вторичные причины, так Богом упорядоченные и как бы естественно управляемые, не может избежать порядка этого божественного расположения и управления, никакое следствие чисто природного [действия] не сможет быть таким, которое при предположении такого порядка не происходило бы *Necessario* (с необходимостью).

Отсюда то, что Фома и другие серьезные авторы иногда говорят, что в чисто природных вещах есть нечто, что происходит не необходимо от своих причин, но случайно, следует понимать в сравнении именно с частными причинами, а не с универсальными, особенно поскольку более небесных причин через небесные тела управляет этими низшими. Ибо так Фома пишет в

РАЗДЕЛ V. Каким образом может быть допущен фатум (рок)?

Против этого некоторые возражают так. Если все следствия чисто природных причин необходимо происходят в силу того порядка вселенной, который установлен Богом, то в них следует признать фатум: но Отцы, кажется, в этом роде [высказываний] допускают это, ибо есть знаменитое изречение Григория, когда он говорит о звезде, которая привела магов к яслям Господним: «Да не будет в сердцах верующих, чтобы говорили, что есть некий фатум»: (говорит же он о естественных влияниях, которые астрологи говорят, что запечатлеваются в тех, кто рождается под звездами) следовательно, не все следствия чисто природных причин происходят необходимо.

Но чтобы стала ясна слабость этого аргумента, отбросив ошибку, или скорее глупость тех, кто опрометчиво и как бы наугад верил, что всё возникло и управляется [случайно]: должно понимать, что фатум может рассматриваться двумя способами: одним — со стороны причин, другим — со стороны следствий. Со стороны причин было еще тройственное употребление слова «фатум»: ибо были те, кто говорил, что природу и силу небесных тел должно называть самим фатумом, который имел бы господство только над этими низшими [вещами], так что даже человеческие воли подчинялись бы им неизбежной необходимостью. Но это нелепейшее мнение некоторых из древних Натуралистов, которые ибо они не отличали ум от чувства, как говорит Аристотель (каковое [мнение] впоследствии было у некоторых из астрологов), и различие познающего ума от чувства было установлено не только Отцами, но и всеми главными философами. Другие не различали фатум (рок) и само Провидение Божие по той причине, что полагали, будто Бог через Свое Провидение [подчиняет] необходимости действия всех [вещей], и никакое творение не является свободным в действии, но действует лишь то, к чему определяется фатальной необходимостью, и что это есть ничто иное, как в самом расположении причин (действующее ли, или претерпевающее в следствиях), как бы побуждаемое божественной волей: каковое мнение не только нелепое, но и богохульное, многие приписывают стоикам, хотя другие полагают, что они в этом вопросе рассуждали только о чисто природных вещах, подобно Платону. Достоверно известно, что первейшим после Христа, родившегося на земле, [провозвестником] этого [учения] был Симон Маг, за которым последовали манифеи, затем магометане, а после — лютеране с Виклефом и другими предшественниками Лютера. Наконец, другие, направляя имя фатума к благому и благочестивому употреблению, говорят, что истинный фатум есть не что иное, как само божественное Провидение, от начала и до конца мощно и сладостно всё устрояющее, то есть каждому творению предписывающее цель и ведущее его к ней в согласном порядке и способом, сообразным природе каждого. Каковое мнение, как истинное и благочестивое, является [мнением] всех теологов, за исключением того, что, придерживаясь его, они намеренно говорят, что должно воздерживаться от имени «фатум», дабы согласно двум первым значениям фатума не подумали, что кто-либо вносит фатальную необходимость в действия всех созданных вещей.

Подобным же образом и со стороны следствий слово «фатум» употреблялось трояко, согласно троякому пониманию [его] со стороны причин: но в [отношении] следствий нам следует допускать под именем фатума только ту зависимость и подчинение, которое всё сладостно располагающее божественное Провидение находит со стороны творений во взаимном соответствии. Ибо нет сомнения, что эта зависимость и порядок зависимости обозначаются именем фатума.

Более того, даже слово «истинный фатум» они употребляют скорее со стороны следствий, чем причин, так что истинный фатум есть не что иное, как некая безошибочная, но сладостная

и сообразная природе каждой вещи исполнительная [сила] божественного Провидения, которая, конечно, в некотором отношении является необходимой, а именно в том, что касается [вещей], которые божественное Провидение приготовило как необходимые; в других же — [действует] как бы случайно, в тех, в которых предопределило случайные [события], которые, однако, в определенном отношении являются истинными и безошибочными как бы принуждение, безошибочным же [является] лишь определенный порядок будущего события. В связи с чем следует всецело одобрить Августина (5-я книга «О Граде Божиим») и Боэция (5-я книга «Утешения философией»), которых Фома в первой части «Суммы теологии», вопрос 116, и в других местах использовал.

Итак, в ответ на аргумент следует сказать три [вещи]. Во-первых, [то, что] Отцы как в частных сочинениях, так и сообщая на соборах исключают фатум, они говорят, что он есть ничто, понимается ли он активно в самом расположении причин, или пассивно в следствиях: [и] они говорят о первом и втором употреблении слова «фатум»; ибо фатум в обоих значениях отнимает у человека пользование свободой воли, либо только у людей, как [гласит] первое мнение, либо также у ангельских духов, как второе. Отсюда следует, что они не исключают третьего значения фатума, но скорее одобряют его, и [таким образом] должно воздерживаться от самого имени фатума, которое иначе подозрительно, дабы, согласно двум первым значениям, не подумали, что кто-либо вносит фатальную необходимость в действия всех созданных вещей. [Это] во-первых.

Во-вторых, если из первого мнения о фатуме устраняется необходимость человеческих действий, то [это] может быть сведено к тому, что и сами чисто природные вещи, или даже сами люди в силу одного лишь телесного сложения называются подчиненными небесным телам фатумом; нет сомнения, что это мнение истинно. Ибо как небесные тела содействуют порождению природных вещей, так и их сохранению и чисто природным действиям: отсюда происходит, что все низшие [вещи], взятые таким образом, следуют силе расположения звезд с некоей естественной необходимостью, которая, однако, может быть предотвращена двумя способами. Во-первых, в силу изменчивости материи низших [вещей] через противоположные качества, из-за чего она часто не является надлежащим образом расположенной к восприятию некоего небесного впечатления: каковому препятствию может быть сведена [и] слабость подлунных действующих [причин], которыми небесные тела часто пользуются в действии на эти низшие [вещи]. Во-вторых, в силу противоположности небесных сил: ибо часто звезды своей силой противодействуют другим звездам из-за различных движений небес, которыми они одним образом, а затем другим располагаются во всем небе: что является причиной того, что одни [звезды] часто препятствуют другим в отношении их собственных следствий у нас. Но эта естественная необходимость, хотя и предотвратимая в сравнении с той или иной причиной, однако если мы будем рассматривать расположение всего неба, а также сравнение содействующих и препятствующих [причин] в отношении подлунных следствий, поскольку весь этот естественный порядок [таков], и в этом рассмотрении мы не допускаем никакого свободного действия, кроме тех, которыми Бог Всеблагий и Величайший и субстанции небес, движущие [их] по обычаю природных причин, содействуют природным следствиям, не остается ничего, что могло бы естественным образом препятствовать. Однако достойно рассмотрения то, что часто в различные эпохи Бог являл не только в этих низших [вещах], но и в самом небе некоторые следствия, которые не могли быть сведены к естественным причинам, чтобы люди поняли (даже те, кто рассматривает только природное), что высший Творец вещей свободен в действии, хотя обычно по обычаю природных причин в такого рода управлении действует. И таковы многочисленные знамения, которые даже у язычников для обозначения чего-либо будущего сверх всякого течения природы возникли по воле Бога, как пишет Августин в 21-й книге «О Граде Божиим»: он полагает, что это достаточно обнаруживается в одном небесном знамении: «Что, — говорит, — [если] от Творца неба и земли, который управляет

[всем] с высочайшей властью и могуществом, [было] создано [так], что] звезда сверх прочих величиной, блеском и известнейшим цветом, величиной, фигурой и (что удивительнее) самим порядком и законом своего течения изменила [его]». «[Здесь] говорится о звезде Венеры, о которой немного ранее Марк Варрон оставил написанное так: «На небе», — говорит, — произошло удивительное знамение: ибо в благороднейшей звезде Венеры, которую Плавт называет Весперуго, Гомер — Геспер, Варрон пишет, что произошло столь великое знамение, что она изменила цвет, величину, фигуру, течение: и это случилось при царе Огиге, как передали знаменитые математики Адраст Кизикский и Дион Неаполитанский». Каковое [знамение] столь великий автор (говорит Августин) не назвал бы знамением, если бы оно не казалось противным природе: как если бы он сказал: «Помимо течения и порядка природы, но не помимо свободной воли Бога». И другое многое, явленное в небе по той же причине в последующие века, рассказывают, было людям, и немало, и небезызвестных авторов. В наше, конечно, время было в высшей степени примечательно то, что в год от Рождества Христова тысяча пятьсот семьдесят второй было увидено в Кассиопее, то есть в самом неподвижном [поясе], в котором закреплено это созвездие: ибо это было доказано разумом ученых и опытных мужей из [их] наблюдений и принято из отдаленнейших мест, [а именно] что это великолепнейшее сияние сверх меры в течение пятнадцати месяцев было видимо всем, затем постепенно угасло почти до конца двухлетия, всегда сохраняя то же расстояние от остальных звезд и совершенно тот же путь и фигуру: каковое знамение, хотя, возможно, ничего нового и не предвещало, однако должно быть высоко оценено, потому что и в этом веке всему человеческому роду новизной столь великого чуда [Бог] явил свободу божественной воли. Ибо мы полагаем, что этот свет в той части тверди на тот промежуток времени был послан Богом и не мог быть произведен никакой естественной причиной. Ибо хотя от земного и водного круга до девятого неба простирался бы воздух, как некоторые считали (так что даже огненный шар, который они помещают в середину, они устраниют), и в нем двигались бы звезды под действием разумных сил, как рыбы в воде, — не могло бы от земного круга подняться столь великое множество испарений, чтобы доставить материю для воспламенения столь великому телу на столь долгое время: ибо оно было бы много больше всех неподвижных звезд первой величины, которые астрологи утверждают, что они более чем в сто семь раз превосходят земной и водный шар. Я опускаю гораздо более достоверное мнение Аристотеля о нетленной природе небесных тел, которое, как мы покажем в 12-й книге, немало этому благоприятствует.

Третье [положение] — из противоположности и разнообразия движений, которые наблюдаются в небесных сферах, а также из различия и противоположности силы звезд, [из чего] рождается, как в этих низших [вещах] (при сохранении той естественной необходимости, о которой мы только что сказали), естественная случайность следствий по отношению к их частным причинам. Ибо хотя эти причины по своей природе расположены к своим следствиям не только для того, чтобы их произвести, но и для того, чтобы привести к совершенству (ибо они действуют, насколько могут, или, как говорится, согласно последней потенции), однако разнообразие движений, как сказано, и сил небесных тел, которым подчинены наши [вещи], приводит к тому, что иногда они либо вообще не действуют, либо не достигают совершенным образом цели своих действий: отсюда происходит, что многое у нас случается *per accidens* (привходящим образом), как холод под созвездием Пса, жара под Козерогом, и как молнии разрушают башни, при землетрясениях воды оказываются ниже земли, и рождаются различные чудовища из животных. Отсюда [следует], что ни одно небесное тело само по себе, даже сам первичный двигатель с его двигателем, поскольку он до такой степени не определен к этому, и как бы его естественная форма, [и] даже если мы предположим то, в чем мы несколько не сомневались, а именно что Бог не движет непосредственно высшую сферу, — [итак, повторяю,] ни одно небесное тело не может само по себе направлять всё это разнообразие низших событий: ибо любое сущее *per accidens* охватывает многое, к одновременному направлению

чего одной вторичной причины, действующей естественно или как бы естественно, недостаточно, как мы сказали выше; необходимо, чтобы была дана некая действующая причина через *intellectum* (разумение) которое не было бы привязано ни к какой небесной сфере как бы в качестве ее естественной формы, так чтобы оно могло пользоваться противоположными движениями различных сфер и различными и противоположными силами звезд для произведения многого, что в чисто природных вещах, которые у нас есть, происходит *per accidens*: и оно замышляло бы в природе то, что должно быть сделано, прежде чем исполнить это через посредствующие причины: каковой причиной является только Бог Всеблагой и Величайший.

Но если ты возразишь, что многое у нас происходит *per accidens* по причине одной только второй естественной причины, а именно солнца, как когда в Европе лето, в Эфиопии зима; или когда цветет груша, миндаль отцветает (ибо это случается в этих регионах и с деревьями), — [на это] следует ответить, что это хотя некоторым образом и происходит *per accidens*, потому что не имеет отношения к Европе, [то, что] когда в ней лето, в Эфиопии зима; и к груше, [то, что] когда она цветет, миндаль отцветает: однако просто [и абсолютно] оно не происходит *per accidens*; ибо хотя одно из другого не следует *per se* (само по себе), однако и то, и другое следует *per se* из одной и той же третьей [причины], а именно из естественного движения солнца. Ибо так обычно отвечают, когда утверждают, что способность плакать у людей случайна по отношению к способности смеяться, потому что, хотя бы она и была в человеке, нет никакого отношения к тому, есть ли эта [способность] с той или нет. Отрицается же [это] просто, потому что хотя одно некоторым образом и случается с другим (как если бы не было дано порядка в свойствах), однако просто [и абсолютно] оно не случается [*per accidens*], потому что и то, и другое *per se* проистекает из одной и той же третьей [причины], а именно из человеческой природы.

Из этого следует заключить, что по этой причине все чисто природные следствия могут быть приписаны всей небесной машине, если все небесные сферы будут приняты вместе, и той действующей причине, которая всё упорядочила через разум, и которая привязана к небесной сфере как бы в качестве естественной формы, [так] чтобы считалось, что она непосредственно пользуется всеми ими, как если бы она была всеобщей естественной формой всех [вещей], всегда действующей одним и тем же образом, чтобы управлять этими низшими [вещами] по обычаю природных причин. Так становится ясно, каким образом может быть допущен фатум, а каким образом нет, и [что это] не противоречит высказываниям Отцов, [а именно] что чисто природные следствия просто необходимо происходят по отношению к тому порядку, который первая причина установила в чисто природных вещах: хотя в сравнении с какой-либо одной или несколькими посредствующими причинами они могут происходить случайно. Какое рассмотрение [имеет место] *secundum quid* (в определенном отношении).

РАЗДЕЛ VI. Разрешаются два неких аргумента, и рассматривается, являются ли суждения о будущих случайных [событиях] определенно истинными или ложными.

Остаются, однако, два других аргумента, связанных между собой (и немаловажных), которыми, кажется, показывается, что не все следствия чисто природных причин происходят с необходимостью.

Первый: если бы все следствия, которые происходят от чисто природных причин, необходимо от них происходили, могло бы случиться, чтобы Ангелы (которым нельзя отказать в познании чисто природных вещей) знали все будущие случайные чисто природные [события], а следовательно, все движения и действия животных, даже мельчайших, как птичек, комаров и муравьев: (ибо всё, что происходит необходимо, при некотором предположении и при его очевидном познании, может подпадать под знание, достоверное и очевидное) — каковое утверждать кажется в высшей степени нелепым.

Второй аргумент: что все суждения о будущих случайных [событиях] в одних и тех же вещах были бы определенно истинными или определенно ложными: каковое [положение] считается, что Аристотель отрицает, когда во второй книге «Об истолковании», кажется, провозглашает, что единичные высказывания о будущих случайных [событиях] не являются ни определенно истинными, ни определенно ложными: в каковом месте он не исключает природных случайных [событий]. А следствие доказывается из того, что если всё это происходит необходимо, яснее света, что суждения, которые о них формируются, являются определенно истинными или определенно ложными: поскольку все необходимые [события] высказываются как определенно истинные, а их противоположности — как определенно ложные.

Однако на эти аргументы нетрудно ответить, поскольку речь идет только о чисто природных вещах. Ибо в этом роде вещей все будущие [события] имеют определенные и точные причины, при предположении порядка этой вселенной и общего содействия Бога, управляющего естественными причинами по обычаю природы: нет сомнения, что суждения, которые провозглашают, что нечто произойдет чисто естественным образом, являются определенно истинными, если они означают то, что произойдет из таких причин, соединенных вместе; определенно ложными же, если они означают то, что из них не произойдет. И по той же причине очевидно, что все чисто природные следствия могут быть естественным образом познаны каким-либо сотворенным разумом, если они конечны. Ибо достоверное и отчетливое познание вещей, которые Бог может произвести через чисто природные причины, не превышает способности сотворенного разума, если только они не бесконечны числом и не превышают как бы сферу его вместимости.

Итак, то, что было возражено в первом месте, должно быть разрешено так: в Ангелах есть знание родов и видов всех природных вещей, а единичные [вещи] и их соединения *per accidens* могут быть познаны ими интуитивно только тогда, когда они существуют в природе вещей, и это через те же уопостигаемые виды, в которых представлены роды и виды природных вещей: будущие же [вещи] воспринимаются ими не иначе, как абстрактно, когда они применяют разум к пониманию их в их причинах, и настолько далеки от того, чтобы [это было] нелепым, что они могут в вещах сколь угодно малых и почти никакого значения иметь столько будущих [событий], воспринимаемых то так, то иначе, что скорее это делает их в этом отношении в некотором роде подобными первой причине всех вещей, которая простирается одновременно

на всё совершенно. Каким же образом Ангелы могут абстрактно вывести познание единичных [вещей] из их причин, должно быть объяснено в своем месте.

На второй аргумент скажешь: когда Аристотель в указанном месте отрицает, что высказывания о будущих случайных [событиях] являются определенно истинными или определенно ложными, он отрицает это не из-за высказываний о чисто природных вещах, но из-за тех, которые зависят от свободной воли, о которых обычно имеет место обсуждение и обдумывание, произойдут ли они тем или иным образом или не произойдут: отсюда он берет доказательство этого дела. Ибо поскольку воля сама по себе не определена к каким-либо своим актам, будь то вызванным или повелеваемым, и может не только желать это или то, но и воздерживаться от любого свободного акта, и это при предположении всего естественного порядка вселенной и любых обстоятельств: следует, что если истинность высказываний о будущем должна оцениваться из причин вещей, то никакой определенной истины или ложности нет в высказываниях о будущих волевых [событиях], как [она] определена в чисто природных вещах; ибо не может быть больше истины в высказываниях, чем в обозначаемых вещах. И таким образом верно то, что говорится Аристотелем: если бы высказывания о будущих случайных [событиях] были определенно истинными или определенно ложными, то всё происходило бы с необходимостью. Ибо несправедливо поступают с Аристотелем те, кто говорит, что он неправильно это заключил, поскольку никто не отрицал, что следствия, которые еще не существуют, но уже определены в своих причинах, необходимо произойдут. Но не имеет значения, что Аристотель в указанном месте не исключил будущие природные случайные [события]: как потому, что он полагал, что их просто нет, но только *secundum quid* (в определенном отношении), или по отношению к частным причинам; так и потому, что он легко мог быть исключен теми самыми аргументами, которыми он пользовался, и он поверил [в это].

РАЗДЕЛ VII. Следует ли судить об истинности высказываний о будущих случайных [событиях] по причинам или по событиям?

Однако здесь кто-то по праву усомнится: следует ли судить об истинности высказываний, которые провозглашают, что те [вещи] будут или не будут, по причинам вещей, которых еще нет, или скорее по самим будущим событиям? Ибо если судить только по причинам, то правильно философствовал Аристотель, когда сказал, что ни одна из частей противоречия относительно будущих случайных [событий] (свободных, как мы уже объяснили) не является определенно истинной или достоверно ложной, поскольку воля сама по себе не определена к противоположному: но, однако, то, что он говорит, а именно что всё само противоречие, взятое под дизъюнкцией, является истинным таким образом, что именно одна часть является истинной, а другая ложной, но не та или иная обозначенная — это, говорю я, покажется сказанным неправильно. Ибо если ни одна часть сама по себе не является истинной или ложной, то и всё противоречие, взятое под дизъюнкцией, не будет истинным. И здесь не имеет места то, что некоторые отвечают, что это подобно тому, что мы обычно говорим: что один из двух глаз необходим для зрения, но ни один не обозначен, поскольку мы можем видеть другим; и таким же образом какой-либо корабль необходим для плавания, но ни один не обозначен, поскольку мы можем плыть на любом. Ибо в такого рода примерах дизъюнктивный и истинный смысл [находится] со стороны субъекта, как если бы ты сказал: «или правый, или левый глаз необходим для зрения»; или «этот корабль или тот необходим для плавания»: но не [истинна] дизъюнкция высказываний, как если бы ты сказал: «Этот глаз необходим для зрения: или тот глаз необходим»; таким же образом о кораблях: ибо все эти высказывания простые и ложные, а, следовательно, и сами целые дизъюнкции, которые из них составляются. Поскольку, следовательно, противоречие сводится к одному дизъюнктивному высказыванию, смысл всегда дизъюнктивен: следует, что если ни эта часть не является истинной, ни та, то и само противоречие, взятое дизъюнктивно, не является истинным. Если же не по причинам, но по событиям следует судить об истинности высказываний о будущем, то когда одно из противоречащих [событий] действительно произойдет, та часть противоречия, которая это обозначила, будет определенно истинной.

Многие многие в этом деле измышляют: но истинное и ясное мнение таково, чтобы мы сказали: просто и абсолютно истина высказываний о тех будущих [событиях], которые зависят от свободной воли, должна оцениваться не по причинам, но по самим будущим событиям: и, следовательно, просто и абсолютно одна часть противоречия из них является определенно истинной, а другая определенно ложной: если же их истина оценивается по причинам или относится к нашему познанию, то ни одна не является определенно истинной или ложной: и что Аристотель говорил в этом последнем смысле, истинно и он так думал. Каковой смысл мы, следуя Аристотелю, использовали в четвертой книге этого труда, где он рассуждает о том принципе, который гласит: «Всё либо есть, либо не есть», и в восьмой книге «Диалектических институций», когда мы объясняли предположение смутное и определенное.

Первая часть этого утверждения, которая является [мнением] почти всех теологов, состоит из этих аргументов. Во-первых, потому что высказывания о любых будущих [событиях] не говорят ничего другого, как то, что [они] есть или не есть в своих причинах, или даже что [они] будут или не будут через свои причины, как очевиднейше: но абсолютно «будет» или «не будет». Поскольку, следовательно, одно из этих следствий просто и абсолютно достовернейше и определеннейше, нет сомнения, что просто и абсолютно одна часть противоречия в этой материи является определенно истинной, а другая определенно ложной: даже если

мы не знаем, какая является истинной, а какая ложной. Затем, потому что высказывание о любом будущем (даже необходимом) является актуально истинным, есть не что иное, как быть теперь таковым в обозначении, каким оно когда-либо будет актуально в бытии; ложным же — наоборот: но в этом рассмотрении не принимается во внимание причина, но само событие: поскольку, следовательно, утвердительное или отрицательное событие действительно произойдет, следует, что просто и абсолютно одна [часть] является определенно истинной, а другая ложной. В-третьих, потому что высказывания о будущих действиях свободных действующих [причин] являются определенно истинными или ложными у Бога, а следовательно, просто и абсолютно истинными или ложными: поскольку же воля сама по себе не определена к противоположному, при любых даже предположенных обстоятельствах, так что из нее, так познанной, не может быть познано, что ее следствие определенно произойдет, а следовательно, в этом роде вещей истина высказываний о будущем должна оцениваться по одним только будущим событиям.

Вторая часть, которая является [мнением] Фомы и всех серьезных авторов, доказывается той причиной, что, как мы только что сказали, не может быть, чтобы будущие случайные события, поскольку они содержатся в своих причинах, были определенными и точными: а следовательно, чтобы они могли быть нами достоверно предугаданы: которые [вещи] мы можем познать естественным образом только из [их] причин, или из суждений, которыми они обозначаются, поскольку они содержатся в своих причинах, или относятся к нашему познанию, [и которые] являются определенно истинными или ложными. Если же ты скажешь с Фомой, что эти события даже Богом, поскольку они содержатся в своих причинах, не могут быть познаны определенно, то ты сможешь провозгласить в общем, что они, поскольку они таким образом содержатся и обозначаются, не могут быть достоверно предугаданы никаким разумом: и [что] суждения, которыми они обозначаются таким образом, не сообщают достоверности какой-либо истины или лжности.

Третья часть, которую почти те же авторы доказывают, во-первых, из того, что этим путем всё связывается: затем то, что говорит Аристотель, что целые противоречия о будущих событиях являются определенно истинными: затем также то, что если мы обозначим ту или иную часть, она не является ни истинной, ни ложной с достоверностью. Ибо и то, и другое верно, если истина и ложность этих [высказываний] должны оцениваться по причинам и их обстоятельствам, или если иметь в виду наше познание: поскольку мы не можем судить о будущих событиях иначе, как по причинам и их обстоятельствам. Ибо из того первого самоочевидного высказывания: «Что угодно есть или не есть», которое простирается на все времена, мы достоверно понимаем, что одно из тех [событий], которые, как мы говорим, действительно произойдут, действительно будет: однако мы можем обозначить, которое из них, только разве что по какой-либо вероятной догадке, выведенной из причин или обстоятельств. Затем это доказывается из того, что, как мы сказали в предыдущей книге «Об истолковании», если бы все единичные высказывания о будущих случайных [событиях] были определенно истинными или ложными, то всё происходило бы с необходимостью: в этой же книге, где он рассуждает об этом деле более тщательно, он доказал это из причин, когда учил, что если бы все причины того, что у нас происходит, были бы причинами *per se*, то всё происходило бы с необходимостью (а именно по отношению к частным причинам), и ничего не происходило бы случайно и помимо их намерения, естественного или свободного: что очевидно ложно, поскольку многое у нас происходит случайно и *fortuito* (по воле случая) по отношению к ним. Наконец, потому что только по этой причине было бы излишним обсуждение будущего, если бы нам были известны те [будущие события] из определенных причин, и [если бы] мы знали, что их следствия произойдут необходимо. Ныне же, поскольку причины большинства вещей мы не знаем, а те, которые знаем, часто можем понять, как подверженные препятствиям со стороны свободы нашего

выбора, по заслугам дается место обсуждению, чтобы противопоставить [его] неблагоприятным причинам, а благоприятным — чтобы мы могли с ними взаимодействовать.

РАЗДЕЛ VIII. Разрешаются некоторые возражения против Аристотеля и объясняется данное [выше] его мнение.

Из сказанного выше позволительно возразить против Аристотеля следующим образом.

Первое возражение. Говорится, что он не должен был просто и абсолютно утверждать, что высказывания о будущих случайных [событиях] не являются ни определенно истинными, ни определенно ложными: как потому, что первая часть нашего утверждения это явно осуждает; так и потому, что отсюда следует, будто Бог не имеет достоверного познания будущих случайных [событий], и что сам Аристотель, по-видимому, был в этом убежден. Ибо Бог может познавать достоверно и безошибочно только то, что достоверно и безошибочно истинно.

Второе возражение. Если истина высказываний о такого рода будущих [событиях] должна быть отнесена также к нашему познанию (каковым образом, как было сказано, следует понимать Аристотеля), то, поскольку мы не знаем многого из прошлого и не можем проникнуть в сокровенные помыслы и определения воли относительно настоящего, то будут также даны высказывания о прошлом и настоящем, которые не являются определенно истинными и не являются определенно ложными, что в том же месте отрицает Аристотель.

Третье возражение. Если об истине высказываний о такого рода будущих [событиях] следует судить по причинам (что, как сказано, хочет Аристотель), то в них не будет дано истинного противоречия: ибо таким образом оба [члена] из противоречащих [друг другу] будут обозначать нечто неопределенное, а именно событие, сокрытое в своей причине; и таким образом ни один не будет противоречить другому, тогда как Аристотель причисляет их к истинно противоречащим.

Разрешение возражений.

Для разрешения этих возражений следует заметить, что частица «определенно» (*determinate*), которая так часто употребляется в этой материи, вовсе не встречается в указанной главе о будущих случайных [событиях]. Некоторые верят, что она употреблена если не однажды, то [во всяком случае] введена перипатетиками; либо для обозначения частей противоречия (так что одно и то же — сказать, что ни одна в этой материи не является определенно истинной или ложной, и сказать, что ни одна не обозначена, а именно утвердительная сама по себе или отрицательная); либо для объяснения, о какой истине идет речь, а именно чтобы понималось о достоверной и безошибочной, а не только о вероятной, или даже о той и другой. Отсюда происходит, что, когда высказывания о такого рода будущих [событиях] называются ни определенно истинными, ни определенно ложными, одни связывают частицу «определенно» с глаголом «высказывания», другие — с глаголом «истинно», третьи — с обоими: и, следовательно, оба смысла этой частицы в этой материи употребляются правильно.

Следует также заметить, что ничего не может быть нами познано достоверно, или утверждаемо, или отрицаемо без какого-либо риска ложности, кроме того, что познается через себя самого: или может быть выведено из причин, следствий или обстоятельств, необходимо заключающих вещь. Отсюда, поскольку случайные [события], о которых идет речь, если рассматривать их прежде, чем они существуют, не известны нам сами по себе: и не имеют определенных причин или обстоятельств, будь то для бытия, будь то для небытия будущего события; и наконец, еще не имеют никаких следствий, разве что в роде следствия [от] целевой причины, из которой достоверно выводится событие случайной цели, как из постройки дома — будущее его совершенство или обитание: следует, что никоим образом нельзя ничего о них утверждать или отрицать простым совершенно утверждением или отрицанием; но только дизъюнктивным высказыванием, составленным из двух простых, каково есть: «Этот человек будет мыть руки,

или: этот же самый человек не будет мыть руки»: или, конечно, одним простым [высказыванием] о дизъюнктивном крайнем [члене], как: «Этот человек будет мыть или не будет мыть руки». Ибо поскольку всё это событие противоречия определено в своей причине (поскольку и этот человек определен своей природой к тому, чтобы мыть или не мыть руки), и это нам известно само по себе, то, конечно, можно достоверно нами утверждать и то, и другое без опасности ложности; хотя, однако, ни одну часть его события мы не можем достоверно приписать этому человеку, потому что его воля не определена ни к этому, ни к тому сама по себе.

Наконец, следует заметить, что из тех двух смыслов, которые мы охватили нашим утверждением, первый является **формальным**, а именно согласно форме обозначения слов, которые в любых высказываниях о будущем обозначают только само событие и ничего не заботятся о его причине: второй же может быть назван **причинным** (*causalis*) в отличие от формального, потому что берется из причины самого будущего события, из которой одной само событие, прежде чем оно будет, может быть познано нами. Отсюда происходит, что всякий раз, когда причина определена к нему, тогда высказывание является определенно истинным не только в формальном смысле, но и в причинном, и не только в себе, но и по отношению к нашему познанию, как это: «Солнце взойдет завтра». Но когда причина будущего события не определена к нему безошибочно, как воля Петра к мытью рук завтра, тогда высказывание в себе согласно формальному смыслу является определенно истинным или определенно ложным: но не согласно причинному, и не по отношению к нашему познанию. То же, что обозначенное событие является будущим вне своей причины, или противоположное ему противоречащее [событие], из этого очевидно, потому что иначе одно или другое одновременно было бы будущим, что противоречит тому первому принципу, которым отрицается, что одно и то же может одновременно быть и не быть; или ни одно, что противоречит тому, которым утверждается, что необходимо, чтобы было одно или другое; а именно при рассмотрении самого события: но не при условии неопределенной причины.

Ответ на возражения.

Итак, на первый аргумент следует сказать, что можно сказать, что и то, и другое просто и абсолютно, а именно и ту, и другую часть противоречия об этих будущих [событиях], является определенно ложным, что мы устанавливаем в первой части нашего утверждения, и что ни одна не является определенно истинной или определенно ложной, как сказал Аристотель: и что в различном смысле то и другое сказано, явствует, и из той же часто цитируемой главы определенно выводится. Что одна [часть] является [истинной], если случайные [события] берутся так, как они обозначаются будущими из своих причин; ни одна же, если берутся так, как они еще суть в потенции в них. Ибо хотя всякая причина случайного события, прежде чем оно произойдет, по своей природе определена к целому противоречивому событию, однако ни одна не определена к одной его части, к тому, чтобы, говоря, произойти отдельно, или к тому, чтобы не произойти, потому что ее природа безразлична к обоим.

Эти же [слова] из цитируемой главы можно вывести из рассуждения Аристотеля (если кто обратит внимание), он не неясно обозначает. Ибо в начале он учит, что в противоречащих высказываниях о будущих случайных [событиях] относительно общего субъекта следует соблюдать те же законы, которые он учил соблюдать в противоречащих [высказываниях] о настоящем и прошлом относительно любого материала: откуда, как в тех он сказал, что одно является определенно истинным, а другое ложным, так следует думать и в противоречащих [высказываниях] о будущих случайных [событиях] относительно общего субъекта, он явно заявляет: разве что он захотел добавить, что в тех [высказываниях], которые о настоящем и прошлом, мы можем обозначить, какое истинно, а какое ложно; в тех же, которые о будущем случайном, никоим образом. Ибо если бы в такого рода противоречиях одно было определенно истинным, а другое ложным: поскольку высказывания об общем субъекте изъясняются через те, которые о единичном субъекте, и через них же проверяются, как это: «Всякий человек будет

мыть руки», через эти: «Этот человек будет мыть руки», и «тот человек будет мыть руки», и прочее; и это: «Некоторый человек будет мыть руки», через эти: «Этот человек будет мыть руки, или тот человек будет мыть руки», и прочее: очевидно, что Аристотель думал, что и в противоречащих [высказываниях] о единичном субъекте, поскольку формально они обозначают событие, как будущее, подобно тому как и те — как настоящее или как прошлое, одно является определенно истинным, а другое определенно ложным, хотя ни одно из них мы не можем обозначить. И таким образом нет сомнения, что Аристотель хотел говорить просто и абсолютно. И не следует слушать тех, кто говорит, что он в этом себе противоречил, потому что не заметил, что высказывания об общем субъекте следует изъяснять и проверять через высказывания о единичном субъекте, что даже новички в Диалектике ежедневно имеют на устах: ибо весьма неосмотрительно полагать, что столь великий Философ не увидел того, чего не знают [даже] комментаторы Философа.

Итак, Аристотель, когда в начале главы кратко учил, что в формальном смысле основание было во всех противоречащих высказываниях, или истина их была нам известна, или неизвестна, всё остальное в главе он посвятил рассмотрению причинного смысла, поскольку будущие [события] рассматриваются как еще сущие в потенции в своих причинах: в этом же смысле, когда он рассуждал о каждой из сторон, в конце заключил, что хотя высказывания, в которых выражается всё противоречивое событие, будь то дизъюнктивно, будь то раздельно (ибо так следует изъяснять контекст), являются определенно истинными, более того, и необходимыми, как эти дизъюнктивные: «Эта морская война будет завтра, или эта же самая морская война не будет завтра»: и эти о дизъюнктивном крайнем [члене]: «Эта морская война будет, или не будет завтра»: однако ни одна часть сама по себе взятая не является необходимой или истинной. Для каковой вещи он не захотел и не мог дать никакого иного основания, кроме того, что случайная причина, пока событие еще в ее власти, хотя и определена к целому противоречивому событию, однако не определена к его утвердительной или отрицательной части. По заслугам же он так долго задержался на рассмотрении второго смысла, потому что, хотя он в народе менее употребителен, он более философичен. И только он открывает, почему мы не можем обозначить какую-либо часть противоречия о такого рода будущих [событиях], которая была бы достоверно истинной или ложной.

Если же кто спросит, почему Аристотель рассмотрел этот второй смысл только в высказываниях о единичном субъекте, тогда как кажется, что основание [для этого] одинаково в тех, которые об общем субъекте, следует ответить, что это было сделано по двум причинам. Одна, потому что случайное в первую очередь усматривается в единичных [вещах], а в силу них — и в общих; в общих же чаще усматриваются случайные или свободные причины, которые нечто участвуют в естественности и всеобщности: каковым образом воля является причиной для всего человеческого рода бодрствовать днем, спать ночью, обедать около полудня, и тому подобное. Другая, потому что, поскольку есть три рода свободных случайных [событий], о которых мы ведем речь, одно из них, которое происходит по большей части, как только что сказанное; другое, которое происходит реже, как противоположное им; третье, которое происходит одинаково в обе стороны, как избрать тот или иной род жизни, например, земледельца, торговца или ремесленника: каковым является морская война, и износ или разрыв одежды, каковыми примерами пользуется Аристотель) — то, конечно, то, что относится к этому третьему роду, поскольку имеет больше случайности, удобнее могло рассматриваться в единичных [вещах], чем в общих.

Итак, чтобы формально ответить на аргумент, следует сказать, что первая часть нашего утверждения не осуждает то, что Аристотель заключил в конце указанной главы; но утверждает то, что он в начале ее в кратчайшем изложении передал в другом смысле. Поэтому, когда в аргументе добавляется, что из учения Аристотеля следует, что Бог не имеет определенного и достоверного познания будущих случайных [событий], и отсюда выводится, что Аристотель в

этом был убежден: [на это] следует сказать, что до тех пор правильно выводилось бы, если бы Аристотель верил, что высказывания о такого рода будущих [событиях] ни в одном смысле не являются определенно истинными или определенно ложными, или что Бог не познает их, разве что в учении Аристотеля следует говорить иначе, [и это] совершенно превратно выводится некоторыми: о каковом [предмете] мы отчасти пространнее рассуждаем ниже в этой самой книге, отчасти в двенадцатой.

На второй [аргумент] следует сказать, что хотя высказывания о прошлом и настоящем бывают о сокровеннейших помыслах сердец или определениях воли: однако, поскольку это уже находится вне своих причин, и истина, и ложность высказываний такого рода просто может быть познана естественным образом, поскольку познаются разумами тех, в которых эти действия существуют, все такого рода высказывания, как утвердительные, так и отрицательные, являются определенно истинными или ложными, даже по отношению к нашему познанию. Ибо мы не говорим, что они являются определенно истинными или определенно ложными по отношению к нам, потому что это может быть познано всеми достоверно, но потому что кем-либо: но будущие случайные [события] не могут быть познаны никаким сотворенным разумом, кроме как через божественное откровение. Мы же говорили в этом разрешении о тех случайных [событиях], которые не являются сверхъестественными по своему роду: ибо сверхъестественные, хотя они и присутствуют или прошли, не могут быть познаны естественным образом никаким сотворенным разумом: хотя это общее у них с остальными присутствующими и прошлыми [вещами], что они не противны со стороны присутствия или прошедшести быть познанными сотворенным разумом: что, однако, противно всем будущим случайным [событиям] того и другого рода со стороны самой будущности.

На третье следует сказать, что в высказываниях о будущих случайных [событиях] дается истинное противоречие, не поскольку сами случайные [события] еще суть в потенции в своих причинах (ибо так они друг другу не противоречат), но поскольку они обозначаются как будущие вне них. Ибо если они действительно будущие, как обозначаются, то, конечно, высказывания истинны: если же нет, то не истинны, но ложны. И таким образом в формальном смысле они обозначают не сами будущие события, как они еще суть в потенции в своих причинах, но как они будущие вне них: и, следовательно, они обозначают нечто не как неопределенное, но как определенное, и по следствию — истинное, если действительно должно быть определено, ложное же, если не должно быть определено.

Так становится ясно, каким образом суждения о будущих случайных [событиях] являются определенно и достоверно истинными или ложными; каким образом нет. И каким образом в этом деле следует понимать Аристотеля, где бы он ни говорил об этой материи. Остается, кажется, [сделать] то, чтобы вся эта материя стала яснее, и одновременно чтобы мы обсудили, [в чем состоит] корень и происхождение случайности, о чем рассуждают серьезные философы и теологи.

ВОПРОС III. В чем корень случайности?

РАЗДЕЛ I. Различные мнения по этому вопросу и откуда они произошли.

Из того мнения, которое Аристотель полагал [нужным] утверждать (или скорее обозначать), что Бог действует по необходимости природы, возник предложенный вопрос, вызвавший много волнений в философии (ибо немалым является разногласие в этом деле относительно его суждения). Ибо поскольку его последователи так тщательно и скрыто [хотели] сохранить случайность вещей, что даже если бы Бог действовал по необходимости природы, они, тем не менее, утверждали бы, что она будущая, было сомнительно, каким образом это могло бы произойти, если Бог действует по необходимости природы. Отсюда, следовательно, спрашивается, в чем корень и происхождение [случайности], которая могла бы сосуществовать одновременно с необходимостью божественного действия.

Когда некоторые перипатетики увидели это затруднение, но не могли отрицать, что многое происходит случайно, весь корень случайности вещей, которые у нас происходят, они свели не к Богу, но к недостатку вторичных причин: каковым образом случайная незрелость хлеба в августе относится не к солнцу, которое само по себе с необходимостью природы доставляет достаточное тепло в то время для плодов, но к нерасположенности самих плодов из-за частоты дождей. Так другие сказали, что материя этих низших [вещей] есть корень случайности: потому что она есть некая природа несовершеннейшая из всех и легчайше допускающая впечатление всех действующих [причин], которыми часто следствия высших действующих [причин] подвергаются препятствиям. Другие же эти препятствия отнесли не к материи этих низших [вещей], которая сама по себе не сопротивляется никакому действующему, но к противоположности действующих [причин], в самой противоположности или слабости вторичных действующих [причин], потому что одни другим по очереди превосходят [друг друга], они поместили корень случайности.

Но отчасти эти [люди] в указании корня случайности оставили главный род случайности, который усматривается в следствиях свободной воли, и не может быть сведен к естественным причинам: отчасти потому, что они, кажется, утверждают таким образом, что случайность естественных следствий есть помимо намерения первого действующего, и одновременно потому, что они не обратили внимания на слабость и противоположность подлунных действующих [причин] к различным расположениям, и что движения небесных тел должны быть сведены [к первому началу], как мы сказали выше: наконец, потому что расположения и различные движения небесных тел необходимо зависят от первого [начала], располагающего и упорядочивающего через разум и устанавливающего через волю, как в том же месте доказано; мудро наши теологи решили, что в единой божественной воле, или, конечно, первой, весь корень случайности положен. И в этом деле нет (если рассмотреть) никакого разногласия между Скотом и Фомой, разве что Фома делает божественную волю корнем случайности в силу ее высшей действительности: Скот же — в силу ее свободы.

Ибо Фома, как ревностный защитник Аристотеля, насколько мог (как его толкуют цитирующие его), хотя Бог действовал бы по необходимости природы, тем не менее [утверждал], что отсюда [следует], что эти следствия, которые ныне происходят случайно, происходили бы и тогда случайно, не захотел [выводить] случайность из свободы божественной воли, но из одной только высшей действительности божественной воли, которая, как причина, никоим образом не могущая быть подверженной препятствиям, может делать и что хочет, и каким бы образом

она ни хотела, чтобы это было, особенно поскольку она не может хотеть ничего невозможного или беспорядочного. Отсюда, следовательно, кажется, следует, что действует ли божественная воля свободно или не свободно, но по необходимости природы, тем не менее в этой вселенной не будет недостатка ни в каком роде вещей, ни в каком способе их бытия.

Итак, их рассуждение можно построить так: хотя Бог действовал бы по необходимости природы, тем не менее были бы случайные следствия: следовательно, корень и происхождение случайности должно полагать не в свободе божественной воли, но в ее высшей действительности в действии. Следствие очевидно: предшествующее [основание] доказывается, потому что если бы Бог действовал по необходимости природы, Он не действовал бы иначе своим общим содействием, чем [как] он действует свободно, содействием как бы естественным, как подобает природе каждой вещи.

Другое основание добавляет Каэтан таким образом: если бы этот способ [бытия], каков он теперь есть, существовал сам по себе и не был бы сотворен Богом, тем не менее были бы случайные [события]: ибо молния, низвергнутая вниз, случайно убила бы человека, и так в остальном: следовательно, корень случайности не есть свобода божественной воли.

Скот же до такой степени был убежден, что если бы Бог действовал по необходимости природы, не было бы никакой случайности, что сказал, что философы, которые соединили и то, и другое, допустили скрытое противоречие: поэтому он старается показать свое мнение главным образом двумя аргументами. Один (которого мы уже коснулись выше) таков: движущая причина, поскольку она движима, если необходимо движима, необходимо движет: но всякая вторая причина движет, поскольку она движима первой, так как не движет иначе, как силой ее: следовательно, если бы она необходимо двигалась, она необходимо двигала бы: и таким образом никакое следствие не было бы случайным, но все — необходимыми, если бы Бог действовал по необходимости природы. Другой: первая причина по природе раньше относится к следствию, чем вторая причина: следовательно, если бы она действовала по необходимости природы, всякое следствие, от нее зависящее, имело бы в том предшествующем [акте] необходимую связь с ней, и, следовательно, от никакой второй причины не могло бы иметь случайности: ибо связь необходимого и случайного не могут совпадать в одном и том же следствии, и в одном и том же отношении различных причин.

РАЗДЕЛ II. Истинное объяснение вопроса.

Итак, чтобы стало яснее, что в этом деле следует сказать, должно заметить, что не недостает тех, кто причисляет к случайным следствиям те, которые сами по себе происходят от естественных причин, никоим образом не подверженных препятствиям: как когда целый и не изувеченный конь рождается от коня. И это они доказывают из того, что это хотя и происходит от неподверженных препятствиям причин, поскольку рождаются целые и не несовершенные в своих видах, однако происходит от причин, подверженных препятствиям, от которых могло бы и не произойти: или, конечно, не целые и не совершенные в своих видах: что они считают достаточным, чтобы причислить [это] к случайным следствиям. Но это мнение не нравится: как потому, что это происходит само по себе и с естественной необходимостью, которая не исключает препятствий в меньшинстве [случаев]: так и потому, что только то обычно называется происходящим случайно, или не необходимо, в естественных вещах, что происходит помимо намерения частных действующих [причин]: каковыми не являются предложенные следствия.

Итак, повторив из начала предыдущего вопроса то тройственное деление случайных [событий] на те, которые потому называются случайными, что происходят помимо намерения; и на те, которые называются случайными в бытии; и на те, которые мы назвали [случайными] в событии, вопрос будет решен тремя заключениями, опустив первый род и отбросив [его] к третьему заключению.

Первое заключение. Если случайные [события] берутся как случайные в бытии, никакой другой корень, или причина их случайности не должен искаться, кроме самой природы случайных вещей. И основание верно, потому что случайность, взятая таким образом, вообще есть некий сущностный способ бытия всех вещей под Богом, каковым образом противоположная необходимость есть сущностный способ бытия Бога: особым же образом это есть то же, что и подверженность порче: каковым образом необходимость, которую мы приписываем небесам, первичной материи и имматериальным субстанциям, есть то же, что и неподверженность порче: которые суть чистые способы бытия, необходимо присущие подверженным порче и неподверженным порче вещам. Ибо всегда подверженные порче и неподверженные порче вещи были и будут таковыми, и никогда, когда они были таковыми, не становились таковыми через какое-либо изменение. Ибо и люди, которые перейдут из смертного состояния в бессмертное, не будут по своей природе подвержены порче: но только так, чтобы по дару Божию не могли погибнуть. То же, что специально эти случайные [события] и противоположная неподверженность порче суть чистые способы бытия, а не сущности, добавленные к вещам, таким образом случайным и необходимым, как мы сказали в предыдущей книге, из этого очевидно: потому что вещи, которым они присущи в своих категориях, а не через сущности других категорий, суть таким образом случайные: и своим образом необходимые: и не через какой-либо их общий род, которому прежде всего эти предикаты присущи.

Второе заключение. Если случайные [события] берутся как соединяющиеся в событии, первым корнем их случайности должно назвать саму волю Бога, не только поскольку она в высшей степени действенна, но и поскольку она свободна. Доказательство: потому что при одновременном предположении того и другого условия божественной воли может быть дана такого рода случайность, как очевидно, и все признают, а при устранении одного из них не может быть дана. Ибо если бы божественная воля не была в высшей степени действенной, она не была бы первой причиной и всех вещей, и всех способов бытия, существования и события. Или же ее сила не простиралась бы на всё, что может быть, и на их способы бытия, существования и события: или, конечно, она могла бы быть подвержена препятствиям в произведении какой-либо вещи, или в причинении какого-либо ее способа бытия, существования, события. Если же она не была бы свободной, она не определяла бы из бесконечных вещей и бесконеч-

ных возможных способов бытия и существования, что именно она сделает. Ибо Бог имеет бесконечную потенцию как интенсивно, так и экстенсивно, что из бесконечности, или озарения божественной Сущности необходимо следует, что Аристотель не может отрицать, как мы покажем в двенадцатой книге: откуда следует, что если бы божественная воля, которая в Боге имеет природу потенции, как мы сказали в предыдущей книге, не была свободной, то, поскольку она в высшей степени действительна или бесконечна одновременно, она произвела бы [всё], что никоим образом не может быть [иначе], или вообще ничего не произвела бы, потому что не могла бы выбрать из бесконечных вещей, которые могли бы быть, какие именно предпочла бы сделать: и таким образом божественная потенция не была бы потенцией, что есть явное противоречие.

Третье заключение. Ближайший корень случайности того же рода случайных [событий], если [речь идет] о вещах, действительно непосредственно произведенных Богом, или о тех, которые происходят привходящим образом (*per accidens*) в чисто природных вещах, которые собственно называются казуальными, — вопрос в том, что это есть сама та высшая действительность и свобода божественной воли, которую мы назвали первым корнем всякой случайности в событии: если же [речь идет] о вещах, которые свободно и по установлению происходят от сотворенной воли, происходит ли [это] от нее непосредственно или опосредованно, это есть способность сотворенной свободной воли, или, что то же самое, сама сотворенная воля: наконец, если [речь идет] о тех, которые помимо намерения этой воли происходят те [события], которые собственно называются случайными (*fortuita*), иногда [это] есть несотворенная воля, иногда же сотворенная.

Доказывается первая часть. Первая часть этого заключения очевидна из того, что касается вещей, которые непосредственно происходят от Бога: ясно, что они могли бы и не произойти, поскольку Бог действует не по необходимости природы, но по свободе. То же, что касается того, что в чисто природных вещах происходит привходящим образом (*per accidens*), или (что то же самое) случается у нас случайно, доказывается из того, что всякая чисто природная причина определена к одному: и, следовательно, ни одна из них не может одновременно намереваться [произвести] многое, из чего ни одно не следовало бы из другого, и ни оба не следовали бы из одной и той же третьей [причины]: и, следовательно, [не может намереваться] в целое следствие *per accidens*, которое всегда слагается из многого, находящегося в таком отношении между собой, как мы сказали выше из Фомы: отсюда происходит, что никакие следствия, которые происходят *per accidens* в чисто природных вещах, не могут быть сведены к какой-либо более близкой причине, чем первая причина, так располагающая через разум и устанавливающая через свободную волю сам порядок природных вещей, чтобы такого рода следствия следовали из их столкновения. Ибо все промежуточные причины между первой и ближайшими [причинами] такого рода следствий, будучи природными, как [например] определенные к одному: даже сами разумные силы, движущие небеса, которые по обычаю природных причин привязаны к движениям своих сфер. Итак, промежуточные причины могут быть названы как бы инструментами божественной воли в произведении такого рода следствий *per accidens*: но корень и происхождение их случайности не могут быть названы [ими]: не только потому, что ни одна из них не может намереваться [произвести] целое следствие *per accidens*, как мы теперь сказали, и не все они, взятые вместе, как объяснено выше: но также потому, что иначе то, что случается в этом низшем мире, было бы помимо намерения первого действующего, чего быть не может: откуда ясно, каким образом следует понимать Аристотеля в первой книге «Об истолковании», когда он учит, что случайность природных вещей должна быть отнесена к материи: и во второй книге «Физики» — к ближайшим действующим причинам, когда они производят что-либо помимо намерения, и в этой главе, в которой мы находимся, — к слабости причин, которым иногда, хотя и в меньшей части, могут быть воспрепятствованы: ибо все это как бы инструменты, которыми божественная воля пользуется для осуществления случайности такого рода следствий: не ее корень и происхождение: каковым образом, если

какой-либо живописец, дабы нарисовать менее совершенный образ, выбирает несовершенные краски, [это относится] не к несовершенству красок, но к выбору живописца, как к ближайшему корню, должно быть отнесено то, что образ выходит менее совершенным.

Доказывается вторая часть. Вторая же часть доказывается из того, что хотя действия и труды, которые свободно производятся сотворенной волей, в первую очередь зависят от высшей действительности и свободы божественной воли, как и всё остальное сотворенное, и от нее в первую очередь имеют [способность] не быть: однако ближайшим образом они происходят от способности свободной воли сотворенного [существа], которое само по своей природе безразлично к противоположному, и определяет себя к одному или к ни одному, при предположении общего и как бы естественного содействия Бога.

Доказывается третья часть. Наконец, третья часть выводится из того, что если одна из действующих причин тех событий, которые собственно называются случайными, является природной, а другая — свободной (ибо всегда для любого [события] должны встретиться две причины), ближайшим корнем их случайности будет несотворенная воля: как если бы кто-либо, сажая дерево, нашел жилу золота или воды, которую природа хотела там произвести. Если же обе [причины] будут свободными действующими [началами], может случиться, что ближайшим корнем будет либо сотворенная воля, либо несотворенная: сотворенная, например, если кто-либо, когда [один] человек закопал в землю клад, затем приказал крестьянину, который, ища клад, ни о чем таком не думал, посадить дерево на том месте с тем намерением, чтобы тот, не зная [об этом], нашел клад: несотворенная же, если, когда один человек спрятал клад, другой, не получивший приказа и ничего не думая о кладе, по своей воле посадит там дерево, где клад был спрятан. В этом последнем событии к одной только божественной воле, которая соединила волю того и другого к этому следствию, или по установлению и определенно позволила им соединиться, должно быть отнесено как к ближайшему корню такого рода случайности: как например, и тогда, когда Бог (что, как мы должны верить, случилось) внушил некоему бедному римлянину при понтификате Григория XIII, чтобы он выкопал в определенном месте в церкви святых мучеников Космы и Дамиана клад: а тот, веря, что нашел большое количество золота или серебра, нашел гораздо более превосходный клад, а именно тела святых мучеников Феликса, папы Сеунда, пресвитера Абундия и диакона Абунданция, некогда в том месте сокрытые: ибо одна только божественная воля, кажется, соединила содействие скрывавших и находившего к одному и тому же следствию, которое происходит *per accidens* и случайно в сравнении с частными причинами: разве что, возможно, это было сделано каким-либо блаженным духом, в каковом случае ближайший корень этой случайности должен быть полагаем в нем. Так ясно, каков есть первый, каково ближайший корень любой случайности.

Замечание. Однако следует заметить, что в этом рассуждении под волей, несотворенной ли, или сотворенной, как корнем или первой, или ближайшей [причиной] случайности, не исключается разум. Ибо те, кто лучше судит и говорит об этом деле, обычно говорят, что разум есть корень свободы, как будет ясно в девятой книге: свобода же Бога есть происхождение всякой случайности, или не-необходимости в творении. Итак, не только воля, но и разум есть корень случайности: но разум — неполный [корень], воля же — полный. Ибо хотя безразличие разума к противоположному в исследовании, сопоставлении между собой и суждении необходимо для действия свободно, или не по необходимости: однако для этого недостаточно, если не добавится выбор, который свойственен воле. Итак, воля, предшествуемая разумом, есть полный корень случайности, потому что ничего более не требуется для действия свободно, или не по необходимости, как будет ясно в той же книге.

РАЗДЕЛ III. Разрешение аргументов, поскольку они кажутся противоречащими предложенному решению.

Но прежде чем мы разрешим те аргументы, которые предложены за каждое из мнений, Фома и Скот, поскольку они, кажется, противоречат тому, что мы заключили, следует заметить, что ни Фома под именем высшей действенности божественной воли не понимает какое-либо условие божественной воли, но формально саму божественную волю, в высшей степени действенную; и равным образом Скот под именем свободы не понимает какое-либо условие той же воли, но формально саму волю свободной: следовательно, аргумент, который Каэтан выдвигает против Скота, [а именно] что свобода божественной воли не может быть корнем случайности, потому что она не есть формально божественное воление, но модус, или условие воления, равным образом был бы направлен против Фомы, если бы оба под именами действенности и свободы понимали не саму божественную волю формально, но ее модусы или условия: но поскольку Скот, чтобы ответить на предложенный аргумент, вынужден [сказать], что под именем свободы он понял формально саму свободную волю, то и в том, и в другом случае, как мы объяснили, необходимо понимать [это].

Что же это есть мнение Фомы, как из других мест, так и более ясно из двадцать третьего вопроса «О истине», артикул пятый, ясно понимаешь, где он, при предположении свободы божественной воли, относит к ее высшей действенности то, что в природе вещей есть случайные события, то есть [относит] к ее воле, не только в высшей степени свободной, но и в высшей степени действенной. Отсюда происходит то, что он сам часто говорит, а именно что Бог приготовил для необходимых следствий необходимые причины в действии, а для случайных — случайные, или свободные, чтобы они происходили необходимо, и эти — случайно: ибо так для небесных движений, которые он хотел быть необходимыми для управления низшим миром, он приготовил необходимые причины, то есть те, которым нельзя было воспрепятствовать в их произведении: для подлунных же вещей, которые он хотел быть способными к возникновению и уничтожению, и различным случайностям и событиям, он приготовил причины, которым можно было бы иногда воспрепятствовать, или которые могли бы по своему усмотрению делать это или то, или воздерживаться от действия. Что хотя Фома так часто повторяет, почти слеп тот, кто не видит, что он относит случайность вещей как к первому корню не только к действенности божественной воли, но и к ее свободе: так что никто не должен сомневаться, что он чувствовал, что свободная действенность, или действенная свобода божественной воли есть первый корень всякой случайности. В каковом деле также следует сопоставить последний артикул сто пятнадцатого вопроса первой части с первым [артикулом] сто шестнадцатого вопроса.

Итак, на первый аргумент в пользу мнения Фомы, или скорее в пользу того, что ему приписывают его последователи, следует сказать, что ничто, кажется, не было им выражено [так], что если бы Бог действовал по необходимости природы, так что никоим образом не действовал бы свободно, или не действовал бы [так], то было бы [следствие], чтобы в природе вещей были случайные события: ибо это только кажется он утверждать: хотя Бог в управлении или правлении этой вселенной действовал бы по необходимости природы, каким образом теперь Он действует свободно своим общим содействием, [и] конечно, с исключением любого другого Его частного содействия, [всё равно] было бы, чтобы всё, что теперь происходит случайно, тогда также происходило бы случайно: что совершенно верно. Ибо тогда были бы даны произвольные, или свободные следствия, как [они даны] теперь, при действующем Боге своим свободным общим содействием, но по обычаю природных действующих [причин], как часто сказано: и каким образом теперь в чисто природных вещах даются следствия, которые хотя и

не являются случайными просто при предположении этого порядка вселенной, однако являются [случайными] *secundum quid* (в определенном отношении), а именно в сравнении с некоторыми частными причинами, взятыми точно, помимо намерения которых они происходят: так и тогда они были бы даны. Но если бы Бог ни свободно не действовал в управлении вещами, ни был бы свободен в их расположении, но установил бы и управлял бы установленным этот самый порядок вещей по необходимости природы, не думает Фома, что тогда всё, что теперь происходит случайно, тогда также происходило бы случайно. Ибо теперь, если мы говорим абсолютно, и не предполагаем порядка этой вселенной, всё помимо Бога существует случайно, или не необходимо: тогда же всё, что [произошло] непосредственно от Бога, или через природные причины, было бы создано, необходимо существовало бы, и это по абсолютной необходимости, как очевидно. Итак, чтобы всё ниже Бога существовало случайно (каковым образом оно действительно теперь существует, если говорить абсолютно, а не при предположении этого порядка вселенной), необходимо было, чтобы предшествовала (как мы сказали немного ранее) свободная воля Бога, которая из бесконечности возможных вещей и способов бытия и существования избрала бы те вещи и те способы бытия и существования, которые она захотела, и тот порядок и расположение их, из которых эта вселенная вещей была бы установлена: и, конечно, Фома не мог чувствовать иначе.

Итак, на аргумент, который его последователи обычно выдвигают в его пользу, следует сделать различие в antecedente, и в том только смысле следует уступить, в котором Бог полагался бы действующим по необходимости природы только в управлении мира, [и] того мира, расположенного так, как он теперь расположен, а именно так, что Он захотел его свободно так создать. В этом же смысле, хотя правильно доказывается antecedent, ясно, что должно быть отрицаемо следствие. Ибо если бы Бог полагался никоим образом не действующим свободно, и не действовал бы свободно, когда создал мир, но по необходимости природы, совершенно должно быть отрицаемо [это] предшествующее: в каковом смысле то [положение] не доказывается правильно, и не согласуется с учением Фомы, как ясно из сказанного.

На аргумент же Каэтана следует сказать: если бы этот мир, происходящий этим же самым образом, существовал сам по себе, и не был бы создан Богом (что должно понимать в отношении подготовленных субстанций, небес и элементов, из которых и от которых происходят остальные [вещи]), хотя тогда происходили бы те случайные [события], которые происходят теперь: однако не всё ниже Бога существовало бы случайно, как [оно] теперь существует, если говорить абсолютно: ибо всё, что существовало бы само по себе, или необходимо происходило бы от них, существовало бы, или происходило бы по абсолютной необходимости.

Что же касается Скота, нет сомнения, что он правильно сказал, что философы скрыто противоречили сами себе, если они отняли у Бога всяческую свободу действия, и, однако, признали, что в чисто природных вещах просто и абсолютно даются случайные события. Если бы Бог ни в управлении вещами не был свободен, ни в их произведении не был бы свободен, но по необходимости природы создал бы всё то, что, как мы видим, теперь создано и создается: мы не усматриваем, чтобы что-либо просто и абсолютно случайно происходило в чисто природных вещах: но только по отношению к той или иной частной причине, помимо намерения которой это происходило бы: ибо всё, что ниже Бога, в природных вещах или было бы создано, или происходило бы непосредственно от Него, или через природные причины происходило бы и случалось бы необходимо. Отсюда происходит, что философы противоречили бы себе, если бы, отрицая у Бога свободу действия, они допускали абсолютную случайность в чисто природных вещах. Впрочем, в отношении произвольных или свободных событий Скот чувствовал неправильно, если он хотел, чтобы это понималось также о них, как некоторые считают. Ибо и действия сотворенной воли были бы тогда менее свободными, которые просто и абсолютно могли бы одинаково быть и не быть, как и теперь, при действующем свободно Боге. Ибо как в этом состоянии вещей Бог не определяет никакую сотворенную волю к другой части противо-

положности, но позволяет всем, чтобы они определяли себя согласно собственному условию свободы: так совершенно тогда бы это происходило.

Итак, хотя Скот правильно чувствовал о первом корне случайности, который он полагал в свободе божественной воли, не исключая, однако, ее высшей действительности, как выразил Фома, включая свободу, как мы сказали: однако, если он захотел охватить и свободные события, он в двух вещах философствовал неправильно: в одной, потому что он полагал, что сама свобода божественной воли есть ближайший корень случайности действий сотворенной воли, тогда как в действительности ближайшим [корнем] является сама эта свобода, которой она определяет себя к противоположному: в другой, потому что он провозгласил в целом о вещах ниже Бога, что все они произойдут необходимо, если Бог будет действовать по необходимости природы: ибо тогда также действия сотворенной воли были бы свободными.

Итак, на первый аргумент тех, которыми доказывается это провозглашение, следует сказать, что ни одно из положений не является истинным, если в обоих [случаях] он понял всякую промежуточную причину, [которая] прежде, по крайней мере по природе, движется первой, или получает нечто от нее, чем сама осуществляет свое действие: ибо это, хотя и верно в инструментах мастеров, и иногда случается в промежуточных причинах, которые иногда возбуждаются к действию предшествующими действиями (каковым образом глаза внешним светом и запечатленными от объекта видами возбуждаются к видению), однако в главных причинах и во многих инструментальных [причинах] менее собственно сказанным, не необходимо, как мы объяснили в предыдущей книге. Если же так следует понимать Скота, что он не хочет ничего другого, как [то, что] промежуточная причина не действует иначе, как при содействии первой, и что это есть действовать силой первой; смысл, конечно, верен, и его можно собрать как из других мест, так и особенно ясно из конца первого вопроса в четвертой книге «Сентенций»: но из этого не выводится заключение. Ибо хотя бы первая причина действовала по необходимости природы с сотворенной волей, однако действия сотворенной воли были бы, как сказано, свободными, если бы только все не были предопределены и определены самой первой причиной по необходимости природы: каковым образом следует понимать Скота, чтобы он уместно заключал неверное заключение, но однако то, которое ему, возможно, казалось истинным.

На второй [аргумент] скажешь: если ранее [под] «относиться к следствию» у Скота [понимается] то же, что и «касаться его неким предшествующим действием», [то это] ложно; [если же] первая причина по природе относится к следствию прежде, чем вторая: ибо обе одним и тем же действием второй причины касаются его: отсюда происходит, что в этом смысле ничего не заключается. Если же смысл предшествующего [таков], что от определения первой причины зависит всё исполнение следствия, то так, конечно, поскольку Скот полагал, что всякое следствие предопределяется и предопределяется первой причиной, и говорит, что при действующем Боге по необходимости природы все следствия необходимо произойдут, уместно заключается, что по природе все следствия имели бы тогда необходимость от первой причины, от которой они были предопределены, чем имели бы случайность от второй, от которой они как бы посылались к исполнению: но такого рода случайность не была бы случайностью просто и абсолютно, то есть при всех обстоятельствах, но только *secundum quid* (в определенном отношении), а именно по отношению к какой-либо промежуточной причине, помимо намерения которой следствия происходили бы: какая случайность может сосуществовать с необходимостью просто по отношению ко всему порядку вселенной, как сказано.

Из того, что до сих пор сказано о случайности в событиях, ты имеешь [следующее]: эта случайность, о которой главным образом шла речь, при предположении этого порядка вселенной, просто [и абсолютно] находится только в свободных действиях и в вещах, которые от них зависят: не просто же, или при всех обстоятельствах, но по отношению к промежуточным причинам только, находится также в чисто природных вещах.

Ты имеешь также, что первый и общий корень этой случайности есть действеннейшая свобода несотворенной воли: ближайший же, в природных вещах — та же самая; в свободных же [вещах] — отчасти несотворенная, отчасти сотворенная.

ВОПРОС IV. Налагает ли Божье предвидение необходимость на все будущие события?

РАЗДЕЛ I. [О том, каков] эффект (действие) предвидения Богом всех будущих [вещей]. (Effectus Dei futurorum omnium praescientiam)

Предвидение (*praescientia*) есть то же, что предшествующее знание (*praecedens scientia*): откуда предвидение будущих событий есть не что иное, как знание будущих вещей прежде, чем они произойдут. И хотя знание, которое включается в предвидение, есть то же, что достоверное и очевидное познание, как явствует из того, что обсуждалось в первой главе: однако нам в этом вопросе достаточно первого условия, поскольку даже с одним только его свойством достоверности или безошибочности, кажется, борется случайность будущих событий. Итак, смысл вопроса таков: Следует ли из того, что Бог достоверным или безошибочным познанием от всей вечности знает всё, что будет, [следует ли], что всё это было или есть необходимо будущее? В каковом вопросе, поскольку предполагается, что в Боге есть предвидение всех будущих вещей, это самое должно быть установлено в первую очередь, после того как предложены и опровергнуты те аргументы, которые обычно приводятся против случайности свободных действий из самоочевидных [принципов]: затем должно рассмотреть, откуда берется достоверность божественного предвидения: наконец, следует ли из этой достоверности необходимость всех будущих событий, даже тех, которые истиннейше предполагаются случайными, или происходящими не по необходимости.

Аргументы отрицающей стороны.

Итак, что в Боге нет достоверного познания всех будущих событий, во-первых, доказываем из того, что если бы оно было, все будущие [события] были бы достоверными: ибо не может быть большей достоверности в познании, чем в объекте, особенно поскольку достоверность познания берется из достоверности объекта, как мы сказали выше: но не все те [вещи], которые происходят в будущем, достоверны, поскольку самоочевидно, что те [вещи], которые зависят от свободной воли, могут как произойти, так и не произойти: следовательно, Бог не имеет достоверного познания всех будущих событий.

Затем, потому что всё, что познается, должно быть либо необходимым просто, либо по предположению, как мы также сказали выше: но не все будущие [события] необходимы просто, или по предположению: поскольку те [события], которые зависят от свободной воли, даже при предположении этого порядка вселенной, происходят не необходимо, как и природные вещи: более того, ни при каком другом предположении обстоятельств, как мы также сказали выше: следовательно, и остальное.

Наконец, потому что если бы Бог достоверно знал все будущие события не только природные, но и свободные; или познал бы их в них самих, или в их следствиях, или в их причинах, главным же образом в определении своей собственной воли о произведении их (поскольку ничто не может быть сделано, если Бог действительно не содействует), или в будущих обстоятельствах причин, или в разумах вещей, или идеях, которые Он имеет в Себе: но ничего из этого не может быть сказано обо всех событиях, потому что не о свободных. Ибо то, что Он познает их в них самих, очевидно, поскольку они, пока еще будущие, еще не существуют в природе вещей: что не в их следствиях, доказывается, потому что следствия не существуют прежде своих причин: (мы говорим ведь о действующих [причинах]) что не в их частных причинах,

очевидно, потому что воля сама по себе не определена ко всем свободным действиям, будь то вызванным, будь то повелеваемым: что не в общих [причинах], из того явствует, что общие причины не производят следствий частных причин, разве что через сами частные причины: что же не от определения его воли о произведении их, понимается по той причине, что многие будущие события суть грехи, к которым, чтобы они совершались, божественная воля не может быть определена, поскольку Бог не может быть виновником какого-либо греха: что же не в обстоятельствах будущих причин, понимается по той причине, что сами обстоятельства будущих [вещей] (по крайней мере, многие) также будущие, когда события еще будущие, особенно поскольку при любом предположении их еще нельзя понять, будут ли и каковы будут будущие события. Наконец, что не в разумах или идеях вещей, которые в Боге: тем аргументом выводится, что вещи не кажутся представляемыми в идеях как будущие, но как возможные: из возможности же вещей не выводится их будущее существование. Итак, никакого основания не представляется, по которому казалось бы, что Богу должно приписывать достоверное и безошибочное познание всех будущих событий.

В этом деле тягчайше ошибался Цицерон во второй книге «О предсказании», который, поскольку не мог разрешить эти или подобные аргументы, и не мог отрицать, что многое у нас случается помимо намерения действующих [причин], и, следовательно случайно: предпочел отрицать в Боге предвидение их, которое он называет предчувствием, чем отрицать то: ибо полагал, что то и другое не может сосуществовать между собой: ибо так он пишет: «Ничто так не противно разуму и постоянству, чем то, что случай (*fortuna*) кажется мне присущим даже Богу, чтобы я сказал, что нечто случится случайно и *fortuito*. Ибо если Он знает, то это непременно случится. Если непременно случится: нет никакой фортуны: но есть фортуна: следовательно, фортуны вещей в Боге нет никакого предчувствия». Против каковой ошибки рассуждает Августин в пятой книге «О Граде Божиим», обвиняя Цицерона в нечестии в этом деле, потому что, желая сделать людей свободными, он сделал их святотатцами: а именно [тем, что] должно было отрицать у Бога предчувствие будущего, которое наиболее свойственно божественной природе. По заслугам ведь понял Августин, что по той же причине Цицерон отрицает в Боге предчувствие свободных будущих действий, хотя и не *per accidens* и помимо намерения воли имеющих произойти, но *per se* и по намерению своих действующих [причин] ибо одно и то же основание [имеет место] в обоих: более того, гораздо большее — в свободных, чем в природных событиях, которые, как мы сказали выше, могут быть познаны достоверно естественным образом.

Утверждающая сторона.

Итак, следует сказать, что никоим образом нельзя отрицать, что в Боге есть предвидение (*praescientia*) всех будущих [событий], и что, как говорит в том месте Августин, есть величайшее безумие исповедовать Бога и отрицать, что Он предвидит будущее. Это ясно из самых очевидных оснований.

Во-первых, потому что, поскольку Бог познает настоящее, если бы Он не знал того, что было прежде, чем оно было, то Он, конечно, изменился бы, как бы став из незнающего знающим. Затем, Он преуспел бы в познании, и не всегда был бы высочайшей премудростью. К тому же, Он не был бы чистым актом, поскольку был бы даже сегодня в этом состоянии в потенции к познанию завтрашнего события. Он также не мог бы иметь достоверного провидения в определении прежде наград и наказаний для отдельных людей за будущие дела: но Он ожидал бы будущих времен, чтобы после того, как узнал, что человеческие дела совершены или даже совершаются, тогда наконец постановил, кому какие награды или наказания должны быть даны. Добавь, что как божественная потенция простирается на все сотворимые [вещи], так и божественный разум простирается на все умопостигаемые [вещи]: а те [вещи], которые когда-либо будут, поскольку они будущие, суть умопостигаемые, даже если по своей природе они случайны. Ибо поскольку они, когда уже существуют, истинны; а всё, что когда-

либо истинно, всегда от вечности могло быть истинно сказано, что будет: необходимо следует, что если, поскольку они после существуют, они истинны, то поскольку они также были будущими, они также были истинны. Так происходит, что никакие будущие случайные [события] не могут ускользнуть от божественного познания.

Сюда добавляется общее понятие и согласие людей: ибо все, ведомые самой природой, полагают в божественной природе предвидение всех событий не только природных, но и свободных: откуда происходит, что все народы повсюду к божественным оракулам своим образом по любому поводу для любых будущих событий прибегают. То же учит Платон согласно общему мнению людей, когда пишет, что всегда у всех было достоверным признаком божественности предугадывать будущее: и Плутарх в книге «О теологии египтян», когда говорит, что это есть блаженство Бога, чтобы знание предвосхищало всё, что ни происходит.

Наконец, это до такой степени достоверно, что относится даже к вере, что явствует из многих мест божественного Писания, каково есть то [слово] Царственного Пророка: «Ты уразумел помышления мои издалека, стезю мою и путь мой Ты исследовал, и все пути мои предвидел» (Пс. 138). И то [слово] Исаии: «Возвещайте, что произойдет в будущем, и мы узнаем, что вы — боги» (Ис. 41). И то [слово] Даниила: «Господи, Ты, Который знаешь всё прежде, чем оно совершится» (Дан. 13). И то [слово] Екклесиаста: «Богу ведь прежде, чем они были созданы, всё известно» (Сир. 23). И снова: «Дела всякой плоти пред Ним, и нет ничего сокрытого от очей Его: от века и до века Он взирает» (Сир. 15). Итак, столь часто в божественных Писаниях утверждается божественное предугадание всех будущих [событий], что правильно сказал Тертуллиан во второй книге против Маркиона, что у Божьего Предвидения столько свидетелей, сколько Он создал Пророков.

Ответ на аргументы.

Итак, на первый аргумент в пользу противоположной стороны следует сказать, что все будущие [события], каковы бы они ни были, достоверно и безошибочно произойдут, либо просто: (при предположении только этого порядка вселенной) либо с добавлением некоторого предположения: природные [события] — просто, волевые же — только из предположения их будущего существования.

Ибо если предположить, что эта часть противоречия будет будущей, достоверно и безошибочно, что она произойдет: каковым образом и в настоящем случается: отсюда ведь достоверно и безошибочно, что Сократ теперь сидит, потому что само существование сидения, или сидящего Сократа, имеет силу некоего не вымышленного, но истинного предположения; при каковом [предположении] достоверно и безошибочно, что Сократ сидит, более того, даже необходимо, как говорит Аристотель: ибо так следует понимать то, что он говорит в первой книге «Об истолковании»: «Всё, что есть, когда оно есть, необходимо есть». Ибо недостаточно сказать: «Когда», если не понимать что-либо другое, [а именно], когда они суть, то они суть не по необходимости: поскольку при рассмотрении способности свободной воли даже тогда они могли бы не быть: более того, они никогда не были бы случайными, если бы не были тогда, когда суть: что не случается в природных [вещах], потому что их причины определены к определенным следствиям. Поэтому следует так понимать мнение Аристотеля, как если бы он сказал: «Всё, что есть, когда оно есть, из того, что полагается быть (а именно реальным предположением), необходимо есть». То же самое он принимает и в прошедшем: ибо если предположить, что они были (что уже в действительности совершилось), необходимо, чтобы они были.

На второй [аргумент] следует отвечать тем же способом: ибо достоверное, или безошибочное, есть то же, что необходимое в общем, что охватывает необходимое просто, и из предположения. Хотя же те [события], которые зависят от свободной воли, не являются необходимыми в будущем из одного только предположения порядка вселенной: более того, ни из предположения какого-либо другого добавленного обстоятельства, как то: времени и других, которые обычно называются в моральных [вещах]: потому что всегда при любых предположе-

ниях свободная воля [остается] склонной к противоположному: однако они необходимы из предположения их собственного будущего существования, какая есть необходимость *secundum quid* (в определенном отношении), и не исключает случайности просто: как и в прошедших и настоящих [событиях], которые просто и абсолютно случайно произошли и существуют.

Отсюда явно обнаруживается заблуждение некоторых теологов, которые утверждают, что воля ни в один момент не является свободной в том, чтобы в нем чего-либо хотеть и не хотеть, даже в разделенном смысле: но если она в нем чего-либо хочет, она не может иметь способности не хотеть того же, или не воления в том же [моменте]; если же не хочет, не может иметь способности хотеть того же в том [моменте]: [и что] можно, однако, сказать, что [она] свободно в любой момент хочет чего-либо, или не хочет, если непосредственно перед тем она была свободна к тому же волению и неволению, имея тогда потенцию к тому и другому для следующего момента: и тем же образом можно сказать, что она свободна в любой момент для непосредственно следующего времени, потому что в настоящем моменте она имеет потенцию воления и неволения той же вещи в непосредственно следующем времени. Итак, они заблуждаются, потому что из этого смысла следует, что свободные действия не избираются свободно, когда они суть: и не были избраны свободно, когда были; и не должны быть избраны свободно, когда будут: потому что когда они избираются, или избирались, или будут избираться волей, [ее] способность не есть, или не была, или не будет [в том], чтобы не избирать их: что действительно есть уничтожение всякой их случайности, или не-необходимости: поскольку ничто не может быть случайным, кроме как когда оно есть. И недостаточно добавить, что эти действия могут называться случайными, когда они суть, из-за предшествующей потенции не только по природе, но и по времени, к противоположному: ибо таким образом ни Ангелы в первый момент своего бытия, ни Сам Бог Всеблагий и Величайший в Своей неделимой вечности не могли бы свободно действовать: из каковых [положений] одно против общего мнения теологов, другое — богохульство.

Итак, не следует отрицать, что воля свободна в некотором моменте, [и именно] в том же самом точно: и не следует говорить (что то же самое), что у нее есть способность к противоположным действиям для осуществления их в нем: или чтобы она хотела и не хотела одну и ту же вещь: ибо всегда воля имеет способность к противоположному, или скорее сама есть некая способность к осуществлению противоположного, даже для того же момента: иначе, кроме тех неудобств, которые были затронуты, в любой момент она утратила бы некоторую способность, которую имела прежде. Но следует заметить, что в том же моменте времени должно рассматривать по крайней мере два момента природы, или различие предшествующего и последующего по природе: каковым образом в мгновенном порождении любой субстанции дается первый момент природы, в который вводится субстанциальная форма, как бы обнаженная в том порядке природы, дается также второй, в который свойства проистекают из сущности рожденной вещи. Тем же образом, следовательно, в том моменте времени, в который сотворенная воля чего-либо хочет, следует различать те же моменты природы, в первом из которых воля не определена к противоположному, во втором же уже определена собой к одному из них: поскольку, конечно, к тому и другому одновременно она определена быть не может, и нет никакой способности к тому и другому одновременно, как учит Аристотель в книге девятой «Метафизики», в конце пятой главы: но к одному из них безразлично, или, как говорится, она не может определяться к тому и другому в сложном смысле (что есть одновременно), но в разделенном смысле, что есть к одному из них, которое она предпочла. Мы же сказали, что это следует рассматривать в сотворенной воле, потому что в несотворенной такого рода моменты природы не суть актуально, но виртуально: и по нашему рассмотрению.

Однако в способе выражения следует соблюдать [осторожность], хотя мы можем сказать без неудобства, что воля в том же моменте времени может хотеть и не хотеть одну и ту же вещь: более того, и в том предшествующем моменте природы, потому что в нем она также имеет

способность к тому и другому противоположному: однако мы не можем без порока утверждать, что в том моменте, в котором воля определена к чему-либо воления, она может это не хотеть. Ибо хотя это может быть отнесено некоторым образом к тому же моменту времени, или даже к предшествующему моменту природы, который в нем содержится: собственно же не относится, кроме как к моменту определения, который есть последующий момент природы, который, конечно, когда уже занят одним из противоположных, не может допустить другое: и, конечно, там не дается третий момент природы, который мог бы занять другое противоположное, потому что все противоположные, когда они взаимно противодействуют, требуют для себя ближайший порядок природы в отношении способности. Правильно же и без всякого порока скажем: В том моменте времени, в котором воля чего-либо хочет, или в котором она определена к чему-либо воления, она могла бы это не хотеть, или могла это не хотеть: поскольку те слова «могла» (*posset*) или «могла» (*potuit*) обозначают другой момент природы, [в котором] определение воли предшествовало [тому], в котором воля была определена к ни одному из противоположных. Каковой способ говорения и понимания, если бы вышеупомянутые авторы заметили, возможно, они не прибегли бы к предшествованию времени. Так ясен ответ на второй аргумент.

В третьем аргументе вся трудность, поскольку он, кажется, устраняет всякое основание достоверности божественного познания относительно будущих случайных [событий]. Хотя можно было бы ответить, что не имеет значения, если мы не знаем, каким образом и по какому основанию все будущие случайные [события] познаются Богом достоверно и безошибочно; достаточно нам, если мы понимаем, более того, даже доказываем, что она достоверна и безошибочна: (ибо во многих природных вещах мы доказываем, что они суть, хотя каким образом и по какому основанию они суть, мы в этой жизни понять не можем), однако следует постараться, чтобы мы нашли некий способ и основание, по которому они восприняты Им достоверным познанием от вечности.

РАЗДЕЛ II. Все вещи, которые суть, были и будут, познаются Богом от вечности интуитивным познанием, согласно их реальным и актуальным существованиям.

Итак, прежде всего следует рассмотреть то, познает ли Бог от вечности все вещи, которые суть, были и будут, интуитивным познанием, каковым [вещи], конечно, присутствуют Ему согласно их собственным существованиям, а именно реальным и актуальным. Ибо это весьма спорно у теологов: что-то же относится и к первому Философу.

Скот, Бонавентура, Оккам, Дуранд, Габриэль и другие многие придерживаются отрицательной части главным образом по этим аргументам. Во-первых, потому что те [вещи], которые еще не существуют в себе, еще не существуют: будущие же [вещи] еще не существуют в себе, но только в своих причинах: прошедшие же уже перестали существовать: следовательно, они не так со-существуют Богу, чтобы могли быть познаны Им от вечности интуитивно.

Затем, потому что те [вещи], которые не со-существуют между собой, не со-существуют и одному третьему: прошедшие же и будущие не со-существуют между собой, и даже с настоящими, как очевидно: следовательно, они не так со-существуют Богу, чтобы быть познаны Им от вечности интуитивно.

Третье, потому что как вечность объемлет все времена, так и локальная неизмеримость [объемлет] все места: но Бог не был в этом мире, разве что после того, как мир возник: следовательно, [Он] не со-существовал этой вещи, разве что после того, как сама вещь возникла; и, следовательно, ни одна вещь с другой стороны не со-существует Богу, разве что когда они актуально существуют: откуда следует, что они не могли быть познаны Им от вечности интуитивно.

Четвертое, потому что если бы все [вещи] были познаны Богом от вечности интуитивно, каковым образом они со-существовали бы от вечности, так и их противоположности, как то: Адама быть и Адама не быть; Адама бодрствовать и Адама не бодрствовать: но это не может быть одновременно истинным.

Пятое, потому что если бы те [вещи], которые последовательно суть во времени, были бы Богу интуитивно одновременно от вечности присутствующими: следовало бы, что те [вещи], которые производятся прежде, чем они произведены, одновременно производятся и произведены: поскольку то и другое было бы истинным у Бога: что, однако, никто не потерпит.

Шестое, потому что те [вещи], у которых нет общей меры длительности, у тех нет общей меры существования, и, следовательно, со-существования: но у длительности Бога и творения не может быть общей меры, поскольку одна вечна, другая временна: следовательно, они не со-существуют одновременно, и, следовательно, не познаются Богом от вечности интуитивно.

Наконец. Если бы будущие [вещи] таким образом познавались Богом интуитивно, потому что Его вечное познание объемлет все времена: Ангелы также созерцали бы все будущие [вещи], потому что их вечное познание охватывает будущие времена: но это ошибочно, поскольку Господь Христос говорит, что день всеобщего суда не известен даже Ангелам на небе.

Некоторые из них добавляют некоторые [места] из Священных Писаний, которыми они считают эту часть подтверждаемой, как то [слово] Царственного Пророка: «Прежде нежели горы возникли, или были созданы земля и вселенная, от века и до века Ты еси» (Пс. 89); и то [слово] из Притчей о божественной Премудрости: «Прежде нежели бездны, я была зачата» (Притч. 8). Приводят также из первой Никейской синодальной [книги] осужденное в ней то Ариево богохульство, которым он о Слове Божиим говорил: «Был [тогда], когда [Его]

не было»: означал ведь Арий, что было некогда время, когда не было Слова Божия: что было осуждено по той причине, что это было бы свойственно творениям.

Утверждающая сторона.

Положительную же часть ясно охватывают, кроме других Отцов, Августин во многих местах, главным же образом в книге одиннадцатой «О Граде Божием», глава 21, и во второй [книге] к Симплициану, вопрос второй, Евхерий в первой книге на книги Царств, глава 14, Беда в книге различных вопросов, вопрос 13, Боэций в пятой книге «Об утешении философией», проза последняя, и другие, о которых следует упомянуть ниже: Фома в первой части, вопрос 14, артикул 13, и во многих других местах, и томисты все, кроме одного или двух из новейших. Добавь Ричарда, Марсилию и других многих серьезных авторов в том же мнении: которое также нам более убедительно по этим аргументам.

Ответ на основания.

Первое. Вечность есть некая длительность не только неделимая в себе, или вся одновременно, но и совершеннейшая, предymeющая и *comprehendens* (объемлющая) бесконечную последовательность времен с обеих сторон: следовательно, вечное познание Бога равно настоящим [образом] имеет себе любую разницу времени и любую вещь, в ней существующую: почему ни одно творение, которое было, есть или будет, не [существует так], чтобы Бог не познавал его от вечности интуитивно присутствующим Себе. Предшествующее [положение] ясно из самого определения вечности, которое передает Боэций в указанном месте, когда говорит: «Вечность есть межминеральная жизнь вся одновременно и совершенное обладание». Первое следствие состоит из того, что познание, которое таким образом неделимо и никоим образом не подвержено последовательности (каковым образом вечность является субъектом, как если бы я так сказал, и может быть растянута с самим существованием вечных [вещей]), не может никоим образом ожидать, или оставлять после себя какую-либо разницу времени, или какой-либо объект, в ней познанный. Последнее же следствие доказывается из того, что те [вещи], которые присутствуют познающему своими существованиями, познаются им интуитивно, как явствует из общего объяснения интуитивного познания.

Затем. Если бы Бог по нашему обычаю (как аргументирует Августин в цитируемых местах) иначе познавал настоящее, иначе прошедшее, и будущее (а именно познанием настоящим, прошедшим же и будущим — познанием абстрактным) — то Он, конечно, изменился бы: ибо прежде познал бы будущее абстрактно, чем интуитивно; и наоборот, прежде познал бы прошедшее интуитивно, чем абстрактно. Поскольку же в божественную природу не впадает никакое изменение, необходимо следует, что Бог всегда познает прошедшее, настоящее и будущее одним способом познания: а этот способ не может быть иным, кроме интуитивного познания, которым необходимо, чтобы познавалось настоящее: итак, следует необходимо, чтобы Бог всё, что для нас прошедшее, настоящее и будущее, созерцал как истинно присутствующее Своему вечному познанию. Это же аргумент, который Евхерий в указанном месте не менее точно преследует, выводится из того общего Отцов изречения: «Не иначе Бог делает, чем делает»: каковой способ не может быть иным, кроме интуитивного познания.

Но отвечают некоторые, что интуитивное познание, хотя в творениях совершеннее, чем абстрактное: в Боге же не является более совершенным: иначе познание, которое Бог имеет о творениях, которые никогда не были и не будут, было бы менее совершенным, чем то, которое Он имеет о тех, которые когда-либо были или будут: следовательно, хотя Бог прежде познает будущие вещи абстрактным познанием, чем интуитивным; и наоборот, прежде познал прошедшее интуитивно, чем абстрактно, тем не менее из этого не следует, что Он изменился: но они ничего не достигают. Ибо ни действие, которым Бог хочет, чтобы какое-либо творение было в Боге, не совершеннее того, которым Он хочет, чтобы другого не было: и однако, если бы Бог прежде хотел, чтобы эта или та вещь была в определенное время или момент, и после захотел, чтобы та же не была в том же: или наоборот, прежде не хотел, чтобы она была, и

после захотел бы: очевидно, изменился бы, как все признают, и это будет подтверждено в седьмой книге: это же не только по той причине истинно, что это было бы признаком изменения совета, но и потому, что была бы истинная перемена воли, поскольку [она] есть воля. Ибо нет никакого основания, почему не могло бы быть истинной перемены воли, как она есть воля, хотеть прежде какую-либо вещь быть на этот момент, и после не хотеть того же быть на тот же [момент], откуда бы это ни происходило, как в том же месте более пространно и точно будет объяснено. Так, следовательно, следует сказать, что хотя интуитивное познание Бога не совершеннее, чем абстрактное: однако если бы Бог какую-либо вещь прежде познавал абстрактно, а после интуитивно, или наоборот, нет сомнения, что Он изменился бы, как правильнейше чувствовал Августин в цитируемых местах: ибо переходил бы, как он говорит, от одного способа познания той же вещи к другому, и не только изменение усматривалось бы в объекте, который прежде не был, а после был, или наоборот: но и в самом разуме, который прежде ее не созерцал, а после созерцает, или прежде созерцал, а после удерживал бы только памятью, каковые суть противоположные способы понимания: даже если в Боге эта последовательность не происходила бы, разве что от изменения объективных вещей: что однако у нас часто усматривается не в измененных вещах, но потому что мы не обращаем внимания на присутствующие в них [вещи].

Если же кто возразит, что интуитивное и абстрактное познание в Боге не различаются актуально, разве что через некие отношения к вещам существующим и не существующим: следовательно, нет никакого неудобства, если то же божественное познание, которое прежде было абстрактным, после стало интуитивным; и которое интуитивное, [стало] абстрактным: следует ответить, что таким же образом следует отвечать и относительно действий воления и неволения божественной воли, которые не различаются актуальным различием (пока опустим виртуальное), разве что через отношения разума к объективным вещам: однако не может быть, чтобы божественная воля переходила от акта воления какой-либо вещи быть на некоторое различие времени, в акт неволения той же быть на то же [время], потому что изменялась бы божественная воля, как сказано, хотя бы акты воления и неволения в Боге не различались актуально, разве что через отношения разума.

Поэтому то должно считаться достоверным, что как то, что Бог хочет быть для какого-либо различия времени, всегда от вечности хотел быть для того же: и что не хочет, всегда от вечности не хотел быть для того же: так всё, что Он познает интуитивно для какого-либо различия времени, всегда от вечности познавал интуитивно для того же: и всё, что познает абстрактно теперь, всегда от вечности понимал абстрактно.

Ибо хотя эти божественные действия свободны, и могли бы по своему основанию, то есть поскольку они свободны в Боге, не быть: однако после того, как Бог по нашему способу рассмотрения определил от вечности одно из них по отношению к какому-либо различию времени, Он всегда одинаково относился и будет относиться к нему через них. Иное основание — об актах божественной воли и разума, поскольку они суть виртуально переходящие вовне, как в творении и управлении вещей: ибо хотя они суть в Боге от вечности, однако не от вечности переходят в вещи, которые от Него происходят или управляются: но только в те времена или моменты, в которые Бог решил действовать вовне.

Третье доказывается из общего мнения Отцов, когда они отрицают, что в Боге есть собственно предвидение: если бы Бог прежде познавал будущее абстрактно, а после интуитивно, они никак не могли бы отрицать, что в Нем есть собственно предвидение, поскольку абстрактное знание будущего есть собственно предвидение: оно ведь предшествует существованию будущих вещей, которые после познаются интуитивно. Итак, они ясно чувствовали, что Бог от вечности всё, что когда-либо есть, познал интуитивно, что собственно не есть предугадать их, но узреть знанием видения. Читай Августина в указанном месте к Симплициану, где он пространно обсуждает этот вопрос: «Что есть, — говорит, — предвидение, если не зна-

ние будущего? Что же будет будущим для Бога, Который превосходит все времена? Ибо если знание охватывает сами вещи, они не будущие для Него, но настоящие, и через это уже не предвидение, но только знание может быть названо. Если же в порядке временных творений так установлено, что у Него еще не суть те вещи, которые суть будущие, но Он предвидит их: следовательно, Он чувствует их двояко, одним образом — по предвидению будущего, другим образом — по знанию настоящего: следовательно, нечто временное привходит к знанию Бога, что в высшей степени нелепо и ложно». Это Августин. Это же мнение во многих других местах он не только затрагивает, но и преследует. Смотри Евхерия, обсуждающего то же дело в указанном месте: читай также Григория Великого в двадцатой книге «Моралий», часто тем же образом объясняющего: и Ансельма «О согласии свободной воли», и «О падении диавола», Гугона из Сен-Виктора в сумме сентенций, трактат первый, и Боэция в указанном месте «Об утешении философией», учащего тому же: где он также отмечает, что по этой самой причине познание Богом нашего будущего скорее называется провидением, чем предвидением. Ибо хотя по отношению к нам в некотором смысле предвидение может быть сказано, поскольку Бог через то познает те [вещи], которые для нас будущие: однако во избежание ошибки (чтобы кто-либо не поверил, что в познании Бога есть нечто будущее) лучше считает он, что можно было сказать «провидение», потому что, будучи установлено вдали от низших вещей, как бы с высочайшей вершины вещей, Он всё провидит. Весьма длинно было бы показывать, сколь многое в этом смысле написано Отцами.

Наконец. То же утверждение доказывается из божественных Писаний, которые часто говорят, что всё, что есть, и что было, и что будет, есть пред Богом, и является Ему присутствующим, и Им рассматривается: каково есть то [слово] Екклесиаста в тридцать девятом [стихе]: «Дела всякой плоти пред Ним, и нет ничего сокрытого от очей Его: от века и до века Он взирает»: и другое подобное, которые Отцы повсюду понимали о истинном и реальном присутствии вещей вечному взору Бога: и не схоластики вплоть до Фомы, который яснее объяснил мнение Отцов, считали противоположное.

РАЗДЕЛ III. Каким образом некоторые из новейших пытаются истолковать слова Отцов и места Священного Писания в другом смысле и привлечь самого Фому к своему мнению.

Однако не недостает среди новейших тех, кто слова Отцов и места Священного Писания, которые обычно приводятся в этом деле, истолковывает иначе, и самого Фому в его [месте] (1 часть, вопрос 14, артикул 13) пытается привлечь к противоположному мнению. Во-первых, что Отцы говорят, что в Боге не дается собственно предвидение, они так изъясняют, как если бы они хотели этим обозначить не что иное, как то, что предвидение не есть в Боге такое, каково оно в нас, а именно недостоверное и смутное. Затем, что Отцы говорят, что все вещи, которые суть, были и будут, суть Богу от вечности присутствующими, [они хотят], чтобы понималось только об объективном присутствии, а не о реальном объективном. Наконец, что Фома, который ясно учил, что необходимо есть реальное и актуальное присутствие вечному взору Бога, так что Им в них самих, или вне их [познаваемые], они обращаются к чисто объективному [присутствию].

Опровергается первое объяснение.

Но сколь чуждо их первое объяснение истинному мнению Отцов, явствует из того, что даже они сами, если бы их спросили вне этого спора, не осмелились бы сказать, что о Боге можно отрицать то, что не одним и тем же образом есть в Нем, каковым [оно] есть в нас: ибо если бы это было позволительно, поскольку ничто не одним и тем же образом есть в Боге, каковым [оно] есть в творении, то можно было бы также отрицать в Боге знание, потому что оно не одним и тем же образом есть в Нем, каковым [оно есть] в нас: и однако Отцы, когда говорят, что предвидение не собственно сказывается о Боге, утверждают, что [о Нем] собственно сказывается знание. Затем предвидение будущего по своему основанию не включает недостоверность или смутность, даже поскольку оно есть в нас: ибо если оно есть [предвидение] будущих [событий], необходимо происходящих, то и в нас оно достоверно и отчетливо, каковое [знание] мы имеем о затмениях Солнца и Луны: если же оно есть [предвидение] происходящих случайно, или не необходимо, то оно, конечно, не в нас, но в одном только Боге. Ибо мы не познаем их достоверно и отчетливо, но в крайнем случае по некоторому вероятному основанию, каковое познание не есть предвидение, но догадка: предвидение ведь есть достоверное и отчетливое, более того, даже очевидное знание будущих [событий].

Если же спросят, почему же тогда Отцы отрицают в Боге собственно предвидение не только случайных, но и тех [событий], которые происходят необходимо, если всё будущее достоверно, отчетливо и очевидно предугадывается Им? Следует ответить, что будущее, хотя для нас оно будущее, однако для Его взора не есть будущее, но настоящее: и Он не предугадывает Себе то, что созерцает неделимым и одновременным созерцанием; но [предугадываем] мы, которые удерживаемся в последовательном порядке времени.

Опровергается второе.

И то, что они неверно говорят, будто под именем предвидения будущих вещей [обозначается] не реальное отношение Бога, но только объективное, прежде всего явствует из того, что они злоупотребляют обычным различием присутствия реального и объективного. Ибо чисто объективное присутствие истинных вещей не называется просто и абсолютно присутствием их, но уменьшительным и *secundum quid* (в определенном отношении): по каковой причине оно всегда противопоставляется реальному присутствию, которое есть [присутствие] одной только вещи, актуально существующей в природе вещей. Откуда мы не говорим просто и абсолютно,

что день всеобщего суда уже теперь нам присутствует, но [присутствует] объективно: тогда как Отцы просто и абсолютно говорят, что все вещи, которые когда-либо существуют, от вечности присутствуют Богу.

Что даже удивительно было бы сказано, если бы они понимали, что они лишь объективно Ему присутствуют: и однако многие удивляются их мнению, потому что они, кажется, явно говорят о реальном присутствии. Затем они открыто противоречат Отцам, которые утверждали, что вещи в самом их течении реально для нас будущие присутствуют Богу; будущие же отрицают, используя во всем этом сопоставлении одно и то же значение присутствия; и [значение] будущности, разве что они хотят, чтобы те говорили двусмысленно и неуместно. Наконец. Все как Отцы, так и схоластики называют божественное познание тех [вещей], которые для нас будущие, видением: но видение есть не что иное, как [видение] вещей реально и актуально существующих [и] присутствующих: отсюда ведь достоверно, что это не было выведено [из другого].

И да не возразят нам, [указывая на] видение Пророков, которые, когда некогда назывались Видящими, однако вещи, которые предсказывали, не были им присутствующими реальным существованием, но только объективным, потому что они еще были будущими. Ибо это ничего не значит, поскольку они назывались Видящими не собственно, но метафорически, а именно по той причине, что их предсказание было столь достоверным, как если бы они действительно видели присутствующие вещи: откуда кажется, что имя Видящих было изменено на Пророков, чтобы яснее обозначить, что они познают вещи не интуитивно, но только абстрактно, когда предсказывают нечто будущее. По этой же причине Иоанн Креститель назван Господом и Пророком, и более чем Пророком (Мф. 11), потому что он не только предсказал, что [Христос] придет крестить Духом Святым, но и показал Его присутствующим перстом в самой действительности.

Но говорят некоторые из них, что не выше силы Бога сделать так, чтобы мы интуитивно видели то, что реально не существует, как если бы, когда я вижу Павла, Бог сохранял в моей зрительной способности вид его, когда он уничтожен, что, без сомнения, может быть сделано. Если же это может быть сделано, то тем более это должно быть допущено для божественного разума, в чьей сущности, как в совершеннейшем умопостигаемом виде, представляются вещи, еще не существующие у нас, или уже уничтоженные. Более того, они хотят, чтобы это же происходило естественным образом, как когда мы смотрим прямо на солнце, а затем отводим глаза, вид в глазах настолько сохраняется: и нет сомнения, что в течение некоторого промежутка времени мы созерцаем то же самое, что тем не менее исчезло бы, если бы Бог, когда мы отводим глаза, свел солнце к ничто.

Но и это возражение ничего не достигает. Ибо для интуитивного познания и истинного видения недостаточно сохранения видимого вида в возможности, так чтобы он мог быть сохранен даже божественной силой в камне (сверхъестественно восполняющим Богом через камень силу сохранения того [вида], который был в субъекте, поддерживавшем его) чтобы он мог быть сохранен, [и] что он запечатлел его), но требуется, чтобы [вид] был актуально существующим, как например, человек, с которым мы говорим, или змей, которого мы избегаем: что авторы противоположного мнения не заметили.

Итак, известным образом следует думать о знании, или познании видения божественного относительно вещей, для нас будущих (которое Отцы по отношению к Богу не собственно называют предвидением), и о Его видении. Тот, кто находится в высочайшем зеркале вечности, подобен [человеку], сидящему в окне высочайшей башни, расположенной на широчайшем открытом поле, которое простирается в обе стороны длиннейшей дорогой частого шествия прохожих. Ибо как он видит и приходящих, и проходящих под окном, и отходящих оттуда, действительно присутствующими себе, хотя он видит других на других частях той же дороги: так и о Боге в высочайшем зеркале Своей вечности следует мыслить, что Он видит все вещи

согласно их реальному существованию присутствующими Себе, каждую на своем месте, а не в чужом [месте] одновременно, то есть в своем собственном различии времени: и [Он видит] их только интуитивным познанием, которое охватывает все различия времен, не пробегая их, не пробежало и не пробежит: но [видит их] только неким абстрактным познанием, то есть в самой божественной сущности только, как в их высочайшей причине, существующими в высочайшей реальности. Каковое подобие, весьма подходящее к этому делу, прекрасно выражено Бозэиём в книгах «Об утешении философией», перенял Фома во многих местах, а также другие из более серьезных теологов. Мы же, пресмыкающиеся по земле (как всех называет Августин), а именно от земного к небесному и надмирному не возвышаемся, не удивительно, если не полностью постигаем, разве что-то, что в немошном порядке нашего времени имеем перед глазами, из чего ничего не созерцаем, кроме того, что содержит теснейшая мера нашего созерцания: более того, даже в наших собственных делах, то есть в человеческих или свободных действиях, пока мы совершаем этот круг времени, обратив шаги вспять, мы кажемся идущими, чтобы знать настоящее и прошедшее, а будущее не знать.

Наконец, о том, что утверждают, будто Фома не говорил в этом деле о реальном присутствии от вечности, но только об объективном, по праву могли бы удивляться древнейшие томисты, особенно более верные и более проникательные его толкователи, [тому], что, яснее света, так сказать, он говорил о реальном присутствии повсюду, где бы ни вставал спор об этом деле. Это же из одного или другого места совершенно явствует: следует читать цитированный десятый артикул четырнадцатого вопроса первой части, где, когда он сказал, что Бог знает всё не только то, что актуально существует, но и то, что есть в Его потенции, или творения, и добавил, что некоторые из них суть будущие случайные [события], а следовательно, и они познаются Богом достоверным познанием: затем, желая показать, каким образом Бог познает их (ибо о тех, которые происходят через необходимые причины, не было сомнения, поскольку и нами они могут быть познаны достоверно через них же), говорит, что они могут рассматриваться двумя способами: один — в них самих, согласно тому, что они уже актуально существуют, и таким образом они уже не рассматриваются как будущие, но как настоящие, и не как безразличные в обе стороны, но как определенные к одному; и так они могут быть познаны безошибочно даже нами, как Сократ сидит, когда сидит: другим способом они могут рассматриваться как еще находящиеся в своих причинах, не определенные к одному: и таким образом никакое познание (даже божественное разумение) не может познать их достоверно, но только предположительно. Поэтому, поскольку Бог познает все будущие случайные [события] не только в их причинах, еще не определенных к одному, но и поскольку они актуально существуют в себе, потому что, конечно, Его познание, как и Его бытие, измеряется вечностью, которая, существуя вся одновременно, объемлет всякое время, — следует, что все вещи, которые последовательно существуют во времени, от вечности были присутствующими Богу: Не только по той причине, говорит он, по которой Он имеет основания вещей у Себя присутствующими (что, как он говорит, некоторые говорили, и ниже в более удобном месте будет объяснено), но потому что Его созерцание от вечности простирается над всем, как оно есть в своей прэсентиальности (*praesentialitas*): ибо он не говорит (как некоторыми неправильно цитируется место), как если бы они были присутствующими, что он нигде (насколько я знаю) не говорил, но [говорит], что они суть в своей (как он сам говорит) прэсентиальности, или как действительно присутствующие. Наконец, заключая из этого, каким образом Бог познает их достоверным и безошибочным познанием, он говорит так: «Откуда явствует, что случайные [события] познаются Богом, поскольку они подчинены божественному взору согласно своей прэсентиальности, и однако суть будущие случайные [события] по сравнению с их причинами». Какими всеми [словами] едва ли можно было сказать что-либо яснее для показа того, что они присутствуют Богу от вечности не только объективно, но согласно их реальным и актуальным существованиям. К этому месту следует присоединить то, что он же учит в девятом артикуле

того же вопроса, и в первой [книге] против язычников, глава шестьдесят шестая, и о том, что он весьма ясно пишет во втором вопросе «О истине», артикул двенадцатый, в этих словах: «Из чего явствует, что случайное, поскольку оно будущее, не познается никаким познанием, которому не может подлежать ложность. Откуда, поскольку божественное знание не подлежит ложности, и не может подлежать, невозможно было бы, чтобы Бог имел знание о будущих случайных [событиях], если бы Он познавал их, как они будущие». Давая же основание этого, он добавляет: «Однако [то, что] нечто познается, как оно есть будущее, когда в познающем находится порядок прошедшего и будущего: но этот порядок не может быть найден между божественным познанием и какой-либо случайной вещью, но всегда [имеет место] порядок божественного познания к любой вещи, как порядок настоящего к настоящему. Это он [говорит] не менее мудро, чем ясно, для объяснения собственного мнения.

Добавь, что Фома ни в цитированных местах, ни где-либо еще никогда не дает основания, почему будущие случайные [события] познаются Богом достоверным познанием, [говоря], что они противопоставляются Его разуму, но потому что они суть в себе самих, или вне своих причин, [суть] Ему присутствующие согласно своему реальному и актуальному существованию, которое он называет их прэсентиальностью, чтобы отличить его от потенциальности, которую они имели прежде в своих причинах. Более того, если бы он сказал, что Бог познает их достоверно, потому что они противопоставляются Его разуму, или он обошел бы начало в этом основании, взяв слово «противопоставляться» (*obiici*) в смысле «быть противопоставленным достоверно и безошибочно» (ибо об этом был вопрос), или оставалось бы исследовать, достаточно ли того, чтобы они противопоставлялись каким-либо образом (что все мы отрицаем), или же необходимо, чтобы они противопоставлялись как реально присутствующие, и, следовательно, действительно существующие вне своих причин, под самой [мерой] той же самой меры [божественного] познания? Каковое они отрицают, мы же с Фомой и Отцами утверждаем. Так явствует, что никоим образом нельзя сказать, что Фома под именем предвидения в этом деле понял только объективное без реального актуального. Почему же он говорит, если бы Бог познавал их как будущие, было бы невозможно, чтобы Он познавал их достоверно, должно быть исследовано в следующем рассуждении.

РАЗДЕЛ IV. Разрешение аргументов противоположной стороны.

Итак, из разрешения первого аргумента противоположной стороны это уже явствует из сказанного, а именно что Бог вечным интуитивным познанием познает вещи, которые может создать или каким-либо иным образом сделать или допустить, [и] не недостает, чтобы они от вечности существовали: (каковым образом некоторые защитники мнения Фомы говорят, что его толкует Каэтан, будто сам Фома, как он говорит, и не мечтал о том, чтобы они существовали в каждом своем различии времени. Ибо сама неделимость и всецелая неизменность божественного познания делает все вещи, которые существуют в любом различии времени, равно присутствующими себе без [добавления] каковое Бог имеет о вещах вне Себя, если вещи существуют в мере Его божественного познания, хотя и превышающей меру существования любой из них.

На второй [аргумент] следует отрицать, что те [вещи], которые не со-существуют между собой, не со-существуют и одному третьему, когда третье в своей длительности есть неадекватное для обоих, взятых сами по себе: таковой же является вечность по сравнению с любым различием времени.

На третий [аргумент] следует уступить, что Бог не со-существует сотворенным вещам, и сотворенные вещи не [со-существуют] Богу, разве что в тех различиях времен, в которых они существуют: но из этого не следует, что согласно тем же реальным существованиям, которыми они существуют, они не суть интуитивно, и, следовательно, реально присутствующие Богу от вечности и в вечность. Ибо это происходит из-за неизменяемого и неизменного [характера] изменяемых и переменчивых вещей, и, следовательно, из-за невыразимого [характера] божественного познания.

На четвертый [аргумент] следует отрицать то, что принимается о противоречащих [вещах], будто они одновременно истинны. Ибо не противоречие, когда одно из противоречащих обозначает одно различие времени, а другое — другое.

На пятый [аргумент] сказано, что те [вещи], которые происходят последовательно, как прежде у нас происходят, чем совершены, так и познаются Богом интуитивно прежде, чем совершены, и абсолютно: но однако не прежде познаются, что происходят, чем познаются совершенными.

На шестой [аргумент] следует сказать, что хотя вещи между собой неадекватно со-существуют, не следует искать некую общую меру их длительности, как очевидно.

На последний [аргумент] некоторые отвечают, что хотя субстанция Ангелов измеряется веком (*aevum*), однако их познание, особенно вещей, отличных от них, измеряется дискретным временем, следовательно, из этого не следует, что они могут познавать будущее интуитивно. Но это решение не является достаточным, потому что хотя в дискретном времени дается последовательность моментов, однако часто один его момент охватывает через со-существование долгое некоторое наше время: следовательно, следует отвечать иначе. По каковой причине следует заметить, что не только ангельское познание (даже то вечное, которым Ангелы всегда созерцают самих себя), но и сама субстанция Ангелов такова, что она является по себе подверженной уничтожению через божественную силу, которой они постоянно сохраняются, так что ни одна из них по себе не приписывает себе никакого, сколь угодно краткого будущего времени, в котором они со-существовали бы, но только по щедрости Бога, который может сохранять обе: что однако совершенно чуждо божественной природе и познанию, которые по себе и сущностно приписывают себе охватывание всех времен. Поскольку, следовательно, дело обстоит так, и всякое ангельское познание как интуитивное вечное, так и временное ограни-

чено и замкнуто в настоящем моменте воображаемого времени, и не простирается дальше, разве что по будущей милости Божьей: достаточно ясно, что следует отвечать на аргумент. Ибо следует отрицать следствие, потому что как вечное познание Бога по себе охватывает все времена, так и ангельское познание не охватывает никакого будущего времени, но только с будущей помощью и содействием Бога может это получить.

На то же, что приводится из божественных Писаний и первого Никейского собора, следует сказать, что не следует верить, будто Скот или кто-либо другой из более серьезных авторов убедил себя, что Фома чувствовал, что вещи, которые когда-либо были или будут, каким-либо образом согласно реальному существованию были от вечности, так что могли быть познаны Богом от вечности интуитивно, но [скорее] другие низшего достоинства, которые используют цитированные места для опровержения его мнения, или убедили себя в этом (чему едва можно поверить), или выдумали это для облегчения опровержения. Ныне же, поскольку из сказанного явствует, что Фому не следует так понимать, очевидно, что их аргумент не имеет никакого значения.

Так явствует, что все вещи, которые когда-либо существуют в природе вещей, присутствуют Богу интуитивно согласно их собственным реальным существованиям, которые они имеют в каждом своем различии времен. Однако познает ли Бог по этой одной причине достоверно то, что для нас случайно будущее: или же есть в Нем и другой способ познавать их достоверно и безошибочно, — это следует рассмотреть далее.

РАЗДЕЛ V. Будущие случайные [события] достоверно познаются Богом не только интуитивно в них самих, но также абстрактно в некоем акте божественной воли.

Некоторые последователи Фома считают, что Бог не иначе, согласно его мнению, достоверно познает будущие случайные [события], как интуитивно, или, что то же самое, согласно их актуальным существованиям, реально присутствующим Ему от вечности: говорят же они главным образом о случайных [событиях], которые зависят от свободной воли творения, а не от одной только божественной воли, как зависит творение. Но это против его учения, каковое они пытаются доказать следующими аргументами. Во-первых, потому что будущее, как было сказано немного выше, может быть познано только двумя способами: один — в них самих; другой — как еще содержащиеся в своих причинах, поскольку, следовательно, такого рода случайные [события] не имеют определенного бытия в своих причинах, следует, что ни одним творением, ни даже самим Богом они не могут быть познаны достоверно, разве что в них самих, согласно их собственным актуальным существованиям, согласно которым (поскольку они от вечности присутствуют Богу) прежде, чем у нас они суть, познаются Им достоверным и интуитивным познанием: потому что для нас они не присутствуют, разве что когда актуально существуют, поэтому для нас прежде, чем произойдут, они сокрыты. И этим основанием, кажется, пользуется Фома, где бы он ни рассуждал об этом деле.

Затем, потому что согласно учению этого же Доктора, собственная и подлинная причина, почему Ангелы не могут по своей природе достоверно познавать будущие случайные [события], а Бог может, есть та: потому что никакое творение не есть по себе вечное, так что по своей природе необходимо было бы будущим, но зависит в будущем от свободного сохранения Бога, как немного раньше сказано: Бог же один по себе и по своей природе в обе стороны вечен: но это утверждается не по иной причине, разве что будущие случайные [события] не могут быть познаны достоверно, разве что когда они противопоставляются разуму согласно их собственным реальным и актуальным существованиям: следовательно, они не иначе познаются достоверно, разве что поскольку актуально существуют.

В-третьих, потому что Фома не иным основанием примиряет свободную волю с божественным предвидением, как тем, что как мы, когда видим Сократа сидящим, не испытываем никакой необходимости для его сидения, потому что оно предполагается нашим видением: так Бог, созерцая от вечности всё, что для нас случайно будущее, как присутствующее Себе согласно реальным их существованиям, не налагает на них никакой необходимости, потому что Его созерцание предполагает их существования.

Но обычно возражают, что Фома явно утверждает [что] Бог и другим способом достоверно познает будущие случайные [события], когда говорит так: «Откуда все [вещи], которые суть во времени, суть Богу от вечности присутствующими, не только по той причине, по которой Он имеет основания вещей у Себя присутствующими, как некоторые говорят, но потому что Его созерцание простирается от вечности над всем, как оно есть в своей прэсентиальности». На каковое возражение не все его последователи отвечают одинаково. Есть те, кто говорит, что не так следует понимать Фому, как если бы он хотел, чтобы Бог двумя способами достоверно познавал будущие случайные [события]: одним — в основаниях вещей или идеях, которые Он имеет у Себя; другим — в самих вещах согласно их реальным существованиям, присутствующим Ему от вечности: но что тем самым он утверждает, что то и другое необходимо для того, чтобы они были достоверно познаны познания: и это из того, что ни идеи без самого существования случайных вещей, ни само их существование без идей не достаточны для того, чтобы они были познаны достоверно; каковым образом и в Ангелах умопостигаемые

виды сами по себе не достаточны для познания единичных [вещей] без самого их существования, и само их существование не было бы достаточным, если бы в Ангелах не было умопостигаемых видов: каковым образом и у нас умопостигаемые виды без фантазмов единичных вещей не достаточны для понимания того или иного, и фантазмы без видов. Но это объяснение не кажется приемлемым, потому что не было никакого сомнения, что необходимо в любом мнении признать, что основания вещей, или идеи, необходимы для познания будущих случайных [событий], каковым образом [они необходимы] для познания тех [событий], которые происходят по необходимости природы: и однако Фома добавил те слова: «Как некоторые говорят», чтобы обозначить, что дело сомнительно. Сюда добавляется, что сама форма выражения, кажется, допускает два способа достоверного познания, а не один, как бы составленный из двух.

Другие поэтому хотят, чтобы Фома упомянул идеи в этом деле так, чтобы понималось, что он говорит о познании всех будущих [событий] как необходимых по необходимости природы, так и случайных: чтобы достоверное познание в идеях относилось к необходимым, а в самих существующих вещах — к случайным. Но и это объяснение не нравится, потому что согласно этому объяснению не следовало добавлять: «Как некоторые говорят»: ибо те [вещи], которые происходят по естественной необходимости при предположении этого порядка вселенной, никто не сомневается, что они познаются достоверно даже в одних только идеях.

Итак, скорее я поверю, что Фома в том месте передал два способа достоверного познания будущих случайных [событий]: один — в вечных основаниях вещей, которые суть у Бога; другой — в самом присутствии случайных вещей согласно их реальным существованиям, от вечности противопоставленным божественному разуму. То же, что он добавляет в первом основании познания: «Как некоторые говорят», — как если бы ему не нравилось их мнение, — я считаю, следует понимать из начала всего периода, как если бы он сказал: «Откуда всё, что есть во времени, есть Богу от вечности присутствующее, не только потому, что Он имеет основания вещей у Себя, как некоторые говорят (ибо были уже тогда те, кто считал, что они познаются только в божественных идеях, а не вне своих причин; каковым образом, кажется, чувствовал Александр Алесский, чьим слушателем он некогда был), но и потому, что Его созерцание простирается от вечности над всем, как оно есть в своей (а именно их самих) прэсентиальности». Итак, он не добавляет: «Как некоторые говорят», потому что ему не нравится, что будущие вещи познаются Богом первым способом: но потому что ему не нравится, что они, как те думают, познаются Богом достоверным познанием только тем способом. Но каким образом Фома понимает, что они познаются Богом в вечных основаниях, должно быть объяснено ниже. Поэтому то, что мы немного раньше привели из вопросов «О истине», а именно что было бы невозможно, чтобы Бог имел знание о будущих случайных [событиях], если бы Он познавал их, как они будущие, имеет тот смысл, который относится к последнему члену. [А именно:] «Если бы Он познавал их не иначе, как поскольку они будущие, как те полагали. Ибо если бы Он не познавал их как присутствующие Своему вечному взору, охватывающему Своей мерой всякое время неделимо: Он не познавал бы их также как будущие во времени: потому что то, что никогда не есть, и, следовательно, никогда не познается как присутствующее, никогда не может быть познано как истинно будущее».

Итак, оставив пока познание случайных [событий] в вечных основаниях, или идеях, о чем следует говорить ниже, должно сказать, что они достоверно познаются Богом не только интуитивно в них самих согласно их реальному и актуальному существованию, которым они от вечности реально присутствуют божественному взору, как было показано: но также абстрактно в некоем абсолютном и определенном акте божественной воли, которым Бог от вечности (после того как предустановил меру [Своего] знания) постановил, чтобы они были, и, следовательно, действительно восхотел содействовать их будущему существованию: будущему, говорю, не по

отношению к вечному понятию Бога, но по сравнению с предшествующими временами. Что мы вскоре докажем.

Утверждение. Будущие [события] абстрактно познаются Богом в некоем акте Его воли.

Итак, первый аргумент таков: интуитивное знание Бога предполагает реальное существование тех вещей, которые Он созерцает, как явствует из определения интуитивного знания, которое называется «достоверным познанием присутствующих вещей». Ибо это определение не может пониматься иначе, как о реальном присутствии, которое всегда включает реальное существование: иначе реальное присутствие не отличалось бы от чисто объективного: но существование вещей, для нас случайно будущих, предполагает абсолютный и определенный акт божественной воли, либо чтобы они были непосредственно произведены, если они должны быть произведены одним только Богом: либо чтобы [Он] содействовал сотворенным волям, если они должны быть произведены ими: следовательно, поскольку этот акт божественной воли достоверно, безошибочно и даже очевидно известен Богу, очевидно, что они достоверно и безошибочно познаются Богом не только интуитивно в них самих, поскольку они реально присутствуют, как было доказано: но также в том акте божественной воли, как в их определенной причине и, следовательно, абстрактно: ибо всякое познание следствия, как оно есть в своей причине, абстрактно. Затем, потому что Бог познает всё тем способом, которым оно есть: будущие же случайные [события] суть в акте, поскольку они присутствуют Богу согласно их реальным существованиям: в возможности же, поскольку они для нас будущие согласно тем же существованиям: следовательно, они познаются Богом не только интуитивно в них самих, поскольку они реально Ему присутствуют: но также абстрактно, поскольку они суть в возможности, или в потенции в некоем акте божественной воли, определенном к их непосредственному произведению, или к содействию сотворенным волям в их произведении.

Наконец, потому что этот самый порядок нашего рассмотрения выражает божественное Писание в начале книги Бытия, когда говорит: «И сказал Бог: да будет свет, и стал свет: и увидел Бог свет, что он хорош» (Быт. 1). Ибо Моисей обозначает, что Бог прежде по нашему способу понимания рассматривал свет в потенции, и, следовательно, как будущий, чем как актуально существующий: и прежде актуально существующий, чем его интуитивно увидел и одобрил как хороший. Поскольку, следовательно, то повеление, которым Бог сказал: «Да будет свет», не во времени, но от вечности было провозглашено, как говорит Августин, и равным образом то видение и одобрение света, которое должно было быть совершено во времени, было от вечности: следует, что Бог прежде по нашему рассмотрению в том акте воли, которым Он постановил создать свет, познал его абстрактно как будущий во времени, чем увидел его интуитивно присутствующим Своему взору: поскольку различия времен, в которых он был будущим, были прежде, чем то, в котором он был создан: Бог же те [вещи], которые по порядку времени прежде, также и по нашему способу понимания рассматривает прежде.

Возникает возражение. Если кто-либо отсюда заключит, что Отцы, следовательно, напрасно отрицали, что в Боге собственно дается предвидение, если Он прежде по нашему рассмотрению знал свет будущим во времени, чем видел его присутствующим Себе в вечности, — из сказанного уже явствует, что следует ответить, что они не отрицали, что в Боге собственно [дается] предвидение будущих для нас [вещей], но [предвидение] будущих Ему Самому, поскольку для Бога ничто не будущее и не может быть. Добавь, что предугадание тех [вещей], которые действительно будущие во времени, несовершенно, если разум на них останавливается: поскольку же Бог на них не останавливается, но видит их также присутствующими Себе (каковое познание уже не абстрактно, но интуитивно, не несовершенно, но совершенно), по праву Отцы по этой причине сказали, что в Боге нет собственно предвидения, как бы несовершенно знания будущего.

В каком смысле Отцы отрицали в Боге собственно предвидение.

На второй [аргумент] следует сказать: хотя то основание достаточно для того, чтобы показать, почему Ангелы по своей природе не познают достоверно и безошибочно будущие случайные [события] (достаточно ведь было очевидно, что они не могут знать их достоверно в актах своих волей относительно будущего, зависящего от их свободы, потому что эти акты подвержены многим недостаткам и препятствиям): однако недостаточно для того, чтобы показать, что Бог не может иначе познавать их достоверно, как согласно их реальному присутствию в вечности: поскольку акты божественной воли даже относительно будущего суть действительнейшие, и их следствию никоим образом нельзя воспрепятствовать.

На третий [аргумент] следует сказать: хотя то согласующее [основание] очевидно, обычно и [то], которым иногда пользуются как Отцы, так и сам Фома: однако есть другое, более сильное, как будет ясно ниже, для понимания которого это само по себе немало помогает.

РАЗДЕЛ VI. Акты божественной воли, в которых Бог достоверно предузнает будущие случайные [события], хотя и определены к содействию с сотворенными волями, однако не являются определяющими их, но одобряющими или допускающими их.

И кто-либо спросит, каковы же суть акты божественной воли относительно действительно случайных будущих [событий], в которых они достоверно и безошибочно познаются Богом: определены ли они только к содействию с сотворенными волями к их определенным и точным актам: или также определяют их во времени.

Мнение Скота. На каковое сомнение отвечает Скот в первой [книге] «Сентенций» в дистинкции 38 и в некоторых других местах, что Бог в одних только актах Своей воли, определяющих вторичные причины к их следствиям, достоверно знает всё будущее: что он доказывает из того, что никакая вторичная причина не действует ни в чем, если не определяется первой к определенному следствию, поскольку не движет, если не подвижима, как учит Аристотель, и не действует (что то же самое), если не побуждается.

Итак, Скот понимает под именем актов божественной воли те акты, которыми Бог не только от вечности определил Себя содействовать всем вторичным причинам в произведении их будущих следствий: но также определить [их] во времени к такого рода следствиям: и притом с сотворенными волями к добрым актам в отношении их субстанции и благодати; к злым же — в отношении их субстанции, но не в отношении их злобы.

Неверно чувствовал о свободных актах. Однако следует сказать, что хотя Скот правильно следует из актов божественной воли, определяющих причины, действующие естественно (ибо все действительно определяются Богом во времени, когда впервые получают бытие от Него), однако относительно актов, определяющих сотворенные воли к свободным актам, он чувствовал настолько неправильно, что, полагая, что таким образом сохраняет их случайность, делает их необходимыми и, следовательно, [делает так, что] они не случайны, и вынуждается допустить многое другое неудобное и нелепое.

Во-первых, потому что необходимое, или необходимо происходящее (ибо мы говорим о необходимом, поскольку оно противопоставляется происходящему случайно), это, говорю, необходимое есть то, что, хотя, возможно, и могло бы произойти иначе, однако при рассмотрении всего не может не произойти: таковыми же будут все свободные акты сотворенных волей, если они определяются божественной [волей] к другой части противоположности: и, следовательно, будут свободными и не свободными.

Затем, потому что если дело обстоит так, либо в сотворенных волях не остается способность к противоположному, что никоим образом нельзя сказать, поскольку воля по самому смыслу этой способности свободна: либо, конечно, она остается совершенно связанной и препятствуемой, так что не может перейти в иной акт, чем в тот, к которому ее определяет божественная воля: это же равносильно [тому, что]: отсюда ведь следует, что никто не является господином своих действий, но только божественная воля может свободно пользоваться сотворенными волями.

В-третьих, потому что, как правильно аргументируют Оккам и Григорий: либо сотворенная воля необходимо следует определяющему акту божественной воли, либо никоим образом: если необходимо: следовательно, ничем не отличается в действии от естественных причин, которые все определены к одному: разве что естественные всегда определены к одному только: воля же сотворенная согласно этому мнению определяется Богом то к этому, то к тому:

откуда происходит, что как естественные причины не могут действовать иначе, чем действуют, так и сотворенная воля. Если же не необходимо следует тот акт божественной воли, то и при его предположении она может действовать противоположное: следовательно, не может Бог тем актом Своей воли достоверно знать, в какой акт сотворенная воля произведет [действие].

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.