

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

Фома Аквинский

Сумма против
язычников

книга I

Фома Аквинский

Сумма против
ЯЗЫЧНИКОВ

книга I

AIM
DIG

AIM
DIG

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

Фома
Аквинский

Сумма против
язычников

книга I

Фома Аквинский

Сумма против
ЯЗЫЧНИКОВ

книга I

AM
DG

AM
DG

Фома Аквинский

СУММА
ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ
книга I

B I B L I O T H E C A I G N A T I A N A
T H E O L O G I A , S P I R I T U A L I T A S , S C I E N T I A

THOMAE AQUINATIS

summae contra
GENTIILES

TOMUS PRIMUS
librum continens primum



SANCTI THOMAE INSTITUTUM

MOSCOVIAE

MMIV

В И Б Л И О Т Н Е С А I G N A T I A N A
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

Ф О М А А К В И Н С К И Й

С у м м а п р о т и в
Я З Ы Ч Н И К О В

к н и г а I



И н с т и т у т ф и л о с о ф и и , т е о л о г и и и и с т о р и и с в . Ф о м ы

М о с к в а

2004

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) – председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибихин

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль – ученый секретарь

Николай Мухелишвили

о. Станислав Опеля (S.J.)

Фома Аквинский

Сумма против язычников. Книга первая. Перевод и примечания
Т.Ю. Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фо-
мы, 2004. – 440 с.

Thomae Aquinatis

Summae contra gentiles tomus primus

librum continens primum

In linguam Rossicam transtulit adnotationibusque instruxit T.Borodai.
– М.: Sancti Thomae Institutum, 2004. – 440 p.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004

© Sancti Thomae Institutum, 2004

ISBN 5-94242-008-4

Оглавление

Предисловие.....	7
Глава 1. В чем обязанность мудреца.....	29
Глава 2. Какова задача автора в этом сочинении.....	31
Глава 3. Каким способом можно изложить божественную истину.....	33
Глава 4. О том, что правильно предлагается людям принять на веру истину о божественных вещах, доступную естественному разуму.....	39
Глава 5. О том, что правильно предлагается людям верить в то, чего нельзя исследовать разумом.....	43
Глава 6. О том, что соглашаться с [догматами] веры не есть признак легкомыслия, хотя они и выше разума.....	47
Глава 7. О том, что истина разума не противоречит истине христианской веры.....	51
Глава 8. Каким образом относится человеческий разум к истине веры.....	53
Глава 9. О порядке и способе изложения в этой работе.....	55
Глава 10. О мнении тех, кто утверждает, будто бытие Божие не может быть доказано, поскольку оно самоочевидно.....	57
Глава 11. Отклонение вышеизложенного мнения и опровержение вышеизложенных доводов.....	61
Глава 12. О мнении тех, кто говорит, что бытие Бога не может быть доказано, но лишь принимается на веру.....	65
Глава 13. Доводы, доказывающие, что Бог есть.....	69
Глава 14. О том, что для познания Бога нужно пользоваться путем отрицания.....	89
Глава 15. О том, что Бог вечен.....	91
Глава 16. О том, что в Боге нет пассивной потенции.....	95
Глава 17. О том, что Бог не есть материя.....	97
Глава 18. О том, что в Боге нет сложности.....	101
Глава 19. О том, что в Боге нет ничего насильственного и противоестественного.....	105
Глава 20. О том, что Бог не есть тело.....	105
Глава 21. О том, что Бог [тождествен] своей сущности.....	123
Глава 22. О том, что в Боге бытие и сущность — одно и то же.....	127
Глава 23. О том, что в Боге нет акциденций.....	131
Глава 24. О том, что бытие Божие не может определяться добавлением какого-либо субстанциального отличия.....	135
Глава 25. О том, что Бог не подчинен никакому роду.....	139
Глава 26. О том, что Бог не есть формальное бытие всех [вещей].....	143
Глава 27. О том, что Бог не есть форма какого-то тела.....	151

Глава 28. О божественном совершенстве	153
Глава 29. О подобии тварей	159
Глава 30. Какими именами можно называть Бога	161
Глава 31. О том, что божественное совершенство и множество имен Божиих не противоречат Божией простоте.....	165
Глава 32. О том, что ничто не сказывается о Боге и о прочих вещах однозначно	167
Глава 33. О том, что не все имена сказываются о Боге и тварях чисто омонимически	171
Глава 34. О том, что всё, что сказывается о Боге и о тварях, сказывается аналогически.....	173
Глава 35. О том, что имена, сказываемые о Боге, не синонимы	175
Глава 36. Как наш ум образует высказывания о Боге	177
Глава 37. О том, что Бог благ	177
Глава 38. О том, что Бог — сама благодать.....	183
Глава 39. О том, что в Боге не может быть зла	185
Глава 40. О том, что Бог — благо всякого блага	187
Глава 41. О том, что Бог — высшее благо.....	189
Глава 42. О том, что Бог един	191
Глава 43. О том, что Бог бесконечен	203
Глава 44. О том, что Бог мыслит.....	213
Глава 45. О том, что мышление Бога есть его сущность.....	217
Глава 46. О том, что Бог мыслит не чем иным, как своей сущностью	219
Глава 47. О том, что Бог в совершенстве постигает самого себя.....	223
Глава 48. О том, что Бог прежде всего и сам собою мыслит только самого себя	227
Глава 49. О том, что Бог познает [не только себя, но и] другое	229
Глава 50. О том, что Бог знает каждую вещь в ее особенности	231
Главы 51 и 52. Соображения к вопросу о том, каким образом множество умопостигаемых существует в Божьем уме	237
Глава 53. Разрешение вышеприведенного затруднения.....	241
Глава 54. Каким образом Божья сущность, единая и простая, есть подобие каждой из умопостигаемых вещей в ее особенности	245
Глава 55. О том, что Бог мыслит всё сразу	251
Глава 56. О том, что Божье познание не хаbitуально	255
Глава 57. О том, что Божье познание не дискурсивно	257
Глава 58. О том, что Бог не мыслит через связывание и разделение	263
Глава 59. О том, что истина суждений не чужда Богу.....	265
Глава 60. О том, что Бог есть истина	269
Глава 61. О том, что Бог есть чистейшая истина	271
Глава 62. О том, что Божья истина есть первая и высшая истина	275
Глава 63. Доводы тех, кто не хочет допустить, что Бог познает единичные [вещи].....	277

Глава 64. Порядок того, что нужно будет сказать в связи с Божьим познанием.....	281
Глава 65. О том, что Бог знает единичные [вещи]	281
Глава 66. О том, что Бог знает то, чего нет.....	289
Глава 67. О том, что Бог знает единичные случайные будущие [вещи].....	295
Глава 68. О том, что Бог знает движения воли.....	303
Глава 69. О том, что Бог знает бесконечное.....	307
Глава 70. О том, что Бог знает ничтожное	315
Глава 71. О том, что Бог знает дурное	321
Глава 72. О том, что у Бога есть воля.....	329
Глава 73. О том, что воля Бога есть его сущность.....	337
Глава 74. О том, что главный предмет Божьей воли — это Божья сущность.....	339
Глава 75. О том, что когда Бог хочет себя, он тем самым хочет и других	341
Глава 76. О том, что Бог хочет себя и все прочие [вещи] единым актом воли.....	345
Глава 77. О том, что множество объектов Божьей воли не противоречит Божьей простоте.....	349
Глава 78. О том, что Божья воля распространяется на единичные блага	351
Глава 79. О том, что Бог хочет даже тех [вещей], которых ещё нет.....	353
Глава 80. О том, что Бог хочет своего бытия и своей благодати по необходимости.....	357
Глава 81. О том, что Бог хочет другие [вещи] не по необходимости.....	359
Глава 82. Доводы, [якобы] доказывающие от противного, что Бог хочет других вещей в силу необходимости	363
Глава 83. О том, что Бог хочет чего-то другого с обусловленной необходимостью.....	369
Глава 84. О том, что Бог не хочет того, что невозможно само по себе	371
Глава 85. О том, что Божья воля не отнимает у вещей случайности и не наделяет их абсолютной необходимостью.....	373
Глава 86. О том, что для Божьей воли можно найти основание	377
Глава 87. О том, что у Божьей воли не может быть причины.....	379
Глава 88. О том, что у Бога есть свобода решения	381
Глава 89. О том, что в Боге нет страстей	383
Глава 90. О том, что радость и удовольствие не противоречат Божьему совершенству.....	389
Глава 91. О том, что в Боге есть любовь	393
Глава 92. Каким образом можно предполагать наличие в Боге добродетелей	401
Глава 93. О том, что у Бога есть моральные добродетели, связанные с действиями.....	407
Глава 94. О том, что в Боге есть созерцательные добродетели	415
Глава 95. О том, что Бог не может хотеть зла	417
Глава 96. О том, что в Боге нет и не может быть ненависти к чему бы то ни было	419
Глава 97. О том, что Бог живой.....	421

Глава 98. О том, что жизнь Божья есть сам Бог	423
Глава 99. О том, что Бог живет всегда	425
Глава 100. О том, что Бог блажен	429
Глава 101. О том, что Божье блаженство — сам Бог	433
Глава 102. О том, что Божье блаженство, совершенное и единственное [в своем роде], превосходит всякое другое блаженство	433

Предисловие

Сумма против язычников — второе большое систематическое сочинение св. Фомы Аквинского, выдающегося богослова и философа средневекового Запада. Всего Аквинат написал три работы подобного рода. Его первое систематическое изложение христианского учения о Боге и мире можно считать предварительным: это были *Комментарии к Сентенциям Петра Ломбардского*. Третья, самая разработанная система, осталась незаконченной: *Сумма теологии*. Четыре тома *Суммы против язычников* — цельное, завершенное и обозримое изложение всей системы богословия и философии Аквината.

В первом томе, предлагаемом сейчас читателю, содержится учение о Боге. Во втором — учение о творении: о мире и человеке. В третьем — о цели мира и человека, о Промысле, о законе и благодати, о счастье, о созерцании Бога. В терминах древней и средневековой традиции это метафизика, физика (вместе с психологией) и этика, три составные части философии. Четвертый том трактует о собственно богословских предметах: о Троице, о Боговоплощении и о таинствах Церкви.

* * *

Почему систематическое изложение учения о бытии Бога, тварного мира и человека называется *Сумма против язычников*?¹ Что в ней суммировано и кто эти язычники?

Слово *summus* означает по-латыни «верхний»; *summa* — это подведение итогов, как в арифметике, так и в учебном пособии, где школярам не объясняется, как ученые дошли до той или иной истины, а предлагается усвоить готовые результаты. Так, Аверроэс, написавший три комментария к Аристотелю разной степени сложности, назвал самый простой, вводный, предназначенный для начинающих *Суммой*, или *Эпитомой* — что соответствует нынешнему дайджесту. Самый же подробный и трудный назывался собственно *Комментарием*. На протяжении XI и XII вв. слово *сумма* сохраняло значение краткого компендиума или резюме — *singulorum brevis comprehensio* или *compendiosa collectio*, по определению Роберта Меленского в 1150 г. Лишь к началу XIII в. оно приобретает значение исчерпывающего и систематического труда в определенной области. «Самый ранний полностью оформившийся образец такого

¹ Некоторые средневековые авторы именуют ее не *Summa contra gentiles*, а *Summa contra gentes* — Сумма против языков, что, впрочем, означает то же самое.

нового вида, *Summa theologiae* Александра Альского, начал создаваться в 1231 году и «весил приблизительно столько, сколько могла бы свезти крепкая лошадь», по свидетельству Роджера Бэкона... И по своей чисто формальной организации эта Summa Высокой схоластики отличается от менее объемлющих, менее жестко организованных энциклопедий и *Libri Sententiarum* XI и XII столетий, подобно тому как стиль Высокой Готики отличается от стиля своего предшественника». ² Собственно, классика высокой схоластики — это и есть две Суммы Фомы Аквината, в трудах которого, по всеобщему признанию, синтетическая сила человеческого разума достигла своего апогея. ³

Форма изложения в таких суммах чрезвычайно строга. Их формализм и схематизм без конца высмеивался последующими эпохами Возрождения и Просвещения, так что для нас слово «схоластика» сохраняет уничижительный смысл пустого логизирования. Но именно такой формы требовали задачи, стоявшие перед авторами сумм. Прежде всего, задача богословская — объяснить истины веры через рациональные аргументы и опровергнуть догматические заблуждения, и задача дидактическая — правильно научить студентов. Должная организация материала, по убеждению Фомы, существенно облегчает читателю понимание: «Чувствую приятно то, что сложено должным и пропорциональным образом, ибо такая пропорциональность присуща им самим, а чувство — тоже познавательная способность и своего рода разум». ⁴ Знакомое нам логическое членение научных трудов на разделы и подразделы, части, главы и параграфы было совершенно неизвестно до прихода схоластики. ⁵ Первая же и главная задача — *manifestatio*, т.е. прояснение истин веры с помощью разума, требовала построения полной и самодостаточной в собственных пределах системы мысли. Эти требования полагались достижимыми потому, что сам человеческий разум мыслился как ограниченный — Откровение сообщало истины, самому разуму недоступные. Сфера разумного приобретала, таким образом, четко определенные границы и могла быть полностью охвачена и исчерпывающе систематизирована.

Второй вопрос: почему св. Фома, преподававший во вполне христианских учебных заведениях, адресовал свою первую Сумму язычникам? Где он их нашел среди своих поголовно крещеных студентов и

² Э.Панофски. *Готическая архитектура и схоластика*. — В кн.: Богословие в культуре Средневековья, Киев, 1992, с.54.

³ Там же, с.55.

⁴ *Сумма теологии*, часть первая, вопрос 5, артикул 4, аргумент 1. — Там же, с. 67.

⁵ С античности литературные произведения членились на «книги» — *libri*; в книгу входило столько текста, сколько умещалось на среднем папирусном свитке. Обычный размер «книги» соблюдался долго после того, как папирус вышел из употребления.

коллег-богословов? Времена апологетики давно прошли, а эпоха миссионерства еще не наступила.

Новый, схоластический подход к богословию требовал рационального обоснования и объяснения всего содержания догматов веры, за исключением того, что может быть почерпнуто только из Откровения и выходит за пределы возможностей любого человеческого разума — превосходит самую его природу. Рациональная часть богословской системы должна строиться аналитически, снизу вверх — от следствия к причине, от эмпирической данности (индивидуального сущего) ко все более высоким духовным принципам и сущностям. Первой причины и источника бытия разумная мысль достичь не может — Бог для человека непостижим. Здесь на помощь приходит движение мысли в обратном направлении: за достоверный исходный пункт берутся непознаваемые истины, сообщенные в Откровении, и от них, путем дедукции, мы спускаемся от причин к следствиям, от Бога к земной эмпирии (это четвертая книга *Суммы против язычников*).

Разумеется, Фома Аквинский, как любой современный ему *doctor theologiae*, предполагал, что все его слушатели и читатели с младенчества исповедуют Символ веры и принимают догматы вселенской христианской Церкви. Но задача построения рационального богословия требовала доказательства того, что Бог есть, что Он благ, един, разумен, бестелесен, вечен, — в чем и так никто, кажется, в те времена не сомневался. Заниматься такого рода апологетикой имело бы смысл только перед язычниками, не признающими единого Бога, как делали это в первые века христианства Ориген, Климент, Тертуллиан. И Фома дает понять названием своей работы, что он пишет так, как если бы обращался к язычникам, которых нужно убедить в том, что для взрослого в христианской семье и учившего катехизис само собой разумеется.⁶

Название ли *Суммы против язычников* породило предания, или они исторически достоверны, не знаю, но передают, во-первых, что эта Сумма была написана по просьбе св. Раймонда из Пеньяфорты, в помощь его трудам по обращению в христианство испанских мавров.⁷ То, что мавры были мусульмане, действительно, не могло помешать звать их язычниками: это было обычное обозначение мусульман, наряду с «агарянами», «измаилитами», «неверными». Другое, еще более распространенное предание гласит, что главной задачей Фомы, как ревностного доминиканца, была борьба против еретиков-манихеев (они же катары, павликиане,

⁶ См. такое объяснение названия первой Суммы Аквината в кн. R.Allers. *Thomas von Aquin über das Sein und das Wesen*. Darmstadt, 1956, S.110—111.

⁷ См. Ф.Ч.Копплстон. *Аквинат*. М., 1999, с.8.

альбигойцы). Именно для опровержения дуалистической ереси и была, по заданию ордена, написана эта Сумма. Рассказывают, что как раз в те годы, когда Фома над ней работал, ему была оказана великая честь: его, нищего монаха, пригласили ко двору Людовика Святого. Несколько часов Фома просидел на празднестве молча, погруженный в глубокую задумчивость. Кругом уже шептались о его неслыханной невоспитанности, когда вдруг Фома, опрокинув пиршественный стол ударом кулака, громко воскликнул: «Вот что образумит манихеев!» — и вновь задумался. Король не разгневался, а тихо велел придворным подсесть к философу и записать мысль, пришедшую ему в голову, — наверное, она стоящая, а он, не дай Бог, ее забудет.⁸

Томмазо д'Аквино, будущий ученый-аристотелик и святой Римской Католической Церкви, родился в начале 1225 г. в родовом замке Рокка Секка — «Сухая скала» — в богатой и влиятельной аристократической семье. Он был младшим сыном графа Ландульфа, сеньора города Аквино близ Неаполя. Семья Фомы состояла в родстве со знатнейшими родами Европы; Барбаросса приходился Фоме двоюродным дедом, Фридрих II — троюродным братом. Религиозные распри эпохи, ссоры государей, противостояние императоров Священной Римской империи и Римского папского престола были для Фомы, по словам Честертона, «просто семейной неурядицей... Граф Ландульф, могучий феодал, очень типичный для тех времен, осаждал монастырь Монте-Кассино, ибо император считал обитель крепостью папы. Потом тот же граф послал в тот же самый монастырь» своего пятилетнего сына Фому. «Еще позже другой его сын восстал против императора и воевал за папу, а император не замедлил этого сына казнить... Другие два сына, рьяно и честно служившие императору, который убил третьего, изловили Фому» и заточили его в башне своего замка, «ибо не одобряли новых религиозных веяний».⁹ Дело в том, что Фома, воспитывавшийся с пяти до четырнадцати лет в бенедиктинском монастыре Монте-Кассино, должен был, как младший сын местного сеньора, делать духовную карьеру: стать аббатом, затем, может быть, епископом, кардиналом. Но после смерти отца в 1243 г. юный Фома вступает в недавно созданный орден нищенствующих монахов-проповедников, основанный св. Домиником.

Католическая Церковь в XIII веке относилась к новым религиозным движениям и объединениям настороженно и неодобрительно. Это была

⁸ Г.К.Честертон. *Святой Фома Аквинский*. В кн.: Вечный человек. Москва, 1991, с.308–309.

⁹ Там же, с. 287.

эпоха религиозных брожений, расколов и даже полномасштабных войн, как, например, альбигойские. На востоке Византийская Церковь уже два столетия не вполне успешно боролась с распространявшейся из Болгарии ересью богомилов, или павликиан. Из Болгарии и Боснии еретическое антицерковное движение распространилось на Северную Италию, оттуда — на юг Франции, во Фландрию, в Испанию.¹⁰ Среди правоверных католиков тоже было беспокойно, особенно в монастырях: дети почтенных семейств и монахи уважаемых монастырей бросали все и уходили бродяжничать, проповедуя «апостольский» образ жизни по Христовой заповеди: «Оставь все и иди за Мною». Ожидалось скорое наступление тысячелетнего Царства Духа Святого и разрушение прогнивших земных учреждений — Церкви и государства. Хилястическая проповедь находила живейший отклик у всех слоев народа, так что бродячие монахи создавали постоянную угрозу образования новых сект и аскетически-революционных религиозных движений. Вдали от духовного руководства и уравновешенного богословия церковных *doctores*-учителей, самые благонамеренные проповедники рисковали уклониться к радикальным еретическим воззрениям. В 1215 году IV Латеранский собор запрещает основывать новые монашеские ордена. Немного раньше папа Иннокентий III провозглашает крестовый поход против еретиков-альбигойцев. Три года крестоносцы под предводительством Симона де Монфора с переменным успехом воюют за Тулузу. После смерти Симона в 1218 г. Тулуза вновь достается графу Раймонду и его альбигойцам, и лишь к середине XIII в., стараниями короля Людовика Святого и папской инквизиции, почти совсем освобождается от ереси.

Доминиканский орден был создан во втором десятилетии XIII века для борьбы с альбигойской ересью. По примеру другого миноритского ордена — францисканского — он обязывал своих членов вести «апостольскую» жизнь нищих бродячих проповедников. Однако в отличие от францисканцев, на первое место у доминиканцев ставилась не сама аскеза и проповедь нравственным примером, а богословская проповедь, что требовало основательной научной подготовки. Члены ордена отказываются от всякого имущества и постоянных доходов, но в то же время запрещается физический труд, мешающий научной, преподавательской и проповеднической деятельности братьев.¹¹

¹⁰ В Западной Европе в XI—XIII вв. эти еретики назывались катарами, или манихеями (ибо их учение в основном воспроизводило учение древних последователей Мани), альбигойцами (от г. Альби во Франции), буграми (от «булгары»), или пифлами (павликианами).

¹¹ См. Л.П.Карсавин. *Доминик и доминиканцы*. — Энци. словарь «Христианство», М., 1993, с. 484.

Осенью 1245 года молодой доминиканец Фома Аквинский, выбравшись, по преданию, из башни по веревке, к которой любящие сестры тайком от братьев привязали корзину, отправился в Париж учиться богословию. Еще до вступления в Доминиканский орден, с 1239 по 1242 год, Фома проходил *studium artium liberalium* в Неаполе, где под руководством Петра Ирландца штудировал Аристотеля, запрещенного в те времена в Париже.¹² В Париже он учится три года у Альберта Великого. В 1248 году его учитель Альберт уезжает в Кёльн, и Фома едет с ним. В 1252 году орден посылает его, уже бакалавра свободных искусств, по рекомендации Альберта в Париж преподавать на основанной доминиканцами кафедре. Два года Фома комментирует студентам Священное Писание, затем, в 1254—1256 гг. — *Сентенции* Петра Ломбардского. Этот комментарий — *In IV libros Sententiarum Petri Lombardi* — составил первое большое систематическое сочинение Фомы. В 1256 году он получает право именоваться учителем — *doctor* — и самостоятельно преподавать богословие — *licentia docendi*. Три года он читает общий курс, записанный позднее как *Сумма против язычников*. В 1259 г. Фому приглашают в Италию, где он преподает в папской курии до 1268 г. Затем Фому вновь отправляют в Парижский университет, где споры между крайними аристотеликами-аверроистами и католиками-традиционалистами достигают крайней степени напряженности. Четыре года Фома работает в Париже, участвуя в диспутах, затем вновь уезжает в Неаполь. 7 марта 1274 года, на пути в Лион, куда он был приглашен на Собор папой Григорием X, Фома умирает в цистерцианском монастыре Фоссануова.

Самый большой систематический труд Аквината, *Сумма теологии*, остался незавершенным (третья часть дописана до четвертого артикула девятого вопроса). Но за 49 лет жизни он написал фантастически много. Его работоспособность превосходит всякое вероятие. Помимо трех систематических трудов, Фома оставил множество комментариев к отдельным книгам и посланиям Ветхого и Нового Завета, к литургическим текстам, к бо-

¹² В 1210 году решением Парижского провинциального Синода было запрещено читать в Университете лекции по аристотелевской физике. В 1215 вышел запрет на преподавание аристотелевской метафизики. В 1231 г. папа Григорий IX подтвердил эти запреты, с оговоркой: аристотелевскую физику и метафизику не преподавать, пока они не будут изложены правильно, — имея, вероятно, в виду неправильные толкования таких пантеистов, как Амальрик, Давид Динантский и радикальных аристотеликов-аверроистов. Но уже с 1255 года все известные на то время сочинения Аристотеля (*Органон*, *Метафизика*, *Физика*, *О Небе*, *О возникновении и уничтожении*, *О душе* и *Этика*) были включены в официальный учебный план факультетов свободных искусств и богословского. Примеру парижан последовали другие университеты, так что Аристотель стал для Европы просто Философом с большой буквы, а аристотелизм — чуть ли не синонимом средневековой научности.

гословским¹³ и философским¹⁴ сочинениям. Важную часть его наследия составляют *Quaestiones disputatae* — обсуждения наиболее трудных вопросов, поднимавшихся на университетских занятиях и в ученых диспутах. Если в *Суммах* Фома ставил перед собой задачи систематические и дидактические: изложить определенную область знаний в последовательной взаимосвязи и наилучшим для усвоения образом, то в *Quaestiones disputatae* на первом плане сам процесс размышления и напряженный поиск истины. Важнейшие *Вопросы* объединены в тематические сборники: *De ente et essentia* — О бытии и сущности (Париж, 1252–53), *De veritate* — Об истине (Париж, 1256–59), *De potentia* — О силе (Рим, 1265–66), *De malo* — О зле (Рим, 1266–67), *De anima* — О душе (Париж, 1269), *De quolibet* — разные вопросы (1256–72). Помимо этого Фома оставил множество специальных богословских и полемических трактатов, проповедей, писем и стихотворений.

Широта эрудиции и интересов Аквината необычайно велика. Едва ли есть какая-либо область знания, которую он оставил бы без внимания, походя в этом на Аристотеля. Как богослов и философ, он всю жизнь исследовал Писание и Аристотеля, занимаясь экзегетикой, логикой и физикой. Ученик Альберта Великого, он живо интересовался естественными науками и новейшими эмпирическими сведениями. Судя по комментариям к Боэцию, он основательно занимался математикой. Как граф д'Аквино, он всегда был в курсе современной европейской политики, а в политике религиозной и церковной сам активно участвовал. Он изучал иудаизм и ислам, штудировал арабских аристотеликов и лично дискутировал с ними. Он серьезно интересовался астрономией и архитектурой, музыкой и зоологией, природой языка и строением веществ.

Фома Аквинский, по признанию многих, первый самостоятельный философ христианского Запада.¹⁵ Он положил начало традиции, в которой укоренена философия Нового времени: мысль Декарта и Лейбница

¹³ Важнейшие из них — комментарии к книгам Боэция *О Троице* и *О гектомадах* (1260–61), и к книге Дионисия Ареопагита *О божественных именах* (до 1268).

¹⁴ Это прежде всего пространные комментарии к сочинениям Аристотеля *О небе*, *О душе*, *О возникновении и уничтожении*, *Об истолковании*, к *Физике*, *Метафизике*, *Никомаховой этике*, *Политике*, *Второй аналитике*.

¹⁵ См. R. Heinzmann. *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, 1998, S.204, 220. — Такая точка зрения предполагает, что Августин, мыслитель, несомненно, не менее выдающийся, чем Аквинат, в собственно философской области остался платоником и не разработал оригинальной метафизики.

следует путями, которые проложил Аквинат.¹⁶ На первый взгляд, это не вполне согласуется с уничижительным определением места философии как служанки богословия, *ancilla theologiae*. Но не следует забывать, что Средние века понимали служение иначе, чем мы. Добровольное подчинение более высокому не унижает, а возвышает; так служба достойному сеньору сообщает вассалу более высокое достоинство. О соотношении чисто богословского и собственно философского содержания в его трудах написано достаточно.¹⁷ Ответ на вопрос, нужно ли и как именно различать в рассуждениях Фомы теологию и рациональную философию, слишком зависит от позиции исследователя и от понимания смысла и задач обеих дисциплин. Сам Аквинат различал их как два разнонаправленных и взаимодополнительных пути познания: богословие идет сверху вниз, от Откровения к опыту, философия снизу вверх, от ощущений к богопознанию. Одно можно сказать с большой долей уверенности: философскую независимость дало Фоме именно то обстоятельство, что он был в первую очередь богослов и сознавал себя таковым. Чтобы решиться принять всерьез аристотелевскую философию, как это сделал Аквинат, нужно было принять и глубоко осмыслить истину, сообщенную в Откровении: что мир — творение Божье. Для традиционного богословия до XIII века Аристотель, с его посясторонностью и эмпиризмом, был в лучшем случае профаном, в худшем — прямой противоположностью правоверному христианскому мыслителю. И вообще, для религиозного сознания той эпохи, с его исключительным спиритуализмом, как философ был приемлем Платон, а вслед за ним платоники, как Плотин и

¹⁶ См. А.Койре. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с.51. — О том, что Фому следует считать первым философом уже не Средних веков, а Нового времени см.: W.Korff. *Thomas von Aquin und die Neuzeit*. In: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hrsg. von J.P. Beckman, L.Honnefelder, G.Schrimpf, G.Wieland. Hamburg, 1987, S.387–388. Согласно В.Корфу, «фундаментальное различие в основном направлении мысли» между Средними Веками и Новым временем заключается в разной ориентации: на человека или на мир. «Средневековая мысль, перед лицом мучительного гнета и страданий человека в мире, перед лицом неизбежного для человека опыта греха, стремится прежде всего удостовериться в истинности Божьего замысла о человеке и Божьего дела спасения; на этом основании она утверждает достоинство человека как субъекта. Мысль нового времени распространяет человеческую надежду шире: отныне человек надеется получить от Бога не только самого себя, но и весь мир как творение. В этом смысле положение Фомы Аквинского: “*Gratia supponit naturam et perficit eam*,” — с богословской точки зрения есть центральная мысль Нового времени.»

¹⁷ См. об этом в недавно вышедших по-русски исследованиях о Фоме: Э.Жильсон. Томизм. М., 2000, с. 10–41. Ф. Ч. Копплстон. Аквинат. М., 1999, с. 9–23. А также: R.Heinzmann. *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart, 1994. L. J. Elders. *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Bd.1–2, Salzburg/München, 1985–87. M.D. Chenu. *Thomas d’Aquin*. Paris, 1959.

Прокл, или платонизирующие богословы, как Августин, Дионисий Ареопагит или Бонавентура.

Творчество Фомы обозначает поворот, если не целый переворот в мышлении и мироощущении.¹⁸ Как Божье творение весь мир — «хорош весьма». В новое время немецкие романтики и идеалисты, или русские религиозные философы, возвращаясь к платонизирующему спиритуализму, вновь будут воспринимать слово «тварный», «тварь» как уничижительное; конечность здешнего бытия — как недостаток, достойный жалости. Для Фомы же именно в тварности величие и достоинство нашего мира; ведь он сотворен не кем-нибудь, а всемогущим и всеблагим Господом; не слепым случаем, не стихийной безличной и неразумной силой, не эволюцией, в которой низшее создает нечто более высокое, а всеведущим Умом, Любовью как таковой, разумно и целесообразно. В той же тварности — залог самостоятельности и самоценности мира. Бог — наисовершеннейший Творец, а потому и создание его должно быть совершенно; а самостоятельно действующее и избирающее себе цели существо совершеннее несвободного и неразумного. Впрочем, даже неразумная или неодоушевленная природа действует не так, как ее ежемоментно направляет Божья воля, а так, как этого требует ее собственная сущность, т.е. тоже самостоятельно. Камень падает вниз, следуя закону своей природы; а если Бог вмешивается, то это чудо, а не порядок вещей. Бог — первая всеобщая действующая причина, но помимо нее в тварных вещах действуют причины вторичные, в которых конкретизируются взаимоотношения Творца с тварью. Фома обозначает антиномию между всемогуществом Создателя и самостоятельностью созданий во всей ее напряженности, однако не принимает ни одного из крайних ее решений: ни радикального решения арабских фаталистов, для которых действие любого существа есть лишь исполнение воли Аллаха, ни решения языческих материалистов, возводящих все к случаю, что, в конечном счете, тоже ведет к детерминизму, только обусловленному не разумным Богом, а слепой необходимостью. В этом выборе срединного пути, избегающего крайностей, — характерная черта Аквината как мыслителя.

Вся самостоятельность, самоценность и самостоятельность мира концентрируется для Фомы в человеке — носителе автономного разума. Разумная природа сотворена Богом так, что она способна познавать ис-

¹⁸ О радикальном перевороте в мирозерцании средневекового Запада, который проявился одновременно в богословии (высокая схоластика) и в искусстве (готика), см. работу Эрвина Панюфски. *Готическая архитектура и схоластика. В кн.: Богословие в культуре Средневековья*, Киев, 1992, с.5–78.

тину по собственной инициативе, не нуждаясь ни в побуждении извне, ни в особом просвещении свыше — *illuminatio*.¹⁹ Разумная душа, способная помыслить все сущее, неким таинственным образом «есть всё на свете» — *anima rationalis est quodammodo omnia*. Еще древние называли человека «маленькой вселенной» — микрокосмом, ибо он охватывает умом все, что есть в большом мире. Каким образом душа есть то, что она мыслит, т.е. как соотносятся бытие и мышление? Этот поставленный самыми первыми европейскими философами вопрос остается одним из главнейших. Для Фомы, признающего за творением подлинную самостоятельность и осмысленность, человеческая мысль способна постичь действительность как она есть. Мысль не обречена обманываться иллюзиями материального мира, или познавать лишь собственные рациональные конструкты, или бесплодно кружить в пустоте, пытаясь ухватить в конечном счете непознаваемую для нас метафизическую первопричину. Пусть наше познание ограничено тем, что сообщают органы чувств, пусть оно способно достоверно исследовать лишь вторичные причины — это познание будет истинным знанием того, что есть на самом деле. Что же касается высшей причины, недоступной нашему разуму, то она сама сообщит нам все, что нам нужно знать о ней для нашего счастья и спасения, в том числе и для полного утоления жажды знания. Здесь кончается царство философии и начинается область Откровения.

Фома различает два пути познания: собственно богословский путь ведет вниз от Бога и Его Откровения к твари, от причины к ее следствиям; путь рационального, или в терминологии Фомы, «естественного» познания ведет вверх, от чувственно воспринимаемого к духовному (умопостигаемому — по-латыни «интеллигибельному»), от следствий к причине, от твари к Богу (*Сумма против язычников*, III, 25). Таким образом, философия для Аквината — это восхождение (IV, 1). И именно Аристотель в глазах Фомы есть Философ *per excellence*, ибо он отправляется с самого низа, ему хватает смелости не уклоняться от очевидных данностей опыта — *a manifestibus non discedere*. Именно такой подход подобает *ratio* — философии. Для Аквината аристотелевская философия была самым подходящим инструментом, чтобы выстроить рациональный фундамент богословия.

В чем же заключается первая очевиднейшая данность опыта, отпра-

¹⁹ Такое «просвещение» характерно для богословских воззрений дуалистических еретических течений гностико-манихейского толка, т.е. в том числе тех катаров-альбигойцев, ради борьбы с которыми Фома вступил в Доминиканский орден. У ранних гностиков это особое, полученное свыше просвещение называлось «гносис», у итальянских катаров XIII века «*consolamentum*», у альбигойцев юга Франции «*illuminatio*». Такое индивидуальное откровение считалось главным и единственным средством спасения для человека.

ной пункт философствования? Аристотель учил, что это — «вот это сущее», существо или вещь, единица бытия. Первое, что мы узнаем и понимаем о любом предмете, — это то, что он существует. Сущее — начало нашего познания, самое известное для нас, учит Фома; *primus conceptus, qui cadit in mentem, ens* (*Об истине*, I, 1). Понятие бытия — не результат дискурсивного мышления. Понимание бытия — основа и необходимое условие всякого другого познания и понимания. В человеческом познании, по Аквинату, участвуют три способности: *sensus* — чувственное восприятие, *ratio* — дискурсивный разум, способность рассуждать и определять, и *intellectus* — ум, высшее духовное начало, способное понимать истину. Ощущение и ум схватывают предмет непосредственно, интуитивно (и потому никогда не заблуждаются). Единичное сущее мы непосредственно воспринимаем ощущением. Что такое «быть» вообще, мы понимаем умом — *simplici apprehensione intellectus*, интуитивно и безошибочно. Так же непосредственно понятны нам главные принципы бытия: нельзя одновременно быть и не быть, или, выражаясь логически, нельзя одновременно утверждать и отрицать одно и то же. Закон противоречия, без которого невозможно мышление, суждение, определение и умозаключение, — это, собственно, не закон мышления, а фундаментальная черта бытия как такового. То же относится и к прочим аксиомам. Это законы бытия, а потому также законы мышления. Аксиомы не нужно и невозможно доказывать, потому что они — аспекты самого бытия, того единственного, что мы схватываем непосредственно нашим умом, т.е. самым средоточием нашего существа. Всякое дальнейшее достоверное познание базируется на этих аксиомах. Чтобы доказать и обосновать любое положение, мы должны произвести *reductio* — возвести его к самоочевидным принципам. Они достоверны в высшей степени и потому могут служить гарантией достоверности всякого знания.

Человек познает сущее, в первую очередь, интуитивно: единичное существо — ощущением, бытие как таковое — умом. Но интуитивное знание невыразимо в словах. Кроме того, оно относится лишь к нижней и верхней границам сущего: первичному единству индивидуума и чистому существованию. Конкретное бытие во множестве его модификаций лежит между двумя этими границами и подлежит рациональному познанию. Именно его мы обычно и зовем знанием, а обе интуитивные способности обеспечивают его предпосылки. Аквинат, которому нужно было учить и проповедовать, в своих Суммах строит прежде всего рациональное учение о бытии, лежащем между двумя непознаваемыми для нас полюсами: материей — принципом индивидуации, и Богом — чистым простым бытием.

Рационально понять предмет значит составить о нем понятие, «дать о нем отчет» — *logon didonai*, по Аристотелю. Логос — это понятие и определение, сущность предмета, выразимая словом. Определить — значит сказать, к какому роду и виду принадлежит исследуемая вещь; указать ее «ближайший род и видообразующее отличие» — *genus proximum per differentiam specificam*. Но род бытия указать невозможно: ведь нет ничего, чего нет. Все, что может быть ощутимо, мыслимо, вообразимо, существует в природе, уме или фантазии; даже все то, чего нет нигде, но что могло бы быть, существует потенциально и тем самым тоже причастно бытию. Сущее — самый общий из родов, выше которого ничего нет. Не можем мы отыскать и отличительных признаков бытия, ибо любое отличие само существует и тем самым само есть бытие; любой предел есть сущее, которое нам нужно определить.

Но если бытие в принципе неопределимо, значит, оно не однозначное понятие — *non univoce dicitur*. В самом деле, Бог — источник всякого бытия, вот эта реальная лошадь, мифический кентавр и, скажем, рыжий цвет и лошадь вообще существуют неодинаково. Означает ли это, что бытие — омоним, как «ключ» или «лук»? Нет, потому что лук-овощ, несомненно, не есть лук-оружие; но о кентавре или акциденции мы не можем сказать, что они не существуют. Разница между разными способами бытия не та, что между бытием и небытием; так что сущее — не омоним, *non aequivoce dicitur*.

Способы бытия различаются прежде всего степенью — *modus essendi*. Говорить о том, что средневековое мирозерцание иерархично, давно стало общим местом. Но понять, что такое онтологическая иерархия, по-прежнему очень трудно. На первый взгляд, существование не знает градаций: нечто либо есть, либо нет. Легко выстроить иерархию по социальному положению, красоте, полезности или могуществу; но для Фомы одни вещи существуют в большей степени, чем другие. Целая лестница таких степеней составляет *ordo universalis* — вселенскую иерархию. Принцип, упорядочивющий ее, т.е. расставляющий сущие по разным ее ступеням — *ordinatio* — есть цель. *Ordinari* — «составлять упорядоченную иерархию» — означает одновременно быть устремленным к цели, *ordinari ad aliquid*. Ступень, которую вы занимаете в этом восходящем к цели порядке вещей, — это ваше «благородство», *nobilitas*. На языке Фомы всякая причина «благороднее» своего следствия, акт — потенции, реально существующее — только мыслимого, субстанция — акциденции; всякое простое «благороднее» сложного и т.д. Собственно, благородство — это особое рода совершенство, совершенство по бытию. Понятия *modus essendi*, *ordo* и *nobilitas* — ключевые для первого тома *Суммы против язычников*, трактующей о Боге как источнике бытия.

Если отношение разных сущих к бытию различается по степени и способу, то предикат бытия сказывается о них не однозначно и не омонимично, а по аналогии — *esse analogice dicitur*. Об аналогии как особом пути познания там, где бессильно мышление и ощущение, говорил еще Аристотель. Материю, т.е. чисто потенциальный субстрат становления, нельзя ни увидеть, ни помыслить, поскольку она не оформлена. Ее можно постичь лишь по аналогии, т.е. вычислить с помощью пропорции: как статуя относится к неоформленной меди, так медь относится к первовеществу, а первовещество к непостижимому субстрату, который мы назовем материей. Фома применяет принцип аналогии гораздо шире. О бытии как таковом мы вообще высказываемся преимущественно по аналогии. Кроме того, все предикаты, которые мы приписываем Богу, соотносятся с ним по аналогии. Об этом много говорится в первом томе (гл. 30–35). С одной стороны, нам непременно нужно познать Бога, чтобы достичь счастья и спасения. С другой стороны, Бог в принципе непознаваем для нас. Мы называем Бога сущим, благим, праведным, мудрым и могучим. Правильно ли это? Ясно, что он существует, благ или мудр не в том смысле, как, например, какой-то человек или законодательство. С другой стороны, нельзя считать, что Бог не существует, что он не благ и не мудр — в том числе, и в том смысле, какой мы на земле вкладываем в эти слова. (В этом случае, в частности, рухнут все абсолютные основания нашего собственного бытия, познания и системы ценностей). Мы справедливо относим к Богу наши предикаты по аналогии.

Аналогическое познание бытия не составляло бы труда, если бы сущее различалось только по степени. Но само бытие как таковое предстает в разных своих аспектах, и каждый из них может наличествовать в данной вещи в разных степенях. Эти аспекты — не внешние свойства и не частные случаи бытия; каждый из них тождествен бытию и обратим с понятием «сущее». Фома называет такие понятия, эксплицирующие бытие, трансценденциями. Таковы понятия *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum* — реальность, единство, субстанциальность, истинность и благодать. Сказать о предмете, что он есть, что он реален или един, что он есть нечто, т.е. субстанциален, что он истинен или благ, означает, в конечном счете, одно и то же.

Кроме того, различается бытие абсолютное (*necessarium*) и случайное (*contingens*), тварное (*causatum*) и нетварное (*causa sui*). Есть бытие самостоятельное (*subsistens*, перевод греч. термина «ипостась», т.е. индивидуализованное сущее), бытие обусловленное (по меньшей мере, в двух разновидностях: *esse ad aliquid* — относительное бытие, и *esse in aliquid*, как, например, бытие всех качеств и математических предметов), а также бытие взаимообусловленное.

Наконец, важнейшее значение для понимания бытия сущих имеют два различения, введенные еще в аристотелевской метафизике: различение акта и потенции, и различение сущности и существования.

Понятие бытия охватывает всё, что есть каким бы то ни было образом. Но в строгом смысле слова только о конкретном существе или вещи, о *hoc aliquid* — «вот этом-вот» — можно сказать: оно есть. На языке Аристотеля *hoc aliquid*, этот вот человек или дуб, есть «первая сущность», а видовое или родовое понятие — вторая. Бытие единичного не дедуцируется из общих принципов. Напротив, сами эти принципы и структуры бытия как такового постигаются путем анализа единичного сущего. Но не только в человеческом познании, а и в реальности принципы не существуют прежде и отдельно от конституируемого ими сущего. Лишь в нем они обретают бытие и самостоятельность — *subsistunt*. Но то, что в первую очередь и в наибольшей степени обладает бытием, должно быть и наиболее достоверным в качестве предмета познания. Вот почему для Фомы исходным пунктом рационального философствования становится конкретная эмпирическая данность, а главным методом философского исследования — не дедукция, а анализ: разложение конкретной, т.е. сращенной, данности на составляющие и вычленение из нее все более простых начал бытия, вплоть до высших, далее неразложимых принципов.

Два начала, составляющие всякое сущее за исключением одного лишь Бога — это форма и материя. (Форму Фома именует также *quidditas* — «чтойностью», *natura* — «природой», *essentia* — «сущностью» или *species* — «видом»). Все вещи в природе «сложные» из формы и материи (у Аристотеля они называются *σύνθετα*, у Фомы *composita*). Все, что есть, есть нечто определенное и отделено, физически или логически, от других сущих. Например, вот это сущее есть человек, а не лошадь, по форме, и есть Сократ, а не Ксантиппа, по материи. Форма — это ответ на вопрос: «Что это?» Материя — возможность для формы реализоваться в виде единичного сущего; континуум, в котором две формы, например, точки или единицы, могут различаться по числу. И форма и материя — условия бытия как единства, сущностного и индивидуального. В то же время форма и материя противоположны друг другу как определенность и неопределенность, суть и бесформенность. Между ними всегда напряжение: форма стремится осуществиться как можно полнее, а косная материя мешает. Индивидуальные различия между существами одного вида — следствие неполной реализации формы. Насколько форме удалось реализоваться в данном существе, настолько действительно (актуально) ее бытие, настолько она есть *ens actu*. Все то, чем она, сообразно своей форме, могла бы быть, но не является, составляет ее потенциальное бытие. Таким образом, всякое конкретное сущее, *hoc aliquid*, есть не только действительность, но

и целый ряд возможностей, реализуемых в большей или меньшей степени. Если ни одна из ее возможностей не осуществлена, вещь существует только в потенции: например, определенный ребенок, который родится (или не родится) через сотню лет. Напряжение между двумя принципами сущего: формой и материей, действительностью и возможностью, — проявляется в эмпирически наблюдаемой изменчивости всех сложных вещей. Они возникают, когда актуализуется их потенция, и погибают, а в промежутке непрерывно меняются: по качеству, количеству, положению в пространстве и времени и т.д. Все виды изменения Аристотель называет общим термином «движение», в том числе и изменение по бытию, т.е. возникновение и уничтожение. Всякое единичное сущее есть *ens mobile*. Само движение, *motus*, определяется Фомой вслед за Аристотелем как *actus entis in potentia*, действительность сущего в возможности. Таким образом, действительное существование всякого единичного сущего — это движение, т.е. постоянное напряженное преодоление формой своей материи, энтропийно-инертного начала; постоянное усилие актуализовать свою сущность.

Понимание движения у Аристотеля и Фомы в одном существенном аспекте противоположно представлению Нового времени: движение задается конечной точкой, а не начальной. Нам, чтобы охарактеризовать движение, нужно задать исходную точку и направление; мы допускаем и обычно предполагаем развитие из ничтожного в более совершенное, из ничего во все. Для аристотелика движение задается конечной точкой — целью. Онтологически и логически акт первичнее своей потенции, или, что то же самое, форма предшествует материи. Поэтому начало движения — его цель, конец. Важно, куда двигаться, а не откуда. Пока нет конечной цели развития существа, оно не только не возникнет, но не будет даже той потенции, из которой оно могло бы развиваться. Значит, цель движения — первое условие возможности какого бы то ни было бытия (за исключением абсолютно простого, т.е. не состоящего из формы и материи и потому в принципе неизменного, вечного). Такая цель, или «первый двигатель» и есть Создатель всего сущего. Действует этот двигатель не механически, выталкивая вещи из небытия; он притягивает всё к себе. Он — *primum appetibile* — то, к чему стремятся, с чем хотят соединиться, т.е. то, что любят все сущие. Но все, что есть, хочет быть и быть самим собой. Цель, к которой стремится все, что есть, — существование и сущность, бытие как таковое. Это и есть аристотелевский первый двигатель — *primum mobile*. Он сообщает всему в мире *appetitus essendi*: порыв от небытия к бытию, от потенции к акту, от материи к форме.

Аквинат различает две разновидности формы. *Forma substantialis* — принцип внутреннего единства и определенности, сообщающий бытие

как таковое — *actum essendi*. Такая форма у каждого единичного сущего может быть только одна. Она делает его субстанцией, наделяя и существованием, и сущностью — *quod sit et quod quid sit*. Вторая, *forma accidentalis*, сообщает индивидууму все прочие его свойства, его *esse secundum quid* — относительное, обусловленное бытие. Вторая форма меняется постоянно, первая — всегда неизменна.

Различает Фома и две материи. *Materia prima*, аристотелевская первая материя — бескачественный субстрат возникновения и уничтожения, чистая потенция, собственно, небытие. Но для Аристотеля та же первая материя была потенциальной бесконечностью, т.е. бесконечной делимостью, континуумом. Для Фомы непрерывность — уже некое качество. Поэтому континуум, который может принять пространственные и временные характеристики, — это результат первичного оформления первоматерии, *materia secunda*. Она еще непротяжена и безвременна, но на ней уже стоит первая печать (*signum*) формы — она делима и может принять количество. Такая «размеченная» для восприятия единичных форм материя называется *materia quantitate signata*; это субстрат множественности. Вторая материя выступает как *principium individuationis*: в ней одна и та же форма (логический вид) может реализоваться во множестве единичных сущих. (Впрочем, форма для Фомы тоже принцип индивидуации — *individuatione de ratione formae*. Здесь нет противоречия: что считать началом единичности, зависит от точки зрения — рассматриваем ли мы начало внутреннего единства вещи, или предпосылку ее отделенности от других вещей, ее единства «извне». В любом случае, подлинное бытие — это бытие индивидуума, а форма и материя — два его равно необходимые условия).

Аристотель определял сущее (*οὐσία*, *substantia*) как то, что ни о чем не сказывается; напротив, все предикаты сказываются о нем. Индивидуальное невыразимо, *individuum est ineffabile*: все, что можно о нем высказать, будет общим, а не индивидуальным, ибо такова природа нашего мышления и языка, мы мыслим общими понятиями. Мы можем понять и высказать о вещи все, кроме ее единичности, а именно как единичная она и обладает бытием. С другой стороны, ни одна вещь не могла бы существовать, а следовательно, и быть единичной, если бы не была чем-то, чем-то определенным (и выразимым в словах). Это значит, что само по себе бытие любого единичного сущего не просто. В нем наличествуют два равно необходимых, но несводимых друг к другу элемента: первый отвечает на вопрос, что есть вещь; второй констатирует, что она есть. Первый Фома, как и все его предшественники, начиная с Боэция, называет *essentia*, сущностью, а второй бытием, *esse*, или, изредка, существованием — *existentia*. Важнейший вопрос онтологии: в чем различие

сущности и существования? И, в частности, реально ли оно? Имеем ли мы здесь *distinctio realis* или *distinctio rationis*, т.е. чисто логическое различие, которое мы производим мысленно ради анализа? Фома учит, что в Боге сущность и существование совпадают. Бог абсолютно прост и един. В ответ на вопрос, что Он собой представляет, Он сам отвечает в Откровении: *ego sum qui sum*, Аз есмь Суший. Применительно к Богу различие сущности и бытия есть *distinctio rationis*. Но во всех сотворенных сущих, как природных, так и чисто духовных и свободных от материи, сущность и факт существования не совпадают реально: то, что эти вещи существуют, не извечная необходимость, а случайность, следствие произвольного внешнего воздействия, которое мы зовем творением. Их бытие не заключается в их сущности, в противном случае они не нуждались бы в Творце, чтобы быть, а существовали бы вечно сами по себе — *sui causa*.

Подлинное, совершенное бытие не знает различия сущности и существования; но бытие тварных существ несовершенно и потому разделено. Человек — тоже тварное существо, его бытие тоже не достигает совершенства простоты, сущность и существование в нем разделены. Поэтому человек не может мыслить сущность и существование в единстве: деятельность вещи не может быть больше, чем бытие данной вещи, и наше мышление не может выйти за пределы нашего разделенного бытия. Так объясняет Фома, почему ответ на вопрос о соотношении сущности и существования, в конечном счете, превосходит способность человеческого понимания. Сформулировать его, так же, как утверждать что-либо о природе Бога, можно лишь по аналогии.²⁰ Человеческий разум способен лишь констатировать различие сущности и существования в бытии всего тварного, так же, как о Боге наш разум, своими силами, способен лишь доказать, что Бог есть.

В свете знаменитых философских споров XIV столетия между номиналистами и реалистами, онтологию Фомы нередко интерпретировали в духе либо эссенциализма, либо экзистенциализма. Для традиционного католического богословия прошлого века Аквинат, чаще всего, является

²⁰ «...Наш ум, берущий начало познания из чувств, не выходит за пределы той степени [бытия], какая имеется в чувственных вещах; а в них форма — это одно, а имеющее форму — другое, потому что все они сложны из формы и материи. Форма в этих вещах хоть и простая, но несовершенная, потому что не существует самостоятельно; а имеющее форму хоть и самостоятельно, но не просто, ибо обладает слитностью. Поэтому наш ум всё, что обозначает как самостоятельное, обозначает как слитное, а всё, что обозначает как простое, обозначает не как то, “что есть”, а как то, “что есть”». Таким образом, во всяком имени нашего языка, в том, что касается способа обозначения, обнаруживается несовершенство, и поэтому оно не достигает истины...» — *Сумма против язычников*, I 30.

сторонником примата сущности: ведь он, в частности, защищал реальность единой, неизменной и вечной истины против Сигера Брабантского и аверроистов. А истина — это форма и сущность. Этьен Жильсон, один из лучших философов-томистов нашего века, в увлечении бергсонизмом и экзистенциализмом, представляет Фома первым экзистенциальным философом. Он доказывает, что Фома «утверждает примат существования над сущностью». «Акт существования в его понимании находится в самой сердцевине — или, если угодно, в самом корне реальности. Следовательно, он и есть ее начало начал. Он есть абсолютно первое, первое самого Блага: ведь всякое сущее является благом, лишь будучи сущим; а сущим оно является лишь в силу *ipsum esse*, позволяющего сказать: это есть».²¹ — Заметим, что если бы это было так, Фома не принимал бы безоговорочно тезис об обратимости бытия и блага, *ens et bonum convertuntur*, как он это делает неоднократно, в частности, в комментарии на *De hebdomadibus* Боэция. Для экзистенциалиста бытие первее блага; для эссенциалиста (Платона и всякого платоника) благо и единое первее бытия; для Фомы они обратимы. Реалист XIV века признавал подлинное бытие за универсалиями, сводя существование к сущности; номиналист видел в них *nomina tantum* — значки, которые абстрагирует от вещей наша *ratio* для удобства мысленного оперирования, в то время как подлинное бытие принадлежит лишь единичным, конкретным сущим. И те и другие не признают *distinctio realis* между тем, что есть сущее, и тем фактом, что оно йсть, допуская лишь *distinctio rationis*. Именно здесь проходит демаркационная линия между ними и Фомой, который равно далек и от идеализма, и от номинализма. Ему удалось со всей отчетливостью показать двойственность бытия, и в то же время не нарушить равновесия между его сторонами. Возможно, именно это позволило ему выстроить столь полное и совершенное учение о бытии Бога, мира и человека.

На русский язык *Сумма против язычников* переводится впервые. Перевод представлял значительные трудности, в первую очередь, потому, что в русском языке пока не выработано языка, вполне адекватного схоластической латыни. У нас есть давняя традиция перевода греческой патристики и древней греческой философии. Кроме того, сам строй русского языка генетически родствен греческому — церковнославянский изначально воспроизводил структуру греческой грамматики, словообразования и синтаксиса. С латинской литературой дело обстоит хуже. Передать по-русски

²¹ Э.Жильсон. *Томизм*. М., 2000, с.153–154.

строй языка латинского автора намного труднее. Правда, Цицерона или Августина на русский язык переводят уже более ста лет, и вторые или третьи переводы оказываются уже близки к совершенству, как, например, перевод *Исповеди*, сделанный М.Е. Сергеевко. Но *Исповедь* по характеру изложения — полная противоположность схоластике: многословное, избыточное риторическими и поэтическими красотами, эмоционально напряженное и небывало для латинской прозы искренне-задушевное. Строгое, краткое, сухое схоластическое рассуждение по-русски неизбежно утрачивает легкость, прозрачность и красоту. Предельно четкая, выверенная терминология Фомы отчасти расплывается, ибо нет однозначного перевода для таких терминов как *res* — вещь, дело, реальное сущее, в связи с *realis*; *ratio* — разум, рассудок, понятие, смысл, слово, способ, расчет, счет, отчет и проч.; *actus* (акт, действие, действительность) — в связи с *agere* (действовать, делать), *actualis* — и в оппозиции к *potentia* (потенция, сила, мощь, способность), *posse*, *potentialis*; *ordo* (порядок, иерархия, целеустремленность) в связи с *ordinare* (подчинять, упорядочивать, ориентировать к цели) и др. Поневоле приходится балансировать между двумя равно скверными крайностями: переводом каждого латинского термина только одним русским, отчего текст становится едва читаемым и малопонятным, и вольным пересказом, который мог бы быть удачен лишь при наличии переводчика, конгениального Фоме Аквинскому.²² Отчасти помочь серьезному читателю и исследователю томизма призван латинский текст *Суммы*, помещенный параллельно русскому переводу.

Латинский текст *Суммы против язычников* сохранился почти целиком в автографе, поэтому расхождений в его изданиях очень мало. Настоящий перевод сделан по изданию: Thomas von Aquin. Summe gegen die Heiden. Herausgegeben und übersetzt von K.Albert und P.Engelhardt unter Mitarbeit von L.Dümpelmann. Bd. I–II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974–1982. В этом издании текст практически не отличается от классического критического издания Editio Leonina (Thomae Aquinatis opera omnia. Romae, 1882 sqq.).

Переводчик благодарит за помощь и замечания к переводу П.П. Гайденко, В.П. Гайденко, А.В. Подосинова, Г.А. Смирнова, А.Н. Коваля, а также Е.В. Косилову и А.В. Апполонова за содействие в подготовке латинского текста.

²² Указатель терминов, где будут приведены все варианты перевода в данном издании, предполагается поместить в четвертом томе.

Capitulum I

Quod sit officium sapientis.

«veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. prov.» 8—7.

multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 cor. 3—10, ut sapiens architectus, fundamentum posui; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. hoc autem est veritas. oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem

Глава 1

В чем обязанность мудреца

«Истину произнесет язык мой, и нечестие — мерзость для уст моих» (Прит., 8:7).

Обычное словоупотребление, которому, по мнению Философа, нужно следовать, выбирая имена для вещей.¹ называет мудрецами тех, кто располагает вещи в правильном порядке и хорошо ими управляет. Вот почему среди прочих свойств, которые люди обычно полагают присущими мудрецу, Философ указывает и такое: «Мудрецу свойственно упорядочивать».² Но правила упорядочения и управления целесообразно упорядоченными вещами могут быть выведены лишь из их цели: ибо всякая вещь может быть расположена наилучшим образом только тогда, когда она упорядочена сообразно своей цели; ведь цель — благо всякой вещи.

Так вот, одни искусства играют роль управляющих и как бы первичных, а другие — вторичных, если предмет первых оказывается целью вторых; медицинское искусство, к примеру, предшествует искусству приготовления мазей и упорядочивает его, поскольку здоровье, предмет медицины, есть цель всех мазей, которые изготавливает фармакопей. Точно так же соотносится искусство кораблевождения с кораблестроением, и военное дело с искусством верховой езды и прочими вспомогательными военными дисциплинами. Те, что первичнее других, называются архитектурическими, то есть главенствующими или первенствующими искусствами, а сведущие в них зовутся архитекторами и мудрецами. Так вот, эти сведущие в искусствах люди, имея дело с целями отдельных вещей, не достигают универсальной всеобщей цели и потому зовутся мудрыми в том или ином деле; именно в этом смысле говорится о мудрости в *Первом послании к Коринфянам*: «Я... как мудрый строитель, положил основание» (3:10). Но просто мудрым может называться лишь тот, кто рассматривает цель вселенной, она же и начало вселенной; вот почему, по словам Философа, дело мудреца — рассматривать «наивысшие причины».³

Конечная цель всякой вещи — та, которую имел в виду ее первый создатель и двигатель. Но первый устроитель и двигатель вселенной — ум, как будет показано ниже. Следовательно, конечной целью вселенной должно быть благо ума. Но благо ума — это истина. Следовательно, истина должна быть конечной целью всей вселенной; и мудрость должна быть

¹ Аристотель, *Топика*, 109 а 27.

² Аристотель, *Метафизика*, 982 а 18.

³ Аристотель, *Метафизика*, 982 б 9.

principaliter sapientiam insistere. et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, ioan. 18–37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.

sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

Capitulum II

Quae sit in hoc opere auctoris intentio.

inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius.

perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde sapiens dicit, beatus vir qui in sapientia morabitur, eccli. 14–22.

sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue deo per amicitiam coniungit; propter quod sap. 7–14 dicitur quod sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae dei.

устремлена в первую очередь к ее рассмотрению. Именно поэтому божественная Мудрость, облекшаяся плотью, свидетельствует, что она пришла в мир, дабы явить истину, как сказано у Иоанна: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (*Ин.*, 18:37).

Но и Философ определяет первую философию как «знание истины»;⁴ не любой истины, но той, которая есть источник всякой истины, то есть относится к первоначалу бытия всех вещей; поэтому и истина его есть начало всякой истины, ибо расположение вещей в истине такое же, как и в бытии.⁵

Кто стремится к одной из противоположностей, тот тем самым отталкивает другую; так лекарство, доставляя здоровье, прогоняет болезнь. Поэтому раз дело мудреца — мыслить истину, в первую очередь о первоначале, и сообщать ее другим, его же дело — бороться с ее противоположностью, ложью.

Так что совершенно справедливо указана двойная обязанность мудреца устами Премудрости в приведенных в самом начале словах: «Истину произнесет язык мой»: это обязанность исследовать и высказывать божественную истину, ибо именно ее прежде всего означает слово «истина»; и бороться с заблуждением против истины: «и нечестие — мерзость для уст моих», где нечестие означает ложь, искажающую божественную истину и противоположную религии, называемой также благочестием, отчего противоположная ей ложь получила имя нечестия.

Глава 2

Какова задача автора в этом сочинении

Среди человеческих стремлений стремление к мудрости совершеннее, возвышеннее, полезнее и приятнее всех.

Совершеннее потому, что человек, со всем рвением устремляющийся к мудрости, уже становится обладателем некоторой части истинного блаженства; как говорит Мудрец: «Блажен человек, который снискал мудрость» (*Сирах.*, 14:21).

Возвышеннее потому, что именно через него человек более всего уподобляется Богу, создавшему «все в премудрости»; а так как подобие — причина любви, то стремление к мудрости более всего связывает его с Богом дружбой, почему и сказано в *Книге Премудрости*, что мудрость — «неистощимое сокровище для людей; пользуясь ею, они входят в содружество с Богом, посредством даров учения» (7:5).

⁴ Аристотель, *Метафизика*, 993 в 20.

⁵ Аристотель, *Метафизика*, 982 в 26.

utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum, sap. 6–21.

iucundius autem est quia non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium, sap. 8–16.

assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.

contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo.

primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci, sicut contra iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. hi vero neutrum recipiunt. unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. quae tamen in rebus divinis deficiens est.

simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei christianae religionis concordet.

Capitulum III

Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae.

quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a philosopho, optime dictum boetius

Полезнее потому, что через мудрость входят в царство бессмертия, ибо «желание премудрости возводит к царству» (*Прем.*, 6:20).

А приятнее потому, что «в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею скорби, но веселие и радость» (*Прем.*, 8:16).

Итак, положившись на благодать Божию, попытаемся исполнить обязанность мудреца, пусть она нам и не по силам; наша задача — изложить, в меру наших скромных возможностей, истину, которую исповедует католическая вера, устраняя противоположные ей заблуждения. Говоря словами Илария, «я сознаю, что это — главная обязанность моей жизни, и долг мой перед Богом в том, чтобы каждое мое слово и все мои чувства говорили о Нем».⁶

Однако опровергать заблуждения отдельных людей трудно по двум причинам.

Во-первых, потому, что кощунственные учения отдельных заблуждающихся известны нам не настолько хорошо, чтобы мы могли из их собственных высказываний заимствовать доводы для ниспровержения их заблуждений. Правда, этим способом пользовались древние учителя для опровержения заблуждений язычников; но они могли знать их положения, поскольку и сами в свое время были язычниками, или, по крайней мере, жили среди язычников и обучались их наукам.

Во-вторых, потому что у некоторых из них, например, магометан и язычников-варваров, нет какого-либо общего с нами авторитетного Писания, на основании которого можно было бы их убедить, подобно тому как мы можем вести диспуты против иудеев на основании Ветхого Завета, или против еретиков на основании Нового. Но те не принимают ни того, ни другого. Вот почему необходимо прибегать к естественному разуму, с которым все вынуждены соглашаться. Правда, в делах божественных его недостаточно.

Исследуя какую-либо истину, мы будем одновременно показывать, какие именно заблуждения она исключает, и каким образом доказуемая истина согласуется с верой христианской религии.

Глава 3

Каким способом можно изложить божественную истину

Поскольку не все способы изложения истины одинаковы, но «настоящий знаток пытается понять каждую вещь настолько, насколько позволяет ее природа», как «замечательно выразился», по словам Боз-

⁶ Hilarii Pictaviensis *De trinitate* I, 37 (PL 10/48 C).

introducitur, necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

est autem in his quae de deo confitemur duplex veritatis modus. quaedam namque vera sunt de deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. quod quidem nobis circa deum non accidit. nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

adhuc ex intellectu gradibus idem facile est videre. duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur,

ция, Философ,⁷ постольку необходимо прежде показать, каким способом может быть изложена данная истина.

В том, что мы исповедуем о Боге, есть два вида истины. Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума⁸.

Однако совершенно очевидно, что среди умопостигаемых божественных [свойств] есть и такие, что всецело превосходят природные возможности человеческого разума. В самом деле, поскольку начало совокупности знаний, которые разум обретает о какой-либо вещи, есть постижение субстанции этой вещи — ведь, согласно учению Философа,⁹ начало доказательства — то, что есть вещь; постольку все об этой вещи должно познаваться таким же образом, каким понимается субстанция этой вещи. Вот почему, если человеческий ум постиг субстанцию какой-либо вещи, например, камня или треугольника, ни одно из умопостигаемых [свойств] этой вещи не будет превосходить возможности человеческого разума. Но ведь с познанием Бога дело обстоит у нас совсем не так. Ибо естественные свойства человеческого ума не позволяют ему охватить Его субстанцию: ведь ум наш, сообразно нашему нынешнему образу жизни, начинает познание с чувств; поэтому то, что не воспринимается чувствами, не может быть постигнуто человеческим умом, или постижимо лишь в той степени, в какой познание его может быть собрано из чувственных [представлений]. Однако чувственные [представления] не могут показать нашему уму божественную субстанцию такой, какая она есть, ибо они — действия, не равные по силе причине. Тем не менее, отправляясь от чувственных [представлений], наш ум доходит в богопознании до признания того, что Бог существует, и других [атрибутов], которые следует приписать первоначально. Таким образом, среди умопостигаемых божественных [свойств] есть доступные человеческому разуму, но есть и такие, которые целиком выходят за пределы его возможностей.

Кроме того, то же самое мы легко обнаруживаем там, где дело идет о разных степенях ума. Если из двух человек один тоньше понимает

⁷ Аристотель, *Никомахова этика*, 1094 б 23. Боэций, *О Троице*, гл.2 (Русск. пер. Боэций. Утешение философией и другие трактаты, М., Наука, 1990, с.147). Боэций, в свою очередь, цитировал Аристотеля по Цицерону, *Тускуланские беседы*, V, 7, 19.

⁸ Ср. Аристотель, *Метафизика*, 1037 а 14; *Физика*, 258 б 10. Avicenna, *Met.* VIII, 1 sqq.; Averroes, *Destructio destructionum*, disp.6; Maimonides, *Dux neutrorum*, II, 2.

⁹ Аристотель, *Вторая аналитика*, 90 б 31.

ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. cognoscit quidem angelus deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in dei cognitionem ascendit. multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. unde non omnia quae in seipso deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

какую-либо вещь, то тот, чей ум поднялся выше, понимает много такого, чего второй вообще не в состоянии постичь: так необразованному человеку ни за что не разобраться в философских тонкостях. В свою очередь, ум ангела намного больше превосходит человеческий, чем ум наилучшего философа ум самого неотесанного невежды, ибо различие между последними все же остается в пределах человеческого вида, а ангельский ум выходит за эти пределы. Ведь ангел познает Бога из более благородного действия,¹⁰ чем человек — ровно настолько [более благородного], насколько сама субстанция ангела, посредством которой он восходит от естественного познания к богопознанию, достойнее, чем чувственные вещи и даже сама душа, через которую поднимается к богопознанию человеческий ум. А божественный ум превосходит ангельский еще во много раз больше, чем ангельский превосходит человеческий. Ибо познавательная способность божественного ума адекватна его субстанции, так что Он в совершенстве понимает о себе, *что́ он есть*, и познает все, что может быть понято о Нем умом. Ангел же естественным своим познанием не познает о Боге, *что́ он есть*, поскольку сама субстанция ангела, ведущая его к познанию Бога, есть действие, которое не может сравниться с силой причины. Так что не все, что понимает в самом себе Бог, может постичь естественным познанием ангел. И не для всего, что понимает в силу своего естества ангел, хватает человеческого разума. Следовательно, как величайшим безумием было бы со стороны невежды объявить ложными утверждения философа на том основании, что они ему непонятны, такой же и даже гораздо большей глупостью было бы со стороны человека подозревать, что ложны данные Богом через ангелов откровения, на том основании, что они не поддаются разумному исследованию.

Кроме того, то же самое с очевидностью явствует из несовершенства нашего познания вещей, в котором мы ежедневно убеждаемся на опыте. В самом деле, мы не знаем большинства свойств чувственных вещей, а для тех чувственно воспринимаемых свойств, которые мы знаем, мы в большинстве случаев не можем найти точного объяснения. Так что для исследования всех умопостигаемых свойств той все превосходящей субстанции человеческого разума недостаточно в гораздо большей степени.

¹⁰ Ни люди, ни ангелы не способны познать Бога непосредственно. И те, и другие узнают Его из его действий, или следствий, как их первопричину. Но люди восходят от чувственных, материальных вещей, доступных их непосредственному познанию, а ангелы, как существа духовные, способны непосредственно воспринимать умопостигаемые сущности, и потому начинают восхождение к знанию Бога с более высокой ступени. — Слово «благородный» (*nobilis*) Фома употребляет постоянно для характеристики положения той или иной вещи в иерархии бытия. «Благороднее» — значит выше в онтологическом порядке. Так, дух благороднее тела, человек — зверя, живое существо — неодушевленного вещества.

huic etiam consonat dictum philosophi, qui in ii metaphys. asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. huic etiam veritati sacra scriptura testimonium perhibet. dicitur enim iob 11—7: forsitan vestigia dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies? et 36—26: ecce, deus magnus, vincens scientiam nostram. et 1 cor. 13—9: ex parte cognoscimus.

non igitur omne quod de deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut manichaei et plures infidelium putaverunt.

Capitulum IV ***Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.***

duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

unum est quod paucis hominibus dei cognitio inesset. a fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo deum consistit. quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. oportet enim esse inter homines aliquos qui

С этим созвучны и слова Философа, который говорит во второй книге *Метафизики*,¹¹ что наш ум так относится к первым сущностям, наиболее ясным по природе, как глаза ночной птицы к солнцу.

Подтверждает эту истину и Священное Писание. В *Книге Иова* говорится: «Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?» (11:7). И: »Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его» (36:26). А в *Первом послании к Коринфянам* сказано: «Мы отчасти знаем» (13:9).

Итак, не все, что говорится о Боге и не может быть исследовано разумом, следует тотчас отвергать как ложное, как думали манихеи и большинство неверных.¹²

Глава 4

О том, что правильно предлагается людям принять на веру истину о божественных вещах, доступную естественному разуму

Итак, существуют две истины о божественных умопостигаемых [вещах]: одна — доступная для разумного исследования, вторая — выходящая за пределы природных способностей человеческого разума; и ту, и другую Бог предлагает людям принять на веру, и это правильно.

Что это правильно, нужно доказать, и в первую очередь применительно к той истине, которая доступна для разумного исследования: ведь кому-нибудь может показаться, что раз до нее можно дойти разумом, то совершенно излишне было передавать ее через сверхъестественное вдохновение и предлагать в нее поверить. Однако если бы нам было предоставлено искать истину этого рода исключительно с помощью разума, из этого проистекали бы три неприемлемых следствия.

Первое: очень немногие люди знали бы Бога. Обретение истины — плод ревностного исследования, которым большинство людей заняться не может, ибо им мешают три препятствия. — Многие люди от природы нерасположены к науке, так как их организм неприспособлен к познанию, и никакие занятия не могут привести их к высшей ступени человеческого знания, которое состоит в познании Бога. — Другим же мешает хозяйственная необходимость. Ибо кому-то из людей надо заниматься

¹¹ 993 b 9.

¹² Ср. Augustini *De Genesi contra Manichaeos*, I, 1, 2; *De utilitate credendi*, I, 2; *Retractationes*, I, 14, 1.

temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet dei cognitionem. quidam autem impediuntur pigritia. ad cognitionem enim eorum quae de deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem deus inseruit appetitum.

secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. tum etiam propter multa quae praexiguntur, ut dictum est. tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in vii physic.. remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet:

управлением временными вещами; они не могут потратить достаточно времени на созерцательное исследование, требующее досуга, чтобы достичь вершины человеческого исследования, то есть познания Бога. — А некоторым мешает лень. Дело в том, что для познания того, что разум может исследовать о Боге, нужно много предварительных знаний; недаром к изучению метафизики, занимающейся божественными [предметами], приступают в последнюю очередь, изучив все прочие части философии. Таким образом, подойти к исследованию вышеназванной истины можно лишь с великим трудом после ревностных занятий. Подобный труд мало кто желает взять на себя ради любви к знанию, хоть Бог и вложил в человеческие души естественное стремление к нему.¹³

Второе неприемлемое следствие: если бы кому и удалось дойти до открытия вышеназванной истины, то лишь по прошествии долгого времени. Во-первых, из-за глубины этой истины, настичь которую на пути разума ум человеческий оказывается в состоянии лишь после долгого упражнения. Во-вторых, из-за множества предварительных требований, о которых уже говорилось. В-третьих, из-за того, что в пору юности душа, волнуемая движением разнообразных страстей, неспособна к познанию столь глубокой истины, «ведь, только успокоившись, душа становится разумной и знающей», как сказано в VII книге *Физики*.¹⁴ Следовательно, если бы один лишь путь разума вел к познанию Бога, род человеческий оставался бы во тьме величайшего невежества, ибо богопознание, более всего другого делающее людей совершенными и добрыми, доставалось бы лишь немногим, и то по истечении долгого времени.

Третье неприемлемое следствие: в исследовании человеческого разума почти всегда вкрадываются ошибки — из-за слабости нашего ума в суждении и из-за вмешательства воображения. И поэтому многие будут продолжать сомневаться даже в том, что доказано наидостовернейшим образом, ибо они не разбираются в силе доказательства; в особенности когда они увидят, как противоречат друг другу учения тех, кого зовут мудрецами. Даже во многих доказуемых истинах оказывается иногда примесь ложного, которое не доказывается, а утверждается на основании вероятности или софистического довода, порою принимаемого за доказательство. Вот почему нужно было, чтобы незыблемая достоверность и чистая истина о божественных вещах была сообщена людям путем веры.

А значит, спасителен был промысел божественного милосердия, заповедавшего верою хранить даже и то, что может исследовать разум,

¹³ Аристотель, *Метафизика*, 980 а 21.

¹⁴ Аристотель, *Физика*, 247 в 17.

ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

hinc est quod ephes. 4—17 dicitur: iam non ambuletis sicut et gentes ambulat in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. et isaiae 54—13: ponam universos filios tuos doctos a domino.

Capitulum V

Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.

videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad dei cognitionem veriorem habendam. tunc enim solum deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit,

дабы все легко могли сделаться причастными богопознанию, и притом без сомнения и заблуждения.

Вот почему сказано в *Послании к Эфесянам*: «Чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме» (4:17–18). И у Исаии: «И все сыновья твои будут научены Господом» (54:13).

Глава 5

О том, что правильно предлагается людям верить в то, чего нельзя исследовать разумом

Иным, однако, может показаться, что не следовало предлагать людям верить в то, чего человеческий разум не в состоянии понять: ведь божественная мудрость промышляет о каждом сообразно его природе. Поэтому требуется доказать, что это было необходимо, а именно: чтобы Бог предложил человеку поверить даже в то, что превосходит его разум.

Никто не устремляет своего желания и рвения к тому, что не известно ему заранее. Значит, раз божественный Промысл предназначил людей ко благу более высокому, нежели может в нынешней жизни познать на опыте человеческая брэнность, как будет показано в дальнейшем, следовало призвать душу к чему-то более высокому, чем все доступное нашему разуму в настоящем, дабы он научился желать чего-то и направлять свое старание к чему-то, всецело превосходящему состояние нынешней жизни. И в особенности это подобает христианской религии, которая как никто обещает духовные и вечные блага; поэтому в ней предлагается [на веру] очень многое, недоступное человеческим чувствам. Напротив, Ветхий Закон, содержащий временные обетования, предлагал мало такого, что превосходило [возможности] исследования человеческого разума. — Таким же образом действовали и философы, заботившиеся о том, чтобы от чувственных наслаждений привести людей к достойной жизни: они старались показать, что есть другие блага, куда лучше и сладостней, чем чувственные, и наслаждаются ими те, кто предается деятельным или созерцательным добродетелям.¹⁵

Подобную истину необходимо предлагать людям на веру, дабы истиннее было познание Бога. Ибо лишь тогда мы истинно познаем Бога, когда веруем, что сам Он выше всего того, что может думать о Боге человек, ибо божественная субстанция превосходит естественное познание

¹⁵ См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1177 а 12.

ut supra ostensum est. per hoc ergo quod homini de deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

apparet etiam alia utilitas ex dictis philosophi in x ethicor.. cum enim simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquires humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. unde in xi de animal. dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. dicit etiam in ii cael. et mund. quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

et ideo dicitur eccli. 3–25: plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. et 1 cor. 2–11 quae sunt dei nemo novit nisi spiritus dei; nobis autem revelavit deus per spiritum suum.

человека, как показано выше. Таким образом, когда человеку предлагается [принять на веру] некоторые [утверждения] о Боге, превосходящие разум, он утверждается во мнении, что Бог есть нечто высшее, нежели он может помыслить.

Есть от этого и еще одна польза: подавляется самонадеянность, мать заблуждения. Ведь есть люди, почитающие себя настолько умными, что думают, будто могут измерить своим умом всю природу вещей, то есть считающие истинным все, что им таковым кажется, а все, что не кажется — ложным.¹⁶ Так вот, чтобы душа человеческая, освободившись от этой самонадеянности, смогла перейти к скромному исследованию истины, необходимо было предложить ей от Бога [на веру] нечто, всецело превосходящее её понимание.

Есть и другая польза, как явствует из слов Философа в X книге *Этики*.¹⁷ Некто Симонид доказывал, что человеку следует отказаться от богопознания и применять свои умственные способности к делам человеческим; по его словам, должен «человек познавать человеческое, и смертный разбираться в смертном». На это Философ возражает ему, что человек обязан тянуться к бессмертному и божественному из всех своих сил. А в XI книге *О животных*¹⁸ он говорит, что, хотя мы мало что способны понять о высших субстанциях, зато эта малость желаннее и дороже, чем все знание о низших субстанциях, которым мы обладаем. А еще он говорит во II книге *Неба и мира*,¹⁹ что хотя на вопросы о небесных телах можно дать лишь неполные и вероятные ответы, однако слушатель получает от них огромную радость. Из всего этого следует, что сколь бы ни было несовершенно наше знание о вещах благороднейших, оно оказывается источником величайшего совершенства для души. И поэтому, хотя человеческий разум и не может вполне постичь то, что выше разума, он становится много совершеннее, если хоть как-нибудь уверует в них.

Вот почему сказано у Иисуса сына Сирахова: «Многое открыто тебе, превышающее человеческое понимание» (3:23).²⁰ И в *Первом послании к Коринфянам*: «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия... А нам Бог открыл это Духом Своим» (2:10–11).

¹⁶ Protagoras, fr.1. — Ср. Аристотель, *Метафизика*, 1007 b 22.

¹⁷ Аристотель, *Никомахова этика*, 1177 b 31. Ср. *Метафизика*, 982 b 30.

¹⁸ Аристотель, *О частях животных*, 644 b 31.

¹⁹ Аристотель, *О небе*, 291 b 24.

²⁰ В Синодальном переводе: «Тебе открыто очень много из человеческого знания». — Следуя, как правило, Синодальному переводу Библии, мы отступаем от него там, где он расходится с текстом Вульгаты, цитируемым Фомой.

Capitulum VI
Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis
quamvis supra rationem sint.

huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 petr. 1–16, dicitur.

haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem christianam convolvavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

huius quidem confirmationis modus tangitur hebr. 2–3 quae, scilicet humana salus, cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et portentis et variis spiritus sancti distributionibus.

haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. esset enim omnibus signis mirabilibus si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum

Глава 6

О том, что соглашаться с [догматами] веры не есть признак легкомыслия, хотя они и выше разума

Уверовавшие в такого рода истину, которую не может проверить на опыте человеческий разум, веруют отнюдь не легкомысленно, «не хитро-роплетенным басням последую», как говорится во *Втором послании Петра* (1:16). Ибо эти «тайны премудрости» Божией (*Иов*, 11:6) удостоили открыть людям сама божественная Премудрость, которая знает все во всей полноте; свое присутствие и истинность своего учения и вдохновения она доказала подобающими доводами, зримо явив такие дела, которые превосходят все возможности природы, а именно: исцеление ослабленных, воскрешение мертвых, чудесное изменение небесных тел и, что удивительнее всего, схождение Духа на человеческие души, так что невежды и простецы, исполненные дара Святого Духа, в одно мгновение достигали вершин мудрости и красноречия. Увидев все это, бесчисленное множество не только простых, но и мудрейших людей обратились к христианской вере, будучи убеждены действенностью вышеупомянутого доказательства, а не насилием и угрозой оружия, не обещанием наслаждений и, что самое удивительное, при тирании преследователей, хотя вера эта проповедует вещи, превосходящие всякое человеческое понимание, обуздывает плотские удовольствия и учит презирать все, что есть в мире. Чтобы человеческие души согласились принять такое — это и величайшее из чудес и очевидное дело божественного вдохновения, которое заставляет людей, презрев видимые вещи, жаждать лишь невидимых. А что это сделалось не случайно и не само по себе, но по Божью расположению, явствует из того, что Бог заранее предрек, что это сделается, через предсказания многих пророков, чьи книги у нас почитаются как засвидетельствовавшие нашу веру.

На такое подтверждение [веры] указывает *Послание к Евреям*: «Которое, — то есть человеческое спасение быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (2:3–4).

Но это столь дивное обращение мира к христианской вере есть знак более достоверный, чем все предшествовавшие знамения; так что нет необходимости дальше припоминать их — настолько очевидно их действие. В самом деле, удивительней всех чудесных знамений было бы, если бы простые и незнатные люди без всяких чудесных знамений привели

tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. quamvis non cesset deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populus illexit. praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. unde astuto consilio libros veteris et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

мир к тому, чтобы уверовать в истины столь трудноприемлемые, совершать дела столь тяжкие и питать надежды столь высокие. Хотя и в наши времена Бог не перестает творить чудеса через святых Своих ради укрепления веры.

Совсем иным путем шли те, кто вводили заблуждения и основывали секты: это ясно видно на примере Магомета, соблазнившего народы обетованием плотских наслаждений, желать которых подстегивает плотское вождление. И заповеди он дал сообразные обетованиям, ослабив узду, сдерживавшую плотские удовольствия, так что люди плотские тотчас готовы им повиноваться. Свидетельств истинности [своего учения] он тоже не привел, кроме таких, какие легко может отыскать любой средний мудрец с помощью естественного разума; но даже и то истинное, что было в его учении, он перемешал со множеством басен и учений самых ложных. Не было у него и сверхъестественных знамений, которые одни могут служить подобающим свидетельством божественного вдохновения: видимое действие, которого не мог совершить никто кроме Бога, показывает, что учитель истины вдохновлен невидимым [Духом]. Правда, он говорил, что послан [Богом] в мощи оружия — но такими знаменами обычно отличены разбойники и тираны. Более того: ему не поверили вначале никто из людей мудрых, натеревших в вещах божественных и человеческих, но только люди по-звериному дикие, обитавшие в пустынях, не знавшие вообще никакого божественного учения, зато многочисленные: с их помощью он силой оружия принудил других принять свой закон. Далее: божественные предсказания предшествовавших пророков не подтверждают его учения; более того, он искажает выдумками свидетельства Ветхого и Нового Заветов, пересказывая их, словно басни, что очевидно всякому, внимательно читающему его закон. Потому-то, из хитрой предусмотрительности, он и не велел своим приспешникам читать книги Ветхого и Нового Заветов, дабы не уличили его во лжи. Из всего этого явствует, что верящие его словам веруют легкомысленно.

Capitulum VII
Quod veritati fidei christianae
non contrariatur veritas rationis.

quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

item. illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de deo nefas est dicere. principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse deus sit nostrae auctor naturae. haec ergo principia etiam divina sapientia continet. quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. non igitur a deo esse potest. ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

adhuc. contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. si igitur contrariae cognitiones nobis a deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. quod a deo esse non potest.

amplius. ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a deo immittitur.

et ideo apostolus dicit, rom. 10—8: prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus. sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. quod esse non potest.

huic etiam auctoritas augustini concordat, qui in ii super gen. ad litt. dicit sic: illud quod veritas patefaciet,

Глава 7

О том, что истина разума не противоречит истине христианской веры

Хотя вышеупомянутая истина христианской веры превосходит способность человеческого разума, однако то, что дано разуму от природы, не может противоречить этой истине.

В самом деле, известно, что то, что врождено разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно. С другой стороны, нельзя счесть ложными и истины веры, столь очевидно подтвержденные свыше. А поскольку истине противоречит лишь ложь, что с очевидностью явствует из рассмотрения их определений, постольку невозможно, чтобы вышеупомянутая истина веры противоречила тем принципам, которые разум познает естественным образом.

И еще. То, что вводится в душу ученика учителем, содержится в знании учителя — если только он намеренно не вводит ученика в заблуждение, чего о Боге подумать нельзя. Но знание известных от природы принципов вложено в нас свыше, поскольку сам Бог — создатель нашей природы. Следовательно, эти же самые принципы содержатся и в божественной мудрости. Значит, все, что противоречит принципам этого рода, будет противоречить и божественной мудрости, а следовательно, не может быть от Бога. Значит, то, что хранится верой и известно из откровения, не может противоречить естественному познанию.

К тому же. Противоречивые доводы связывают наш ум так, что он не может двигаться вперед к познанию. Значит, если бы противоречивые познания посылались нам Богом, то именно для того, чтобы помешать нашему уму познать истину. Но такое от Бога исходить не может.

Далее. [Во-первых,] если природа остается неизменной, [ее] естественные свойства также не могут меняться. [Во-вторых,] в одном [разумном существе] не могут одновременно сосуществовать противоречивые мнения. Следовательно, Бог не внушает человеку какого-либо мнения или верования, противоречащего его естественному познанию.

Вот почему апостол говорит в *Послании к Римлянам*: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем»(10:8). Однако поскольку слово это превосходит разум, некоторые считают, что оно ему противоречит. Но этого не может быть.

И авторитет Августина согласен с этим; во второй книге *Комментария на Книгу Бытия* он говорит: «Что открывает истина, никоим образом не

libris sanctis sive testamenti veteris sive novi nullo modo potest esse adversum.

ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticatae. et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Capitulum VIII

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei

considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius dei substantiam omnino insufficiens invenitur. habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.

cui quidem sententiae auctoritas hilarii concordat, qui sic dicit in libro de trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.

может противоречить священным книгам ни Ветхого, ни Нового Завета».²¹

Из всего этого с очевидностью вытекает, что какие бы ни выдвигались аргументы против догматов веры, они неверно выводятся из первых принципов, которые врождены нашей природе и известны сами по себе. Поэтому они не имеют силы доказательства, но являются доводами либо вероятными, либо софистическими. А значит, их можно опровергнуть.

Глава 8

Каким образом относится человеческий разум к истине веры

Нужно, очевидно, принять во внимание также и то, что чувственные вещи, из которых человеческий разум берет начало познания, сохраняют в себе некоторый след подражания Божеству, однако след столь несовершенный, что для прояснения собственной сущности Бога он оказывается решительно недостаточным. В самом деле, действия обладают некоторым сходством со своими причинами, поскольку деятель делает себе подобное, однако не всегда действие достигает совершенного сходства с деятелем. Таким образом, человеческий разум для познания истины веры, которая может быть вполне известна лишь тем, кто видит божественную сущность, может собрать кое-какие правдоподобные [доводы]. Однако их отнюдь не достаточно для постижения вышеназванной истины так, как если бы она была понятна [человеку] непосредственно или благодаря доказательству. Тем не менее весьма полезно для человеческой души упражняться с подобными доводами, пусть и слабыми, лишь бы она не принимала это в самонадеянности за понимание или доказательство; ибо нет ничего сладостнее, чем возможность рассмотреть — пусть мало и слабо — что-то из вещей высочайших, как уже говорилось ранее.

Такое мнение согласуется и с авторитетом Илария, который говорит в книге *О Троице*, рассуждая о подобного рода истине, так: веруя, «берись за дело, стремись вперед, не отступай: пусть я знаю, что ты не достигнешь цели — все равно я поздравлю тебя с продвижением вперед. Ибо кто благочестиво устремляется к бесконечному, хоть и не достигнет его никогда, всегда обретет пользу, идя вперед».²² Но не вноси себя самого в эту тайну, не утони сам в неведомой пучине неопределимого Сыновства, самонадеянно полагая, будто постигаешь вершину ума: помни, что есть непостижимое.

²¹ *Super Gen. ad litt.*, II, 18.

²² *Hilarii De trinitate*, II, 10 (PL 10/58 C).

Capitulum IX***De ordine et modo procedendi in hoc opere***

ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinatorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertinere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. dico autem duplicem veritatem divinatorum, non ex parte ipsius dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.

singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo revelante.

sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur.

deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum deus dederit, veritatem fidei declarantes.

intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

Глава 9

О порядке и способе изложения в этой работе

Итак, из сказанного очевидно, что внимание мудреца должно обращаться на двойственную истину божественных [вещей], и на ниспровержение противоречащих обеим заблуждений; причем одна истина достижима путем разумного исследования, а другая недоступна никакому разумному усилию. А говорю я о двух истинах божественных не с точки зрения самого Бога, который есть одна простая истина, но с точки зрения нашего познания, которое по-разному познает божественные [предметы].

Итак, первую истину следует излагать с помощью доказательных доводов, которые могут убедить противника. Но поскольку ко второй истине подобные доводы неприменимы, то здесь наша задача должна состоять не в том, чтобы убедить противника доводами, а в том, чтобы опровергнуть его доводы, противные истине, так как естественный разум не может противоречить истине веры, как показано выше. Единственный же способ убедить противника подобной истины — обратиться к авторитету Писания, подкрепленному божественными чудесами: ибо заставить нас поверить в то, что превосходит человеческий разум, может лишь Божье Откровение. Правда, для изложения подобного рода истины следует приводить кое-какие правдоподобные доводы, но это ради упражнения и утешения верных, а не ради переубеждения противников: ибо сама недостаточность этих доводов лишь пуще утвердила бы их в их заблуждении; они решили бы, что мы соглашаемся с истиной веры на основании столь слабых доводов.

Итак, намереваясь вести изложение предложенным способом, мы будем, прежде всего, разъяснять ту истину, которую исповедует вера и исследует разум, приводя доводы как доказательные, так и вероятные, дабы подтвердить ими истину и убедить противника; некоторые из этих доводов мы почерпнули из книг философов и Святых. Затем, дабы переходить от более ясного к менее ясному, мы перейдем к разъяснению истины, превосходящей разум, опровергая доводы противников и с помощью вероятных доводов и авторитетов являя истину веры настолько, насколько Бог даст.

Итак, поскольку мы намереваемся двигаться путем разума к тому, что может исследовать человеческий разум, нам предстоит рассмотреть, во-первых, то, что присуще Богу самому по себе (книга I); во-вторых, происхождение от Него тварей (книга II); в-третьих, [иерархический] порядок тварей, [восходящий] к Нему как к цели (книга III).

inter ea vero quae de deo secundum seipsum considerata sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur deum esse. quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur.

Capitulum X

De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum

haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic deum esse demonstrari non potest. quod quidem videtur ex his.

illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. huiusmodi autem est hoc quod dicimus deum esse. nam nomine dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen dei: ut sic saltem in intellectu iam deum esse oporteat. nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. unde restat quod deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

item. cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. sic ergo deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. quod est contra rationem nominis. relinquitur quod deum esse per se notum est.

adhuc. propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, homo

Но рассмотрению [свойств] Бога самого по себе следует предпослать, как необходимый фундамент всего труда, доказательство того, что Бог есть. Без него всякое рассуждение о божественных [вещах] неизбежно лишается смысла.

Глава 10

О мнении тех, кто утверждает, будто бытие Божие не может быть доказано, поскольку оно самоочевидно

Подобное рассмотрение, в котором предпринимается доказательство бытия Божия, может показаться кому-то излишним; некоторые утверждают, что бытие Бога самоочевидно, так что противоположное [т.е.небытие Бога] просто немыслимо. Доказать, что Бог есть, нельзя, [поскольку это аксиома]. Обосновывается это мнение следующими [соображениями].

[1] Самоочевидными называются те [вещи], которые становятся известны тотчас, как стали известны [значения соответствующих] терминов; например, узнав, что такое целое и что такое часть, мы тотчас узнаем, что всякое целое больше своей части. Таково же и высказывание «Бог есть». Ибо под именем Бога мы понимаем нечто, больше которого нельзя ничего помыслить. Именно такое [понятие] образуется в уме того, кто слышит и понимает имя Бога; так что, по крайней мере, в уме Бог уже должен существовать. Но в одном лишь уме он существовать не может, ибо то, что существует в уме и в действительности, больше того, что существует только в уме. Но больше Бога не может быть ничего, как доказывает сам смысл имени²³. Отсюда следует, что бытие Божие самоочевидно, так как явствует из самого значения имени.

[2] Кроме того. Можно [без противоречия] мыслить существующим то, что немыслимо несуществующим. При этом оно очевидно больше того, что может мыслиться несуществующим. Следовательно, если бы можно было мыслить, что бога нет, было бы мыслимо нечто большее, чем Бог. Но это противоречит смыслу имени.²⁴ Следовательно, приходится признать, что бытие Бога самоочевидно.

[3] К тому же. Наичевиднейшими следует считать предложения, в которых сказуемое тождественно подлежащему, как например: «Чело-

²³ Здесь Фома пересказывает Ансельма Кентерберийского. — См. *Anselmi Proslogion*, с.2 (PL 158/228 A).

²⁴ Там же, с.3 (PL 158/228 B).

est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, homo est animal. in deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem an est. sic ergo cum dicitur, deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. et ita deum esse per se notum erit.

amplius. quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. at deum esse naturaliter notum est: cum in deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. est igitur per se notum deum esse.

item. illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. deus autem huiusmodi est. sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. oportet igitur quod deum esse per se notum sit.

ex his igitur et similibus aliqui opinantur deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

век есть человек», либо в которых сказуемые включаются в определения подлежащих, например: «Человек есть живое существо». Но в Боге, как будет показано ниже (I 22),²⁵ обнаруживается, в отличие от других, что его бытие есть его сущность, то есть примерно так, как если бы на вопрос о Нем, что он есть, и на вопрос, есть ли Он, ответ был один и тот же. Таким образом, когда говорят «Бог есть», предикат либо тождествен субъекту, либо, во всяком случае, заключен в определении субъекта. Так что бытие Божие будет самоочевидно.²⁶

[4] Далее. Очевидное от природы самоочевидно: ибо к познанию подобных вещей приходят без целенаправленного исследования. Но то, что Бог есть, известно от природы²⁷: ибо от природы человеческое желание устремляется к Богу как к последней цели, что будет разъяснено ниже (III 25). Следовательно, бытие Божие самоочевидно.

[5] Кроме того. Самоочевидным должно быть то, благодаря чему познается все остальное. Но Бог именно таков. Ибо как солнечный свет есть начало всякого зрительного восприятия, так божественный свет есть начало всякого умного, [или духовного] познания и понимания — ведь прежде всего и больше всего именно в Боге обнаруживается умный, [или духовный] свет²⁸. Следовательно, бытие Божие должно быть самоочевидно.

На основании этих и подобных рассуждений некоторые полагают, будто бытие Божие самоочевидно, так что противоположное [т.е. небытие] ум не может и помыслить.

²⁵ Здесь и далее в круглых скобках дается отсылка к другим разделам *Суммы против язычников*.

²⁶ Там же, с.5 (PL 158/229 C).

²⁷ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 1; I, 3. — «Знание того, что Бог существует, Им естественным образом всеяно во всех» (В кн. Творения св. Иоанна Дамаскина. *Точное изложение православной веры*. СПб, 1894, с.2, 4. Здесь и далее пер. А.Бронзова).

²⁸ Augustinus, *Soliloquia*, I, 1, 3 (PL 32/870). — Русск. пер.: «Бог умного света, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом». — В кн. Блаженный Августин. *Творения*, т.1. СПб, 1998. *Монологи*, с. 314.

Capitulum XI
Reprobatio praemissae opinionis
et solutio rationum praemissarum.

praedicta autem opinio provenit. partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen dei audire et invocare. consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. nam simpliciter quidem deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod deus est, sit suum esse. sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut ii metaphys. dicitur.

nec oportet ut statim, cognita huius nominis deus significatione, deum

Глава 11

Отклонение вышеизложенного мнения
и опровержение вышеизложенных доводов

Вышеприведенное мнение происходит, по крайней мере, отчасти, из привычки: мы с самого начала приучены слышать и призывать имя Божье. А привычка, в особенности усвоенная с детства, приобретает силу природы. Вот отчего то, чем душа пропитывалась с детства, столь же крепко укоренено в ней, как и самоочевидное от природы. Отчасти же это происходит от неразличения **просто**²⁹ самоочевидного и самоочевидного **для нас**. Ибо **просто** бытие Божие, конечно, самоочевидно, поскольку Его бытие — то же самое, что Он есть. Но так как мы не можем постичь умом, что есть Бог, [Его бытие] остается **для нас** неизвестным. К примеру, что всякое целое больше своей части, самоочевидно **просто**; однако для того, кто не постиг умом смысл «целого», это должно было бы быть неизвестно. Выходит, что к вещам наиочевиднейшим в действительности наш ум относится так, как свиные глаза к солнцу, как сказано в *Метафизике*.³⁰

[1] Вовсе необязательно, чтобы сразу, как только станет известно

²⁹ *Simpliciter* — перевод аристотелевского термина *ἀπλῶς*. Этот термин обозначает у Аристотеля безотносительность, безусловность, несмешанность, неограниченность, всеобщность, природу. Так, например, предмет науки метафизики τὸ ὄν ἢ ὄν = ἀπλῶς ὄν: сущее само по себе, бытие как таковое, чистое бытие, природа бытия = просто бытие. Ему противопоставляется ὄν τι — бытие чем-либо, определенное, частное, сложное с акциденциями сущее. Точно так же употребляет Аристотель выражения «просто благо», «просто зло», «просто справедливое». «Просто знание» (ἀπλῶς ἐπιστήμη) противопоставляется опосредованному, предпосылочному знанию, получаемому на основании гипотез и посредством силлогизмов. «Просто» у Аристотеля означает «в собственном смысле», «поистине», «подлинно», «по сути», «по природе» — в противоположность ложному, случайному, второстепенному и условному — «по установлению». «Просто» означает отсутствие разделения, индивидуализации, определенности во времени или пространстве, отнесенности к чему-либо или кому-либо. Именно в этом последнем смысле употребляется слово ἀπλῶς в знаменитом высказывании Аристотеля о природе познания, которое имеет здесь в виду Фома. «Естественный путь [к познанию] ведет от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и [понятное] вообще. Поэтому необходимо продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе. Для нас же в первую очередь более ясны и явны скорее слитные [вещи], и уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы и начала. Поэтому надо идти от [вещей, воспринимаемых] в общем, к их составным частям: ведь целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее схватывает многое наподобие частей». (*Физика*, 184 а 16). Ср. тж. *Вторая аналитика*, 71 в 33 — 72 а 5.

³⁰ Аристотель, *Метафизика*, 993 б 9.

esse sit notum, ut prima ratio intendebat. primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus deum esse, quod deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint deum esse. nec etiam ex interpretationibus huius nominis deus, quas damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine deus, non sequitur deum esse nisi in intellectu. unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. et sic nihil inconueniens accidit ponentibus deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

ex quo etiam tertia ratio soluitur. nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

значение слова «Бог», становилось известно также, что Бог есть, как это стремился доказать [их] первый довод. — Во-первых, не всем, даже признающим, что Бог есть, известно, что Бог есть то, больше чего нельзя ничего помыслить: ведь многие древние утверждали, что этот мир есть Бог (I 27). Также и из всех толкований имени «Бог», которые предлагает Дамаскин,³¹ нельзя вывести ничего подобного. — Во-вторых, — даже если допустить, что все будут понимать под именем «Бога» нечто, больше чего нельзя ничего помыслить, — не будет необходимости в том, чтобы нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существовало в природе вещей. Ибо мы не вправе приписывать вещи больше, чем содержится в понятии, выражаемом словом.³² Но из того, что в уме есть понятие о том, что называется словом «Бог», не следует, что Бог есть [где-либо еще], кроме как в уме. А значит, и тому, больше чего нельзя ничего помыслить, не будет надобности существовать иначе, как в уме. А из этого не следует, что в природе вещей действительно есть нечто, больше чего ничего нельзя помыслить. Таким образом, те, кто полагает, что Бога нет, не встречают никаких затруднений: в самом деле, что мешает помыслить нечто большее чего угодно, данного в действительности или в уме; затруднения возникнут только для того, кто заранее признает, что в природе вещей есть нечто, больше чего ничего нельзя помыслить.

[2] Из того, что можно мыслить, что Бога нет, вовсе не следует, как предполагает [их] второй довод, что, значит, может мыслиться нечто большее Бога. В самом деле, то, что Он может мыслиться несуществующим, проистекает не от несовершенства или недостоверности Его бытия, ибо Его бытие само по себе наиочевиднейше, но от слабости нашего ума, который не может созерцать Его самого по себе, но [познает Его] лишь из Его действий, то есть приходит к знанию о том, что он существует, посредством умозаключений.

[3] Тем самым опровергается и третий довод. В самом деле, как для нас самоочевидно, что целое больше своей части, так для тех, кто видит саму божественную сущность, в высшей степени самоочевидно, что Бог есть, так как Его сущность есть Его бытие. Однако поскольку мы не можем видеть Его сущности, постольку к познанию Его бытия мы приходим не через Него самого, а через Его действия.

³¹ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, I, 9. — «Из всех имен, приписываемых Богу, более главное — Сый... Ибо, все совместив в Себе, Он имеет бытие, как бы некое море сущности — беспредельное и неограниченное. Второе же имя — Бог... Первое имя показывает, что Он существует, а не то, что Он есть...» (с.28).

³² Вольный перевод. Букв.: «Необходимо полагать вещь и понятие имени одним и тем же образом».

ad quartam etiam patet solutio. sic enim homo naturaliter deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. sic igitur non oportet quod deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

ad quintam etiam de facili patet solutio. nam deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Capitulum XII

De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur.

est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium deum esse. dicunt enim quod deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum deum esse.

posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere

[4] Что до четвертого довода, то возражение на него очевидно. Действительно, человеку так же врождено от природы знание Бога, как врождено стремление к Нему. Но человек от природы стремится к Богу постольку, поскольку от природы стремится к счастью, которое есть своего рода подобие Божьей благодати. Значит, вовсе не обязательно, чтобы сам Бог, в себе рассмотренный, был от природы известен человеку, но лишь Его подобие. А отсюда следует, что человек приходит к познанию Бога путем умозаключений, через его подобия, обнаруживаемые в Его действиях.

[5] Пятый довод тоже совсем нетрудно опровергнуть. Ибо Бог, конечно, есть то, благодаря чему все познается, но не так, что лишь зная Его, можно познать все остальное, как это имеет место в случае самоочевидных принципов, а потому, что Его влияние³³ есть причина всякого знания в нас.

Глава 12

О мнении тех, кто говорит, что бытие Бога не может быть доказано, но лишь принимается на веру

Другие же придерживаются мнения, прямо противоположного вышеизложенной позиции, но приводящего к тому же самому выводу — о бесполезности всякой попытки доказать, что Бог есть. Ибо они утверждают, будто посредством разума нельзя обнаружить, что Бог есть, но можно получить это [знание] лишь путем веры и откровения.³⁴

К такому утверждению многих побудила слабость доводов, приводившихся кое-кем в доказательство бытия Божия.³⁵

[1] Это заблуждение может показаться не лишенным основания; как подтверждение своей правоты оно может неправомерно использовать

³³ *Influentia* — *вливание, влияние* (русская калька). — Вероятно, Фома употребляет это слово, чтобы подчеркнуть родственность разумного начала в человеке самой божественной природе. Все прочее Бог просто сотворил, но разумную душу в человека «вдохнул», вложил, *влил* в человека часть самого себя, «образ Божий». Конечно, человеческий дух тоже тварен, но не так, как вся прочая земная природа. — Образ *переливания, истечения* (лат. *emanatio*) бытия и блага от божества к низшим ступеням мироздания возник в органицистских системах неоплатоников, которые, признавая Бога творцом мира, желали все же подчеркнуть особый, не чисто произвольный, не технический, не механический характер творения, которое в результате оказывалось родственно, единоприродно Богу.

³⁴ Имеется в виду Моисей Маймонид. — Maimonides, *Dux neutrorum*, I, 74 (Ed. Parisiis 1520, reimpress. Frankfurt/Main, 1964).

³⁵ См. там же, I, 70 слл.

ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de deo quid est. unde nec ratione videtur posse demonstrari an deus sit.

item. si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in iv metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

item. si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. huiusmodi autem est deum esse. est igitur indemonstrabile.

huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. tum ex ipso scientiarum ordine. nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in iv metaph.. tum ex philosophorum studio, qui deum esse demonstrare conati sunt. tum etiam apostolica veritate asserente, rom. 1–20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

nec hoc debet movere, quod in deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. nam hoc intelligitur de esse quo deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. sic enim esse deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de deo formare qua exprimat deum esse.

in rationibus autem quibus demonstratur deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstra-

высказывания тех философов, которые показывают, что в Боге сущность и бытие тождественны, то есть ответ на вопрос: «Что он есть?» и «Есть ли он?» — один и тот же. Но путем разума нельзя узнать о Боге, что Он есть. Следовательно, нельзя, по-видимому, и разумно доказать, есть ли Бог.

[2] И еще. Если доказывать существование всякой вещи следует, согласно логике Философа, исходя из того, что означает ее имя,³⁶ «а понятие, означаемое именем, есть определение», согласно IV книге *Метафизики*,³⁷ то не останется никакого пути, чтобы доказать, что Бог есть, за недоступностью знания о божественной сущности, или чтойности.

[3] И еще. Если принципы доказательства познаются, исходя из чувств, как показано во *Второй Аналитике*,³⁸ то все, что выходит за пределы чувства и чувственных вещей, очевидно, недоказуемо. Но бытие Божие именно таково. Следовательно, оно недоказуемо.

Ложность этого воззрения показывает нам прежде всего само искусство доказательства, которое учит заключать о причинах из их действий.

Затем сам порядок наук. Ибо если нет никакой познаваемой субстанции выше субстанции чувственной, то не будет и никакой науки выше естествознания, как говорится в 4 книге *Метафизики*.³⁹

Затем усилия философов, пытавшихся доказать, что Бог есть.

И, наконец, апостольская истина, которая заверяет: «Невидимое Его ... чрез рассматривание творений видимо» и понятно (*Римл.*, 1:20).

[1] Нас не должно сбивать с толку, что в Боге сущность и бытие одно и то же, из чего исходил первый их довод. Ибо здесь имеется в виду то бытие, которым Бог существует сам в себе и о котором нам так же неизвестно, каково оно, как и о Его сущности. Но совсем иначе следует понимать то бытие, которое означает устанавливаемую умом связь [понятий]. Ибо именно в этом смысле бытие Божие оказывается предметом доказательства: с помощью доказательных доводов душа наша приводится к тому, чтобы образовать такое положение о Боге, которым может выразить, что Бог есть.

[2] В доводах, с помощью которых доказывается, что Бог есть, не нужно брать в качестве среднего члена божественную сущность, или чтойность, как предполагает [их] второй довод. Но вместо чтойности берется в качестве среднего члена действие, как это бывает в доказатель-

³⁶ Аристотель, *Вторая аналитика*, 39 b 30.

³⁷ Аристотель, *Метафизика*, 1012 a 23.

³⁸ Аристотель, *Вторая аналитика*, 81 a 38.

³⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1005 a 33.

tionibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis deus. nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine dei ad suos effectus.

patet etiam ex hoc quod, etsi deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum deum esse, sensibiles sunt. et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Capitulum XIII ***Rationes ad probandum deum esse***

ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici deum esse probaverunt.

primo autem ponemus rationes quibus aristoteles procedit ad probandum deum esse. qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. ergo alio movente movetur. aut ergo illud movens movetur, aut non. si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. et hoc dicimus deum. si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. sed non est procedere in infinitum. ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

in hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

твах *quia*,⁴⁰ точно так же из действия берется значение имени «Бог». Ибо все даваемые Богу имена производятся либо путем отрицания божественных действий и отделения их от самого Бога, либо из какого-либо отношения Бога к Своим действиям.

[3] Из предыдущего ясно также и то, что хотя Бог и превосходит всякое чувство и все чувственное, однако его действия, из которых исходит доказательство бытия Божия, чувственны. Таким образом, начало нашего познания, в том числе и познания того, что выходит за пределы чувства, в чувстве.

Глава 13

Доводы, доказывающие, что Бог есть

Итак, мы показали, что пытаться доказать бытие Божие — дело не напрасное. Теперь перейдем к изложению доводов, посредством которых как философы, так и католические ученые доказывали, что Бог есть.

Первым делом изложим доводы, которыми доказывает бытие Божие Аристотель. Доказывать он намерен с точки зрения движения,⁴¹ и притом двумя путями.

Первый путь таков.⁴² Все, что движется, движимо другим. Чувство являет нам с очевидностью, что кое-что движется, например, солнце. Значит, что-то его движет. — Это движущее, в свою очередь, само либо движется, либо нет. Если нет, то мы вынуждены будем принять существование неподвижного двигателя. Его-то мы и называем Богом. — Если же оно движется, то его приводит в движение нечто другое. Следовательно, нам придется либо продолжать [поиски двигателя] до бесконечности, либо дойти до некоего неподвижного двигателя. Продолжать до бесконечности нельзя. Значит, необходимо допустить существование некоего первого неподвижного двигателя.

В этом доказательстве есть два положения, которые сами нуждаются в доказательстве, а именно: «все движущееся приводится в движение другим» и «нельзя продолжать до бесконечности [цепочку] движущихся и движущих [вещей]».

⁴⁰ Т.е. в доказательствах от действия (следствия) к причине.

⁴¹ Под движением Аристотель, и вслед за ним Фома понимают не только пространственное перемещение, но всякое изменение: возникновение/уничтожение, рост/убыль, качественное изменение и, в последнюю очередь, перемещение.

⁴² См. Аристотель, *Физика*, 241 b 24.

quorum primum probat philosophus tribus modis.

primo, sic. si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in vi physic..

his suppositis sic arguit. hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

his suppositis sic arguit. hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut avicenna calumniatur. quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis.

Первое положение Аристотель доказывает тремя способами.

Во-первых, так. Если нечто движет само себя, нужно, чтобы оно со-держало в себе начало своего движения; в противном случае очевидно, что оно подвижно чем-то другим. — Кроме того, нужно, чтобы оно было первым движущимся, то есть чтобы оно двигалось благодаря самому себе, а не своей части, как движется животное благодаря движению ног: животное не все само по себе движется, а только часть его, и одна часть приводит в движение другие. — Кроме того, нужно, чтобы оно было делимо и имело части, поскольку все, что движется, имеет части, как доказы-вается в шестой книге *Физики*.⁴³

Исходя из этих предпосылок, он доказывает дальше так. Допустим, нечто движется само собой; это — изначально движущееся. Значит, если одна часть его покоится, то и целое будет покоиться. Ибо если одна часть покоится, а другая в это время движется, то целое не будет изначально движущимся, но таковым будет лишь та его часть, которая движет-ся, когда остальное покоится. Однако [вещь], которая покоится, когда покоится другая, не может быть самодвижущейся; ибо если ее покой следует из покоя чего-либо другого, то и движение ее будет следствием движения чего-то другого. Таким образом, она не будет самодвижущей-ся. Итак, то, что мы допустили как движущееся само собой, не движется само собой. Следовательно, необходимо, чтобы все, что движется, при-водилось в движение другим.

Не опровергают этот довод и такие, например, возражения: если мы допустили, что нечто движет само себя, то часть его не может покоиться; или: часть целого может двигаться или покоиться только по совпадению, как совершенно несправедливо утверждает Авиценна.⁴⁴ Ибо суть этого довода состоит в том, что если нечто движется изначально и само собой, а не посредством частей, то нужно, чтобы его движение ни от чего не зависело. Но его движение, делимое, как и его бытие, зависит от частей; так что оно не может двигаться изначально и само собой. Для того, что-бы выведенное заключение было истинным, не требуется, чтобы пред-посылка: «Часть самодвижущегося покоится», — полагалась как некая абсолютная истина; нужно только, чтобы истинным был условный [сил-логизм]: «Если часть покоится, то покоится и целое». А он может быть верным, даже если первая посылка невозможна; так, например, верен условный [силлогизм]: «Если человек — осел, то он неразумен».

⁴³ Аристотель, *Физика*, 234 b 10.

⁴⁴ Avicennae *Sufficientia* II 1 (fol. 24 ra).

secundo, probat per inductionem, sic. omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. movetur enim ad motum alterius. similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. quia haec moventur a generante et removente prohibens. omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

tertio, probat sic. nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. et sic nihil movet seipsum.

sciendum autem quod plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam aristoteles. aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in vi physic.

Во-вторых, [Аристотель] доказывает [это] посредством индукции, а именно так.⁴⁵ Все, что движется по совпадению, не движется само собой. Ибо оно движется вследствие движения другого. — Также [не движется само собой] все то, что приводится в движение силой: это очевидно. — А также все то, что движется по природе как приводимое в движение изнутри, как, например, живые существа: они, как известно, приводятся в движение душой. — [Не движется само собой] и то, что движется по природе,⁴⁶ как тяжелое и легкое. Ибо его приводит в движение то, что создает или устраняет препятствие [на его пути]. — Но все, что движется, движется либо само по себе, либо по совпадению. Если само по себе, то оно приводится в движение либо насильем, либо природой. В последнем случае оно либо приводится в движение изнутри, как животное, либо нет, как тяжелое и легкое. Итак, все, что движется, приводится в движение другим.

В-третьих, он доказывает так.⁴⁷ Ничто не может существовать одновременно актуально и потенциально в одном и том же отношении. Но все, что движется, поскольку движется, существует в потенции: ибо движение есть «действительность существующего в возможности, поскольку оно возможно».⁴⁸ А все, что движет, поскольку движет, существует в действительности: ибо действующее действует лишь постольку, поскольку оно действительно. Следовательно, ничто не может быть в одном и том же отношении движущим и движущимся. А значит, ничто не движет само себя.

Нужно, однако, знать, что Платон, который полагал, что все движущее движется,⁴⁹ употреблял слово «движение» в более общем значении, чем Аристотель. В самом деле, Аристотель имел в виду движение в собственном смысле: как действительность существующего в возможности, поскольку оно возможно; такое движение — принадлежность только делимых [вещей], тел, как доказывается в шестой книге *Физики*.⁵⁰ А по

⁴⁵ Аристотель, *Физика*, 254 b 7.

⁴⁶ Речь идет о «естественном движении», которым обладают, по Аристотелю, все тела, восходящие к четырем первоэлементам. Каждый элемент имеет свое «естественное место» во вселенной, куда стремится попасть, если ему ничего не препятствует: земля стремится к центру, вода — вниз, но поверх земли, огонь — к периферии мирового шара, воздух — вверх, но место его ниже огня. Соответственно, первые называются тяжелыми, а вторые легкими. — См. например, *О небе*, 276 a 22 — 276 b 8.

⁴⁷ Аристотель, *Физика*, 257 b 6.

⁴⁸ Аристотель, *Физика*, 201 a 10.

⁴⁹ Платон, *Федр* 245 с.

⁵⁰ Аристотель, *Физика*, 234 b 10.

secundum platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi aristoteles tangit in iii de anima. secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. quod in aliquo non repugnat rationibus aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum aristotelem.

aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

quarum prima talis est. si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in vi physic.. omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. hoc autem est impossibile. ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. sed corpora non possunt simul esse nisi per contiguitatem vel contiguationem. cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. et sic unum infinitum movetur tempore finito. quod est impossibile, ut probatur in vi physicorum.

Платону движущее само себя не есть тело: ибо он понимал движение как любую деятельность, так что и понимание и мышление для него разновидности движения. Примерно в таком же значении употребляет это слово и Аристотель в третьей книге *О душе*.⁵¹ Именно в этом смысле он говорит там, что первый двигатель движет самого себя, поскольку мыслит себя и хочет, или любит себя. Это не противоречит, в определенном смысле, [вышеприведенным] доводам Аристотеля: ибо безразлично, дойти ли в конечном счете до чего-то первого, движущего само себя, по Платону; или до первого вообще неподвижного, по Аристотелю.⁵²

Второе положение, т.е. «нельзя продолжать до бесконечности [движение] движущихся и движущих [вещей]», он доказывает тремя способами.

Первый из них таков.⁵³ Если [передачу движения между] движущими и движимыми [вещами] продолжать до бесконечности, то нужно, чтобы было бесконечное множество такого рода тел; а что всякое движущееся есть нечто делимое и тело, доказано в шестой книге *Физики*.⁵⁴ Но всякое тело, приводя другое тело в движение, само при этом должно двигаться. Следовательно, все эти бесконечно многие тела движутся в то самое время, как движется одно из них. Но одно тело, будучи конечным, движется в продолжение конечного времени. Выходит, все эти бесчисленные тела движутся в продолжение конечного времени. Но это невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы [движение] движущих и движущихся [вещей] продолжалось до бесконечности.

Нужно, однако, еще доказать, что вышеупомянутые бесчисленные тела не могут двигаться конечное время. Это он доказывает так.⁵⁵ Движущее и движимое должны быть вместе; это [Аристотель] доказывает путем индукции применительно к отдельным видам движения во второй главе. Но тела могут быть вместе лишь когда [одно является] непрерывным [продолжением другого] или [непосредственно] касается другого. Поскольку все движущие и движимые суть тела, как было доказано, нужно, чтобы все они составляли как бы одно подвижное тело, [соединенное] непрерывно или касанием. Выходит, что одно бесконечное тело движется конечное время. Что невозможно, как доказывается в шестой книге *Физики*.⁵⁶

⁵¹ Аристотель, *О душе*, 431 а 6.

⁵² Ср. Macrobian *Comm. in Somnium Scipionis*, II, 14–16.

⁵³ Аристотель, *Физика*, 242 а 14.

⁵⁴ Аристотель, *Физика*, 234 в 10.

⁵⁵ Аристотель, *Физика*, 242 в 24.

⁵⁶ Аристотель, *Физика*, 237 в 23.

secunda ratio ad idem probandum talis est. in moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. ergo nullum aliorum poterit moveri. et sic nihil movebitur in mundo.

tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. et est talis. id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. ergo nihil movebitur.

et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat aristoteles esse primum motorem immobilem.

secunda via talis est. si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. contingens est ergo nullum movens moveri. sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. hoc autem habet aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod

Второй довод для доказательства того же самого таков.⁵⁷ Если движение передается от движущих к движимым по порядку, то есть по порядку одно приводится в движение другим и т.д., то необходимо обнаруживается, что при упразднении или прекращении движения первого движущего, ни одно из прочих не будет ни двигать, ни двигаться, ибо первое служит причиной движения всех прочих. Но если движущих и движимых по порядку [много] до бесконечности, то не будет никакого первого движущего, но все будут как бы средними [звеньями в цепи передачи] движения. Следовательно, ни одно из них не сможет двигаться. Таким образом, в мире не будет ничего подвижного.

Третье доказательство⁵⁸ сводится к тому же, только в обратной последовательности, начиная с высшего. Оно таково. То, что движет как орудие, не может двигать, если нет чего-то, движущего изначально. Но если [цепь] движущих и движимых продолжается до бесконечности, то все они будут как бы инструментальными двигателями, ибо предполагается, что они — подвижные двигатели; а главного [изначального] двигателя не будет. Следовательно, ничто не будет двигаться.

Таким образом, доказаны оба положения, служившие у Аристотеля предпосылками для первого пути доказательства, что первый двигатель неподвижен.

Второй путь таков.⁵⁹ Положение «всякий двигатель движется» истинно либо само по себе, либо по совпадению. Если по совпадению, то оно не необходимо; ибо истинное по совпадению не необходимо. Следовательно, может случиться так, что никакой двигатель не будет двигаться. Но если двигатель не движется, то он и не движет, — так возражает [оппонент]. Следовательно, может случиться так, что ничто не будет двигаться. Но это, по Аристотелю, невозможно, т.е. чтобы в какой-то момент не было никакого движения.⁶⁰ Следовательно, первое не было случайно возможным, ибо из ложного случайного не следует ложное невозможное. Итак, положение «всякий двигатель движется» не было истинным по совпадению.⁶¹

Далее, если некие два [предмета] по совпадению соединены в некоем [третьем] и один из них встречается без второго, то вероятно, что

⁵⁷ Там же, 256 а 4.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Аристотель, *Физика* VIII 5; 256 в 3.

⁶⁰ Там же, 253 а 19.

⁶¹ См. *Физика* VIII 5; 256 в 4 слл.

alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in socrate, et in platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. nec contra hoc potest ferri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconueniens. quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile. si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori.

quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.

и второй может обнаружиться без первого. Например, если в Сократе обнаруживается белое и музыкальное, а в Платоне — музыкальное без белого, то вероятно, что в ком-то [третьем] может оказаться белое без музыкального. Следовательно, если движущее и движимое соединены в чем-то по совпадению, и если в чем-нибудь [другом] может встречаться подвижность без способности двигать, то вероятно, что найдется и что-то такое, что движет, не двигаясь. — Этому не противоречит [вышеупомянутый] довод о двух взаимозависимых [вещах], ибо здесь речь идет о соединении по совпадению, а не самом по себе.

Допустим, что вышеприведенное положение [«всякий двигатель движется»] истинно само по себе; из этого допущения также следуют невозможные или неприемлемые выводы. В самом деле, движущее должно двигаться либо тем же видом движения, каким движет, либо другим. Если тем же, то получится, что изменяющее должно будет изменяться, исцеляющее исцеляться, а обучающее обучаться, притом в той же самой науке, которой оно обучает. Но это невозможно: обучающий должен обладать знанием, а обучаемый — не обладать; получается, что один и тот же [субъект] будет и обладать и не обладать одним и тем же знанием, что невозможно. — Или же движущее движется другим видом движения, то есть изменяющее перемещается, перемещающее растет и т.д. Поскольку число родов и видов движения ограничено, постольку до бесконечности здесь идти нельзя. Значит, будет некое первое движущее, которое не приводится в движение другим. Правда, кто-нибудь может возразить, что круг замыкается, так что, исчерпав все роды и виды движения, нужно вернуться к первому: например, если перемещающее изменяется, а изменяющее растет, то растущее опять-таки перемещается. Однако, приняв это возражение, мы получим то же следствие, что и выше, а именно: движущее каким-либо видом движения само будет в конечном счете двигаться тем же видом движения, хотя и не непосредственно, а опосредованно, [что невозможно].

Выходит, необходимо предположить нечто первое, не приводимое в движение чем-либо внешним.

Однако, из положения, что есть первый двигатель, не приводимый в движение чем-либо внешним, еще не следует, что этот двигатель совершенно неподвижен. Поэтому Аристотель идет дальше и говорит, что здесь есть две возможности.⁶² Во-первых, он может быть совершенно неподвижен. Приняв это положение, мы получим то, что требовалось доказать, а именно: что есть некий первый неподвижный двигатель. —

⁶² *Физика* VIII 5; 256 а 13.

alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

sed, hoc dato, iterum idem sequitur. non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, in quantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile. non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum.

Во-вторых, этот первый двигатель может двигать сам себя. И это представляется вероятным. Ибо сущее само по себе всегда предшествует сущему посредством другого. Так что вполне разумно допустить, что среди движущихся [вещей] первое движущееся движется само по себе, а не приводится в движение другим.

Но, приняв это допущение, мы придем к тем же выводам, что и раньше.⁶³ В самом деле, нельзя сказать о движущем самого себя, что оно как целое движет целое, ибо мы получим неприемлемое следствие, а именно: что нечто одновременно и учит и учится, и то же в прочих видах движения. Кроме того, получится, что нечто одновременно существует и в действительности и в возможности, ибо двигатель, поскольку движет, существует как двигатель в действительности, а движущееся, поскольку движется, — в возможности. Остается предположить, что одна часть его только движет, а другая движется. Тогда мы получим то же, что и выше, а именно: что существует некое неподвижное движущее.

Нельзя сказать, что движутся обе части, так что одна приводится в движение другой. Нельзя сказать и того, что одна часть движет саму себя и другую. Ни что целое приводит в движение части; ни что часть движет целое, — ибо из всех этих положений следуют неприемлемые выводы, а именно: что нечто одновременно движет и движется одним и тем же видом движения; что оно одновременно существует в действительности и в возможности; наконец, что не целое изначально приводит себя в движение, но часть. Остается признать, что если есть нечто самодвижущееся, то одна его часть должна быть неподвижна и приводить в движение другую часть.

Но в тех самодвижущихся [вещах], которые есть у нас [на земле], то есть в живых существах, движущая часть, то есть душа, хотя и неподвижна сама по себе, однако движется по совпадению. Поэтому Аристотель идет дальше и показывает, что движущая часть первого самодвижущего не движется ни сама по себе, ни по совпадению.⁶⁴

В самом деле, наши самодвижущие, то есть животные, подвержены гибели, так что движущая часть в них сама тоже движется, хотя бы по совпадению. Необходимо возвести тленные самодвижущие [существа] к такому первому движущему самого себя, которое было бы вечным.⁶⁵

⁶³ *Физика* VIII 5; 257 b 2.

⁶⁴ *Физика* VIII 6; 258 b 10.

⁶⁵ *sempiternum*: этот термин впервые ввел в латинский язык Боэций, сложив слова *semper* — всегда и *aeternus* — вечный. Усвоив от Плотина понимание вечности не как временной бесконечности, а как особой формы бытия, онтологической полноты, Боэций сочинил философский неологизм для обозначения того, что не начинается и не кончается

ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per

Следовательно, необходимо, чтобы у чего-то самодвижущего был такой двигатель, который не движется ни сам по себе, ни по совпадению.

[Аристотелевский] тезис с необходимостью требует, чтобы нечто, движущее себя, было вечным: это очевидно. В самом деле, если движение вечно, как он сам предполагает, нужно, чтобы не прекращалось рождение движущих себя, которые способны рождаться и погибать. Но ни одно из этих движущих себя не может навсегда обеспечить такой непрерывности: ибо ни одно из них не существует всегда. Не могут обеспечить этого и все вместе: во-первых, их должно было бы быть бесконечно много; во-вторых, они не существуют все одновременно. Выходит, нужно, чтобы было нечто, движущее себя всегда; только оно может навсегда обеспечить непрерывное рождение среди низших самодвижных [существ]. Следовательно, его двигатель не движется ни сам по себе, ни по совпадению.

Кроме того, мы видим, что некоторые из движущих себя начинают двигаться снова под воздействием какого-либо движения — но не того, каким животное движет само себя; например, после переваривания пищи или вдоха.⁶⁶ это [постороннее] движение приводит в движение по совпадению сам двигатель, который движет себя. Но никакое самодвижущее [существо], чей двигатель приходит в движение, будь то сам по себе, или по совпадению, не может двигаться всегда. А первое движущее себя движется всегда: в противном случае движение не могло бы продолжаться всегда, ибо первое движущее себя служит причиной для всякого другого движения. Итак, остается принять, что первое движущее себя приводится в движение двигателем, который не движется ни сам по себе, ни по совпадению.

Не противоречит этому доводу и то, что двигатели низших сфер движут их всегда, а в то же время мы утверждаем, что они движутся по

во времени, вечной временной длительности. — «Всё, что подлежит условию времени, даже если бы оно, как говорит о мире Аристотель, никогда не начинало... и не завершило своего бытия, и жизнь его расширялась бы в бесконечность времени, однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, а прошлое уже утрачено. Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным... Оно обладает способностью всегда целиком присутствовать в себе и заключать в себе подлинную бесконечность текущего времени» (Боэций, *Утешение философией*, с.287. Пер. В.И.Уколовой).

⁶⁶ *aere alterato*. — Не вполне ясное место. Некоторые переводчики понимают эти слова как «перемену климата» (*Summe gegen die Heiden*, hrsg. u. übers. K.Albert, P.Engelhardt. Darmstadt, 1974, S.55). — Здесь, несомненно, имеется в виду поддержание жизни. Жизнь, или душа — то, в силу чего живое существо живое — это, в терминах Фомы, «двигатель самодвижущей вещи». Он не совсем самодостаточен, в частности, требует извне пищи и воздуха.

accidens. quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

sed quia deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius aristoteles, in sua metaphysica, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est deus. cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui deus est.

praedictos autem processus duo videntur infirmare.

quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud catholicos supponitur esse falsum.

et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod deus sit. nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. ex quo sequitur ipsum esse animatum. quod a multis non conceditur.

et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. unde etiam aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat vel statim

совпадению. Ибо мы говорим, что они движутся по совпадению не в собственном качестве [двигателей], а в качестве подвижных, а [в этом качестве] они следуют движению высшей сферы.

Однако Бог не есть часть чего-либо, движущего само себя. Поэтому Аристотель продолжает исследование. В своей *Метафизике*⁶⁷ он, отпавляясь от двигателя, являющегося частью того, что движет само себя, ищет другой двигатель, совсем отделенный, который и есть Бог. Поскольку все, движущее само себя, движимо стремлением, постольку двигатель, составляющий часть самодвижущего, должен двигать вследствие стремления к чему-либо достойному стремления. Это последнее будет двигателем более высокого порядка: ибо стремящееся в известном смысле и движет и движется; а предмет стремления движет, но совсем не движется. Следовательно, нужно, чтобы был первый двигатель, отделенный и совсем неподвижный, — это Бог.

Вышеприведенный ход доказательства могут, по видимости, лишить силы два [возражения].

Первое: [Аристотель] исходит из предположения вечности движения. У католиков эта предпосылка признается ложной.

На это следует сказать вот что. Доказать, что Бог есть, исходя из того, что мир вечен, гораздо труднее, потому что при допущении вечности мира бытие Божие кажется менее очевидным. В самом деле, если мир и движение начались заново, ясно, что нужно принять некую причину, которая заново создала бы мир и движение. Ибо все, что возникает заново, должно брать начало от некоего создателя; ведь ничто не может привести само себя из возможности в действительность или из небытия в бытие.⁶⁸

Второе: в вышеприведенных доказательствах принимается, что первое движущееся, т.е. небесное тело, движется само собой. Из чего следует, что небо одушевлено. Но с этим многие не согласны.⁶⁹

На это следует сказать вот что. Если первое движущееся не движется само собой, оно должно приводиться в движение непосредственно самим неподвижным [двигателем]. Вот почему и Аристотель выводит такое заключение в форме дизъюнкции: очевидно, что [в исследовании причин мы] должны дойти либо сразу до первого неподвижного и от-

⁶⁷ Аристотель, *Метафизика*, XII 7; 1072 а 24.

⁶⁸ Ср. Thomae *In Phys.*, 8, lect.1 (n.970).

⁶⁹ Ср. Basilius *In Hexaem.*, hom.3, 9; Joh.Damasc., *De fide orth.* II, 6; Albertus M. *Summa de creat.*, I tr. 3, qu.16, a.2; *In II Sent.*14,6; *S.theol.* II, tr.11, qu.53, m.3; Bonaventura *In II Sent.*, 14/1, a.3, qu.2; et alii.

devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

procedit autem philosophus **alia via** in ii metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus deum. et haec via talis est. in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. remota autem causa, removetur id cuius est causa. ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. hoc autem est manifeste falsum. ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. quae deus est.

potest etiam alia ratio colligi ex verbis aristotelis. in ii enim metaphys. ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. in iv autem metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. et hoc dicimus deum.

ad hoc etiam inducitur a damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit commentator in ii physicorum. et est talis. impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut

деленного двигателя, либо до самодвижущегося, от которого мы также придем к первому неподвижному и отделенному двигателю.⁷⁰

Другим путем Аристотель ведет [доказательство] во второй книге *Метафизики*.⁷¹ Он показывает, что [цепочка] действующих причин не продолжается до бесконечности, но приводит к одной первой причине; ее-то мы и называем Богом. Этот путь заключается в следующем. Во всяком порядке действующих причин первое — причина среднего, а среднее — причина последнего; средних может быть либо одно, либо много. При упразднении причины, упраздняется и то, чему она служит причиной. Следовательно, если не будет первого, то среднее не может быть причиной. Но если [цепь] действующих причин бесконечна, то ни одна из причин не будет первой. Следовательно, уничтожатся и все прочие причины, средние. Но это очевидно ложно. Значит, необходимо [пред]положить первую действующую причину. А это Бог.

Из высказываний Аристотеля можно собрать еще одно доказательство. Ибо во второй книге *Метафизики*⁷² он показывает, что наиболее истинные [вещи] в наибольшей степени существуют.⁷³ А в четвертой книге *Метафизики*⁷⁴ он показывает, что существует нечто наиболее истинное. В самом деле, мы видим, что одно может быть более ложным, чем другое; следовательно, второе должно быть более истинным, чем первое. [Эти два частных случая будут различаться степенью] близости к тому, что просто истинно, или истинно в наибольшей степени. [Следовательно, непременно должно существовать нечто истинное само по себе]. Из чего далее можно заключить, что существует нечто, в наибольшей степени сущее. Это мы и называем Богом.

К этому Дамаскин⁷⁵ приводит еще один довод, взятый из области управления; на этот довод ссылается также Комментатор второй книги *Физики*.⁷⁶ Довод такой. Невозможно, чтобы некие противоположные и несогласованные [вещи] сочетались в один порядок всегда или многократно иначе, как под чьим-либо управлением, которое предписывало

⁷⁰ Аристотель, *Физика* VIII 5; 258 b 4.

⁷¹ Аристотель, *Метафизика*, 994 а 5.

⁷² Аристотель, *Метафизика*, 993 b 27.

⁷³ Ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia — суть в наибольшей степени сущие.

⁷⁴ 1008 b 35

⁷⁵ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, I, 3.

⁷⁶ «Комментатором» в Средние века называли Аверроэса, признавая его исключительную заслугу в изучении и комментировании аристотелевских текстов. См. Averroes, *Com. magn. in phys.* II, t. 75 (IV/75 L).

ad certum finem tendant. sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. et hunc dicimus deum.

Capitulum XIV

Quod ad cognitionem dei oportet uti via remotionis

ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod deum dicimus, oportet eius condiciones investigare.

est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove. tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam

бы всем или каждому в отдельности ориентироваться на определенную цель. Но в мире, как мы видим, вещи различных природ сочетаются в один порядок, причем не изредка или случайно, но всегда или по большей части. Следовательно, должен быть кто-то, чьим промыслом управлялся бы мир. Его-то мы и зовем Богом.

Глава 14

О том, что для познания Бога нужно пользоваться путем отрицания

Итак, показав, что есть некое первое сущее, которое мы зовем Богом, нужно исследовать его свойства.

Следует воспользоваться путем отрицания — в особенности в рассмотрении божественной субстанции. Ибо божественная субстанция превосходит своей непомерностью всякую форму, которой достигает наш ум: поэтому мы не можем постичь Бога, познав, что он есть. Но некоторое знание о нем мы все же получаем, познавая, что он не есть. И тем больше мы приблизимся к его познанию, чем больше [признаков] сможем отделить от него с помощью нашего ума. В самом деле, всякую вещь мы познаем тем совершеннее, чем полнее видим ее отличия от других: ибо всякая вещь обладает в самой себе собственным бытием, отличным от всех прочих вещей. Вот почему, узнавая определения вещей, мы прежде всего помещаем их в [соответствующем] роде, благодаря чему знаем, что это, вообще; после этого мы добавляем отличительные признаки, которыми она отличается от прочих вещей; и так в конце концов получаем полное понятие о субстанции вещи.

Но так как при рассмотрении божественной субстанции мы не можем понять, что это, в качестве рода; и не можем понять отличие его от других вещей посредством утвердительных отличительных признаков, то мы должны понять его отличие посредством отрицательных отличительных признаков. И подобно тому как утвердительные положительные признаки ограничивают ⁷⁷ друг друга, все более приближаясь к полному

⁷⁷ *contrahit* — ограничивает, конкретизирует. *Contrahere* — букв. стягивать, сжимать, сужать, сокращать, ограничивать; *contractus* (opp. *communis, universalis, simplex*) — конкретный. Это логический термин: отличительный признак *живой* сужает, или ограничивает (*contrahit*) самый общий род *сущего*, или *субстанции*, до вида, или подчиненного рода *живое существо*. Отличительный признак *смертное* еще более ограничивает род *живого существа*, а *разумное* конкретизирует его окончательно, сузив до неделимого далее логически вида *человек*. — По мере сужения понятие становится все сложнее (человек = существующее + телесное + живое + смертное + разумное), в нем срастается (лат. *consprescunt*) все больше признаков. Отсюда латинская синонимия *contractus=concretus*.

designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. sicut, si dicamus deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

ad procedendum igitur circa dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod deus sit omnino immobilis. quod etiam auctoritas sacrae scripturae confirmat. dicitur enim malach. 3—6: ego deus, et non mutor; iac. 1—17: apud quem non est transmutatio; et num. 23—19: non est deus quasi homo, ut mutetur.

Capitulum XV ***Quod deus sit aeternus.***

ex hoc autem apparet ulterius deum esse aeternum.

nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. ostensum autem est deum esse omnino immutabilem. est igitur aeternus, carens principio et fine.

item. illa sola tempore mesurantur quae moventur: eo quod tempus est numerus motus, ut patet in iv physicorum. deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est. tempore igitur non mensuratur. igitur in ipso non est prius et posterius accipere. non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. in quo ratio aeternitatis consistit.

обозначению вещи, отличая ее от все большего [числа других вещей]; так и отрицательные признаки: один ограничивает другой, отличая [исследуемую вещь] от все большего количества [других]. Так, когда мы скажем, что Бог не акциденция, мы тем самым отделим Его ото всех акцидентов; когда затем добавим, что Он не тело, мы отделим Его также и от некоторых субстанций; и так по порядку с помощью подобных отрицаний отличим Его ото всего, что не есть он. И когда мы познаем Его как отличного от всех прочих [вещей], тогда мы будем рассматривать Его субстанцию в ее особенности. Однако и это рассмотрение не будет совершенным: ибо мы не узнаем, что Он есть сам по себе.

Итак, чтобы двинуться вперед в познании Бога по пути отрицания, примем за исходный пункт то, что уже выяснено выше с очевидностью, а именно, что Бог совершенно неподвижен. Это подтверждает и авторитет Священного Писания. Ибо сказано: «Я — Господь, Я не изменяюсь» (*Малахия*, 3:6); «[Отец светов], у Которого нет изменения [и ни тени переменны]» (*Иак.*, 1:17); «Бог не человек,... чтоб Ему изменяться» (*Числа*, 23:19).

Глава 15

О том, что Бог вечен

Что Бог вечен, явствует из следующего.

Все, что начинает или перестает быть, претерпевает это вследствие движения или изменения. Но доказано, что Бог совершенно неизменен (I, 13). Следовательно, Он вечен и не имеет ни начала, ни конца.

Далее. Временем измеряются только те [вещи], которые движутся, поскольку «время есть число движения», как объясняется в четвертой книге *Физики*.⁷⁸ Но Бог всецело лишен движения, как уже доказано (I, 13). Следовательно, Он не измеряется временем. Следовательно, применительно к нему недопустимы [высказывания] «раньше» и «после». Значит, Он не имеет бытия после небытия, и не может иметь небытие после бытия, и никакой другой последовательности в Его бытии нельзя обнаружить, ибо никакая последовательность немыслима без времени. Следовательно, у Него нет начала и конца, и всем своим бытием Он обладает одновременно. В чем и состоит смысл вечности.⁷⁹

⁷⁸ 219 b 1.

⁷⁹ Ср. Боззий, *Утешение философией*, V, 6: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (пер. В.И. Уколовой, стр. 286). Ср. Плотин III 7: «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность... полнота бытия... охватывающая все бытие и исключаяющая всякое небытие» (пер. Б.Ерогина, стр. 324 ср. пер. А.Ф.Лосева, стр. 394).

adhuc. si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. si autem ab alio, illud est prius eo. ostensum autem est deum esse primam causam. non igitur esse incoepit. unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. est igitur aeternus.

amplius. videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem aristotelis. ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse-esse. omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. et hoc deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. est igitur deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

ostendit etiam aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. prima autem substantia movens deus est. est igitur sempiternus. negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. qui si incoepit, aliquo agente

К тому же. Если Его когда-то не было, а потом Он был, то кто-то вывел Его из небытия в бытие. Но не Он сам: ибо то, чего нет, не может что-либо предпринять. Если же другой, то этот другой первее Его. Но доказано, что Бог — первая причина. Следовательно, Он не начинал быть. Следовательно, и не прекратит; ибо то, что было всегда, обладает свойством⁸⁰ быть всегда. Итак, Он вечен.

Более того. Мы видим в мире некоторые [вещи], способные и быть и не быть, то есть способные рождаться и гибнуть. Но все, способное быть, должно иметь причину: ибо само по себе оно находится в равновесии по отношению к двум [возможностям], то есть [ему все равно], быть или не быть; если оно усвоит себе бытие, на это должна быть какая-то причина. Но [число] причин не может быть бесконечным, как доказано выше доводами Аристотеля. Значит, нужно предположить, что есть нечто, чье существование необходимо. Но все необходимое либо имеет причину своей необходимости извне, либо нет, но необходимо само по себе. Однако и те необходимые [вещи], которые имеют причину своей необходимости извне, не могут быть бесконечны [по количеству]. Значит, нужно предположить некое первое необходимое, которое необходимо само по себе. А это Бог: ибо Он — первая причина, как показано. Следовательно, Бог вечен: поскольку все, само по себе необходимое, вечно.

Аристотель помимо того доказывает, что, поскольку время есть всегда, то и движение есть всегда.⁸¹ В свою очередь, из этого он показывает, что и движущая субстанция есть всегда.⁸² Но первая движущая субстанция есть Бог. Следовательно, Он есть всегда. — Если же мы отрицаем, что время и движение есть всегда, то довод в пользу того, что субстанция есть всегда, все равно остается в силе. Ибо если движение имело начало, оно должно было начаться под воздействием какого-то двигателя. Если и этот двигатель имел начало, на него должно было нечто воздейство-

⁸⁰ *Virtus* — способность, сила, добродетель, внутреннее свойство. В отличие от *proprium*, *proprietas* — собственного признака, и *accidens* — отделимого или неотделимого привходящего, случайного признака, *virtus* обозначает такое свойство, в котором проявляется сущность, сама субстанция. *Virtus* — сила вещи и реализация ее сущности, однако она не вполне тождественна по смыслу терминам *potentia*, с одной стороны, и *actus*, с другой. *Potentia* — не столько сила, сколько возможность, сама по себе совершенно бессильная; она скорее указывает на то, чего в вещи нет, хотя могло бы быть. *Actus* — реализация потенций вещи, ее действительность и действие; этот термин ближе к *силе* — *virtus*; но понятие *virtus* эже. Оно указывает на проявление некоего совершенства, могущества или блага. Так, например, из двух субстанциальных свойств человека — разумность и смертность — словом *virtus* постоянно именуется разум, и никогда — способность умирать.

⁸¹ Аристотель, *Физика* VIII 1; 251 b 13.

⁸² Аристотель, *Физика* VIII 6; 259 a 6.

incoepit. et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. unde psalmus: tu autem, domine, in aeternum permanes. et idem: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.

Capitulum XVI ***Quod in deo non est potentia passiva***

si autem deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. in deo igitur non est potentia ad esse.

adhuc. quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra dictis patet. non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

item. illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. deum autem est per se necesse esse. nullo igitur modo est possibile esse. nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

item. unumquodque agit secundum quod est actu. quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. primum igitur agens, quod deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

adhuc. unumquodque, sicut natum est agere in quantum

вать. И так либо до бесконечности, либо вплоть до чего-то, что не имело начала.

Эту истину подтверждает своим свидетельством и божественный авторитет. Так, в *Псалмах* поется: «Но Ты, Господи, пребываешь вовеки» (9:8) и «Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (101:28).

Глава 16

О том, что в Боге нет пассивной потенции

Но если Бог вечен, необходимо, чтобы Он не был в потенции.

В самом деле, то, к субстанции чего примешана потенция, может не быть — в той мере, в какой обладает потенцией: ибо все, что может быть, может также и не быть. Однако Бог сам по себе не может не быть, так как он есть всегда. Следовательно, в Боге нет потенции к бытию.

К тому же. Хотя то, что существует иногда потенциально, а иногда актуально, по времени сначала существует потенциально, а потом актуально, но по сути дела⁸³ акт всегда предшествует потенции: ибо потенция сама не может актуализироваться, но нечто уже актуальное должно актуализовать ее.⁸⁴ Значит, все, что существует в каком-либо отношении потенциально, имеет нечто, что ему предшествует. Но Бог — первая сущность и первая причина, что ясно из вышеизложенного. Следовательно, в Нем нет ничего, что было бы смешано с потенцией.

И еще. Бытие, необходимое само по себе, ни в каком отношении не есть бытие возможное: потому что бытие, само по себе необходимое, не имеет причины; а всякое возможное бытие имеет причину, как показано выше. Бог же есть бытие, необходимое само по себе. Следовательно, Он ни в каком отношении не есть возможное бытие. Значит, в Его субстанции не находится ничего потенциального.

И еще. Всякая [вещь] действует сообразно тому, что она есть в действительности. Следовательно, то, что не есть всецело в действительности, действует не собою всецело, но некой частью себя. Но то, что не действует собою целым, не есть первое действующее: ибо оно действует посредством причастности к чему-то, а не посредством своей сущности. Следовательно, первое действующее, то есть Бог, не имеет примеси потенции, но есть чистый акт [т.е. действительность].

К тому же. Всякая [вещь] по природе действует постольку, поскольку

⁸³ simpliciter — см. прим. к главе 11.

⁸⁴ Ср. Аристотель, *Метафизика* IX 8; 1049 b 24.

est actu, ita natum est pati in quantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. sed deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

item. videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. ergo oportet esse aliquid aliud prius, qui educatur de potentia in actum. et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. hoc autem in infinitum procedere non potest. ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. et hoc dicimus deum.

Capitulum XVII ***Quod in deo non est materia***

apparet etiam ex hoc deum non esse materiam.

quia materia id quod est, in potentia est.

item. materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum philosophum. deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. ipse igitur materia non est.

amplius. sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam:

существует в действительности, и претерпевает [воздействие] постольку, поскольку существует в потенции; «движение есть действительность существующего в потенции».⁸⁵ Но Бог всецело бесстрастен⁸⁶ и неизменен, как явствует из сказанного. Значит, в Нем нет ничего от потенции, то есть ничего пассивного.

И еще. Мы видим, что в мире что-то переходит из потенции в действительность. Однако оно не само выводит себя из потенции в действительность: ибо то, что существует в потенции, еще не существует, а потому не может и действовать. Следовательно, прежде него должно быть нечто другое, что вывело бы его из потенции в действительность. Это другое, в свою очередь, тоже вышло из потенции в действительность, так что нужно предположить нечто [третье], что в свое время вывело в действительность его. Но до бесконечности продолжать так нельзя. Следовательно, нужно дойти до чего-то, что существует только в действительности и никоим образом не в потенции. Это-то мы и зовем Богом.

Глава 17

О том, что Бог не есть материя

Что Бог не есть материя, явствует из следующего.

Ибо в силу материи то, что существует, существует потенциально.⁸⁷

И еще. Материя не есть начало действия, а потому действующее [начало] и материя в одной и той же [вещи] не совпадают, согласно Философу.⁸⁸ Богу же подобает быть первой действующей причиной вещей, как было сказано выше (I 13). Следовательно, Бог — не материя.

Далее. Согласно мнению тех, кто считал первой причиной материю и возводил к ней все сущее, природные вещи существуют благодаря слу-

⁸⁵ Аристотель, *Физика* III 1; 201 а 10.

⁸⁶ *Impassibilis*: латинское *pati* означает по-русски *страдать, претерпевать, испытывать воздействие* (т.е., следовательно, меняться), *быть объектом*; соответственно *passio* — *страсть, страдание, мука, состояние* (жидкое, твердое, газообразное), *пассивное состояние и пассивность* вообще в противоположность активности.

⁸⁷ Под материей Аристотель, и вслед за ним Фома понимает не вещество, которое можно потрогать и увидеть, а начало потенциальности в вещах. Этой потенциальности, или небытию, причастны все существа и вещи за исключением Бога, или аристотелевского «отделенного ума», который есть «чистый акт», или, что то же, полностью отделен от материи. Во всех остальных вещах присутствует нечто, чем они в принципе могут быть, но не являются — это небытие, или несовершенство и называется материей. В силу такой потенциальности вещи могут изменяться и испытывать воздействие извне.

⁸⁸ Аристотель, *Физика*, 198 а 24.

contra quos agitur in ii physicorum. si igitur deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

item. materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. si igitur deus est immobilis, ut probatum est, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae. hanc autem veritatem fides catholica confitetur, qua deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

in hoc autem insania david de dinando confunditur, qui ausus est dicere deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.

hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. differens enim, ut in x metaph. determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. in his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt. sic etiam deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

чаю. Их воззрения опровергаются во второй книге Физики.⁸⁹ Следовательно, если бы Бог, который есть первая причина вещей, был их материальной причиной, то все сущее существовало бы случайно.

И еще. Материя может стать причиной чего-либо действительного лишь постольку, поскольку она изменится и превратится [в нечто действительное]. Следовательно, если Бог неподвижен,⁹⁰ что доказано, он никоим образом не может быть материальной причиной вещей.

Эту же истину исповедует и католическая вера, утверждая, что Бог сотворил все [вещи] не из своей субстанции, а из ничего.

Этим же опровергается безумие Давида Динантского, осмелившегося заявить, что Бог есть то же самое, что первая материя;⁹¹ поскольку, дескать, если бы они не были одно и то же, они должны были бы различаться какими-нибудь признаками, но тогда они не были бы просты: ибо в то, что отличается от другого каким-либо признаком, сам этот признак привносит сложность. — Это заблуждение проистекает от незнания: ибо он не знал, в чем разница между отличием и инаковостью. В самом деле, «отличное», как определяется в X книге *Метафизики*,⁹² есть предикат относительный, ибо всякое отличное отлично от чего-то в каком-то отношении. Напротив, «иное» говорится абсолютно, о том, что не тождественно. Значит, отличие следует искать в [вещах], в чем-то совпадающих: ведь нужно указать в них что-то, за счет чего они различаются; так, два вида совпадают в роде, а потому должны различаться за счет отличительных признаков. Но применительно к [вещам], не совпадающим ни в чем, не следует искать, чем они различаются: они иные [по отношению друг к другу не каким-то признаком, а целиком,] сами собой. Именно так разнятся противоположные отличительные признаки: они не причастны одному роду как части своей сущности; и поэтому не следует спрашивать, чем они различаются, ибо они сами по себе [всцело] иные. Так разнятся и Бог с первой материей: один — чистый акт, вторая — чистая потенция, и нет ничего, в чем бы они совпадали.

⁸⁹ Аристотель, *Физика*, 198 b 10.

⁹⁰ Т.е. неизменен

⁹¹ *Liber de tomis sive de divisionibus* (RSPTh 22 [1935] 244). — Ср. Albertus Magnus, *Summa de creatione*, II tr.1, q.5, a.2; *Summa theologiae*, II, tr.12, q.72, m.4, a.2. Этот же тезис Давида Динантского разбирается у Бонавентуры в *Комментарии на Шестоднев* (*In Hex.*, col.4, 11).

⁹² Аристотель, *Метафизика*, 1054 b 23.

Capitulum XVIII

Quod in deo nulla est compositio

ex praemissis autem concludi potest quod in deo nulla sit compositio. nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter. in quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. in deo autem nulla est potentia. non est igitur in eo aliqua compositio.

item. omne compositum posterius est suis componentibus. primum ergo ens, quod deus est, ex nullis compositum est.

adhuc. omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. quod deo non competit: cum sit per se necesse-esse. non est igitur in eo aliqua compositio.

amplius. omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. si igitur compositus esset deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. componens autem est causa efficiens compositi. ergo deus haberet causam efficientem. et sic non esset causa prima, quod supra habitum est.

item. in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium,

Глава 18

О том, что в Боге нет сложности

Из [вышеизложенных] предпосылок можно сделать вывод, что в Боге нет сложности.⁹³

Ибо во всяком сложном должны быть действительность и возможность. В самом деле, несколько [компонентов] могут стать просто одним только в том случае, если нечто там будет действительностью, а нечто другое — возможностью. Ибо [компоненты], существующие в действительности, могут соединиться, только будучи либо связаны, либо собраны вместе, — но в этом случае они не составят просто одно. Кроме того, вещи, собранные из частей, в отношении своего единства существуют потенциально: ибо они соединились актуально лишь после того, как были соединимы потенциально. Но в Боге нет потенции. Следовательно, в Нем нет какой-либо сложности.

И еще. Всякое сложное вторично по сравнению со своими составляющими. Значит, первое сущее, которое есть Бог, ни из чего не сложено.

К тому же. Всякое сложное потенциально разруσιμο, поскольку сложно; хотя в некоторых [вещах] есть нечто иное, препятствующее разрушению. А что разруσιμο, того может и не быть. Что не подходит Богу, так как он сам по себе есть необходимое бытие (I, 15). Следовательно, в Нем нет никакой сложности.

Далее. Всякий сложный состав нуждается в составителе. В самом деле: если он состав, он состоит из многих; но [вещи], сами по себе многие, не сойдутся воедино, если их не соединит некий составитель. Следовательно, если бы Бог был сложен, у него был бы составитель, ибо сам Он не мог бы себя составить, так как ничто не может быть причиной себя самого; этот составитель был бы первее Бога, что невозможно. Составитель для сложного есть действующая причина. Следовательно, у Бога была бы действующая причина. И в этом случае Он не был бы первой причиной, что мы приняли выше.

И еще. Во всяком роде всякая [вещь] тем благороднее, чем она проще. Например, в роде «горячего» — огонь, не имеющий никакой примеси холодного. Следовательно, предел благородства⁹⁴ для всех сущих

⁹³ *compositio* — сложность, состав, от *componere* — складывать, составлять; причастие *compositus* — сложный, составной. У Аристотеля сложными (*τὰ σύνθετα*) называются все вещи и существа, состоящие из материи и формы, т.е. все, кроме Бога и не существующей в действительности материи (см. *Метафизика* 1023 а 31; 1029 в 23 и т.д.).

⁹⁴ *quod est in fine nobilitatis*: *finis* означает *предел, конец и цель*. Порядок бытия, или онтологическая иерархия ориентированы на цель. Ибо Творец всего сущего, Бог, есть высшее благо

oportet esse in fine simplicitatis. hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. nulla igitur compositio ei accidere potest.

praeterea. in omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius,- et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius: sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. si ergo deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. non est ergo ipse primum et summum bonum.

item. ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. in omni autem composito est multitudo. igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet deum, omni compositione carere.

должен быть и пределом простоты. Но [вещь], благороднейшую из всех сухих, мы называем Богом, потому что Он — первая причина; а [всякая] причина благороднее [своего] следствия. Значит, никакая сложность не может быть ему свойственна.

Кроме того. Добро всякой сложной [вещи] не есть добро той или иной ее части, но целого. Говоря «добро» я имею в виду доброту⁹⁵ целой [вещи], ее совершенство, а части несовершенны с точки зрения целого. Так, части человека — не человек, и части числа, например, шестерки, не обладают совершенством в качестве шестерок, и точно так же части линии не достигают в совершенстве той меры [длины], которая обнаруживается в целой линии. Следовательно, если Бог сложен, то совершенство и доброта его как Бога обнаруживается в целом, но не находится ни в одной из его частей. Но тогда в нем не будет того чистого добра, которое свойственно ему [как Богу]. Следовательно, Он не будет первым и высшим благом.

И еще. Прежде всякого множества следует найти единство. Но во всяком сложном есть множество. Следовательно, то, что прежде всех, то есть Бог, должно быть свободно от всякой сложности.

и является создателем и причиной всех вещей именно как их цель. Понятие *благородства* у Фомы всегда связано именно с иерархической структурой бытия и означает *высоту* на онтологической лестнице, ведущей к цели — Богу. Поскольку всякое сущее стремится быть, оно стремится к Богу, источнику бытия, и к простоте, т.е. на языке Аристотеля, к форме, к преодолению в себе материи — начала небытия и несовершенства.

⁹⁵ Фома употребляет слово *bonitas* для обозначения не внешнего проявления вещи, а ее внутреннего сущностного достоинства. Так, для прямой линии *bonitas* состоит в том, чтобы быть прямой, без малейшей кривизны; для человека *bonitas* — быть разумным, поскольку разумность входит в состав его субстанциального определения; *bonitas* двойки в том, чтобы быть двойкой, без избытка и недостатка и т.п. — В русском языке было два производных от слова *добро* (как лат. *bonitas* производно от *bonum*): *доброта́* и *добрóта*. Слово *добротб*, употребительное и сейчас, означает внешнее проявление: *добродушие*, *доброжелательство*. Слово *добрóта*, вышедшее из употребления (осталось только производное *добротный*), означало внутреннее совершенство, «достоинство вещи, прочность, качество ее выработки» (см. *Толковый словарь* В.И.Даля). Мы решили воспользоваться для перевода *bonitas* этим устаревшим словом за неумением найти лучшее.

Capitulum XIX
Quod in deo nihil est violentum
neque praeter naturam.

ex hoc autem philosophus concludit quod in deo nihil potest esse violentum neque extra naturam. omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. cum igitur deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

amplius. necessitas coactionis est necessitas ex alio. in deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. igitur nihil in eo est coactum.

adhuc. ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. sed in deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit necesse-esse, ut ostensum est. non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

item. omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est cuius principium est extra nil conferente vim passo. deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est. igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Capitulum XX
Quod deus non est corpus

ex praemissis etiam ostenditur quod deus non est corpus.

omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. deus autem non est compositus, ut ostensum est. igitur corpus non est.

Глава 19

О том, что в Боге нет ничего насильственного и противоестественного

А из этого Философ делает вывод, что в Боге не может быть ничего насильственного и противоестественного.⁹⁶

Всякая [вещь], в которой находится нечто насильственное и противоестественное, содержит некое добавление [извне]: ибо то, что принадлежит к субстанции [вещи], не может быть насильственным и противоестественным. Но ничто простое не может содержать в себе добавлений: из них составила бы сложность. Итак, поскольку Бог прост, как показано, в нем не может быть ничего насильственного и противоестественного.

Далее. Принудительная необходимость есть необходимость, [исходящая] от другого. Но в Боге нет необходимости от другого, ибо он сам по себе необходим и [служит] причиной необходимости для всех прочих. Следовательно, в нем нет ничего принудительного.

К тому же. Везде, где есть нечто насильственное, там может быть нечто помимо того, что подходит вещи самой по себе: ибо насильственное противоположно тому, что согласно с природой вещи. Но в Боге не может быть чего-то помимо того, что само по себе ему подходит, так как он сам по себе — необходимое бытие, как показано выше. Значит, в нем не может быть ничего насильственного.

И еще. Все, в чем есть нечто насильственное или неестественное, по природе своей приводится в движение другим: ибо насильственное — это то, «источник чего находится вовне, а претерпевающее насилие ни в чем ему не содействует».⁹⁷ Но Бог всецело неподвижен, как показано. Следовательно, в нем не может быть ничего насильственного или неестественного.

Глава 20

О том, что Бог не есть тело

Из следующих предпосылок доказывається, что Бог не есть тело.

Всякое тело, будучи непрерывным, сложно и имеет части. Но Бог не сложен, как доказано (I, 18). Следовательно, он не тело.

⁹⁶ Аристотель, *Метафизика*, V 5; 1015 b 14.

⁹⁷ Аристотель, *Никомахова этика* III 1; 1110 a 1.

praeterea. omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. omne autem corpus est quantum. ergo omne corpus est in potentia. deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est. ergo deus non est corpus.

adhuc. si deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est; omne autem corpus naturale mobile est. deus igitur non est corpus.

amplius. omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in i caeli et mundi. quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. si igitur deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius deo cogitare possunt. et sic deus non est maior intellectu nostro. quod est inconveniens. non est igitur corpus.

adhuc. cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. igitur et intellectui. sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentialium, sicut et distinctio. ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. omne autem corpus in rebus existens est sensibile. igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilior. si igitur deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

praeterea. quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. id igitur quo nihil est nobilior, corpus non est. hoc autem est deus. igitur non est corpus.

item. inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. in omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra dictis patet. corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. nullum autem corpus movet localiter

Кроме того. Всякое количество в некотором отношении потенциально: так, континуум потенциально делим до бесконечности; а число может до бесконечности увеличиваться. Но всякое тело есть количество. Следовательно, всякое тело потенциально. Но Бог не потенциален, он — чистый акт, как показано (I, 16). Следовательно, Бог не тело.

К тому же. Если Бог — тело, Он должен быть каким-нибудь природным телом: ибо математическое тело само по себе не существует, как доказывает Философ,⁹⁸ поскольку измерения акцидентальны. Однако Он — не природное тело, так как он неподвижен, как показано (I, 13); а всякое природное тело подвижно. Следовательно, Бог не тело.

Далее. Всякое тело конечно: это доказывается как о круглом теле, так и о прямом в первой книге *Неба и мира*.⁹⁹ Но любое конечное тело мы можем превзойти мыслью и воображением. Следовательно, если Бог — тело, мы можем помыслить и вообразить нечто большее Бога. Но тогда Бог не будет больше нашей мысли. А это не годится. Следовательно, Он не тело.

К тому же. Разумное познание достовернее чувственного. В природе есть вещи, доступные чувству; значит, есть и доступные разуму. Но порядок и разделение способностей отвечает порядку объектов¹⁰⁰. Следовательно, надо всеми чувственными [вещами] в природе существует нечто, постижимое умом. Но всякое тело, существующее в [природе] вещей чувственно. Значит, приходится принять, что надо всеми телами есть нечто более благородное. Следовательно, если Бог — тело, то Он не будет первым и величайшим из сущих.

Кроме того. Живая вещь благороднее любого неживого тела. А любого живого тела благороднее его жизнь: ибо за счет нее оно превосходит прочие тела благородством. Следовательно, самое благородное не есть тело. Но Бог — самое благородное. Значит, Он не тело.

И еще. То же самое доказывают и философы, исходя из вечности движения; доводы их таковы.¹⁰¹ Если движение продолжается всегда, то нужно, чтобы первый двигатель не двигался ни сам по себе, ни по совпадению, что явствует из вышеизложенного. Но тело неба движется по кругу, причем его движение продолжается всегда. Следовательно, первый двигатель неба не движется ни сам по себе, ни по совпадению. Однако ни одно тело не может перемещать [другое тело], само оставаясь

⁹⁸ Аристотель, *Метафизика*, III 5; 1001 b 26.

⁹⁹ Аристотель, *О небе* 271 b 1.

¹⁰⁰ См. Фома Аквинский. *Комментарий к метафизике*, I, 10–11.

¹⁰¹ Аристотель, *Физика*, 266 a 10.

nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, moveatur per accidens virtus corporis. ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est deus. deus igitur non est corpus.

adhuc. nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. potentia primi motoris est potentia infinita. ergo non est in aliqua magnitudine. et sic deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

prima sic probatur. si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae. magnitudo infinita nulla est, ut probatur in iii physic. et in i caeli et mundi. magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. aequalem effectum quem facit potentia minor in tempore maiori, facit potentia maior in tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. sed potentia infinita est maior omni potentia finita. ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. nec potest esse quod in minori quod sit tempus. relinquatur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. cuius contrarium demonstratum est in vi physicorum.

quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. sit potentia infinita quae est a. accipiatur pars eius quae est ab. pars igitur ista movebit in tempore maiori. oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad

неподвижным: оно должно двигать и двигаться одновременно. Так что движущее тело должно двигаться, причем одновременно с телом движимым. Если же в теле заключена некая движущая сила, то и она непременно будет двигаться по совпадению: ибо когда тело придет в движение, то и сила этого тела будет двигаться [вместе с ним] по совпадению. Итак, первый двигатель неба не есть ни тело, ни [заключенная] в теле сила. Но то, к чему в конечном счете возводится движение неба как к первому неподвижному двигателю, есть Бог. Следовательно, Бог не тело.

К тому же. Никакая бесконечная потенция не может заключаться в [протяженной] величине. Потенция первого двигателя есть бесконечная потенция. Следовательно, она не [заключена] в какой-либо величине. Таким образом, Бог, который есть первый двигатель, не есть ни тело, ни телесная сила.

Первое [предложение] доказывается так. Допустим, потенция некой величины бесконечна; эта величина либо бесконечна, либо конечна. Бесконечной величины не бывает, как доказывается в III книге *Физики* и в I книге *Неба и мира*.¹⁰² Но у конечной величины не может быть бесконечной потенции. Так что ни у какой величины не может быть бесконечной потенции.

А что в конечной величине не может быть бесконечной потенции, доказывается так. Меньшая потенция за большее время и большая потенция за меньшее время производят равное действие, независимо от того, какое это действие: изменение, перемещение или любое другое движение. Но бесконечная потенция больше любой конечной. Следовательно, она должна производить действие за меньшее время и двигать быстрее, чем любая конечная потенция. Но [этот промежуток времени не может уменьшаться до бесконечности:] он не может быть меньше, чем время. Выходит, это будет происходить в неделимую [долю] времени. А значит, [двигающее будет] двигать, [движимое будет] двигаться и движение будет происходить мгновенно. Но это невозможно, как доказано в VI книге *Физики*.¹⁰³

[Но предположим, что конечная величина все же обладала бы бесконечной потенцией.] Что бесконечная потенция конечной величины не может двигать во времени, доказывается, в свою очередь, так. Допустим, есть бесконечная потенция *A*. Возьмем ее часть — *AB*. Эта часть будет двигать [производить такое же движение, что и потенция *A* за] большее время. Однако должна быть некая пропорция между этим временем, и

¹⁰² Аристотель, *Физика*, 204 а 8; *О небе*, 271 в 1.

¹⁰³ Аристотель, *Физика*, 234 а 24.

tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet ab. et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. quod est impossibile. non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. nulla potentia finita potest movere tempore infinito. sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. ergo potentia primi motoris est infinita. prima sic probatur. si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. quod est impossibile.

sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

quarum **una** est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti.

тем, которое [требуется для производства движения] целой потенции: ибо и то, и другое время конечно. Допустим, они будут соотноситься как 1 к 10: для нашего рассуждения неважно, каким именно будет это соотношение. Если, далее, увеличить конечную потенцию AB , время должно будет соответственно уменьшиться пропорционально увеличению потенции: ибо большая потенция производит движение за меньшее время. Значит, если увеличить ее в 10 раз, она будет производить то же движение за десятую долю того времени, которое требовалось первоначально взятой части потенции, т.е. AB . Однако и эта, десятикратная потенция конечна: ведь она находится в определенном соотношении с конечной потенцией AB . Выходит, что конечная и бесконечная потенции производят одно и то же движение за равное время. А это невозможно. Следовательно, бесконечная потенция конечной величины не может производить движение за какое бы то ни было время. —

А что потенция первого двигателя бесконечна, доказывается так. Никакая конечная потенция не может производить движение бесконечно долго. Но потенция первого двигателя движет бесконечное время, ибо первое движение продолжается всегда. Следовательно, потенция первого двигателя бесконечна.

Первое [предложение: «никакая конечная потенция не может двигать бесконечно долго»] доказывается так. Допустим, что некая конечная потенция какого-то тела движет в течение бесконечного времени. Тогда часть этого тела, обладая частью потенции, будет производить движение в течение меньшего времени: ибо чем больше потенция, тем дольше может продолжаться движение. Итак, эта часть будет создавать движение в течение конечного времени, но большая часть сможет двигать дольше. И так всегда: чем больше будет потенция двигателя, тем дольше он сможет двигать, сообразно пропорции. Но увеличив часть в некоторое количество раз, мы достигнем целого, или даже превзойдем его. Соответственно и время либо сравняется с тем временем, на протяжении которого способна создавать движение целая потенция, либо даже превзойдет его. Но мы говорили, что целая потенция производит движение в течение бесконечного времени. Выходит, конечное время окажется мерой бесконечного. А это невозможно.

Однако против такого хода рассуждения есть немало возражений.

[1] Одно возражение таково: можно предположить, что то тело, которое приводится в движение первым двигателем, неделимо: ведь небесное тело [т.е. небосвод в целом, небесная сфера] и впрямь очевидно

praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

sed ad hoc dicendum quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, si homo volat, habet alas, esset impossibile. et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. quia haec conditionalis est vera, si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum. huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. unde patet hoc esse impossibile. et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indiget.

secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore. quod autem deus, non sit unicus corpori sicut anima, alterius rationis est.

tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. et huic solutioni videtur attestari

неделимо. А вышеприведенное доказательство строилось на делимости тела.

На это нужно сказать, что условный силлогизм может быть верен, даже когда его первая посылка невозможна. И если какое-то предположение несовместимо с истинностью такого [верного] силлогизма, то оно невозможно. Например, если бы что-то было несовместимо с истинностью такого условного силлогизма: «Если человек летает, значит, у него есть крылья» — оно было бы невозможно. Именно так и следует понимать ход вышеприведенного доказательства. Ибо условный силлогизм «Если разделить небесное тело [небосвод], то часть его будет обладать меньшей потенцией, чем целое» — верен. Но истинность этого силлогизма будет нарушена, если допустить, что первый двигатель — тело, ибо это приведет к невозможным следствиям. Из чего очевидно, что это невозможное допущение. — Точно так же следует отвечать и на возражение об увеличении конечных потенций. В самом деле, едва ли в природе вещей всем соотношениям любого временного промежутка к любому другому соответствует пропорциональная потенция. Но условный силлогизм, использованный в вышеприведенном доказательстве, тем не менее верен.

[2] **Второе** возражение: даже если тело делится, тем не менее какое-то тело может обладать такой силой, которая не делится при делении тела: так, например, разумная душа не делится при расчленении тела.

На это следует сказать, что вышеприведенное рассуждение не доказывает, что Бог не связан с телом так, как разумная душа связана с человеческим телом. Оно доказывает, что Бог не есть находящаяся в теле сила наподобие материальных сил, делимых с делением тела. Так и о человеческом разуме утверждается, что он не есть ни тело, ни сила в теле. А что Бог не соединен с телом так, как соединяется душа, — дело другого доказательства (I, 27).

[3] **Третье** возражение: если потенция любого тела конечна, как доказывается выше; и если что-либо, вызванное конечной потенцией, не может длиться бесконечное время, — то никакое тело не может длиться бесконечное время. Значит, небесное тело необходимо должно разрушиться.

На это некоторые отвечают, что небесное тело сообразно собственной своей потенции может погибнуть,¹⁰⁴ однако оно [вечно] получает непрерывную длительность от другого [начала], которое наделено бесконечной потенцией. Подобного мнения, очевидно, придерживался

¹⁰⁴ deficere: исчерпать свои возможности, сойти на нет.

plato, qui de corporibus caelestibus deum loquentem inducit in hunc modum: natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.

hanc autem solutionem improbat commentator, in xi metaph.. nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirit perpetuitatem essendi ab alio. sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. quod est impossibile secundum ipsum. et ideo ipse in hunc modum respondet: quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum aristotelem, in viii metaph., potentia ad ubi, sed non ad esse. et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

sciendum tamen quod haec responsio commentatoris non est sufficiens. quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse aristoteles dicat, in i caeli et mundi, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. motus autem de sui ratione quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia

Платон, у которого Бог обращается к небесным телам с такой речью: «По природе вашей вы подвержены разрушению, но по воле моей вы нерушимы... ибо воля моя крепче ваших скреп». ¹⁰⁵

Однако это решение отвергает Комментатор в XI книге своей *Метафизики*. ¹⁰⁶ Невозможно, по его мнению, чтобы то, что само по себе может не быть, приобрело [вечную] непрерывность бытия от другого. Ибо из этого следовало бы, что тленное превращается в нетленность. А это, с его точки зрения, невозможно. ¹⁰⁷ Поэтому сам он решает этот вопрос так: всякая потенция, какая есть в небесном теле, конечна. Но оно не обязательно обладает всякой потенцией; согласно Аристотелю, ¹⁰⁸ в небесном теле есть потенция применительно к месту, но нет потенции применительно к бытию. Значит, в нем не должно быть и потенции к небытию.

Однако следует знать, что этот ответ Комментатора неудовлетворителен. В самом деле: даже если согласиться, что в небесном теле нет пассивной потенции к бытию, какая присуща материи, то в нем все же есть активная потенция, или сила бытия: ведь Аристотель ясно высказывается в I книге *Неба и мира* ¹⁰⁹ о том, что небо обладает силой быть всегда.

Поэтому лучше сказать так: поскольку потенция соотнесена с актом, постольку и судить о потенции надо по характеру акта. Движение по сути своей обладает количеством и протяженностью: поэтому бесконечная длительность движения требует, чтобы движущая потенция была бесконечна. Но бытие не обладает какой-либо количественной протяженностью; в особенности это относится к такой вещи, как небо, бытие которой неизменно. Поэтому не нужна бесконечная сила бытия конечному телу для того, чтобы длиться пусть даже и до бесконечности: ибо

¹⁰⁵ Платон, *Тимей* 41 а-в: «... Родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я ваш демиург и отец вещей, и возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно сложенное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас.» («Боги», сотворенные Демиургом, по Платону, — это сам космос, т.е. небесная сфера, и светила, т.е. внутренние концентрические сферы).

¹⁰⁶ Averroes, *Com. Magn. In Met.* XII, t. 41 (VIII/324).

¹⁰⁷ Это положение Аверроэса неприемлемо с точки зрения христианской ортодоксии, которая учит, что человеческая душа, сотворенная и потому смертная и тленная по своей природе, получает нетленность от другого — по воле Божией.

¹⁰⁸ *Метафизика*, кн. VIII, гл. 4; 1044 б 6

¹⁰⁹ *О небе*, 270 а 12

non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. in omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. quod oportet esse incorporeum. et ideo oportet primum movens esse incorporeum. et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

nec est inconveniens secundum commentatorem quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est

нет разницы, будет ли нечто благодаря этой силе длиться один миг или бесконечное время, так как неизменного бытия время не затрагивает, разве что только по совпадению [акцидентально].

[4] **Четвертое** возражение: вовсе не очевидно, чтобы движущему бесконечное время [двигателю] необходимо было бы обладать бесконечной потенцией: во всяком случае, это не относится к тем двигателям, которые, двигая, не изменяются. Ведь такое движение ничего не отнимает от их потенции; и после того, как они некоторое время производили движение, они могут производить его и впредь не меньшее время, чем до того. Так, например, солнце обладает конечной силой, но поскольку действующая сила его не уменьшается, когда оно действует, постольку оно может воздействовать на здешние низшие [существа и вещи] соответственно своей природе бесконечное время.

На это надо сказать, что тело движет только двигаясь, как доказано. А следовательно, если окажется, что какое-то тело не движется, то значит, оно и не движет. Но во всем, что движется, есть потенция к противоположному, ибо противоположности — границы движения [т.е. движение всегда происходит между ними, от одной противоположности по направлению к другой]. Значит, всякое движущееся тело само по себе может и не двигаться. А что может не двигаться, то не может само собой двигаться вечно. А значит, не может и двигать вечно.

Итак, вышеприведенное доказательство исходит из конечной потенции конечного тела; а такая потенция сама по себе не может двигать в течение бесконечного времени. Однако тело, которое само по себе может и двигаться и не двигаться, и двигать и не двигать, может получить вечную непрерывность движения от чего-то другого. Это другое должно быть бестелесно. Следовательно, необходимо, чтобы первый двигатель был бестелесен. Таким образом, вполне возможно и согласно с природой, чтобы конечное тело, получающее от другого [способность] вечно двигаться, могло и само вечно двигать: так, первое небесное тело, согласно природе, может своим вечным движением вращать ниже его расположенные небесные тела: сфера приводит в движение сферу.

Комментатор считает вполне приемлемым допустить, чтобы то, что само по себе может и двигаться и не двигаться, получало вечное движение от другого; но получать от другого вечное бытие он полагал невозможным. Дело в том, что движение есть некое истечение от движущего к движимому; поэтому движимое может получать от другого вечность движения, которой оно само по себе не обладает. Но бытие есть нечто постоянное и неподвижное в сущем; поэтому то, что само по себе спо-

in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in iii et in vi physic.: et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. in his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem. unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio aristotelis.

amplius. nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel

собно и не быть, не может, как говорит Комментатор, естественным путем получить от другого вечное бытие.

[5] **Пятое** возражение: вышеприведенное доказательство не объясняет, почему бесконечная потенция не может находиться именно в величине: разве вне величины она может находиться? Ведь и в том, и в другом случае производимое ею движение будет совершаться не во времени.

На это нужно сказать, что конечное и бесконечное применительно к величине, времени и движению имеют один и тот же смысл, как доказывается в III и VI книгах *Физики*.¹¹⁰ Именно поэтому бесконечность в одном из них уничтожает конечную пропорцию в двух прочих. Но применительно к [вещам], не имеющим величины, [слова] «конечное» и «бесконечное» приложимы лишь омонимически. Так что вышепримененный способ доказательства по отношению к таким потенциям неуместен.

Впрочем, есть еще один ответ,¹¹¹ и он, пожалуй, лучше: у неба два двигателя — один ближайший, наделенный конечной силой, и благодаря ему небо движется с конечной скоростью; другой дальний, бесконечной силы, и благодаря ему небо может двигаться бесконечно долго. Отсюда ясно, что бесконечная потенция, не заключенная в величине, может двигать тело опосредованно и во времени. Но потенция, присущая величине, должна двигать непосредственно: ибо всякое тело движет, только когда движется. Так что если бы оно двигало, то вышло бы, что оно движет вне времени.

Впрочем, можно сказать и лучше: потенция, не заключенная в величине, есть ум, и движет он волей. Это значит, что он движет по потребности движимого, а не пропорционально своей силе. Напротив, потенция, [заключенная] в величине, может двигать только по природной необходимости, так как доказано, что ум — не телесная сила. Она движет по необходимости и пропорционально своему количеству. Из чего следует, что если она [т.е. бесконечная потенция, заключенная в теле] движет, то движет мгновенно, [что невозможно].

Устранив таким образом вышеперечисленные возражения, получаем, что доказательство Аристотеля верно.

Кроме того. Никакое движение, производимое телесным двигателем, не может быть непрерывным и равномерным, поскольку телесный двигатель перемещает притягивая или отталкивая; но объект притяже-

¹¹⁰ Аристотель, *Физика*, 202 б 30; 233 а 17; 237 б 23.

¹¹¹ Имеется в виду решение проблемы, предложенное Аверроэсом.

expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in viii physic.. igitur movens primum motum non est corpus.

item. nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. hoc autem est deus. deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. dicitur enim ioan. 4–24: spiritus est deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet. dicitur etiam 1 tim. 1–17: regi saeculorum immortalis, invisibilis, soli deo. et rom. 1–20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos.

inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam et litem. qui etiam propter praedictas rationes confutantur.

ния или отталкивания не находится в одном и том же положении относительно двигателя от начала до конца движения, находясь от него то дальше, то ближе; таким образом, ни одно тело не может производить непрерывное и равномерное движение. Но первое движение непрерывно и равномерно, как доказывается в VIII книге *Физики*.¹¹² Следовательно, то, что производит первое движение, не есть тело.

И еще. Никакое движение к такой цели, которая сама переходит из потенции в акт, не может быть вечным: ибо, достигнув акта, движение сменяется покоем. Значит, если первое движение вечно, оно должно быть направлено к такой цели, которая актуальна всегда и во всех отношениях. Но такой целью не может быть ни тело, ни телесная сила: ибо все вещи подобного рода подвижны либо сами по себе, либо по совпадению. Следовательно, цель первого движения — не тело и не телесная сила. Но цель первого движения есть первый двигатель, движущий в качестве желанного [объекта].¹¹³ А это Бог. Следовательно, Бог не есть ни тело, ни сила в теле.

И хотя, с точки зрения нашей веры, утверждение о вечном движении неба ложно, как будет показано ниже (IV, 97); тем не менее правда, что это движение не остановится ни из-за бессилия двигателя, ни из-за разрушения движущейся субстанции — ведь мы видим, что движение неба не замедляется из-за давности времени. Так что вышеприведенные доказательства не теряют своей силы.

Доказанную [нами] истину подтверждает и божественный авторитет. Ибо сказано у Иоанна: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (4:24). И в *Первом послании к Тимофею* сказано: «Царю веков нетленному, невидимому, единому Богу» (1:17). И в *Послании к Римлянам*: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, чрез рассматривание умом творений видимы» (1:20); а то, что видимо не глазами, а умом, бестелесно.

Тем самым опровергается заблуждение первых философов природы, полагавших лишь материальные причины, огонь или воду, или другое что подобное. Первоначала вещей они считали телами и называли их богами.¹¹⁴

Некоторые из них полагали движущими причинами дружбу и вражду.¹¹⁵ Но и это воззрение опровергается приведенными доказательствами

¹¹² Аристотель, *Физика*, 260 а 24.

¹¹³ Аристотель, *Метафизика*, XII 7; 1072 в 2.

¹¹⁴ См. Аристотель, *Метафизика* I 3 слл. (983 в 6).

¹¹⁵ Эмпедокл, фр. 16 сл. См. Аристотель, *Метафизика* I 4 (985 а 21).

¹¹⁶ Эмпедокл, фр. 27, 27а. См. Аристотель, *О душе* I 5 (410 в 5), *Метафизика* III 5 (1000 в 3).

nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.

ipsi etiam ponebant deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. per quod datur intelligi quod posuerunt deum esse corpus caeleste.

inter antiquos autem solus anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta iudaeorum simplicium, tertulliani, vadianorum sive anthropomorphitarum haeticorum qui deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et manichaeorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam deum aestimabant.

quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

Capitulum XXI

Quod deus est sua essentia

ex praemissis autem haberi potest quod deus est sua essentia, quidditas seu natura.

in omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. et sic oportet in eo esse compositionem. unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. ostensum est autem in deo nullam esse compositionem. deus igitur est sua essentia.

ми. Ибо вражда и дружба, по мнению этих философов, находятся в телах, а значит, первые движущие силы — силы в телах. Они полагали, что Бог состоит из четырех элементов и дружбы.¹¹⁶ Из этого понятно, что Богом они считали небесное тело. Из древних один Анаксагор приблизился к истине, полагая, что всё движет ум.¹¹⁷

Этой истиною уличатся во лжи язычники, полагающие богами элементы мира и существующие в них силы: солнце, луну, землю, воду и тому подобное, — к чему увлекают их вышеупомянутые заблуждения философов.

Эти же доводы раз и навсегда отметут бредни невежественных иудеев, Тертуллиана и еретиков вадриан, или антропоморфитов, которые представляли Бога в телесном облике; а заодно и манихеев, которые считали Бога некоей бесконечной субстанцией света, разлитой в бесконечном пространстве.¹¹⁸

Во все эти заблуждения [люди] впадали оттого, что размышляя о божественных [вещах], поддавались воображению, которое не может представить ничего, кроме телесных образов. Вот почему, размышляя о бестелесном, нужно оставить воображение.

Глава 21

*О том, что Бог [тождествен] своей сущности*¹¹⁹

Из этих предпосылок можно заключить, что Бог тождествен своей сущности, чтойности или природе.

Во всякой [вещи], которая не тождественна своей сущности, или чтойности, должна быть какая-нибудь сложность. В самом деле, поскольку своя сущность есть у каждой [вещи], постольку, если бы в ней не было ничего, помимо ее сущности, ее сущность составляла бы всё, что есть данная вещь; так что она сама была бы своей сущностью. Следовательно, если некая вещь не тождественна своей сущности, то в ней должно быть что-то помимо ее сущности. Значит, в ней должна быть сложность. Недаром сущность в сложных вещах мы указываем словно часть в целом, например «человечность» в «человеке». Но мы показали, что в Боге нет никакой сложности (I, 18). Следовательно, сущность Бога есть сам Бог.

¹¹⁷ Фр. 12 сл. См. Аристотель, *Метафизика* I 3 (984 b 15).

¹¹⁸ Ср. Августин, *О ересьях* n.50 (PL 42/39 B); n.86 (PL 42/46 D); *Исповедь* IV 16 (PL 32/706 A); VII 1 (PL 32/733 C); Маймонид, *Дух neutr.* I 1 (fol.5r); ¹⁵² (fol. 19 v).

¹¹⁹ Quod Deus est sua essentia: букв. *Бог есть своя сущность*.

adhuc. solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. in deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur. nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. est igitur ipse sua essentia.

amplius. formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. non enim dicitur quod socrates aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod socrates, vel homo, sit humanitas. sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est. divina igitur essentia praedicatur de deo, ut dicatur: deus est sua essentia.

praeterea. essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. sed nullo modo potest esse aliquid causa dei: cum sit primum ens, ut ostensum est. deus igitur est sua essentia.

item. quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, humanitas. sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

К тому же. Очевидно, что то, что есть в вещи помимо ее сущности, или чтойности — это то, что не входит в ее определение: ибо определение указывает, что́ есть вещь. Под определение не подпадают только акциденции вещи.¹²⁰ Значит, помимо ее сущности в вещи есть только акциденции. Но в Боге нет никаких акциденций, как будет показано. Значит, в нем нет ничего, кроме его сущности. Следовательно, его сущность есть он сам.

Далее. Формы, не выступающие в качестве предикатов самостоятельно существующих вещей, будь то единичных или общих, — это формы, не существующие сами по себе единично как самостоятельные индивидуумы. В самом деле, мы не говорим, что Сократ, или человек, или животное «есть белизна», поскольку белизна не существует сама по себе самостоятельно как единичное, но индивидуируется благодаря самостоятельно существующему подлежащему. Точно так же и природные формы сами по себе не существуют самостоятельно как единичные, но индивидуируются каждая благодаря предназначенной для нее материи: мы не скажем, что «данный огонь» или «огонь [вообще]» [тождествен] своей форме. Так же обстоит дело и с сущностями или чтойностями родов или видов: они индивидуируются благодаря предназначенной [для данной формы] материи того или иного индивида, хотя уже и чтойность рода или вида включает форму и материю вообще; поэтому мы не говорим, что Сократ, или человек «есть человечность». Но божественная сущность сама по себе существует как единичная [вещь] и сама в себе индивидуирована: ибо она не существует в какой-либо материи, как показано (I, 17). Следовательно, божественная сущность сказывается о Боге так: «Бог есть его сущность».

Кроме того. Сущность вещи либо есть сама вещь, либо каким-то образом относится к вещи как ее причина: ведь вещь через свою сущность получает вид. Но ничто и никоим образом не может быть причиной Бога: ибо он — первое сущее, как показано (I, 13). Следовательно, Бог [тождествен] своей сущности.

И еще. То, что не [тождественно] своей сущности, относится к ней — в какой-то своей части — как потенция к акту. Поэтому сущность и обозначается как форма, например, «человечность». Но в Боге нет никакой потенциальности, как показано выше (I, 16). Следовательно, он должен быть [тождествен] своей сущности.

¹²⁰ Аристотелевский термин $\sigma\upsilon\upsilon\beta\eta\eta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, в латинском переводе *accidens*, передавался по-русски разными переводчиками как *приходящий признак*, *случайный признак*, *свойство*, *случайное свойство*, *совпадение* и *акциденция*. — Обозначает он все свойства вещи, не входящие в определение ее сущности (*genus proximum per differentiam specificam*).

Capitulum XXII

Quod in deo idem est esse et essentia

ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

ostensum est enim supra aliquid esse quod per se necesse est esse, quod deus est. hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse-esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. et sic non erit eius quidditas. deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. sed id quod est per se necesse-esse est illud esse. ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. non ergo est quidditas eius. hoc autem quod est per se necesse-esse, est deus. non igitur illa est essentia dei, sed aliqua essentia deo posterior. si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. et sic redit idem quod prius.

Глава 22

О том, что в Боге бытие и сущность — одно и то же

На основании всего, доказанного выше, можно далее доказать, что в Боге сущность, или чтойность, есть не что иное, как его бытие.

В самом деле, выше доказано, что есть нечто, что само по себе необходимо должно быть: это и есть Бог (I, 15). Если это необходимое бытие принадлежит некой отличной от него чтойности, то [возможны два варианта]: либо оно будет в несогласии или даже в противоречии с нею; так, например, чтойности «белизны» [противно] существовать самостоятельно. Либо же в родственном согласии с нею, как для «белизны» [естественно] — быть в другом. Чтойность первого типа не годится на роль необходимого бытия, как белизне не годится существовать самой по себе. Во втором же случае либо такое бытие должно будет зависеть от сущности, либо и бытие и сущность будут зависеть от другой причины; либо сущность будет зависеть от бытия. Первые два [допущения] противоречат понятию необходимого бытия: ибо если оно зависит от другого, оно уже не необходимо. А из третьего [допущения] следует, что эта сущность лишь акцидентально присуща вещи, которая сама собой необходимо существует: ибо все, что сопровождает бытие вещи, — акциденции. В таком случае, она не будет чтойностью этой вещи. Следовательно, Бог не имеет такой сущности, которая не совпадала бы с его бытием.

Но на это можно возразить: данное бытие зависит от данной сущности не абсолютно, не так, что, не будь ее, и его бы не было вообще. Оно зависит от нее, но лишь применительно к соединяющей их связи. Таким образом, это бытие само по себе необходимо, а вот связь его [с сущностью] не необходима сама по себе.

Однако такой ответ не позволяет избежать вышеуказанных затруднений. Потому что если это бытие может мыслиться без этой сущности, значит, эта сущность по отношению к этому бытию акцидентальна. Но это бытие есть то, что само по себе необходимо существует. Следовательно, эта сущность акцидентальна по отношению к тому, что само по себе необходимо существует. А значит, она не может быть его чтойностью. Но то, что само по себе необходимо существует, есть Бог. Значит, она — не сущность Бога, но какая-то вторичная по отношению к Богу сущность. — А если это бытие немислимо без этой сущности, тогда это бытие абсолютно зависимо от того, от чего зависит его соединение с этой сущностью. Но из этого вытекает то же [неприемлемое следствие: это бытие не необходимо].

item. unumquodque est per suum esse. quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. deus autem est per se necesse-esse. ergo deus est suum esse.

amplius. si esse dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est, oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile: nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; deus autem est prima causa non habens causam, ut supra demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas dei. necesse est igitur quod dei esse quidditas sua sit.

amplius. esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. ostensum est autem in deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. non igitur dei essentia est aliud quam suum esse.

И еще. Все, что есть, есть в силу своего бытия. Значит, то, что не [тождественно] своему бытию, не существует необходимо в силу себя самого. Но Бог сам по себе необходимо есть. Следовательно, Бог [тождествен] своему бытию.

Далее. Если бытие Бога не есть его сущность, а частью его сущности оно быть не может, так как сущность Бога проста, что доказано выше (I, 18), то такое его бытие должно быть чем-то помимо его сущности. Но все, что присуще некой вещи и не принадлежит к ее сущности, присуще ей по какой-то причине: ведь если соединяются две [вещи], которые сами по себе не суть одно, они должны соединяться по какой-то причине. Итак, бытие присуще этой чтойности по какой-то причине. [Такой причиной может быть] либо что-то принадлежащее к этой сущности или сама сущность этой вещи; либо что-то другое. — Допустим первое; сущность, соответствующая данному бытию, [будет причиной данного бытия]; выходит, нечто будет для себя самого причиной бытия. Но это невозможно: ибо по понятию причина предшествует действию. И если бы нечто было причиной собственного бытия, то его надо было бы мыслить как сущее до того, как оно получит бытие, что невозможно. Другое дело, что можно мыслить нечто как причину собственного бытия, если это бытие акцидентальное, бытие в каком-то отношении. Такое возможно: в самом деле встречается такое акцидентальное сущее, причина которого [лежит] в началах его субъекта (подлежащего); прежде такого бытия мыслится субстанциальное бытие субъекта. Но сейчас мы говорим не об акцидентальном, а о субстанциальном бытии. — [Допустим второе: к данной сущности бытие] присоединяется по какой-то иной причине; но всё, получающее свое бытие от иной причины, обусловлено и не может быть первой причиной; Бог же — первая причина, сама причины не имеющая, как доказано выше; следовательно, чтойность, получающая бытие откуда-то извне, не есть чтойность Бога. — Таким образом, бытие Бога необходимо [тождественно] его чтойности.

Далее. [Слово «бытие»], «быть» обозначает некий акт: что нечто «есть» говорится не тогда, когда оно есть в возможности, но только когда оно есть в действительности. Но всякая вещь, к которой присоединяется некий акт и которая сама отличается от этого акта, относится к нему как потенция к акту: ибо акт и потенция — соотносительные предикаты. Значит, если божественная сущность есть нечто иное, чем его бытие, то сущность и бытие [Божие] будут соотноситься как потенция и акт. Но доказано, что в Боге нет ничего от потенции, что он есть чистый акт. Следовательно, сущность Бога есть не что иное, как его бытие.

item. omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. deus autem non est compositus, ut ostensum est. ipsum igitur esse dei est sua essentia.

amplius. omnis res est per hoc quod habet esse. nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. deus autem est primum ens, quo nihil est prius. dei igitur essentia est suum esse.

hanc autem sublimem veritatem moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii israel, quod nomen eius? quid dicam eis? dominus respondit: ego sum qui sum. sic dices filiis israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. ait namque hilarius, in libro de trin.: esse non est accidens deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. boetius etiam dicit, in libro de trin., quod divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse.

Capitulum XIII ***Quod in deo non est accidens***

ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. nihil enim est formalius aut simplicius quam

И еще. Сложное — это то, что не может существовать иначе, как благодаря соединению многих. Но ни одна вещь, в которой сущность и бытие не одно и то же, не может существовать без соединения многих, то есть сущности и бытия. Следовательно, всякая вещь, в которой сущность — это одно, а бытие — другое, сложна. Но Бог не сложен, как показано. Следовательно, само бытие Бога есть его сущность.

Далее. Всякая вещь есть благодаря тому, что имеет бытие. Значит, ни одна вещь, чья сущность не есть ее бытие, не существует благодаря своей сущности, но благодаря причастности к чему-то [другому], а именно — к самому бытию. Но существующее благодаря причастности к чему-то не может быть первым сущим: ибо то, чему оно причастно для того, чтобы быть, первее его. Но Бог — первое сущее, и нет ничего первее его. Следовательно, сущность Бога есть его бытие.

Этой высшей истине Моисей был научен от Господа (*Исход*, 3:13–14). Когда он спрашивал Господа, говоря: «Если скажут мне сыны Израилевы: «Как Ему имя?» Что сказать мне им?», — Господь ответил: «Я есмь Сущий. Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам», — тем самым указав, что собственное его имя «Сущий». Но всякое имя установлено для обозначения природы, или сущности какой-либо вещи. Выходит, что само божественное бытие есть его сущность, или природа.

Ту же истину исповедуют католические ученые. Так говорит Иларий в книге *О Троице* (VII, 11): «Бытие для Бога не случайный признак, но истинная сущность, и пребывающая [в нем] причина, и природное родовое свойство». ¹²¹ И Боэций говорит в книге *О Троице* (гл.2), что божественная субстанция есть «само бытие, и от нее [происходит] бытие». ¹²²

Глава 23

О том, что в Боге нет акциденций

Из этой истины необходимо следует, что Богу не может быть присуще ничего сверх его сущности, и что в нем ничто не может существовать акцидентальным образом.

В самом деле, само бытие не может быть причастно чему-то, что не принадлежало бы к его сущности; хотя то, что есть, может быть причастно чему-то другому. Ибо нет ничего формальнее и проще, чем само

¹²¹ PL 10/208 B

¹²² PL 64/ 1250 B

esse. et sic ipsum esse nihil participare potest. divina autem substantia est ipsum esse. ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. nullum ergo accidens ei inesse potest.

amplius. omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare inest: cum sit praeter essentiam eius cui inest. si igitur aliquid accidentaliter sit in deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. ergo deus patietur et movebitur ab alio agente. quod est contra praedeterminata. si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. sic igitur deus erit compositus. cuius contrarium superius probatum est.

item. omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est. in eo igitur nullum accidens esse potest.

adhuc. cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. si igitur deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. cuius contrarium supra demonstratum est.

amplius. cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. sed deus est quidquid in se habet. in deo igitur nullum est accidens. media

бытие. Так что само бытие ничему не может быть причастно. Но божественная субстанция есть само бытие. Следовательно, она не содержит ничего, что не принадлежало бы к божественной субстанции. Следовательно, в ней не может быть никакой акциденции.

Далее. Все, что содержится в чем-либо как акциденция, должно сохраняться там по какой-то причине. Значит, если бы нечто содержалось в Боге как акциденция, на то должна была бы быть причина. Причиной акциденции была бы либо сама божественная субстанция, либо что-то другое. Если что-то другое, значит, что-то другое должно было воздействовать на божественную субстанцию: ибо нельзя ввести какую-либо форму, будь то субстанциальную или акцидентальную, в какое-либо подлежащее, не воздействуя на него каким-либо образом; тем более, что «воздействовать» есть не что иное, как делать что-либо действительным, а это возможно только посредством формы. Но в таком случае Бог будет претерпевать воздействие от чего-то другого и им приводиться в движение. А это противоречит всему, прежде доказанному (1,13). — Или же сама божественная субстанция есть причина существующей в ней акциденции; но она никак не может быть ее причиной в том же отношении, в каком является ее восприемницей, ибо одна и та же вещь в одном и том же отношении не может создавать себя в действительности. Значит, если в Боге есть какая-либо акциденция, он должен быть ее причиной в одной [своей части], а воспринимать ее другой [своей частью], как телесные вещи: их материальная природа воспринимает акцидентальные свойства, а их форма является причиной этих свойств. Но тогда Бог будет сложен. А это не так, как доказано выше (I, 18).

И еще. Всякое подлежащее акциденции соотносится с ней как потенция с актом, поскольку акциденция есть некая форма и производит актуальное акцидентальное бытие. Но в Боге нет никакой потенциальности, как показано выше. Следовательно, в нем не может быть никакой акциденции.

К тому же. Всякая вещь, в которой что-либо находится акцидентальным образом, так или иначе изменчива по своей природе: ибо акциденция по природе может и присутствовать и отсутствовать в [своем подлежащем]. Значит, если Богу присуще нечто акцидентальным образом, он сам должен быть изменчив. Но это не так, что доказано выше.

Далее. Всякая вещь, содержащая какую-либо акциденцию, не тождественна своему содержанию: потому что акциденция не принадлежит к сущности подлежащего. Но Бог тождествен своему содержанию. Значит, в Боге нет никакой акциденции. — Меньшая посылка [т.е. «Бог есть

sic probatur. unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. deus autem est omnium causa. ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid accidentaliter inest. relinquatur ergo quod deus sit quidquid habet.

item. substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

in hanc autem sententiam etiam catholici tractatores conveniunt. unde augustinus, in libro de trin., dicit quod in deo nullum est accidens.

ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

Capitulum XXIV

Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis

ostendi etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. unde etiam platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentielles;

то, что содержит»] доказываем так. Более благородное [положение] для всякой [вещи] — содержаться в причине, нежели в следствии. Но Бог — причина всего. Следовательно, все, что в нем содержится, находится в самом благородном [положении]. То, что присуще чему-либо, присуще ему наисовершеннейшим образом тогда, когда есть оно само: поэтому единое совершеннее, чем субстанциальное соединение двух, например, формы и материи; а такое соединение, в свою очередь, совершеннее, чем то, когда одно содержится в другом акцидентальным образом. Выходит, что Бог есть всё то, что он содержит.

И еще. Субстанция не зависит от акциденции; напротив, акциденция зависит от субстанции. Но то, что не зависит от чего-то другого, может иногда встречаться и без него. Значит, некая субстанция может встречаться и без акциденции. Очевидно, что в первую очередь это подобает наипростейшей субстанции, какова субстанция божественная. Следовательно, в божественной субстанции вообще нет акциденций.

С этим мнением согласны и католические учителя. Так, Августин в книге *О Троице* говорит, что «в Боге нет никакой акциденции».¹²³

Доказав эту истину, мы опровергаем и заблуждение некоторых, рассуждающих по закону Сарацинскому¹²⁴ и прибавляющих к божественной сущности некие атрибуты.

Глава 24

О том, что бытие Божие не может определяться добавлением какого-либо субстанциального отличия

На основании вышеизложенного можно показать, что сверх самого божественного бытия не может добавляться ничего, что уточняло бы [определение Бога] сущностным уточнением, как род уточняется отличительными признаками.

В самом деле, невозможно, чтобы нечто актуально существовало, если не существуют все [признаки], уточняющие его субстанциальное бытие: не может в действительности существовать животное, которое не было бы ни разумным, ни неразумным. Вот почему и платоники, утверждавшие существование идей, не допускали самостоятельного существования идей родов, которые уточняются сущностными отличиями для того, что-

¹²³ *De trinitate*, V, 4 (PL 42/ 913 D).

¹²⁴ Имеются в виду мутакалимы, ортодоксальные исламские богословы. — Ср. Averroes, *Com. magn. in Met.* XII, t.39 (VIII/ 322 I).

sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est. ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. ex quo potest concludi quod non sit per se necesse-esse. cuius contrarium supra ostensum est.

item. omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est. sed sua substantia est suum esse. igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

amplius. omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia dei: quia iam ostensum est quod esse dei non est aliud ab essentia eius. relinquatur ergo quod sit pars essentiae divinae. et sic deus erit compositus ex partibus essentialiter. cuius contrarium supra ostensum est.

item. quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis in quantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. sed si in deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est. relinquatur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

бы стать видами; но полагали в качестве самостоятельно существующих идей только виды, не нуждающиеся для своего уточнения в сущностных отличительных признаках.¹²⁵ Следовательно, если бы божественное бытие сущностным образом уточнялось через добавление чего-то иного, то это бытие было бы актуальным лишь по прибавлению. Но божественное бытие само есть своя субстанция, как доказано. Значит, не может быть такого, чтобы божественная субстанция актуализовалась лишь с прибавлением чего-то. Ибо из этого следовало бы, что божественное бытие само по себе не необходимо. Но оно необходимо, как доказано выше.

И еще. Всё, что нуждается в прибавлении чего-то другого, чтобы смочь быть, существует в потенции относительно этого другого. Но божественная субстанция не существует в потенции ни в каком отношении, как показано выше. А субстанция Бога есть его бытие. Следовательно, бытие Божие не может уточняться каким бы то ни было субстанциальным уточнением через прибавление к нему чего бы то ни было.

Далее. Всё, посредством чего вещь достигает актуального бытия и что находится внутри вещи, есть либо вся сущность вещи целиком, либо часть этой сущности. А то, что уточняет какую-либо вещь сущностным уточнением, приводит ее в актуальное бытие и находится внутри вещи: иначе уточнение не было бы субстанциальным. Но если допустить, что нечто прибавляется к божественному бытию, это нечто не может быть всей сущностью Бога: ибо уже доказано, что сущность Бога есть не что иное, как его бытие. Выходит, что прибавляется часть божественной сущности. Но тогда Бог будет в самой своей сущности сложным и состоящим из частей. А это не так, что доказано выше.

И еще. То, что прибавляется к чему-либо для уточнения чего-либо сущностным уточнением, не составляет его понятия, но лишь обеспечивает ему актуальное бытие: например, [отличительный признак] «разумное», будучи прибавлен к «животному», обеспечивает ему актуальное бытие, но не входит в понятие животного поскольку оно животное, ибо отличительный признак не входит в определение рода. Но если бы некое сущностное уточнение прибавилось к Богу, оно должно было бы составить понятие собственной чтойности или природы того, к чему прибавилось. В самом деле, то, что прибавляется таким образом, доставляет вещи, [к которой прибавляется], актуальное бытие; но это актуальное бытие и есть сама божественная сущность, как показано выше. Выходит, что сверх божественного бытия не может быть прибавлено ничего, что уточняло бы его сущностным уточнением, как отличительный признак уточняет род.

¹²⁵ См. Аристотель, *Метафизика*, 1039 а 24; 1059 а 10.

Capitulum XXV

Quod deus non est in aliquo genere

ex hoc autem de necessitate concluditur quod deus non sit in aliquo genere.

nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. hoc autem in deo est impossibile, ut ostensum est. impossibile est igitur deum esse in aliquo genere.

amplius. si deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. in genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. in genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. deus autem est ipsum esse. igitur non est in aliquo genere.

item. quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. alias genus de pluribus non praedicaretur. oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. hoc autem in deo impossibile est. deus igitur in genere non est.

amplius. unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur in quid est. sed quidditas dei est ipsum suum esse. secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. relinquitur igitur quod deus non sit in genere.

quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis.

Глава 25

О том, что Бог не подчинен никакому роду

Из этого с необходимостью вытекает, что Бог не подчинен никакому роду.

Ибо все, существующее в каком-либо роде, содержит в себе нечто, уточняющее природу рода [и сводящее ее] к виду: ведь ничто не может принадлежать к роду, не принадлежа к какому-либо виду этого рода. Но применительно к Богу это невозможно, как показано. Следовательно, невозможно, чтобы Бог принадлежал к какому-нибудь роду.

Далее. Если Бог принадлежит к какому-либо роду, то это род либо акциденции, либо субстанции. К роду акциденции он не принадлежит: ибо акциденция не может быть первым сущим и первой причиной. Но и в роде субстанции Бог быть не может: ибо субстанция как род не есть само бытие; в противном случае всякая субстанция была бы [тождественна] своему бытию и не была бы обязана своим бытием какой-либо причине, чего быть не может, как явствует из вышесказанного. Но Бог есть само бытие. Следовательно, он не принадлежит ни к какому роду.

И еще. Все, что принадлежит к какому-либо роду, отличается от других вещей того же рода своим бытием; в противном случае род не сказывался бы о многих. Но все вещи, принадлежащие к одному роду, должны совпадать в родовой чтойности: ибо обо всех них род сказывается [в ответ на вопрос:] «Что это?» Значит, бытие всякой вещи, существующей в каком-либо роде, не тождественно ее чтойности. Но в Боге это невозможно. Следовательно, Бог не относится ни к какому роду.

Далее. Всякая вещь относится к тому или иному роду в зависимости от своей чтойности: ведь род сказывается [в ответ на вопрос:] «Что это?» Но чтойность Бога есть само его бытие. А по [признаку] бытия никакая вещь не относится к какому-либо роду, в противном случае «сущее», то есть само бытие, было бы родом. Выходит, что бог не относится к роду.

А что «сущее» не может быть родом, доказывает Философ, и вот каким образом.¹²⁶ Если бы сущее было родом, то нужно было бы отыскать отличительный признак, который ограничивал бы этот род до вида. Но никакой [видообразующий, специфический] отличительный признак не может быть причастен тому роду, [который он ограничивает], то есть этот род не может входить в понятие отличительного признака: в противном случае в определении вида род полагался бы дважды. В отличительном признаке не должно быть ничего, что мыслится в понятии рода.

¹²⁶ Аристотель, *Метафизика*, 998 б 22.

nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. et sic per nullam differentiam contrahi potest. relinquitur igitur quod ens non sit genus. unde ex hoc de necessitate concluditur quod deus non sit in genere.

ex quo etiam patet quod deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae deo proprie convenire non possit, quia deus non substat accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. nam substantia est ens per se: quod deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis. similiter nec ex hoc quod dicitur per se. quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. hoc autem deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Но без того, что мыслится в понятии «сущего», ничто не может существовать, если сущее входит в мыслимое [понятие] тех вещей, о которых сказывается. Таким образом, «сущее» не может быть ограничено каким отличительным признаком. Выходит, что сущее не род. А отсюда с необходимостью вытекает, что Бог не относится к какому-либо роду.

Таким образом, очевидно, что Богу нельзя дать определения, ибо всякое определение складывается из рода и отличительных признаков.

Очевидно также, что относительно Бога нельзя вести доказательство, разве что от действия [к причине], ибо начало доказательства — определение того, о чем ведется доказательство.

Однако кому-нибудь может показаться, что хотя Бог и не может быть назван субстанцией в собственном смысле слова, поскольку он не служит подлежащим для акциденций, всё же по сути дела он вполне отвечает тому, что обозначается словом «субстанция». А значит, он принадлежит к роду субстанции. Ведь субстанция — это сущее само по себе; ясно же, что Богу это подходит, тем более, что выше было доказано, что он не акциденция [а все сущее — либо субстанция, либо акциденция].

На это нужно сказать вот что: в определение субстанции [именно как рода] не [входит] «сущее само по себе». Оттого, что о субстанции говорится «сущее», она еще не могла бы быть родом: мы только что доказали, что «сущее» не может выступать в качестве родового понятия. — То же самое относится и к «самому по себе». В этих словах нет ничего кроме отрицания: «сущее само по себе» значит «не в другом»; а это — чистое отрицание. А отрицание не может составить родового понятия: иначе род отвечал бы на вопрос не о том, что́ есть вещь, а о том, что́ она не есть. — Следовательно, понятие субстанции должно мыслиться так: субстанция есть вещь, которой не подобает быть в подлежащем. Имя вещи дается по ее чтойности, так, ens — сущее получает имя от esse — бытия; а и из понятия субстанции понятно, что ее чтойность заключается в том, чтобы не быть в другом. Но это не может относиться к Богу, ибо его чтойность заключается только в его бытии. Выходит, что он никоим образом не принадлежит к роду субстанции. А значит, и ни какому другому роду, ибо показано, что он не принадлежит к роду акциденции.

Capitulum XXVI
Quod deus non est esse formale omnium

ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. impossibile est igitur deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

item. res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est. si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

amplius. principium naturaliter prius est eo cuius est principium. esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod deus, qui est

Глава 26

О том, что Бог не есть формальное бытие всех [вещей]

Тем самым опровергается заблуждение некоторых, утверждавших, будто Бог есть не что иное, как формальное бытие каждой вещи.¹²⁷

Дело в том, что это бытие [т.е. бытие тварных вещей] делится на бытие субстанции и бытие акциденции. Но Божие бытие не есть ни бытие субстанции, ни бытие акциденции, как доказано. Следовательно, Бог не может быть тем бытием, в силу которого формально существует всякая вещь.

И еще. Вещи не различаются между собой постольку, поскольку обладают бытием: в этом все они совпадают. Значит, если они всё же отличаются друг от друга, то либо само бытие должно специфицироваться [т.е. делиться на виды] прибавлением каких-либо отличительных признаков, так что у разных вещей будет и разное бытие, сообразно их виду; либо вещи будут различаться за счет того, что одно и то же бытие соединяется с разными природами, сообразно виду [вещи]. Но первое невозможно: ибо к сущему ничего нельзя прибавить таким образом, каким отличительный признак прибавляется к роду, как сказано. Значит, выходит, что вещи различаются потому, что у них разные природы, различным образом обретающие бытие. Но божественное бытие не присоединяется к природе как к чему-то иному, оно есть сама природа, как показано. Следовательно, если бы божественное бытие было формальным бытием всех вещей, то все вещи должны были бы быть просто одним.

Далее. Начало по природе первее того, чего оно начало. Но некоторые вещи являются как бы началом бытия: так, форма называется началом бытия, и так же называется действующее [начало], которое вызывает некоторые вещи к действительному бытию. Значит, если бы божественное бытие было бытием каждой вещи, то Бог, который [тождествен]

¹²⁷ Это мнение амальрикийцев, или амальриканцев, последователей Амальрика. Amalric de Bennes, или Amaury de Chartres — религиозный мистик и богослов конца XII в. Читал философию и богословие в Парижском университете, в 1204 г. был обвинен в пантеизме, оправдан, отрекся от своего учения, умер в 1206 г. Учение его многочисленных последователей было осуждено в 1209 г. собором в Париже; некоторые были сожжены, некоторые заключены в тюрьму. Папа Иннокентий III осудил учение Амальрика также на Латеранском соборе 1215 г. Самому Амальрику несомненно принадлежали следующие три положения: Бог есть всё; каждый христианин — член в теле Христа, и вера в это так же необходима для спасения, как вера в рождение и смерть Иисуса Христа; пребывающим в любви не вменяется в вину никакой грех. Последователи развили его учение: Божество не имеет трех лиц, а Бог в течение времен проявился трижды: с Авраамом начинается период Отца, с Иисусом — пе-

suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse-esse per se. cuius contrarium supra ostensum est.

adhuc. quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter socratem et platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in socrate et platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse plato. multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. si igitur deus sit esse commune, deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. ostensum autem est supra deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. non est igitur deus ipsum esse commune omnium.

item. generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet. si igitur deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra ostensum est.

praeterea. sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. non igitur potest esse generatio vel corruptio. si enim sit, oportet quod esse praeeexistens alicui rei de novo acquiratur. aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti. si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat

своему бытию, имел бы некую причину; но тогда он не был бы сам по себе необходимым бытием. Чего не может быть, как показано.

К тому же. Общее для многих не может существовать помимо этих многих, разве что только в понятии: например, «животное» не есть нечто иное, нежели Сократ, Платон и прочие животные, иначе как в мысли, которая воспринимает форму животного, отделив ее ото всех индивидуирующих и видообразующих признаков. Настоящее животное¹²⁸ — это человек; в противном случае в Сократе или в Платоне оказалось бы много животных, а именно: само общее [т.е. родовое] животное, и общий человек [т.е. вид], и сам Платон.

Но в еще меньшей степени [чем родовые понятия] существует помимо существующих вещей общее бытие; оно [самостоятельно и отдельно] только в мышлении. Однако выше доказано, что Бог есть нечто, существующее не только в мышлении, но и в природе вещей. Следовательно, Бог не есть общее бытие всех [вещей].

И еще. Возникновение, в прямом смысле слова, есть путь в бытие, а гибель — путь в небытие. Форма есть конец возникновения, а лишенность — конец гибели, но только тогда, когда форма создает бытие, а лишенность — небытие. Если же какая-то форма не создает бытие, то мы не скажем, что вещь возникает, когда она принимает такую форму. Следовательно, если бы Бог был формальным бытием всех вещей, он должен был бы быть концом возникновения. Но это не так, поскольку он вечен, как показано выше.

Кроме того. В этом случае бытие у всякой вещи было бы от века. Следовательно, не могло бы быть ни возникновения, ни гибели. В самом деле, если бы они были, то предсуществующее бытие должно было бы приобретаться заново какой-либо [возникающей] вещью. Эта вещь либо существовала раньше, либо нет. Если существовала, то, поскольку бытие у всех существующих вещей, согласно обсуждаемому положению, было бы одно, постольку вещь, называемая возникающей, обретала бы не но-

риод Сына, а с Амальриком — период Св.Духа. Как в период Сына утратил свое значение Моисеев Закон, так и в период Св.Духа теряет свое значение весь внешний порядок христианской Церкви. Божественный Дух открывается в сердце отдельного человека, и что бы ни совершил тот, в ком Дух открылся, он не может согрешить. — См. *Христианство*. Энци. Словарь, т.1. М., 1993, с.64. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Ed. A.Denifle. Tom.1, Parisiis 1889, p.70 sqq. — Ср. Бозций. *О Троице*, гл. 2 (с.148).

¹²⁸ Homo est quod vere est animal: поскольку роды не существуют самостоятельно, бытие рода не действительно, потенциально; видовое же бытие уже актуально. Не обладающее самостоятельным бытием понятие «животное» актуализируется в «человеке», «лошади» и проч., а также в отдельных людях или лошадях. «Настоящее животное» здесь — реально существующее животное.

novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. et ideo patet eam esse impossibilem.

hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur deum excelsum et elevatum, ut dicitur isaiae 6–1; et eum super omnia esse, ut rom. 9–5 habetur. si enim esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia. hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui incommunicabile nomen, scilicet dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur sap. 14–21. si enim deus est esse omnium, non magis dicitur vere lapis est ens, quam lapis est deus.

huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. invenitur enim a dionysio dictum, iv cap. cael. hier.: esse omnium est superessentialis divinitas. ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. cum ergo divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. ex hoc vero quod dixit quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in ii cap. de div. nom., quod ipsius dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

secundum quod eos in hunc errorem promovit,

вое бытие, а новый способ бытия, а это не возникновение, а изменение. Если же вещь никоим образом прежде не существовала, то она должна создаться из ничего: но это противоречит понятию возникновения. Значит, обсуждаемое положение совершенно упраздняет и возникновение, и гибель. Вот почему оно очевидно невозможно.

Отвергает это заблуждение и Священное Учение, которое исповедует Бога «высоким и превознесенным» (*Исайя*, 6:1); «Бог — сущий над всем» (*Римл.*, 9:5). Если же Бог — бытие всех [вещей], тогда он не «сущий над всеми», а «сущий во всех».

Разделяющие это заблуждение обличаются теми же словами Писания, что и идолопоклонники, которые «несообщимое Имя», т.е. имя Божье «прилагали к камням и деревьям» (*Прем.*, 14:21). Ведь если Бог — бытие всех [вещей], то высказывания «камень существует» и «камень есть Бог» будут одинаково истинными.

Пищу же для этого заблуждения дали, очевидно, четыре [следующие обстоятельства].

[1] **Первое** — это превратное понимание некоторых авторитетов. Так, у Дионисия в 4 главе *О небесных иерархиях* есть такое высказывание: «Бытие всяческих есть сверхсущественное божество». ¹²⁹ Они предпочли понять это так, будто Бог есть само формальное бытие всех вещей, не обратив внимания на то, что такое понимание противоречит самим словам. Ибо если божество есть формальное бытие всех, оно не будет «над» всеми, а будет «среди» всех, и даже будет некой принадлежностью всех. Но Дионисий назвал божество «сверхсущим», показывая, что оно по своей природе отлично ото всех и помещается сверху, надо всеми [прочими вещами]. А сказав, что божество есть «бытие всяческих», он показывает, что от Бога есть во всех вещах некое подобие бытия Божия. — В другом месте он, дабы исключить извращенное толкование, высказывается еще яснее, говоря, что сам Бог не касается и никаким иным образом не общается с прочими вещами, даже так, как точка касается линии или печать воска. ¹³⁰

[2] **Второе** [обстоятельство], введшее их в заблуждение, — это не-

¹²⁹ «Бытие всех есть Божество, что превыше бытия». — Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*. СПб., 1997, с.43 (пер. М.Г.Ермаковой).

¹³⁰ Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, 2, 5: «...Все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом... Непричастность же всепричинной Божественности превосходит и это, поскольку ни прикоснуться к Ней невозможно, ни других каких-либо средств для соединяющегося с Ней приобщения причастующих не существует» (здесь и далее в примечаниях пер.Г.Прохорова в кн.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994, с.61).

est rationis defectus. quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest. unde commentator in libro de causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. quia enim deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. in hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

достаток разума. В самом деле, общее [понятие] специфицируется или индивидуируется прибавлением; и вот они решили, что бытие Божие, к которому ничего не прибавляется, — это не некое особенное бытие, а общее бытие всех [вещей]. Они упустили из виду, что общее, или универсальное без прибавления не может существовать — без прибавления оно познается: так, «животное» не может **быть** без отличительного признака «разумного» или «неразумного», хотя **мыслится** без этих признаков. Более того: хотя универсальное мыслится без прибавления, но без способности принимать прибавление [оно и мыслиться не могло бы]: если бы «животное» не было способно принимать отличительные признаки, оно не было бы родом, и то же относится ко всем прочим именам. — Но божественное бытие [обходится] без прибавления не только в мышлении, но и в природе вещей; и не только без прибавления, но и без способности прибавление принимать. Уже из одного того, что Бог не приемлет и не может принимать прибавления, вполне можно заключить, что он — не общее бытие, а особенное. И именно на том основании, что к его бытию нельзя ничего прибавить, оно отличается от всякого другого [бытия]. Вот почему Комментатор говорит в девятой пропозиции своего *Комментария к книге о причинах*, что первая причина самой чистотой своей благости отличается от всех прочих [вещей] и каким-то образом индивидуируется.

[3] Третье, что способствовало их впадению в это заблуждение, — созерцание божественной простоты. Поскольку Бог — предел простоты, они приняли за Бога то простейшее, что обнаруживается в самом конце анализа наших здешних [вещей]: ведь наши сложные вещи не раложи-мы до бесконечности. Им не хватило разума обратить внимание на то, что простейшее, обнаруживаемое у нас, — не столько законченная вещь, сколько нечто, [принадлежащее] вещи. Богу же простота приписывается как некой самостоятельно существующей и совершенной вещи.

[4] Четвертое, что могло сбить их с пути истинного, — это обычный речевой оборот: мы говорим, что Бог — **во** всех вещах. При этом мы не имеем в виду, что он находится в вещах как некая [принадлежность] вещи, но как причина вещи — ведь без причины никогда не бывает следствия. Так, [мы пользуемся одним и тем же оборотом,] когда говорим: «форма **в** теле» и «человек **в** доме», но имеем в виду совершенно разные вещи.

Capitulum XXVII***Quod deus non sit forma alicuius corporis***

ostenso igitur quod deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod deus non sit alicuius rei forma.

nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est. quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam deus. impossibile est igitur deum esse alicuius alterius formam.

amplius. forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. deus autem est ipsum esse. non ergo est deus forma corporis.

item. ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. partes autem sunt in potentia respectu totius. in deo autem nulla est potentialitas. impossibile est igitur deum esse formam unitam alicui rei.

adhuc. quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. cum igitur deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

praeterea. hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. si deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. sed movens seipsum potest moveri et non moveri. utrumque igitur in ipso est. quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. et sic deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

Глава 27

О том, что Бог не есть форма какого-то тела

Мы показали, что Бог не есть бытие всех [вещей]; точно так же можно теперь доказать, что Бог — не форма какой-либо вещи.

В самом деле, божественное бытие может быть бытием только такой сущности, которая и есть это самое бытие, как показано. Но то, что есть само божественное бытие, есть не что иное как Бог. Следовательно, Бог не может быть формой чего-то другого.

Далее. Форма тела не есть само бытие, но начало бытия. Бог же — само бытие. Значит, Бог — не форма тела.

И еще. Результат соединения формы и материи — нечто сложное; относительно материи и формы оно — целое. Но части относительно целого существуют потенциально. В Боге же нет никакой потенциальности. Значит, Бог не может быть формой, соединенной с какой-либо вещью.

К тому же. Обладающее бытием само по себе благороднее того, что имеет бытие в другом. Но всякая форма какого-либо тела имеет бытие в другом. Значит, поскольку Бог в качестве первопричины бытия есть наиблагороднейшее сущее, он не может быть формой чего бы то ни было.

Кроме того. То же самое можно доказать из вечности движения, вот так: если Бог есть форма чего-то подвижного, то, поскольку он есть перводвигатель, сложное [т.е. составное из формы и материи тело] будет двигать само себя. Но самодвижущееся может и двигаться, и не двигаться — в нем [заложено] и то, и другое. Но то, что устроено таким образом, не может в самом себе содержать [гарантию того,] что движение никогда не иссякнет. Значит, придется предположить над самодвижущимся другой перводвигатель, который обеспечивал бы ему непрерывность движения. Выходит, Бог, который есть перводвигатель, не есть форма самодвижущегося тела.

Однако вышеприведенный аргумент годится лишь для тех, кто признает вечное движение.¹³¹ Если же не допускать этого, то же самое заключение можно сделать из равномерности движения неба. В самом деле, раз самодвижущееся может и двигаться, и покоиться, то оно точно так же может двигаться и быстрее, и медленнее. Значит, необходимость равномерности небесного движения зависит от некоего более высокого и вполне неподвижного начала, которое не составляет часть самодвижущегося тела, как какая-нибудь его форма.

¹³¹ Ср. Аристотель. *Физика* VIII 1 слл. (250 б 11). Авиценна. *Комм. к Метафизике* IX 1 (fol. 101va). Аверроэс. *Большой комментарий к Физике* VIII, т.7 (IV/342 М).

huic autem veritati scripturae concordat auctoritas. dicitur enim in psalmo: elevata est magnificentia tua super caelos, deus. et iob: 8 excelsior caelo est et quid facies? longior terra mensura eius est et profundior mari.

sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi, et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur. commentator etiam dicit, in xi metaphys., quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis zabiorum, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt deum esse formam caeli.

Capitulum XXVIII ***De perfectione divina***

licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. sed rei quae est suum esse,

Эту истину подтверждает и авторитет Писания. В Псалме поется: «Слава Твоя простирается превыше небес», Господи (*Пс.*, 8:2). И книга Иова [говорит]: «Он превыше небес, — что можешь сделать? Длиннее земли мера Его и шире моря» (*Иов*, 11:8,9).

Так ниспровергается заблуждение язычников, говоривших, что Бог — душа неба, или даже душа всего мира. Опираясь на это заблуждение, они защищали идолопоклонство, утверждая, что весь мир — Бог, не в смысле тела, а в смысле души, как, например, человек называется мудрецом — не в смысле его тела, а в смысле души. А уж приняв эту предпосылку, они делали из нее вывод, что вполне по достоинству подобает божеское поклонение миру и частям его.¹³² И Комментатор пишет в XI книге *Метафизики*,¹³³ что именно в этом пункте сбились с истинного пути мудрецы народа Савейского,¹³⁴ т.е. идолопоклонники: они полагали, что Бог — форма неба.

Глава 28

О божественном совершенстве

То, что существует и живет, совершеннее того, что только существует. И всё же Бог, который есть свое бытие и больше ничего, есть во всех отношениях совершенное сущее. Под «универсально» совершенным я разумею то, чему присуще благородство во всяком без исключения роде.

В самом деле, любая вещь всем своим благородством обязана своему бытию; так, никакого благородства не прибавлялось бы человеку от его мудрости, если бы благодаря ей он бы не был мудрым, и т.п. Значит, какова вещь по бытию, такова она и по благородству: ибо вещь называется более или менее благородной сообразно тому, как ее бытие ограничивается до некой видовой степени благородства — большей или меньшей. Значит, если существует нечто, в чем сосредоточена вся сила бытия, то оно будет обладать всеми без исключения [степенями] благородства, какие есть у любой вещи. Но в вещи, которая тождественна своему бытию,

¹³² О Варроне см. Августин. *О граде Божиём* VII 6.

¹³³ Averroes. *Com. Magn. In Met.* XII, t.41 (VIII/325).

¹³⁴ Zabium: греч. Σαβαίτοι — самый большой и исторически значимый из четырех главных народов древней южной Аравии. С VIII в. до н.э. управлялся мукаррибами — «мудрецами», царями-жрецами, представлявшими на земле божество, которое мыслилось подлинным главой государства. Отсюда являлась к царю Соломону мудрая царица Савская. Последние сабейские надписи относятся к сер. VI в. н.э.

competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquid non est. deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. a deo ergo omnis defectus absistit. est igitur universaliter perfectus.

illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

item. omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. igitur primum ens oportet esse perfectissimum. ostensum est autem deum esse primum ens. est igitur perfectissimus.

amplius. unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. tale autem deus est. est igitur perfectissimus.

amplius. nihil agit nisi secundum quod est in actu. actio igitur consequitur modum actus in agente. impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. in genere autem causae efficientis

сосредоточена вся мощь бытия; так, если бы существовала отделенная [от материи] белизна, то в ней была бы сосредоточена вся без изъятия сила белизны, в то время как у какой-нибудь белой вещи сила белизны будет скорее всего ущербна из-за неспособности [подлежащего], принимающего белизну в меру своих способностей, принять ее во всей ее мощи. Следовательно, Бог, тождественный своему бытию, как доказано выше, обладает бытием во всей силе самого бытия. Значит, он вполне обладает и всяческим благородством, каким только может обладать какая-либо вещь.

Всякое благородство и совершенство присуще вещи в той мере, в какой она **есть**; и точно так же всякий недостаток присущ ей настолько, насколько она в каком-нибудь отношении **не есть**. Бог же обладает бытием всецело, так что всякое небытие столь же всецело в нем отсутствует: ибо в какой мере нечто обладает бытием, в такой же мере оно лишено небытия. Следовательно, Бог лишен всякого недостатка. Значит, его совершенство универсально.

Что же касается тех [вещей], которые только существуют, [но не живут], то они несовершенны не потому, что несовершенно само их бытие как таковое: эти вещи не обладают бытием в полную его силу, но причастны бытию каким-то частным и в высшей степени несовершенным образом.

И еще. Всякому несовершенному необходимо должно предшествовать нечто [более] совершенное: так, семени предшествует животное или растение. Следовательно, самое первое сущее должно быть самым совершенным. Но мы доказали, что первое сущее — Бог. Следовательно, он — самый совершенный.

Далее. Всякая вещь совершенна постольку, поскольку она актуальна, и несовершенна постольку, поскольку потенциальна — лишена действительного бытия. Следовательно, то, что никоим образом не существует в потенции, но есть чистый акт, должно быть самым совершенным. Бог именно таков. Следовательно, он в высшей степени совершенен.

Далее. Всё, что действует, действует лишь постольку, поскольку есть в действительности. Значит, действие соответствует степени действительности действующего. Следовательно, степень действительности результата действия не может быть выше, чем [степень действительности] самого действия, исходящего от деятеля. Правда, действительность результата может быть менее совершенна, чем действительность действующей причины, потому что действие может ослабляться со стороны того, на что оно направлено. Но в пределах рода действующей причины

fit reductio ad unam primam quae deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. est igitur deus perfectissimus.

item. in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mesurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam deus, qui est suum esse. ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura.

hinc est quod, cum quaereret moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a domino, ego ostendam tibi omne bonum, ut habetur exod. 33–19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. dionysius etiam, in v cap. de div. nom. dicit: deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit. sciendum tamen est quod perfectio deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed

[все действующие причины] сводятся к одной причине, которая называется Бог, о чем мы уже говорили, от которого происходят все вещи, как будет показано впоследствии. Следовательно, всё, что существует в действительности в любой другой вещи, в гораздо большей степени [действительности] есть в Боге, но не наоборот. Следовательно, Бог — совершеннее всех.

И еще. В каждом роде есть нечто, в этом роде наиболее совершенное, служащее мерилom [совершенства] для всех принадлежащих к этому роду [вещей]: большее или меньшее совершенство всякой вещи выражается в большей или меньшей близости её к мерилу своего рода: так, белый цвет называют мерилom для всех цветов, а добродетельного человека — мерилom для людей. Но кто, как не Бог, тождественный своему бытию, может быть мерилom для всех сущих? А значит, он обладает всеми без исключения совершенствами, какие только есть у всех прочих вещей: в противном случае он не был бы общим мерилom для всех.

Вот почему, когда Моисей просил показать ему божественное лицо, или славу, Господь ответил ему: «Я покажу тебе всё благо»,¹³⁵ — как сказано в книге *Исход*, давая тем самым понять, что в нем — вся полнота благодати. — И Дионисий, в 5 главе *О божественных именах* говорит: «Бог существует не каким-то образом, но просто и неограниченно содержит и предсодержит в себе всё бытие в целом».¹³⁶

Нужно, впрочем, заметить, что совершенство — *perfectio* — не может быть приписано Богу, если понимать его [этимологически] — в соответствии с происхождением этого слова. То, чего не «вершили», не «делали», нельзя назвать «совершенным», «сделанным». ¹³⁷ С другой стороны, всё, что делается (*fit*), выводится из потенции в акт, из небытия в бытие, и, когда «сделано» (*factum*), [существует уже актуально]; с этой точки зрения Бог по праву называется *perfectus* — «совершенный» — то есть *totaliter factus* — «вполне сделанный»: это означает, что потенция в нем всецело возведена к акту, так что он не содержит ничего от небытия, но

¹³⁵ Русский синодальный текст: «Я проведу пред тобою всю славу Мою», 33:19; греч. Септ.: «я пройду перед тобой в славе Моей».

¹³⁶ Пер. Г.М.Прохорова: «И существует Сущий Бог ведь не как-то иначе, но просто и неопределенно, все бытие держа в Себе и предымея», с. 197.

¹³⁷ Латинское слово *perfectio* означает «сделанность» от глагола *facere* — *делать*, с приставкой *per*, указывающей на завершение действия, *perficere* — *сделать, доделать*. Букв.: *вещь, которую не делали, но изготовили quod «factum» non est*, нельзя назвать «perfectum» — *доделанной, совершенной*.

habeat esse completum. per quandam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. et sic deum perfectum esse dicimus, secundum illud matth. 5–48: estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est.

Capitulum XXIX ***De similitudine creaturarum***

ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad deum inveniri vel non possit, considerari potest.

effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquantulum, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. et sic sol omnibus illis similis aliquantulum dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. ita etiam et deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

et inde est quod sacra scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur gen. 1–26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; aliquando similitudo negatur, secundum illud isaiae 40–18: cui ergo similem fecistis deum, aut quam imaginem ponetis ei? et in psalmo: deus, quis similis erit tibi?

обладает полным бытием. Таким образом, при некотором расширении значения словом *perfectus* называется не только то, что путем становления или изготовления (*fiendo*) достигло полной актуальности, но и то, что существует вполне актуально, не будучи «сделанным», «совершенным» [в этимологическом смысле слова]. И именно в этом [расширительном] смысле мы называем Бога «совершенным», согласно Матфею: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (5:48).

Глава 29

О подобии тварей

Теперь можно рассмотреть [и следующий вопрос:] может ли обнаружиться в вещах подобие Богу, или нет; и если да, то каким образом.

Действия никогда не совпадают со своими причинами ни в имени, ни в понятии, будучи ущербнее причин; однако некое подобие между ними непременно должно обнаруживаться. Ибо природа деятельности такова, что деятель производит действие, подобное себе, так как всякая вещь действует сообразно тому, что она есть в действительности. Поэтому форма [того, что произведено в результате] действия, обнаруживается каким-то образом и в превосходящей [этот результат] причине, хотя там она имеет другой смысл и существует иным образом, так что [причина и её действие могут быть названы одним именем лишь] омонимически. Так, солнце производит в низших телах тепло, действуя сообразно тому, что оно есть в действительности; значит, порожденное солнцем тепло должно обладать неким подобием действующей силе солнца, которая служит причиной тепла в низших [телах]; именно поэтому и само солнце называется «теплым», хотя и в другом смысле. Таким образом, мы говорим, что солнце каким-то образом подобно всем тем [вещам], в которых оно производит свои действия; с другой же стороны, оно им не подобно, поскольку произведенные им действия обладают теплом не так, как [обладает теплом само] солнце. Точно так же и Бог сообщает вещам все совершенства, и потому одновременно подобен и не подобен всем [вещам].

Вот почему Священное Писание иногда говорит о подобии между Ним и тварью, например, в книге Бытия: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (1:26), а иногда отрицает подобие, как у Исайи: «Итак кому уподобите вы Бога? И какой образ найдете ему?» (40:18). И в Псалме: «Боже, кто уподобится Тебе?» (82:2).

huic autem rationi dionysius concordat, qui in ix cap. de div. nom. dicit: eadem similia sunt deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur deo creatura similis quam e converso. simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. quia igitur id quod in deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. et sic creatura habet quod dei est: unde et deo recte similis dicitur. non autem sic potest dici deum habere quod creaturae est. unde nec convenienter dicitur deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

multo etiam minus proprie dicitur quod deus creaturae similetur. nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. creatura autem accipit a deo unde ei sit similis: non autem e converso. non igitur deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

Capitulum XXX

Quae nomina de deo possint praedicari

ex his etiam considerari potest quid de deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

quia enim omnem perfectionem creaturae est in deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo

О том же говорит Дионисий в 9 главе *О божественных именах*: «Одни и те же [вещи] подобны Богу и не подобны: подобны, насколько удается им подражать Тому, кто неподражаем вполне; не подобны, поскольку причинённое имеет меньше, чем его причина». ¹³⁸

Подобие это такого рода, что правильнее говорить, что тварь подобна Богу, но не наоборот. Ибо подобным чему-то называется вещь, обладающая качеством или формой [прообраза]. Поскольку то, что в Боге совершенно, обнаруживается в прочих вещах благодаря некоей ущербной причастности, постольку то, в чем они подобны, у Бога просто есть, но не у твари [т.е. не просто, не вполне есть]. Поэтому нельзя сказать, что Бог обладает тем, что есть у твари. И потому не подобает говорить, что Бог подобен твари: мы же не говорим, что человек подобен своему изображению, хотя правильно будет назвать портрет похожим на человека.

Еще неправильнее сказать, что Бог твари *уподобляется*. Ибо *уподобление* означает движение к подобию; так говорить можно о вещи, которая от другого получает то, в чем ему подобна. Именно тварь получает от Бога то, в чем она ему подобна, но не наоборот. Следовательно, не Бог уподобляется твари, а скорее наоборот.

Глава 30

Какими именами можно называть Бога

Теперь можно рассмотреть [следующий вопрос:] что можно сказать о Боге, а что нет, и что говорится только о нем, а что — и о нем, и о других вещах.

Поскольку всякое совершенство твари имеется в Боге, только [существует оно в нем] более превосходным образом, постольку все имена, которые обозначают совершенство абсолютно¹³⁹ и без ущерба, сказываются о Боге и о других вещах, например, «благо», «мудрость», «бытие» и т.п. — А все те имена, которые выражают совершенства так, как они

¹³⁸ Гл.9, §7: «Ведь само богословие почитает Его как Неподобного и всему Несообразного как от всего Отличающегося и — что еще более парадоксально — говорит, что нет ничего Ему подобного. Однако же это не противоречит сказанному о подобии ему. Одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому, неподобно же потому что следствия уступают причине, беспредельно, неизмеримо никакими мерами Ее не достигая» (пер. Г.М.Прохорова, с.287).

¹³⁹ absolute — по-латыни означает «отделённо», «отдельно»; это пер. греч. χωριστον; нем. an sich.

proprio creaturis, de deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. unde de deo dici non possunt nisi metaphorice. quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminetiae modo quo deo conveniunt, de solo deo dicuntur: sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi.

dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concrectione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. et quantum ad hoc nullum nomen deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. possunt igitur, ut dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

свойственны тварям, могут сказываться о Боге только метафорически, по сходству; ведь в метафоре то, что свойственно одной вещи, прилагается к другой, например, мы можем назвать человека «дубом»¹⁴⁰ за неподатливость его ума. Таковы все имена, обозначающие вид тварной вещи, например, «человек» или «дуб»: ибо всякому виду подобает свой образ совершенства и бытия. То же касается всех имен, обозначающих свойства, причины которых — собственные начала видов. Все эти имена могут сказываться о Боге только метафорически. — А имена, выражающие совершенства в превосходной степени, как они и присущи Богу, сказываются об одном только Боге: например, «высшее благо», «первое сущее» и т.п.

Я сказал, что есть имена, которые передают совершенство без ущерба, но это относится только к тому [предмету], который обозначает данное имя; что же до способа обозначения, то всякое имя ущербно [будучи применено к Богу]. В самом деле, именем мы выражаем вещь так, как понимаем ее умом. Но наш ум, берущий начало познания из чувств, не выходит за пределы той степени [бытия или совершенства], какая имеется в чувственных вещах; а в них форма — это одно, а имеющее форму — другое, потому что все они сложны из формы и материи. Форма в этих вещах хоть и простая, но несовершенная, потому что не существует самостоятельно; а имеющее форму хоть и самостоятельно, но не просто, ибо обладает слитностью. Поэтому наш ум всё, что обозначает как самостоятельное, обозначает как слитное, а всё, что обозначает как простое, обозначает не как то, «что **есть**», а как то, «**что** есть».¹⁴¹ Таким образом, во всяком имени нашего языка, в том, что касается способа обозначения, обнаруживается несовершенство, и поэтому оно не достигает Бога, хотя сама обозначаемая вещь, будучи взята в превосходной степени, присуща Богу. Это очевидно на примере, скажем, такого имени, как «благость» или «благое»: «благость» обозначает [предмет] как несамостоятельный, а «благое» как слитный. В этом смысле ни одно имя не приложимо к Богу; приложимо же только в отношении того [предмета], которое обозначается данным именем. Подобные имена, как учит Дионисий,¹⁴² могут одновременно и утверждаться о Боге, и отрицаться: утверждаться по смыслу имени, отрицаться по способу обозначения.

¹⁴⁰ У Фомы — камнем.

¹⁴¹ Т.е. чем нечто является, non ut quod est, sed ut quo est — не как сущее, а как то, благодаря чему сущее есть то, что оно есть.

¹⁴² *О небесных иерархиях* 2 §3; *О божественных именах* 1 §5–7: «Богословы воспевают его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» (с.37).

modus autem supereminentiae quo in deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. non enim de deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra dictis patet.

Capitulum XXXI

Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant

ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de deo ipsius simplicitati non repugnant.

sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. virtus autem huiusmodi nisi aliquid esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est. sic igitur sapiens deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a deo distinguitur. imitatur autem lapis deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

Степень же превосходства, в которой обретаются в Боге сказуемые совершенства, не может быть обозначена именами нашего языка, разве только через отрицание, например, когда мы называем Бога «вечным» или «бесконечным», или через отношение его к прочим вещам, например, «первая причина» или «высшее благо». Ибо мы не можем постичь о Боге, что он есть, но только что он не есть и в каком отношении к нему стоят все прочие вещи, как явствует из вышесказанного.

Глава 31

О том, что божественное совершенство и множество имен Божиих не противоречат Божией простоте

Из вышесказанного нетрудно уяснить, что божественное совершенство и множество имен, сказываемых о Боге, не противоречат его простоте.

Мы сказали, что все совершенства, имеющиеся в прочих вещах, могут быть приписаны Богу так, как действия могут быть обнаружены в омонимичных им причинах. Эти действия находятся в своих причинах [в виде] силы, как тепло в солнце. Такая сила должна быть каким-то образом того же рода, что и тепло; в противном случае солнце, действуя этой силой, не порождало бы подобного себе. Значит, именно по этой силе солнце зовется теплым: не только потому, что оно производит тепло, но и потому, что сила, посредством которой оно его производит, есть нечто родственное теплу. Но тою же самой силой, какой солнце производит тепло, оно производит и много других действий в низших телах, например, сухость. Таким образом, тепло и сухость, которые в огне суть разные качества, приписываются солнцу по одной и той же его силе. Так и совершенства всех [сущих вещей], свойственные прочим вещам сообразно их различным формам, Богу необходимо должны быть приписаны по одной и той же его силе. И эта сила есть не что иное, как его сущность, поскольку акциденций у него быть не может, как доказано. Значит, «мудрым» Бог называется не только потому, что производит мудрость [в людях], но и потому, что мы, поскольку мы мудры, постольку подражаем по мере возможности той его силе, которою он делает нас мудрыми. — В самом деле, мы не называем Бога камнем, хотя он создал камни. Само имя «камень» означает некий определенный способ бытия, которым камень отличается от Бога. А уподобляется камень Богу как [своей] причине по бытию, по благодати и т.п., как и все прочие твари.

huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. sic igitur et deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

ex quo patet necessitas plura nomina deo dandi. quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, zach. ult.: in die illa erit dominus unus et nomen eius unum.

Capitulum XXXII

Quod nihil de deo et rebus aliis univoce praedicatur

ex his autem patet quod nihil de deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. rerum quarum deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in deo simpliciter et universaliter invenitur. patet igitur quod de deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

amplius. si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem

Нечто подобное наблюдается и в человеческих познавательных способностях и деятельных силах. В самом деле, ум единой силой познает все то, что чувственная часть [души] воспринимает разными способностями, и впридачу многое сверх того. Кроме того, чем выше ум, тем больше он может познать разом, в то время как ум более низкий может достичь познания этого лишь через множество [операций]. Так и царская власть распространяется сразу на всё то, чем распоряжаются многие подчиненные ей власти. Именно так и Бог благодаря одному своему простому бытию обладает всевозможным совершенством, которого — впрочем, даже много меньшего — прочие вещи достигают лишь благодаря многим разным [способам бытия].

Отсюда понятно, почему Богу приходится давать много имен. В самом деле, поскольку мы по природе не можем познать его иначе, как путем восхождения от его действий к нему самому, постольку и его совершенство нам приходится обозначать различными именами, так как в вещах совершенства различны. — А если бы мы могли понять его сущность как она есть и подобрать для нее подходящее имя, тогда мы выражали бы её одним-единственным именем. Что и обещает Захария тем, кто увидят его в его сущности: «В тот день будет Господь един, и имя Его — едино» (Зах., 14:9).

Глава 32

О том, что ничто не сказывается о Боге и о прочих вещах однозначно

Из этого ясно, что о Боге и прочих вещах ничто не может сказываться однозначно.

Ибо действие, которое не принимает форму того же вида, как та, посредством которой действует деятель [т.е. произведшая это действие действующая причина], хотя и получает свое имя от этой формы, но не может называться им в том же значении, [что и причина]: так, и огонь, порожденный солнцем, и само солнце называются «горячими», но не в одном и том же значении. Но формы тех вещей, причина которых — Бог, не достигают в видовом отношении божественной силы: они по частям и раздельно получают то, что в Боге находится просто и целостно. Поэтому очевидно, что о Боге и о прочих вещах ничто не может сказываться однозначно, [т.е. в одном и том же смысле].

Далее. Если некое действие и достигает вида причины, оно всё же

nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit. impossibile est igitur aliquid univoce de deo et rebus aliis praedicari.

adhuc. omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. de deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. relinquitur igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

item. quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. nihil igitur univoce de deo et rebus aliis praedicatur.

amplius. omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. de deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. oportet igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

adhuc. quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. quod patet esse impossibile. nihil autem de deo et rebus aliis praedicatur eodem or-

еще не достигает того, чтобы зваться тем же именем в том же значении, разве что оно обретет при наличии той же видовой формы тот же способ бытия: так, «дом» в уме строителя и в материи не однозначно называется «домом», потому что, при одинаковой форме, бытие там и там разное. Так вот, даже если бы прочие вещи достигли совершенно такой же формы [как Бог], они не достигнут того же способа бытия: ибо в Боге нет ничего, что не было бы самим божественным бытием, как ясно из вышесказанного; а в прочих вещах этого нет. Следовательно, ни один предикат не может сказываться о Боге и о прочих вещах однозначно.

К тому же. Всё, что сказывается однозначно о нескольких [вещах], есть либо род, либо вид, либо отличительный признак, либо акциденция, либо собственный признак. Но о боге ничто не сказывается ни как род, ни как отличительный признак, как показано выше; значит, [о нем ничто не сказывается] и как определение, или как вид, ибо вид составляется из рода и отличительного признака. У него не может быть и акцидентов, как доказано выше; таким образом, о нем ничего не сказывается ни как акциденция, ни как собственный признак, потому что собственный признак тоже из рода акцидентов. Выходит, что о Боге и прочих вещах ни одно [сказуемое] не сказывается однозначно.

И еще. То, что однозначно сказывается о нескольких [вещах], проще каждой из этих вещей, по крайней мере, по понятию. Но Бога ничто не может быть проще — ни по понятию, ни на деле. Следовательно, ничто не сказывается однозначно о Боге и прочих вещах.

Далее. Всё, что однозначно сказывается о нескольких [вещах], присуще каждой из вещей, о которых оно сказывается, по причастности: так, мы говорим, что вид причастен роду, а индивидуум причастен виду. Но о Боге мы не говорим, что он чему-либо причастен, ибо всякое причастное ограничено в том, в чем причащается [т.е. получает только «часть» от того, к чему оно причастно]; таким образом, предполагается, что оно частично, а не совершенно. Следовательно, ничто не должно сказываться однозначно о Боге и о прочих вещах.

К тому же. То, что сказывается о некоторых вещах первичным и вторичным образом, сказывается, безусловно, не однозначно: ибо первичное включается в определение вторичного. Так, субстанция включается в определение акциденции, поскольку она [т.е. акциденция] есть сущее. Если бы «сущее» сказывалось о субстанции и акциденции однозначно, то субстанция должна была бы помещаться в определении сущего, поскольку оно сказывается о субстанции. А это очевидно невозможно. Но всё, что сказывается о Боге и о прочих вещах, сказывается как о вещах

dine, sed secundum prius et posterius: cum de deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. impossibile est igitur aliquid de deo et rebus aliis univoce dici.

Capitulum XXXIII

Quod non omnia nomina dicuntur de deo et creaturis pure aequivoce

ex praemissis etiam patet quod non quicquid de deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. sic autem non est de nominibus quae de deo dicuntur et creaturis. consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de deo et rebus aliis praedicatur.

amplius. ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. rerum autem ad deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra dictis patet. relinquitur igitur quod non dicuntur de deo secundum puram aequivocationem.

item. quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de deo et aliis rebus.

adhuc. aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. si igitur nihil diceretur de deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla

разного порядка, как о первичном и вторичных: потому что о Боге всё сказывается сущностным образом, ибо он называется сущим как сама сущность, благим как сама благодать; о других же вещах [их сказуемые] сказываются по причастности, например, Сократ называется человеком не потому, что он — сама человечность, а потому, что он обладает человечностью. Следовательно, невозможно, чтобы что-либо сказывалось о Боге и о прочих вещах однозначно.

Глава 33

О том, что не все имена сказываются о Боге и тварях чисто омонимически

Принятые [нами положения] делают очевидным также и то, что не всё, что сказывается о Боге и прочих вещах, говорится чисто омонимически — как о вещах, имеющих одно имя по чистой случайности.

В самом деле, у случайных омонимов нет никакого порядка или отношения одного к другому, и то обстоятельство, что одно имя прилагается к разным вещам, есть всецело дело случая: имя, даваемое одной вещи, не указывает на то, что она стоит в определенном порядке по отношению к другой. Не так с именами, которые сказываются о Боге и о тварях. Ибо в общности этих имен усматривается порядок причины и причиненного, как явствует из вышеизложенного. Следовательно, то, что сказывается и о Боге, и прочих вещах, сказывается не чисто омонимически.

Далее. Там, где имеет место чистая омонимия, в вещах нет никакого сходства, есть лишь единство имени. Но между вещами и Богом есть некоторая степень сходства, как явствует из вышесказанного. Выходит, что [одно и то же имя сказывается о тварных вещах и] о Боге не чисто омонимически.

И еще. Когда один [предикат] сказывается о нескольких вещах чисто омонимически, ничто не ведет нас от одной из этих вещей к познанию другой: потому что познание вещей зависит не от звучания имен, а от их значения. Но познания божественных [свойств] мы достигаем именно благодаря наблюдению [сходных свойств] в прочих вещах, как явствует из вышесказанного. Значит, не чисто омонимически мы называем [одними и теми же словами такие свойства] в Боге и в прочих вещах.

К тому же. Омонимическое [употребление] имени препятствует ведению доказательства. Так что если бы всё, что высказывается о Боге и о тварях, высказывалось бы не иначе, как чисто омонимически, нельзя

argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad deum. cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

amplius. frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. sed si nomina dicuntur de deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. frustra igitur diceretur aut probaretur de deo quod deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivum de deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. et sic non erit pure aequivocum.

Capitulum XXXIV
***Quod ea quae dicuntur de deo et creaturis
dicuntur analogice***

sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.

quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

было бы вести никакой аргументации от тварей к Богу. Но это не так, что очевидно [из самого факта существования] всех, говорящих о божественном.

Далее. Когда вещь называется тем или иным именем, мы уже из имени понимаем что-то об этой вещи; если же нет, то имя бессмысленно. Если имена, которые сказываются о Боге и тварях, сказываются как чистые омонимы, то через эти имена мы ничего не узнаем о Боге; потому что значения этих имен известны нам только из их применения к тварям. Значит, напрасно мы будем говорить о Боге или доказывать, что он сущий или благой или еще что-то в том же роде.

Другое дело, если предположить, что через такие имена мы узнаем о Боге, что он не есть: так, например, из того, что он называется живым, мы узнаем, что он не относится к роду неодушевленных и т.п. Таким образом, предикат «живое» применительно и к Богу и к тварям должен означать одно и то же по крайней мере в отрицании неодушевленности. А значит, он не будет чистым омонимом.

Глава 34

О том, что всё, что сказывается о Боге и о тварях, сказывается аналогически

Итак, из вышеизложенного следует, что всё, что сказывается о Боге и о прочих вещах, сказывается не однозначно и не омонимически, а по аналогии: то есть сообразно порядку и отношению к [чему-то] одному.¹⁴³

Это [сказывание по аналогии] бывает двойко. В одних случаях несколько [вещей] имеют отношение к чему-то одному: так, сообразно отношению к одному и тому же, например, здоровью, живое существо будет называться здоровым как его [здоровья] подлежащее, лекарство [будет называться здоровым] как его действующая [причина], пища — как то, что его сохраняет, моча — как его знак. В других случаях имеет место порядок или отношение двух вещей не к чему-то третьему, но к одной из этих двух: так, например, «сущее» говорится о субстанции и акциденции, поскольку акциденция соотнесена с субстанцией, а не потому, что они обе соотнесены с чем-то третьим.

¹⁴³ Ср. Аристотель, *Метафизика*, IV, 2; 1003 а 33: «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству, и не омонимически, а так, как всё здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его...»

huiusmodi igitur nomina de deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid deo ponere prius: sed modo secundo.

in huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. sic igitur, quia ex rebus aliis in dei cognitionem pervenimus, res nominum de deo et rebus aliis dictorum per prius est in deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. unde et nominari dicitur a suis causatis.

Capitulum XXXV

Quod plura nomina dicta de deo non sunt synonyma

ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

nam sicut diversae res uni simplici rei quae deus est simulantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliquantulum similitur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum

Так вот, имена, сказывающиеся о Боге и прочих, сказываются по аналогии не первым способом, — ибо тогда что-то должно было бы предшествовать Богу, — а вторым.

Но в такого рода предикации по аналогии порядок, [в каком соотносятся] имена и сами [обозначаемые именами] вещи иногда совпадает, а иногда нет. Ибо порядок имен следует порядку познания, поскольку он есть знак умственного постижения. Поэтому когда то, что на деле первично, и познается первым, тогда одно и то же будет первым, и одно и то же будет вторым как по имени, так и по природе вещей. Например, субстанция перее акциденции и по природе, поскольку субстанция — причина акциденции, и в познании, поскольку субстанция входит в определение акциденции. Поэтому «сущее» сказывается сперва о субстанции, и во вторую очередь об акциденции как по природе вещей, так и по смыслу имени. — Но когда первичное по природе вторично в познании, тогда в аналогичных [предикатах] порядок вещей и порядок имен будет не один и тот же. Например, оздоровляющая сила, присутствующая в оздоровительных [снадобьях], первичнее здоровья в живом существе, как причина первичнее своего действия; но поскольку мы познаем эту силу из её действия, постольку по её действию её и называем. Таким образом, «оздоровительное [снадобье]» первично по порядку вещей, но живое существо первично называется «здоровым» по порядку имен.

Так вот, поскольку познания Бога мы достигаем, отправляясь от прочих вещей, постольку по сути вещей, обозначаемых именами, которые сказываются о Боге и о прочих вещах, первенство будет принадлежать Богу, но по характеру имен о Боге [они будут сказываться] вторично. Поэтому мы говорим, что Бог получает имена от вещей, причиной которых он является.

Глава 35

О том, что имена, сказываемые о Боге, не синонимы

На основании вышизложенного можно показать, что хотя имена, сказываемые о Боге, обозначают одну и ту же вещь, они не синонимы, ибо обозначают не один и тот же смысл.

В самом деле: как разные вещи посредством разных форм уподобляются одной простой вещи, которая есть Бог, так и наш ум посредством разных понятий как-то уподобляется ему, насколько может, будучи возводим к познанию самого Бога через познание совершенств разных

perducitur. et ideo de uno, intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est. secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae deo attribuit. et ita, cum non secundum eandem rationem attribuuntur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

Capitulum XXXVI

Qualiter intellectus noster de deo propositionem formet

ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis deus omnino sit simplex.

quamvis namque intellectus noster in dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, deus est bonus vel bonitas: ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, bonitas est in deo: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

Capitulum XXXVII

Quod deus est bonus

ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem

тварей. Вот почему наш ум, составляя себе много понятий об одном, не заблуждается и не выдумывает пустое: ибо простое божественное бытие таково, что уподобляться ему можно посредством множества форм, как показано выше. Но сообразно этим разным понятиям, ум изобретает и разные имена, которые приписывает Богу. Приписываются же эти имена Богу не в одном и том же смысле; вот почему они, безусловно, не синонимы, хотя обозначают одну-единственную вещь: значение-то имён разное, потому что имя означает в первую очередь понятие ума, а не вещь, постигаемую умом.

Глава 36

Как наш ум образует высказывания о Боге

Из этого, далее, следует с очевидностью, что ум наш не впустую трудится, образуя высказывания о простом Боге путем сочетания и разделения, хотя Бог абсолютно прост.

И в самом деле, хотя наш ум восходит к познанию Бога через разные понятия, как мы говорили, всё же он понимает, что то, что отвечает всем этим понятиям, абсолютно одно (едино): ибо ум не приписывает постигаемым им вещам способ, которым он их постигает; так, например, он не приписывает камню нематериальности, хотя познаёт его нематериальным образом. Точно так же он выражает единство вещи через сложное составление слов, говоря: «Бог есть благой» или «Бог есть благодать»; при этом различие, присутствующее в сложном составе, он относит к самому уму, а единство — к постигаемой умом вещи. Вот почему наш ум иногда образует высказывания о Боге, вставляя в них предлог, указывающий на различие, например: «**В** Боге есть благодать»: здесь тоже обозначено некое различие, присущее нашему уму, и некое единство, которое должно быть отнесено к Богу.

Глава 37

О том, что Бог благ

Мы показали, что Бог совершенен; из этого можно вывести заключение, что Бог благ.

То, в силу чего что-либо называется благим, есть свойственная ему добродетель; ибо «добродетель делает благой всякую вещь, обладающую

et opus eius bonum reddit. virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in vii physicorum. ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. ostensum est autem deum esse perfectum. est igitur bonus.

item. ostensum est supra esse aliquod primum movens immobile, quod deus est. movet autem sicut movens omnino immobile. quod movet sicut desideratum. deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. quorum primum est quod est bonum: nam apprens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. primum igitur desideratum, quod deus est, est vere bonum.

adhuc. bonum est quod omnia appetunt: ut philosophus optime dictum introducit, i ethicorum. omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet, in ix metaphysicae. deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est. est igitur vere bonus.

добродетелью, и всякое дело этой вещи».¹⁴⁴ А в *Физике* сказано: «Добродетель есть некое совершенство: ибо мы называем всякую вещь совершенной тогда, когда она достигает свойственной ей добродетели». ¹⁴⁵ Значит всякая вещь блага постольку, поскольку она совершенна. Следовательно, всякая вещь стремится к своему совершенству как к собственному благу. Но Бог совершенен. Следовательно, он благ.

И еще. Выше мы показали, что существует некий первый неподвижный двигатель, и что он есть Бог. Он движет как абсолютно неподвижный двигатель. Но такой двигатель движет как предмет желания.¹⁴⁶ Значит Бог, будучи первым неподвижным двигателем, есть первое желанное. Но желать чего-то можно двояко: либо потому, что желанное благо, либо потому, что оно кажется благим. Из них первично благое: ибо то, что кажется благим, движет не само по себе, а за счет некоторого сходства с благом. Благое же движет само по себе. Значит, первый предмет желания, т.е. Бог, подлинно благ.

К тому же. «Благо есть то, к чему всё стремится, по удачному определению», — этими словами Философ начинает *Этику*.¹⁴⁷ Но всё стремится актуально быть, на свой лад; это видно из того, что всё по своей природе сопротивляется уничтожению. Значит, суть блага составляет актуальное бытие. Следовательно, зло происходит тогда, когда потенция лишается акта, поскольку зло — противоположность благу, о чем говорит и Философ в IX книге *Метафизики*.¹⁴⁸ Но Бог есть сущее актуальное, а не потенциальное, как было доказано. Следовательно, он поистине благ.

¹⁴⁴ Аристотель. *Никомахова этика*, II 5; 1106 а 15: «Всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго коня, хорошего для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне». — Пер. Н.В.Брагинской. Аристотель. Соч. в 4-х томах, т.4, М., 1984, с.85.

¹⁴⁵ Аристотель. *Физика*, VII 3; 246 а 13: «Достоинство (ἀρετή, т.е. добродетель, Т.Б.) есть некоторое совершенство, ибо, когда предмет достигнет свойственного ему достоинства, тогда он называется совершенным, так как тогда наиболее соответствует своей природе (как, например, круг станет совершенным, когда он в наибольшей степени станет кругом, и притом наилучшим).» Пер. В.П.Карпова. Аристотель. Соч. в 4-х томах, т.3, М., 1981, с.212.

¹⁴⁶ Ср. Аристотель, *Метафизика*, XII 7; 1072 а 34 — б 4: «...Прекрасное и желанное само по себе... то, ради чего (целевая причина, Т.Б.), принадлежит к [вещам] неподвижным... Оно движет как предмет любви и стремления, а то, что приведено в движение им, в свою очередь, приводит в движение всё остальное (путем механической передачи движения, Т.Б.).»

¹⁴⁷ Аристотель, *Никомахова этика*, I 1; 1094 а 2.

¹⁴⁸ Аристотель. *Метафизика*, IX 9; 1051 а 3 — а 33: «Акт (ἐνέργεια — действительность, энергия, Т.Б.) лучше и достойнее благой потенции (δύναμις — способность, возможность, Т.Б.)... Всё, что мы называем потенциальным, одинаково способно [актуализоваться] в обоих

amplius. communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per philosophum in iv meteororum. ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. quod est finis. qui etiam movet agentem ad agendum. propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse. haec autem diffusio deo competit: ostensum enim est supra quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. est igitur vere bonus.

Далее. Сообщение бытия и блага происходит благодаря благу. Это явствует как из природы блага, так и из его понятия. В самом деле, по природе благо всякой вещи есть ее акт [или действительное бытие] и совершенство. Но действительность всякой вещи выражается в том, что она действует. А действие ее заключается в том, что она распространяет на других бытие и благо. Вот почему признаком совершенства чего-либо служит способность «производить подобное себе», как объясняет Философ в *Метеорах*.¹⁴⁹ А понятие блага таково: благо есть то, к чему стремятся. «Но это цель. То, что побуждает действующее к действию. Вот почему говорится, что благо распространяет само себя и бытие.¹⁵⁰ Но именно такое распространение свойственно Богу: ведь выше было показано, что он — причина бытия для других, поскольку он сам по себе необходимо сущий. Следовательно, Бог поистине благ.

противоположностей; например, то, что мы называем потенциально здоровым, является одновременно и потенциально больным. Ибо способность быть здоровым или болеть — это одна и та же потенция, и точно так же способность покоиться или двигаться, строить или ломать, быть построенным или обрушиться. Таким образом, в потенции противоположности существуют вместе, но актуально они не могут сосуществовать [одновременно в одной вещи], например [один человек не может одновременно в одном и том же отношении] быть и здоровым и больным. Значит, одна из противоположностей необходимо должна быть благом; а потенция — либо и благом и злом вместе, либо ни тем, ни другим. Значит, акт (действительность) лучше. Но применительно к плохому цель (завершение) и акт (действительность) необходимо должны быть хуже потенции, ибо потенция [заключает в себе] оба [т.е. добро и зло вместе]. Из этого с очевидностью следует, что зло не может быть помимо вещей, ибо зло по природе вторично по отношению к потенции. Значит, в изначальном и вечном нет никакого зла, ничего дурного, неправильного или тленного (способного к разрушению), поскольку разрушение — из числа дурных вещей.»

¹⁴⁹ Аристотель. *Метеорологика* IV 3; 380 а 12: «Созревание завершено, когда семена под оболочкой [плода] становятся способны создать другой плод, такой же, как первый. Так мы определяем заверщенное и в других [случаях].» Пер. Н.В.Брагинской. Соч. в 4-х томах, т.3, М., 1981, с. 532.

¹⁵⁰ См. Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, 4, 20: «Зло, будучи злом, никакой сущности и рождения не производит, и только по мере сил причиняет зло и порчу лику сущего. Если же кто-то скажет, что оно способно порождать бытие и что, разрушая одно, оно дает бытие другому, следует истинно ответить, что не оно в той мере, в какой разрушает одно, дает бытие другому, но что в той мере, в какой оно разрушение и зло, оно только разрушает и причиняет зло, бытие же и сущность появляются благодаря Добру... Зло-в-собственном-смысле-слова не является ни сущим, ни Добром, неспособно порождать бытие и творить существа и блага. Добро же, где оно достигает совершенства, творит совершенные и беспримесные всецелые блага.... Более или менее к добру приближающееся оказывается в соответствующей мере благим, поскольку сквозь все проходящая всесовершенная Благость распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, — в соответствии со способностью каждого из сущих быть к Ней причастным» (там же, стр.145–147).

hinc est quod in psalmo dicitur: quam bonus israel deus his qui recto sunt corde. et thren. 3–25 dicitur: bonus est dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.

Capitulum XXXVIII *Quod deus est ipsa bonitas*

ex his autem haberi potest quod deus sit sua bonitas.

esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. sed deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est. est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

praeterea. perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est. perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est. bonitas igitur dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

item. unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. hoc autem deus est. est igitur deus sua bonitas.

item. id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. sed deus est ipsum esse, ut probatum est. non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

amplius. omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. deus autem est omnino simplex, ut ostensum est. igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. est igitur sua bonitas.

per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. propter quod dicitur matth. 19–17: nemo bonus nisi solus deus.

Вот почему в Псалме говорится: «Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!» (72:1). И в *Плаче Иеремии*: «Благ господь к надеющимся на Него, к душе, ищущей Его!» (3:25).

Глава 38

О том, что Бог — сама благодать

Что Бог — сама благодать, понятно вот из чего:

Во всякой вещи актуальное бытие — это ее благо. Но Бог — не только существует актуально; он еще и есть свое собственное бытие, как показано выше. Следовательно, он не просто благ, он есть сама благодать.

Кроме того. Совершенство всякой вещи — это ее благодать, как мы показали выше. Но божественное совершенство достигается не благодаря прибавлению к Богу чего-то сверх него самого; Бог сам по себе совершенен, как было показано. Следовательно, благодать Божия не есть нечто, добавленное к его субстанции, но сама субстанция Бога есть его благодать.

И еще. Всякая благая вещь, которая не тождественна своей благодати, называется благой по причастности. Но если нечто называется [благим], предполагается, что существует нечто предшествующее, от которого оно получает благодать. Но до бесконечности так отодвигать [причину] нельзя: в целевых причинах вообще нельзя уходить в бесконечность, ибо бесконечность несовместима с целью. Благо же по сути есть цель. Следовательно, [в поисках причины] необходимо остановиться на некоем первом благе, которое будет благим не по причастности, не в силу своей подчиненности чему-то другому, но будет благим по самой своей сущности. А это Бог. Следовательно, Бог тождествен благодати как таковой.¹⁵¹

И еще. То, что есть, может быть причастно чему-нибудь, но само бытие не может быть причастно ничему: потому что то, что причащается, есть потенция, а бытие — это действительность. Но Бог есть само бытие; это доказано. Следовательно, он благ не по причастности, а по сущности.

Далее. У всякого простого его бытие и то, что оно есть, — одно; ибо если в нем будет одно и другое, простота уничтожится. Но Бог абсолютно прост, как доказано. Следовательно, само бытие — благо, и оно есть не что иное, как сам Бог. Следовательно, Бог есть сама благодать.

Из этого также очевидно, что никакая другая благая вещь не тождественна самой благодати. Вот почему говорится в *Евангелии от Матфея*: «Никто не благ, кроме как Бог» (19:17; ср.: Лк. 18:19).

¹⁵¹ Букв.: «Бог есть своя благодать».

Capitulum XXXIX

Quod in deo non potest esse malum

ex hoc autem manifeste apparet quod in deo non potest esse malum.

esse enim et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet id quod est vel bonum possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. nihil enim prohibet quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est. non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. et ita malum in eo omnino esse non potest.

amplius. id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est. ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra ostensum est.

adhuc. cum deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. si igitur malum de ipso dicatur; non dicitur participative, sed essentialiter. sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est; in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. malum igitur de deo dici non potest.

Глава 39

О том, что в Боге не может быть зла

Из вышеизложенного с очевидностью следует, что в Боге не может быть зла.

В самом деле, «бытие», «благость» и всё прочее, что говорится применительно к сущности, не содержит никаких примесей, кроме себя самого; хотя «то, что есть», или «благое» могут содержать нечто помимо бытия и благости. Ибо [вещь], обладающая одним совершенством,¹⁵² вполне может обладать также и другим: так, например, тело может быть и белым, и сладким. Но всякая природа замыкается границей своего определения¹⁵³, и потому не может принять в себя ничего извне. Так вот: Бог не просто «благ»; он есть сама «благость», как было показано выше. Следовательно, в нем не может быть ничего, что не было бы благостью. Таким образом, зла в нем не может быть вовсе.

Далее. То, что противоположно сущности какой-либо вещи, не может быть присуще этой вещи, пока она остается [самой собой]; так, например, человек не может быть неразумен или бесчувствен¹⁵⁴ — в противном случае он перестанет быть человеком. Но божественная сущность есть сама благость, как показано выше. Следовательно, зло, противоположное благу, не может иметь в нем места, если только он не перестанет быть [Богом]. Но это невозможно, так как он вечен, как было доказано выше.

К тому же. Поскольку Бог тождествен своему бытию, о нем ничего не может быть высказано по причастности, как явствует из приведенного выше рассуждения. Следовательно, если бы о нем высказывался [предикат] «злой», он высказывался бы не по причастности, а по сущности. Однако зло не может быть сущностью чего бы то ни было и, следовательно, ни о чем не может сказываться по сущности: в противном случае, у этой вещи не было бы бытия, которое благо, как показано выше; а если зло составляет самую сущность вещи, то к ней не может быть примешано ничего, противоположного злу — точно так же, как в случае с благостью. Следовательно, Бога нельзя назвать злым.

¹⁵² Букв. «Подчиненная одному совершенству». — «Подчиненным» (suppositum) называется, в терминах аристотелевской логики, вид по отношению к роду, индивид по отношению к виду, вообще вещь по отношению к своей форме.

¹⁵³ Unaquaque natura suae rationis termino concluditur. Ratio — это перевод греч. слова «логос»: «понятие», «определение», «суть», «смысл».

¹⁵⁴ Имеются в виду пять чувств, способность чувственного восприятия, а не эмоции.

item. malum bono oppositum est. ratio autem boni in perfectione consistit. ergo ratio mali in imperfectione. defectus autem vel imperfectio in deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra ostensum est. in deo igitur malum esse non potest.

praeterea. perfectum est aliquid secundum quod est actu. ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. privationis autem subiectum est potentia. haec autem in deo esse non potest. igitur nec malum.

praeterea. si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est. malum igitur in deo esse non potest.

hoc etiam sacra scriptura confirmat. dicitur enim prima canonica ioannis: deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. et in iob 34–10: absit a deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.

Capitulum XL ***Quod deus est omnis boni bonum***

ostenditur etiam ex praedictis quod deus sit omnis boni bonum.

bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est. deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est. sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. et ita est omnis boni bonum.

item. quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur

И еще. Зло противоположно благу. Суть понятия блага состоит в совершенстве. Следовательно, суть понятия зла состоит в несовершенстве. Но в Боге, который всецело совершен, не может быть никакого недостатка, как показано выше. Следовательно, в Боге не может быть зла.

Кроме того. Нечто совершенно постольку, поскольку оно актуально, [т.е. действительно существует]. Следовательно, оно будет несовершенно постольку, поскольку ему будет недоставать действительности. Зло либо есть лишённость, либо включает в себя лишённость. Но подлежащее лишённости — потенция. А её в Боге нет. Следовательно, в нем нет и зла.

Кроме того. Если «благо есть то, к чему все стремятся»,¹⁵⁵ то зло есть то, от чего всякая природа стремится убежать — постольку, поскольку оно зло. Если же стремление какой-то вещи противоположно её естественному движению, то оно противоестественно и насильственно. Следовательно, зло во всякой вещи противоестественно и насильственно — постольку, поскольку оно есть зло для этой вещи. Впрочем, в сложных вещах оно может быть и естественным — оно может соответствовать природе одной из составных частей [и противоречить природе другой]. Но Бог не сложен, и в нем не может быть ничего насильственного или противного его природе, как показано выше. Следовательно, в Боге не может быть зла.

Это подтверждает и Священное Писание. В *Первом Соборном послании Иоанна* сказано: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1:5). И в *Книге Иова*: «Не может быть у Бога неправда или у Вседержителя неправосудие» (34:10).

Глава 40

О том, что Бог — благо всякого блага

На основании вышеизложенного доказывается, что Бог есть «благо всякого блага».¹⁵⁶

Благость всякой вещи есть её совершенство, как мы уже говорили. Бог же, будучи просто совершенным, содержит в своем совершенстве все совершенства вещей, как показано выше. Следовательно, в его благодости содержатся все благодости. А значит, Он — благо всех благ.

И еще. То, что называется каким-либо по причастности, называет-

¹⁵⁵ Аристотель, *Никомахова этика*, 1094 а 3.

¹⁵⁶ Августин, *О Троице*, VIII 3.

tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. sed deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. igitur nihil dicitur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. est igitur ipse bonum omnis boni.

adhuc. cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. hoc autem deus est, ut infra probabitur. est igitur deus omnis boni bonum.

hinc est quod dominus, suam visionem moysi promittens, dicit, exodi 33–19: ego ostendam tibi omne bonum. et sap. 8, dicitur de divina sapientia: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Capitulum XLI ***Quod deus sit summum bonum***

ex hoc autem ostenditur quod deus sit summum bonum.

nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

praeterea. id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. sed deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

item. quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectui.

ся так лишь постольку, поскольку имеет некоторое сходство с тем, что называется так по сущности: так, например, железо иногда называют огненным, поскольку оно причастно некоторому сходству с огнем. Но Бог благ по сущности, а всё прочее благо по причастности, как показано. Следовательно, ничто не будет называться благом, если не имеет некоторого сходства с божественной благодатью. А значит, Бог — благо всякого блага.

К тому же. Всякая вещь становится предметом стремления из-за цели. А суть блага состоит в том, что оно — предмет стремления: всякая вещь называется благом либо потому, что она есть цель, либо потому, что она служит средством достижения цели. Значит, последняя цель — это то, от чего все вещи получают свойство блага. Но это — Бог, как будет доказано ниже. Следовательно, Бог есть благо всех благ.

Вот почему Господь, обещая Моисею дать увидеть Себя, говорит в книге *Исход*: «Я покажу тебе всё благо» (33:19).¹⁵⁷ И о Премудрости Божией говорится: «Вместе с нею пришли ко мне все блага» (*Прем.* 7:11).

Глава 41

О том, что Бог — высшее благо

Теперь можно показать, что Бог есть высшее благо.

В самом деле, всеобщее благо превосходит любое частное благо, точно так же, как «благо народа лучше блага одного [человека]»:¹⁵⁸ ведь благодать и совершенство целого превосходит благодать и совершенство части. Но божественная благодать относится ко всем прочим как всеобщее благо к частному: ведь Бог есть «благо всякого блага», как показано. Следовательно, Он — высшее благо.

Кроме того. То, что сказывается сообразно сущности, истиннее того, что сказывается сообразно причастности. Но Бог называется благом по своей сущности, а все прочие вещи — по причастности, как показано. Следовательно, Он — высшее благо.

И еще. «Наибольшее в каждом роде является причиной всех остальных вещей этого рода»: ¹⁵⁹ ибо причина всегда сильнее своего действия.

¹⁵⁷ В русском Синодальном переводе: «Я проведу пред тобою всю славу Мою».

¹⁵⁸ Аристотель, *Никомахова этика*, 1094 b 7.

¹⁵⁹ Аристотель, *Метафизика*, 993 b 24. Пер. А.В.Кубицкого, ред. И.М.Иткина: «...Из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим: например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла».

ex deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

amplius. sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. sed deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est. est igitur ipse summum bonum.

hinc est quod dicitur 1 reg. 2–2: non est sanctus ut est dominus.

Capitulum XLII ***Quod deus est unus***

hoc autem ostenso, manifestum est deum non esse nisi unum.

non enim possibile est esse duo summe bona. quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. deus autem est summum bonum, ut ostensum est. deus igitur est unus.

praeterea. ostensum est deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. impossibile est igitur plures deos ponere.

item. quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. non est igitur ponere plura principia.

Но все вещи обладают свойством блага от Бога, как показано. Следовательно, Бог — высшее благо.

Далее. Как белее всего то, к чему меньше примешано черного, так лучше всего то, к чему меньше всего примешано плохого. Но к Богу примешано зла меньше, чем к чему бы то ни было: потому что в нем не может быть зла ни в действительности, ни в возможности, и это свойство самой его природы, как показано. Следовательно, он — высшее благо.

Вот почему сказано в *Первой книге Царств*: «Нет [столь] святого, как Господь» (2:2).

Глава 42

О том, что Бог един

После того, что было показано выше, очевидно, что Бог не может не быть един.

Ибо не могут существовать два высших блага. То, что сказывается в наивысшей степени, находится только в одном (в одной вещи). Но Бог есть высшее благо, как показано. Следовательно, Бог один.

Кроме того. Показано, что Бог всецело совершенен; нет ни одного совершенства, которого ему не доставало бы. Значит, если богов много, то должно быть много такого рода совершенных [существ]. Но это невозможно: ибо если каждый из них будет обладать всеми совершенствами без изъятия и без примеси какого-либо несовершенства — а именно это требуется для того, чтобы быть просто совершенным — тогда между ними не будет никакого различия. Следовательно, нельзя полагать, что богов много.

И еще. Если для того, чтобы что-то произошло, достаточно одной [причины], то лучше, чтобы оно происходило по одной причине, чем по многим.¹⁶⁰ Но порядок вещей¹⁶¹ устроен как можно лучше. Ибо потенция первого деятеля присутствует в той потенции к совершенству, которой наделены вещи. А для того, чтобы все достигли полноты [совершенства], достаточно им сводиться к одному началу. Следовательно, не нужно полагать много начал.

¹⁶⁰ См. Аристотель, *Физика*, 259 а 8; доказательство того, что вечный двигатель один, строится на том, что применительно к природе чем меньше оснований, тем лучше: «Ибо если результат получается один и тот же, всегда следует предпочесть ограниченное количество [оснований], так как природным вещам должно быть присуще скорее ограниченное и лучшее, если это возможно».

¹⁶¹ *Ordo rerum* — это иерархия сущего и все мироздание.

amplius. impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. motus enim continuus et unus est ab uno motore. motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. ergo oportet eius motorem primum esse unum.

adhuc. substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. hoc autem nomine dei intelligimus. non est igitur nisi unus deus.

amplius. omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis disiungerentur. nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia

Далее. Невозможно, чтобы одно непрерывное и равномерное движение происходило от многих двигателей. В самом деле: если они движут одновременно, то ни один из них не является совершенным двигателем, но только все вместе они замещают один совершенный двигатель; а значит, ни один из них не годится в первые двигатели, ибо совершенное первее несовершенного. Если же они движут не одновременно, значит, каждый из них то движет, то нет. Следовательно, движение не будет ни непрерывным, ни равномерным. Ибо непрерывное — это единое движение от одного двигателя. А двигатель, движущий не всегда, будет двигать неравномерно, что мы и наблюдаем в низших двигателях: когда действуют они, насильственное движение бывает вначале быстрее, а к концу замедляется, а естественное движение наоборот.¹⁶² Но первое движение — едино и непрерывно, как доказал Философ.¹⁶³ Следовательно, и [создающий] его первый двигатель должен быть один.

К тому же. Телесная субстанция подчинена духовной и устремлена к ней как к своему благу. Ибо в этой последней благодать полнее, и телесная субстанция стремится ей уподобиться, ведь всё, что есть, жаждет наилучшего и стремится к нему, насколько может. Но все движения телесной твари, как выясняется, могут быть сведены к одному первому движению, и помимо него нет другого первого движения, которое не восходило бы к нему. Следовательно, помимо той духовной субстанции, которая служит целью первого движения, нет другой духовной субстанции, которая не сводилась бы к ней. Но именно эту субстанцию мы понимаем под именем Бога. Следовательно, Бог только один.

Далее. Порядок любых различных [вещей], упорядоченных относительно друг друга, существует благодаря их упорядоченности¹⁶⁴ по отношению к чему-то одному. Так, порядок частей войска [по отношению] друг к другу существует благодаря порядку всего войска [по отношению] к военачальнику. В самом деле: то, что различные вещи вступают в некие соотношения друг с другом и объединяются, не может происходить из их собственных природ, потому что они различны; исходя из собственных природ, они скорее разъединяются. Не может это происходить и благодаря различным упорядочивающим [принципам], потому что они, бу-

¹⁶² Естественным движением, по Аристотелю, называется движение тяжелых тел вниз, а легких вверх.

¹⁶³ Аристотель, *Физика*, 260 а 20.

¹⁶⁴ Propter ordinem eorum ad aliquid unum — «благодаря их ориентации на что-то одно», «устремленности к одному» или «обусловленности чем-то одним». Ordo — это иерархический порядок, т.е. также «подчиненность», «соподчиненность» и «ориентация на» что-то, как на свое начало, начальство, причину и цель, т.е. предмет стремления и любви.

non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra dictis patet. nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. sed praeter hunc mundum non est alius. non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem deum dicimus.

adhuc. si sunt duo quorum utrumque est necesse-esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. nullum autem compositum est necesse-esse, per seipsum, sicut supra ostensum est. impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse-esse. et sic nec plures deos.

amplius. illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non.

si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. ergo hoc accidens habet causam. aut ergo essentiam eius quod est necesse-esse, aut aliquid aliud. si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. sed necessitas essendi invenitur in utroque. ergo utrumque habebit illud accidens. et sic non distinguantur secundum illud. si autem causa illius accidentis

дучи различны, не могли бы стремиться к одному порядку. Таким образом, либо порядок многих [вещей] по отношению друг к другу случаен; либо нужно возвести его к некому единому первому упорядочивающему [началу], которое¹⁶⁵ упорядочивает все прочие [вещи] [по отношению] к цели, к которой стремится. Но мы видим, что все части этого мира упорядочены по отношению друг к другу, так что одни помогают другим: так, низшие тела приводятся в движение высшими, а высшие — бестелесными субстанциями, как явствует из изложенного выше. И это не случайно, потому что происходит либо всегда, либо по большей части. Следовательно, весь этот мир имеет только одного устроителя и правителя. Но другого мира, помимо этого, нет. Следовательно, есть только один правитель всего сущего, которого мы зовем Богом.

К тому же. Если существуют два [существа или вещи], бытие которых необходимо, то они должны совпадать в отношении необходимости бытия. Следовательно, они должны различаться чем-то, что присуще либо одному из них, либо обоим помимо [этого необходимого бытия]. Но это значит, что либо одно из них, либо оба должны быть сложными. Но ничто сложное не существует само по себе необходимо, как было показано выше. Следовательно, невозможно, чтобы [существ], бытие которых необходимо, было больше одного. Так что и богов не может быть больше одного.

Далее. Предположим, что [всё-таки] существуют [несколько вещей], бытие которых одинаково необходимо; [чтобы их было больше одной, они должны чем-то различаться]; так вот, то, чем они различаются, либо требуется каким-то образом для восполнения их необходимого бытия, либо нет.

Если не требуется, значит оно есть нечто акцидентальное: ибо всё, присущее вещи, но ничего не изменяющее в ее бытии,¹⁶⁶ есть акциденция. Но у акциденции должна быть причина. Причиной может быть либо сущность того, что существует необходимо, либо что-то другое. — Если сущность, то, поскольку сущность его составляет сама необходимость его бытия, как было доказано выше, постольку сама необходимость бытия будет причиной этой акциденции. Но необходимость бытия присуща обоим [существам, различие которых мы пытаемся обосновать]. Значит, у каждого из них будет эта акциденция. И значит, по этому признаку они не смогут различаться. — Если же причиной этой акциденции признать

¹⁶⁵ В тексте qui — грамматически несогласованный мужской род «который», потому что «первое упорядочивающее» — это Бог.

¹⁶⁶ Букв.: «Всё, что **приводит** к вещи (акциденция переводится как «**привходящий** признак», напр. Кубицким), но ничего не **делает** с ее бытием».

sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse-esse, non essent duo sed unum. ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. et sic neutrum est necesse-esse per seipsum.

si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum. et sic, cum ambobus praedictis attribuaturs necessitas essendi, secundum illud distinguere non poterunt. si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. quod est impossibile, propter duo. primo, quia eius quod est necesse-esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum est. secundo, quia sic necesse-esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse-esse per seipsum.

adhuc. si sunt duo dii, aut hoc nomen deus de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. si autem dicatur

нечто другое, то, если не будет этого другого, не будет и акциденции. А если не будет акциденции, не будет и искомого различия. Значит, если не будет этого другого, то те два [предполагаемые существа], бытие которых необходимо, будут не двумя, а одним. Значит, собственное бытие каждого из них окажется зависимым от другого. И значит ни одно из них не будет само по себе необходимо сущим.

Если же то, чем они различаются, будет необходимо для восполнения необходимого бытия, то [тут возможны два варианта:] либо [этот отличительный признак] будет включен в понятие необходимого бытия, как, например, «одушевленное» включено в понятие «животного»; либо он будет [служить отличительным признаком] необходимого бытия и делить его на виды, как, например, [отличительный признак] «разумное» восполняет [род] «животное», [создавая вид «человек»]. — В первом случае, везде, где обнаружится необходимое бытие, должен обнаружиться и [признак], включенный в его понятие; так, всему, чему подходит [предикат] «животное», будет подходить и [предикат] «одушевленное». Но такой признак не может служить для различения двух вышеупомянутых [вещей], которым мы приписали необходимость бытия. — Во втором случае [существование двух или более необходимо сущих] также оказывается невозможным. Ибо отличительный признак, специфицирующий род¹⁶⁷, не восполняет понятие рода, но благодаря ему роду удаётся осуществиться в действительности. Так, понятие «животного» полно и без добавления «разумного», однако существовать в действительности просто «животное» не может, а может только «разумное» или «неразумное животное». Выходит, нечто будет восполнять необходимое бытие в том, что касается его действительного бытия, а не в том, что касается понятия «необходимости бытия». Но это невозможно по двум причинам. Во-первых, потому что у необходимо сущего его чтойность есть его бытие, как доказано выше. Во-вторых, потому что в подобном случае необходимое бытие получало бы свое бытие от чего-то другого, что невозможно.

Следовательно, невозможно предположить существование нескольких [вещей], бытие которых самих по себе было бы необходимо.

К тому же. Если богов двое, то имя «бог» сказывается о них обоих либо однозначно, либо омонимически. — Если омонимически, то в данном рассуждении нам незачем рассматривать этот случай, потому что ничто не мешает называть любую вещь омонимически любым именем, лишь бы позволял обычай говорящих на данном языке. — Если же од-

¹⁶⁷ Или: «Превращающий род в виды», или «делящий род на виды».

univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. sed hoc oportet in deo ponere, ut probatum est. ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine dei. sic igitur impossibile est ponere duos deos.

amplius. nihil eorum quae conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. sed ei quod est necesse-esse sua necessitas essendi convenit in quantum est hoc signatum. ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse-esse. et per consequens impossibile est esse plures deos. probatio mediae: si enim illud quod est necesse-esse non est hoc signatum in quantum est necesse-esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. ergo quod est necesse-esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. quod est contra rationem eius quod est necesse-esse. oportet igitur quod id quod est necesse-esse sit necesse-esse secundum hoc quod est hoc signatum.

adhuc. natura significata hoc nomine deus aut est per seipsam individuata in hoc deo, aut per aliquid aliud. si per aliud oportet quod sit ibi compositio. si per seipsam, ergo impossibile est

нозначно, то такое имя должно сказываться об обоих [богах] сообразно одному [и тому же] понятию. Но если оба отвечают одному понятию, то в обоих должна быть одна природа. Этой единой природе должно в обоих [богах] соответствовать либо одно бытие, либо в одном — одно, в другом — другое.¹⁶⁸ Если одно, то их будет не двое, а только один: ибо у двоих не бывает одного бытия, если они различаются субстанциально. Если же у каждого из них будет свое бытие, тогда ни у одного из них его чтойность не будет тождественна его бытию. А именно такое тождество необходимо предполагать в Боге, как доказано. Значит, ни один из этих двух [гипотетических богов] не будет тем, что мы понимаем под именем Бога. Следовательно, нельзя полагать двух богов.

Далее. Ни один из [признаков], присущих данной определенной [вещи], поскольку она есть данная определенная [вещь], не может быть присущим другой [вещи]: потому что единичность какой-либо вещи не может принадлежать никакой другой вещи кроме этой единственной. Но тому, что существует необходимо, эта необходимость бытия присуща постольку, поскольку оно есть данная определенная [вещь]. Следовательно, она не может быть присуща ничему другому. А значит, не могут существовать несколько [вещей или существ], бытие которых было бы необходимо. Следовательно, не может быть и нескольких богов. — Доказательство среднего [члена]. В самом деле, если бы необходимо сущее не было бы данной определенной [вещью] именно постольку, поскольку оно необходимо сущее, то определение его бытия не было бы необходимо сообразно ему самому, но зависело бы от другого. Но всякая вещь отличена от всех других вещей тем, что она существует в действительности; а быть данной определенной вещью и значит отличаться от всех других. Значит, необходимо сущее зависело бы от другого именно в отношении своего актуального бытия. Но это противоречит понятию необходимо сущего. Следовательно, необходимо сущее должно быть необходимо сущим постольку, поскольку оно есть данное определенное [существо].

К тому же. Природа, обозначенная именем «Бог», индивидуировалась в данном Боге либо сама, либо под воздействием чего-то другого. Если [причина ее индивидуации — что-то] другое, то там обязательно должен быть сложный состав. Если сама, то она [т.е. божественная природа] не может

¹⁶⁸ Согласно аристотелевской логике, разные виды, как человек и лошадь, различаются по форме, или по природе, или по сущности, а индивиды одного вида, как Платон и Сократ, тождественны по природе, а различаются по материи, или числу, или бытию (или по субстанции, в отличие от акцидентального различия, которым, например, Сократ бледный отличается от Сократа румяного пять минут спустя).

quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. impossibile igitur est esse plures deos.

amplius. si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. impossibile est igitur esse plures deos.

item. esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. sed ipse deus est esse suum, ut supra ostensum est. impossibile est igitur esse nisi unum deum.

adhuc. secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. sed divina natura est potissime habens esse. est igitur in ea maxima unitas. nullo igitur modo in plura distinguitur.

amplius. in unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. sed omnia in esse conveniunt. oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. quod deus est.

item. in quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum. multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. unde et deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. nam deut. 6—4 dicitur: audi, israel, dominus deus tuus deus unus est; et exod. 20—3: non erunt tibi dii alii praeter me; et ephes. 4—5: unus dominus, una fides, etc..

hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes. quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos

быть присуща другому [индивиду]: ибо принцип индивидуации не может быть общим для многих. Следовательно, не может быть многих богов.

Далее. Если богов много, природа божества должна различаться в них по числу. Следовательно, должно быть нечто, чем будет отличаться божественная природа в каждом из богов. Но это невозможно: ибо природа божества не приемлет прибавления ни существенных отличий, ни акциденций, как было показано выше (I, 23). Не является божественная природа и формой какой-либо материи, а потому не может оказаться разделенной, сообразно делению материи. Следовательно, богов не может быть много.

И еще. У каждой вещи есть свое собственное бытие, и оно только одно. Но Бог сам тождествен своему бытию, как показано. Следовательно, невозможно, чтобы богов было больше одного.

К тому же. Вещь обладает бытием в той степени, в какой обладает единством: именно поэтому всякая [вещь], насколько может, сопротивляется своему разделению, чтобы не ниспасть в небытие. Но божественная природа обладает бытием в наибольшей степени. Следовательно, в ней и наибольшее единство. Значит, она никак не может быть расчленена на многих [богов].

Далее. Мы видим, что в каждом роде множество происходит от какого-то единства; вот почему в любом роде можно найти нечто одно — первое, служащее мерой для всех [вещей], находящихся в данном роде. Значит, любые [вещи], которые окажутся в чем-то одном совпадающими, должны происходить от какого-то одного начала (принципа). Но все [существующие вещи] совпадают в бытии. Следовательно, у всех вещей должно быть одно-единственное начало. Это и есть Бог.

И еще. При любой власти начальствующий желает единства: именно поэтому из властей наилучшая — монархия, или царство. Точно так же у многих членов [тела] голова одна: это тоже очевидный знак, что тот, кому принадлежит власть, должен быть один. Поэтому и Бога, причину всех вещей, следует исповедовать как просто единого.

Такому исповеданию божественного единства мы можем научиться и из Священных Речений. Так, во *Второзаконии* сказано: «Слушай, Израиль: Господь Бог твой Господь един есть» (6:4). И в книге *Исход*: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (20:3). И в *Послании Павла к Эфесянам*: «Один Господь, одна вера» (4:5) и т.д.

Эта истина опровергает язычников, исповедующих множество богов. Впрочем большинство из них, если бы их спросить, сказали бы, что есть единый наивысший Бог, причина всех остальных, кого они тоже

deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra scriptura invenitur, dum sancti angeli, aut etiam homines vel iudices, dii nominantur; sicut illud psalmi: non est similis tibi in diis, domine; et alibi, ego dixi, dii estis; et multa huiusmodi per varia scripturae loca inveniuntur.

unde magis huic veritati videntur contrarii manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

hanc etiam veritatem ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur patrem et filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen filium verum deum auctoritate scripturae credere cogantur.

Capitulum XLIII ***Quod deus est infinitus***

cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. relinquitur igitur investigare an secundum spirituales magnitudinem esse infinitum ei conveniat. quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et augustinus dicit quod in his quae

называют богами; дело в том, что они зовут божествами все вечные¹⁶⁹ субстанции, считая главными признаками божества мудрость, блаженство и управление [ходом] вещей.¹⁷⁰ Привычка так употреблять слово «Бог» сохраняется еще и в Священном Писании: в нем называются богами святые ангелы, или даже люди, или судьи; как, например, в *Псалме* «Нет между богами, как Ты, Господи» (85:8), или в другом месте: «Я сказал: вы — боги, [и сыны Всевышнего — все вы]» (81:6); и в разных других местах Писания встречается множество выражений в том же роде.

Вот почему главными противниками этой истины кажутся [мне не язычники, а] манихеи, полагающие два первых начала, ни один из которых не служит причиной другого.¹⁷¹

Против этой же истины ополчились в своих заблуждениях Ариане, исповедавшие Отца и Сына не единым [Богом], но несколькими богами, поскольку авторитет Писания принуждал их веровать, что Сын тоже истинный Бог.

Глава 43

О том, что Бог бесконечен

Если «бесконечное относится к [категории] количества»,¹⁷² как говорят философы, то Богу нельзя приписать бесконечность: ни по множеству, ибо доказано, что Бог один-единственный, и нет в нем никакого сложного состава ни частей, ни акциденций. Не может он быть назван бесконечным и по непрерывному количеству [т.е. по величине], ибо доказано, что он бестелесен. Остается исследовать, не бесконечен ли он по духовной величине (величию). Эта духовная величина проявляется в двух отношениях: в отношении мощи; и в отношении благодати, или полноты собственной природы. Так, нечто может называться более белым или менее белым по степени полноты в нем его белизны. А величина силы измеряется величиной действия или деяний. Но из этих двух величин одна зависит от другой: ибо [вещь] активна благодаря тому, что существует актуально. Степень величины её силы обусловлена степенью полноты её реализации. Значит, остается только одно: духовные вещи называются великими по степени их полноты; так говорит и Августин: «В вещах, ве-

¹⁶⁹ *Sempiternas* — т.е. пребывающие всегда по времени, всегдашние, в отличие от подлинно вечного — *aeternus*; вечность есть признак не временной, а онтологический и характеризует абсолютную полноту бытия, свойственную только абсолютно простому Богу.

¹⁷⁰ См. Аристотель, *Метафизика*, 1074 а 38; *О небе*, 270 в 3; Прокл, *Первоосновы теологии*, §§120, 129, 165.¹⁷¹ См. Августин, *О ересях*, 46 (PL 42/34 С).

¹⁷² Аристотель, *Физика*, 185 а 33.

non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum deum infinitum esse. non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. sed in deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. et sic deo infinitum attribui debet.

omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. est igitur infinitus.

amplius. omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. relinquatur igitur ipsum esse infinitum.

adhuc. in rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquatur quod deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

item. tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae per-

ликих не размером, быть больше — то же, что быть лучше». ¹⁷³ Итак, нам предстоит показать, что Бог бесконечен в отношении именно такой величины. При этом слово «бесконечный» не следует понимать привативно, [как обозначение некоего недостатка или лишённости], как оно понимается применительно к количеству — измерительному или числовому. ¹⁷⁴ Дело в том, что таким количествам по природе полагается иметь конец ¹⁷⁵; поэтому те из них, у кого не хватает того, что должно было у них быть по природе, называются бесконечными [в привативном, отрицательном смысле]; и поэтому у них «бесконечное» означает несовершенство. Но в Боге бесконечное только мыслится негативно: потому что нет конца, или границы Его совершенству, но Он совершенен в высшей степени. Вот в каком смысле Богу должно приписывать [атрибут] бесконечного.

В самом деле: всё, по своей природе конечное, определяется понятием какого-либо рода. А Бог не заключен ни в каком роде, напротив, Его совершенство включает в себе совершенства всех прочих родов, как показано выше. Следовательно, Он бесконечен.

Далее. Всякий акт, находящийся в другом, ограничивается тем, в чем находится: ибо то, что находится в другом, находится там в той степени, в какой [это другое способно его] принять. Следовательно, акт, ни в чем не находящийся, ничем не ограничивается. Представь: если бы белизна существовала сама по себе, то совершенство белизны в ней не ограничивалось бы, ничто не мешало бы ей обладать всем совершенством белизны, к какому она способна. Но Бог есть акт, ни в чем другом никоим образом не находящийся: Он не есть форма в материи, как доказано; и его бытие не находится в форме, или природе, потому что Он сам [т.е. его форма, или природа] тождествен своему бытию, как показано выше. Выходит, что Он бесконечен.

К тому же. Есть вещи, которые представляют собой только потенцию как, например, первая материя; есть вещи, представляющие собой только акт, как Бог (это было показано выше); и есть вещи, существующие и актуально, и потенциально — это все прочие вещи. Но потенция, поскольку о ней говорится только относительно акта, не может превосходить акт, будь то в любой отдельной [вещи], или абсолютно. А так как первая материя бесконечна в своей потенциальности, то, выходит, Бог, который есть чистый акт, тем более бесконечен в своей актуальности.

И еще. Акт тем совершеннее, чем меньше к нему примешано потен-

¹⁷³ Августин, *О Троице*, VI, 8 (PL 42/929 D).

¹⁷⁴ Т.е. непрерывным величинам и дискретным числам: различие, важнейшее для античной и средневековой математики, в отличие от современной.

¹⁷⁵ Дословно: «Они рождены иметь конец», *nata sunt finem habere*.

mixtum. unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra ostensum est. est igitur infinitus.

amplius. ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aqualiter causa illius esse. sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

adhuc. omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. hoc autem deus est. nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius deo. est igitur infinitus in bonitate.

amplius. intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. et hanc dicimus deum. deus igitur est infinitus.

item. effectus non potest extendi ultra suam causam. intellectus autem noster non potest esse nisi a deo, qui est prima omnium causa. non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius deo. si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur deum finitum non esse.

ции. Любой акт, к которому примешана потенция, ограничен в своем совершенстве; тот же, в котором нет никакой примеси потенции, не имеет предела (границы) совершенства. Но Бог есть чистый акт без всякой потенции, как показано выше. Следовательно, Он бесконечен.

Далее. Само бытие с абсолютной точки зрения бесконечно: ибо ему могут быть причастны бесконечно многие [вещи] бесконечно многими способами.¹⁷⁶ Значит, если чьё-то бытие ограничено, то его должно ограничивать что-то другое, которое служит в каком-либо отношении причиной этого, ограниченного, бытия. Но у божественного бытия не может быть никакой причины: потому что оно необходимо существует само по себе. Следовательно, бытие Бога бесконечно, и сам Он бесконечен.

К тому же. Всё, обладающее каким-либо совершенством, тем совершеннее, чем полнее оно причастно к этому совершенству. Но не может ни существовать, ни мыслиться степень совершенства более полная, чем та, которой обладает [существо], совершенное по самой своей сущности, чья сущность — его благодать.¹⁷⁷ Но это [существо] — Бог. Следовательно, не может ни существовать, ни мыслиться что-либо лучше или совершеннее Бога. А значит, Он бесконечен в благодати.

Далее. Наш ум в мышлении может растягиваться до бесконечности. Об этом свидетельствует то, что какое бы количество ни было задано, ум наш всегда может измыслить большее. Однако это устремление ума в бесконечность было бы напрасно, если бы не существовала какая-то бесконечная мыслимая вещь. Следовательно, должна существовать некая бесконечная мыслимая вещь, величайшая из всех вещей. Её-то мы и зовём Богом. Следовательно, Бог бесконечен.

И еще. Действие не может превосходить свою причину. А наше мышление может быть только от Бога, ибо Бог — первопричина всего. Следовательно, наш ум не может помыслить ничего больше Бога. Но наш ум может помыслить нечто большее любого конечного [количества]; значит, остается признать, что Бог не конечен.

¹⁷⁶ *In finitibus modis*: точнее, не «способами», а «в бесконечно многих степенях», т.е. от чисто актуального бытия, в максимальной степени сущего, через все более потенциальное, т.е. бытие во всё меньшей степени, до сущего в наименьшей степени, чисто условно сущего, чистой потенции — первой материи, небытия, которое только может быть.

¹⁷⁷ Нужно напомнить, что благо или благодать всякой вещи (*bonum sive bonitas*) — это не мягкосердечие, доброта, а наивысшая степень полноты ее сущности, доброта, добротность: прямая линия тем добрее, как прямая линия, чем прямее; человек тем добрее, чем разумнее (если его сущность — «животное разумное»); доброта лошади — быть в наибольшей степени лошадью, женщины — быть наиболее женственной, круга — быть в наивысшей степени круглым и т.д.

amplius. virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. sed deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est. relinquatur igitur dei essentiam esse infinitam.

haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. confitentur enim deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur dei virtutem esse infinitam. nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praexistit vel praetelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. relinquatur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae,

Далее. У конечной сущности не может быть бесконечной силы: ибо всякое [действующее] действует благодаря своей форме, а форма есть либо его сущность, либо часть его сущности. Слово же «сила» означает начало действия. Но у Бога его действующая сила не ограничена: ибо Он движет [мироздание] на протяжении бесконечного времени, на что никакая конечная сила не способна, как показано выше. Выходит, что сущность Бога бесконечна.

Этот довод [приводится обычно] теми, кто полагает мир вечным.¹⁷⁸ Однако если не признавать вечности мира, то бесконечность силы Божией доказывается [с помощью этого довода] еще несомненное. В самом деле: всякая действующая [вещь] тем сильнее в действии, чем более удаленную от действительности потенцию она актуализирует. Так, требуется бульшая сила, чтобы нагреть воду, чем воздух.¹⁷⁹ Но то, чего вообще нет, бесконечно далеко отстоит от акта (действительности) и даже в потенции никоим образом не существует. Следовательно, если мир создан после того, как его раньше вообще не было, сила его создателя должна быть бесконечна.

Для тех же, кто полагает мир вечным, этот довод доказывает бесконечность божественной силы таким образом. Они признают, что Бог — причина мировой субстанции; эта субстанция, считают они, существует всегда, и Бог — вечная причина всегдашнего мира, примерно так, как если бы в пыли от века был отпечатан след, то нога от века была бы его причиной.¹⁸⁰ Даже если исходить из этого, вышеприведенный довод точно так же заставит прийти к выводу, что сила Божия бесконечна. В самом деле: произвел ли Он [всё сущее] в [некоторый момент] времени,¹⁸¹ как считаем мы, или от века, как думают они, в любом случае на свете нет ничего, что он бы не произвел, потому что он — всеобщее начало бытия. Значит, он создал всё без всякой предсуществовавшей материи. Но мера деятельной силы должна быть пропорциональна мере пассивной потенции: чем более пассивна потенция, которая предсуществует или мыслится как заранее данная, тем большая деятельная сила требуется, чтобы её реализовать (привести в акт). Так вот, если конечная сила может произвести некое действие из заранее данной материальной потен-

¹⁷⁸ См. Авиценна, *Метафизика*, IX, 1; Аверроэс, *Destruct. destruct. disp.* 1. — Ср. Аристотель, *О небе*, 283 b 26.

¹⁷⁹ Согласно учению аристотелевской физики об элементах, воздух по природе тепл, а вода по природе холодна.

¹⁸⁰ Имеются в виду платоники. Ср. Августин, *О граде Божием*, X, 31.

¹⁸¹ *Ex tempore* — букв. «из времени» означает также «когда захотел», «произвольно», «без предварительного плана, обязательства и подготовки» (= *ex promptu*, «экспромтом»).

quod dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

amplius. unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. sed diuturnitas dei est infinita: ostensum est enim supra ipsum esse aeternum. cum igitur non habeat, aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

huic autem veritati sacrae scripturae auctoritas testimonium perhibet. ait namque psalmista: magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.

huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. propriam enim vocem ignorabant, aestimantes, infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretae, secundum democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

ции, то сила Божья, действующая без всякой заранее данной материи, не конечна, а бесконечна; а значит, и сущность [Божья] бесконечна.

Далее. Всякая вещь тем долговечнее, чем действительнее причина её бытия. Следовательно, бесконечно долговечная вещь должна получить своё бытие от причины бесконечно действительной. Но Бог [живет] бесконечно долго: выше было доказано, что он вечен. А так как у него нет другой причины бытия кроме себя самого, то он и сам должен быть бесконечен.

Эту истину подтверждает и авторитет Священного Писания. Псалмопевец говорит: «Велик Господь и достохвален, и величию Его нет предела» (144:3).¹⁸²

Эту же истину подтверждают и изречения древнейших философов¹⁸³: все они, словно сама истина принуждала их к этому, признавали, что первоначало вещей бесконечно.¹⁸⁴ Однако они сами словно не понимали, что говорят, ибо полагали, что бесконечность первоначала сродни бесконечности дискретного количества: так, Демокрит утверждал, что начала вещей — бесконечные [числом] атомы,¹⁸⁵ а Анаксагор — что начала вещей — бесконечные [по числу] подобные части.¹⁸⁶ [Другие же] представляли её как непрерывное количество: это те, кто полагал первоначалом всех [вещей] один какой-нибудь элемент, или некое слитное [из всех элементов] бесконечное тело.¹⁸⁷ Но исследованием последующих философов было показано, что никакого бесконечного тела нет;¹⁸⁸ однако при этом оставалось [понимание], что первое начало должно быть каким-то образом бесконечно; отсюда был сделан вывод, что бесконечное первоначало не тело и не [заключенная] в теле сила.¹⁸⁹

¹⁸² В русском синодальном переводе: «...и величие Его неисследимо».

¹⁸³ Имеются в виду досократики.

¹⁸⁴ См. Аристотель, *Физика*, 203 а 1: «Все, кто достойным упоминания образом касались этой философии, рассуждали о бесконечном и все считают его неким началом существующих вещей».

¹⁸⁵ См. Аристотель, *Физика*, 184b 20 и 203 а 20.

¹⁸⁶ См. Аристотель, *Физика*, 203 а 20 и *Метафизика* 984 а 11.

¹⁸⁷ Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Диоген Аполлонийский, Гиппас, Гераклит, Эмпедокл. — См. Аристотель, *Метафизика* 983 в 6.

¹⁸⁸ См. Аристотель, *Физика*, 204 а 8 и *Метафизика* 1066 а 35.

¹⁸⁹ Пифагорейцы и Платон. — См. Аристотель, *Физика*, 203 а 3.

Capitulum XLIV

Quod deus est intelligens

ex praemissis autem ostendi potest quod deus sit intelligens.

ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. in motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. cum igitur id quod est omnium primum movens, quod deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulari boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. oportet igitur deum esse intelligentem facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

adhuc. idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. nam primum movens est universale principium motus. oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. oportet igitur primum movens, quod deus est, esse intelligens.

Глава 44

О том, что Бог мыслит

Опираясь на всё вышесказанное, можно показать, что Бог мыслит.

Итак, выше было показано, что движущих и движимых [вещей] не может быть бесконечно много, но все движущиеся [вещи] должны сводиться — и это можно доказать — к одной первой, движущей себя саму. Но то, что движет себя само, движется посредством стремления и восприятия. [Вещи], движущие себя сами, могут быть только такие, которые способны и двигаться, и не двигаться. Итак, движущая часть в первом самодвижущемся должна [обладать способностью] стремиться и воспринимать. Однако в том движении, которое происходит благодаря стремлению и восприятию, стремящееся и воспринимающее есть движущийся двигатель. А тот первый двигатель всех [вещей], которого мы называем Богом, есть двигатель всецело неподвижный. Значит, он должен соотноситься с тем двигателем, который составляет часть самодвижущегося, как [предмет] стремления со стремящимся. Но не как предмет чувственного стремления, ибо чувственное стремление направлено не на благо как таковое, а на данное частное благо; точно так же, как чувственное восприятие воспринимает только частное, [а не общее]. Просто благо и просто желанное [предмет стремления] первее всего того, что благо и желанно здесь и сейчас. Следовательно, первый двигатель должен быть предметом стремления как понятый мыслью. А значит, и [самодвижущийся] двигатель, который к нему стремится, должен быть мыслящим. Но тем более будет мыслящим сам первый двигатель, предмет стремления: ибо само стремящееся [к нему] становится мыслящим актуально благодаря тому, что соединяется с ним как с предметом мысли. Значит, Бог должен быть мыслящим, если исходить из предположения, что первое движущееся движет само себя, как предполагали философы.¹⁹⁰

К тому же. К тем же выводам мы придем с необходимостью и в том случае, если будем производить редукцию движущихся [вещей] не к чему-то первому самодвижущемуся, а прямо к неподвижному двигателю. В самом деле: первый двигатель есть универсальный принцип движения. Всякий двигатель движет посредством некоторой формы, к которой он устремляет движение, следовательно, первый двигатель движет посредством всеобщей формы и всеобщего блага. Но во всеобщем виде форма встречается только в мышлении. Следовательно, первый двигатель, то есть Бог, должен быть мыслящим.

¹⁹⁰ См., например, Платон, *Федр*, 245 С; Аристотель, *Метафизика*, 1071 в 37.

amplius. in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod deus est, sicut instrumenta ad agens principale. cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. necesse est igitur deum esse intelligentem.

item. ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. ostensum est autem supra deum esse omnino immaterialem. est igitur intelligens.

adhuc. deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium invenitur, ut supra ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem. deus igitur est intelligens.

item. omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem deum dicimus,

Далее. Не может быть такого порядка двигателей, в котором двигатель, движущий посредством [ума и] мысли был бы орудием двигателя, движущего без [ума и] мысли; скорее всегда бывает наоборот. Но все двигатели, какие есть в мире, относятся к первому двигателю, т.е. Богу, как орудия к главному деятелю. А так как в мире много двигателей, движущих [умом и] мыслью, то первый двигатель не может быть лишен [ума и] мысли. Значит, Бог необходимо должен быть мыслящим.

И еще. Всякая вещь мыслит постольку, поскольку существует вне материи. Так, например, формы становятся действительным предметом мысли с помощью абстрагирования от материи. Вот почему мыслить можно только всеобщие, а не единичные [вещи]: ведь материя — начало индивидуации. Так вот, действительно понятые мыслью формы составляют одно с умом, который действительно мыслит их. Но если формы действительно мыслятся благодаря тому, что отделились от материи, то, значит, и всякая мыслящая вещь мыслит постольку, поскольку она вне материи. А выше было показано, что Бог всецело нематериален. Значит, он мыслит.

К тому же. У Бога нет недостатка ни в одном из совершенств, какие только можно найти в любом роде сущих, как было показано выше; причем из этого никоим образом не следует, [что Бог] сложен [и состоит из частей], как тоже явствует из вышеизложенного. Но наилучшее из всех совершенств, какие есть в вещах, — способность мышления: ибо вещь, наделенная ею, есть «некоторым образом все» [вещи на свете],¹⁹¹ она обладает совершенствами всех [прочих вещей]. Следовательно, Бог мыслит.

И еще. Всё, что направлено к определенной цели, либо само поставило перед собой эту цель, либо цель была поставлена ему [кем-то или чем-то] другим: в противном случае почему бы ему быть направлenu больше к этой цели, чем к любой другой? Но все природные [существа и вещи] направлены к определенным целям: потому что ведь не случайно они стремятся к тому, что им от природы полезно: в противном случае они стремились бы к этому не всегда или как правило, а лишь изредка, как это свойственно всему случайному. А так как сами они перед собой цели не ставили — ведь они не знают смысла [этой] цели — то цель перед ними должен был поставить кто-то другой, устроитель¹⁹² природы. Но устроителем природы должен быть тот, кто наделяет всех бытием, а сам по себе существует необходимо; его-то мы и называем Богом, что ясно

¹⁹¹ Аристотель, *О душе*, 431 b 21: «Некоторым образом душа есть всё сущее. В самом деле, всё сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что ощущается».

¹⁹² *Naturae institutor* — наставник, учитель, начальник, устроитель, законодатель.

ut ex supra dictis patet. non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. deus igitur est intelligens.

amplius. omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. dicitur enim iob 9–4 de deo: sapiens corde est et fortis robore. et 12–16: apud ipsum est fortitudo et sapientia. in psalmo: mirabilis facta est scientia tua ex me. et rom. 11–33: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae dei.

huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen dei imponerent: nam theos, quod secundum graecos deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre.

Capitulum XLV ***Quod intelligere dei est sua essentia***

ex hoc autem quod deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. quicquid autem est in deo, est divina essentia. intelligere ergo dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse deus: nam deus est sua essentia et suum esse.

из вышеизложенного. Однако он не мог бы поставить перед природой цель, если бы не мыслил. Следовательно, Бог мыслит.

Далее. Все несовершенное производно от чего-то совершенного, потому что совершенное по природе первое несовершенного, как акт [первое] потенции. Но формы, существующие в частных вещах, несовершенны, потому что существование их частично и не соответствует общности их смысла. Значит, они должны быть производными от неких совершенных и не частных форм. Но такие формы могут быть только умопостигаемыми: потому что только в уме встречаются формы во всей своей всеобщности. А следовательно, эти формы должны быть мыслящими, если они существуют самостоятельно: в противном случае они не могли бы действовать. Итак, Бог, который существует самостоятельно и есть первый акт, от которого производны все прочие [вещи], должен быть мыслящим.

Эту истину исповедует и католическая вера. Так, в *Книге Иова* сказано о Боге: «Премудр сердцем и могущ силою» (9:4), и в 12 главе: «У Него могущество и премудрость» (12:16). И в *Псалме*: «Дивно для меня ведение¹⁹³ Твое» (138:6). И в *Послании к Римлянам*: «О бездна богатства и премудрости и ведения Божия!» (11:33).

Эта истина нашей веры [и прежде] до того была распространена среди людей, что даже слово theos, что значит «Бог» по-гречески, производно от theastai, т.е. «созерцать», «размышлять», «видеть».¹⁹⁴

Глава 45

О том, что мышление Бога есть его сущность

Из того, что Бог мыслит, следует, что мышление есть его сущность.

В самом деле: мышление есть акт мыслящего, заключающийся сам в себе, а не переходящий на другое, внешнее, как, например, [акт] нагревания [переходит] на нагреваемое. Ведь мыслимое не претерпевает ничего оттого, что оно мыслится, а мыслящее [при этом] становится [мыслящим]¹⁹⁵. Но всё, что есть в Боге — это божественная сущность. Значит, мыслить — это божественная сущность, и бытие Божье, и сам Бог, поскольку Бог [тождествен] своей сущности и своему бытию.

¹⁹³ Scientia — знание; ex te — по сравнению со мной; описательно смысл латинской цитаты надо передать примерно так: «Взглянул я снизу вверх на твое знание, и охватило меня удивление и восхищение».

¹⁹⁴ См. Иоанн Дамаскин, *О Троице*, гл.5.

¹⁹⁵ Perficitur, т.е. совершается, создается в качестве такового.

praeterea. intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. ergo et intelligere divinum eius intellectus. intellectus autem divinus est dei essentia: alias esset accidens deo. oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

amplius. actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. scientia autem vel intellectus dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilior et perfectior. et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. unde non erit primum.

adhuc. intelligere est actus intelligentis. si igitur deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. et ita in deo erit potentia et actus. quod est impossibile, ut supra probatum est.

item. omnis substantia est propter suam operationem. si igitur operatio dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. et sic deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius.

si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. non est igitur deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

Capitulum XLVI ***Quod deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam***

ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

Кроме того. Мышление относится к уму как бытие к сущности. Но бытие Божье есть Божья сущность, как доказано выше. Значит, мышление Божье есть Божий ум. Но Божий ум — это сущность Бога: в противном случае он был бы акциденцией Богу. Значит, Божье мышление должно быть сущностью Бога.

Далее. Второй акт совершеннее первого; так, созерцание совершеннее знания.¹⁹⁶ Но знание, или ум — это сама сущность Бога, раз он мыслит, как было показано выше: ибо никакое совершенство не присуще ему по причастности, но только в качестве сущности. Значит, если созерцание не будет его сущностью, то будет существовать нечто, более благородное и совершенное, чем Божья сущность. И тогда Бог не будет пределом совершенства и благодати. Но тогда он не будет и первым.

К тому же. Мышление есть акт мыслящего. Значит, если бы мыслящий Бог не был [тождествен] своему мышлению, то он относился бы к нему как потенция к акту. Но тогда в Боге будут потенция и акт. Что невозможно, как показано выше.

И еще. Всякая субстанция существует ради своей деятельности. Если бы деятельность Бога заключалась в чем-то другом, нежели Божья субстанция, то целью Бога было бы нечто иное, нежели он сам. Но тогда Бог не был бы [для себя] своей благодатью: ибо благо для всякой вещи — это ее цель.

Но если мышление Бога есть его бытие, то мышление его необходимо должно быть простым, вечным и неизменным, и существовать должно только в действительности, и [ему должно быть присуще также] все прочее, что было доказано применительно к божественному бытию. Следовательно, Бог не является потенциально мыслящим; никогда не начинает мыслить [то, о чем не думал прежде]; в его мышлении не бывает изменений или [сложного] состава.

Глава 46

О том, что Бог мыслит не чем иным, как своей сущностью

Из доказанного выше с очевидностью явствует, что божественный ум мыслит посредством не какой-то иной умопостигаемой идеи,¹⁹⁷ а посредством своей сущности.

¹⁹⁶ Лат. слово *considerare* — перевод греч. *theasthai*; это созерцание как интуиция, термин Платона и неоплатоников. Знание — необходимое условие созерцания предмета знания.

¹⁹⁷ *Species intelligibilis*: то, посредством чего ум мыслит; посредством чего ум (как потенция) актуализуется, или реализуется в мышлении и становится мыслящим; актуализуясь, мыслящий ум совпадает с мыслимым объектом, составляя с ним одно (см. кн. I, гл. 44), так что в этом случае нет различения субъекта и объекта мышления. Поэтому *species intelligibilis*,

species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est. esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. quod supra ostensis repugnat.

adhuc. per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. quod esse non potest, ut supra ostensum est.

amplius. species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. in deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra ostensum est. igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

adhuc. species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. aut igitur divinae

Умопостигаемая идея — это формальный принцип (начало) мыслительной деятельности: как форма любого деятеля есть принцип его деятельности. Но мыслительная деятельность Бога есть его сущность, как показано. Значит, если бы божественный ум мыслил посредством какой-либо иной умопостигаемой идеи, нежели его собственная сущность, то началом и причиной божественной сущности было бы нечто иное, [а не она сама].

К тому же. Посредством умопостигаемой идеи ум становится актуально мыслящим; точно так же, как посредством чувственной идеи чувство становится актуально ощущающим. Значит, умопостигаемая идея относится к уму как акт к потенции. Если бы божественный ум мыслил посредством какой-то другой умопостигаемой идеи, а не посредством себя самого, то он был бы потенциален по отношению к чему-то другому. А этого быть не может, как было показано выше.

Далее. Умопостигаемая идея, существующая в уме, но не являющаяся сущностью этого ума, существует акцидентально: именно в силу этого наше знание относится к числу наших акциденций. Но в Боге не может быть никаких акциденций, как показано выше. Значит, в его уме нет никаких идей кроме его собственной божественной сущности.

К тому же. Умопостигаемая идея есть подобие¹⁹⁸ чего-то постигнутого умом. Значит, если в божественном уме будет какая-нибудь умопостигаемая идея помимо его собственной сущности, то она будет подобием чего-то познанного. Она может быть подобием либо божественной

хотя и называется словом в страдательном залоге (*intelligibilis* — умопостигаемый, мыслимый, интеллигибельный), характерным для объекта, относится к мыслящему субъекту.

Species: вид (как внешний вид, так и логический вид), *образ, форма, идея*. Это латинское слово — перевод греческого слова *eidos*, одного из самых важных, многозначных и труднопереводимых терминов платоновской и аристотелевской философии. В традиции русского философского языка платоновское *eidos* чаще всего передается словом «идея», а аристотелевское *eidos* как «форма» (в метафизике и физике), «идея» (в историко-философских очерках), «вид» (в логике).

Перевести на русский язык *species intelligibilis* можно латинскими словами как «интеллигибельная форма», русскими как «умопостигаемый (или мыслимый) вид», частично греческими как «умопостигаемая идея». Поскольку здесь Фома вводит богословскую проблематику, берущую начало в платоновской философии, а именно: предсуществуют ли идеи (вечные прообразы мироздания) Богу, или сосуществуют с ним в его уме, или творятся Богом, — постольку мы сочли возможным перевести в данном случае *species* как «идея», отсылая читателя к дискуссиям по поводу Платона и Филона Александрийского. — В дальнейшем, там, где Фома подчеркнуто дистанцируется от платоновского понятия «идеи», мы предпочитаем переводить *species intelligibilis* как «умопостигаемый вид», как ни непонятно это звучит по-русски.

¹⁹⁸ *similitudo* — отражение, образ, прообраз.

essentiae: aut alterius rei. ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

praeterea. intelligere dei est eius esse, ut ostensum est. si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. quod est impossibile. non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

Capitulum XLVII ***Quod deus intelligit perfecte seipsum***

ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. seipsum igitur deus perfectissime cognoscit.

adhuc. res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. quod ergo est per sui naturam

сущности; либо другой вещи. Подобием самой божественной сущности она быть не может: потому что тогда божественная сущность не будет умопостигаема сама по себе, а нужна будет эта идея, чтобы сделать ее умопостигаемой. Но не может быть в божественном уме, помимо его собственной сущности, и идеи, которая была бы подобием какой-то другой вещи. Ведь что-то [или кто-то] должен был бы это подобие [в божественном уме] запечатлеть. Это не мог бы быть сам [Бог], ибо в таком случае он был бы одновременно действующим и претерпевающим воздействие, причем действие его заключалось бы в том, чтобы впечатать претерпевающему подобие чего-то другого; но это противоречит правилу, согласно которому действие всего, что действует, подобно самому действующему. Это не мог быть и кто-то другой: ибо тогда существовал бы какой-то деятель первее Бога. А значит, в Боге не может быть никакой умопостигаемой идеи помимо его сущности.

Кроме того. Мышление Бога есть его бытие, как показано. Значит, если бы он мыслил посредством некоей идеи, отличной от его сущности, то он и существовал бы благодаря чему-то отличному от его сущности. Но это невозможно. Следовательно, Бог не мыслит посредством какой-либо идеи, которая не является его сущностью.

Глава 47

О том, что Бог в совершенстве постигает самого себя

Из этого, далее, явствует, что Бог постигает самого себя совершенно.

В самом деле: благодаря умопостигаемой идее ум переносится в предмет мышления; таким образом, совершенство мыслительной деятельности зависит от двух [моментов]: Нужно, во-первых, чтобы умопостигаемая идея в совершенстве сообразовалась с предметом мышления. И во-вторых, чтобы она в совершенстве соединялась с умом, а такое соединение происходит тем основательнее, чем большей действительностью обладает данный ум в мышлении. Но сама божественная сущность и есть та умопостигаемая идея, посредством которой мыслит божественный ум; а она глубочайшим образом тождественна самому Богу, и всецело тождественна его уму. Следовательно, Бог наисовершеннейшим образом познает самого себя.

К тому же. Материальная вещь делается умопостигаемой, отделяясь от материи и материальных условий. Значит, то, что по своей природе

ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. ipse autem deus intelligens est, ut probatum est. igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

item. ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in deo. essentia autem dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod deus perfecte seipsum intelligat: deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

adhuc. omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. essentia autem divina est in deo per modum intelligibilem: nam esse naturale dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere. deus igitur intelligit essentiam suam. ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

amplius. actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. deus igitur seipsum intelligit.

adhuc. rerum omnium perfectiones in deo maxime inveniuntur. inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile deus est. deus igitur maxime seipsum intelligit.

hoc autem auctoritate divina confirmatur. ait namque apostolus, i cor. 2–10, quod spiritus dei scrutatur etiam profunda dei.

отделено от всякой материи и материальных условий, умопостигаемо по своей природе. Но всё умопостигаемое мыслится благодаря тому, что становится актуально единым с мыслящим. Доказано, что Бог — мыслящий. А поскольку он всецело нематериален и в наивысшей степени един с самим собой, постольку он в наивысшей степени мыслит самого себя.

И еще. Нечто актуально мыслится благодаря тому, что актуализованный ум и актуализованное умопостигаемое суть одно. Но Божий ум всегда актуализован: ибо в Боге нет ничего потенциального и несовершенного. А сущность Бога сама по себе совершенно умопостигаема, о чем было достаточно ясно сказано. Значит, божественный ум и божественная сущность суть одно, а отсюда, как было сказано, с очевидностью следует, что Бог совершенно постигает себя самого, поскольку Бог [тождествен] и своему уму, и своей сущности.

К тому же. Все, что находится в чем-либо умопостигаемым образом, мыслится тем, [в чем находится]. Божественная сущность находится в Боге умопостигаемым образом, потому что природное бытие Бога и его умопостигаемое бытие — одно и то же, раз его бытие есть его мышление. Значит, Бог мыслит свою сущность. А значит, и самого себя: ведь он сам есть своя сущность.

Далее. Акты ума, как и других душевных потенций, различаются по предметам, [на которые они направлены]. Поэтому деятельность ума будет тем совершеннее, чем совершеннее будет умопостигаемое. Но несовершеннейшее умопостигаемое — это божественная сущность, поскольку она есть совершеннейший акт и первая истина. С другой стороны, деятельность божественного ума — наивысшая, так как она [тождественна] самому божественному бытию, как показано. Следовательно, Бог мыслит сам себя.

К тому же. Совершенства всех вещей находятся в Боге в наивысшей степени. Но среди всех совершенств, какими наделены тварные вещи, величайшее — это мыслить Бога: ведь мыслящая природа превосходит все прочие [природы]; ее совершенство — мыслить; а самый благородный умопостигаемый [предмет] — это Бог. Следовательно, Бог в высшей степени мыслит самого себя.

Это подтверждает и божественный авторитет. Так, апостол Павел говорит: «Дух Божий... проницает... и глубины Божии» (1 Кор. 2:10).

Capitulum XLVIII***Quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit***

ex praemissis autem apparet quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. sed id quod deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est. igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

adhuc. impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est. si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem illius. illud autem est eo ignobilius. sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. quod est impossibile.

amplius. operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. si igitur deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. quorum utrumque impossibile esse monstratum est. restat igitur nihil a deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

item. intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. si igitur aliquid aliud sit intellectum a deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. quod est impossibile, ut ex dictis patet.

praeterea. intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. si igitur aliquid aliud a deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. quod est impossibile.

Глава 48

О том, что Бог прежде всего и сам собою мыслит только самого себя

Из вышеизложенного очевидно, что Бог познает себя прежде всего и сам собою.

Прежде всего и сама собою познается умом только та вещь, идеей которой ум мыслит: ибо [в данном случае] деятельность [ума] соответствует форме, являющейся началом этой деятельности. Но то, чем Бог мыслит, есть не что иное, как его сущность, как было доказано (1, 46). Следовательно, прежде всего и сам собою он мыслит не что иное, как себя самого.

К тому же. Прежде всего и само собою невозможно мыслить сразу многое: ибо одно действие не может определяться одновременно многими целями. Но Бог всегда мыслит самого себя, как было доказано (1, 47). Так вот, если [предположить, что] он мыслил бы и нечто иное так же, т.е. как мыслимое прежде всего и само собой, то выходило бы, что ум его меняется, переходя от созерцания себя к созерцанию того, другого. Но это второе было бы менее благородным [объектом умозрения]. Следовательно, божественный ум менялся бы к худшему. А это невозможно.

Далее. Действия ума различаются по объектам, [на которые они направлены]. Если [допустить, что] Бог мыслит себя и другое, нежели он сам, [причем и то и другое в качестве] главного объекта, то окажется, что у него множество мыслительных действий. А значит, либо его сущность должна быть разделена на множество, либо у него будет какое-то мыслительное действие, не [тождественное] его субстанции. Но ни то, ни другое невозможно, как показано (I, 18, 23, 45). Остается [признать], что Бог ничего не познает в качестве первого и само собой мыслимого, кроме своей сущности.

И еще. Ум, поскольку он отличен от того, что он мыслит, относится к нему как потенция [к акту]. Следовательно, если допустить, что Бог мыслит прежде всего и само собой нечто другое, то окажется, что сам он будет потенциален относительно чего-то другого. А это невозможно, как ясно из сказанного (1, 16).

Кроме того. Постигнутое умом есть совершенство мыслящего. В самом деле, ум совершенен постольку, поскольку актуально мыслит; а [этот акт мышления заключается в том, что ум] становится одним [целью] с тем, что мыслится. Значит, если [предположить, что] прежде всего Богом помыслено нечто иное, нежели сам Бог, то нечто иное будет совершенством Бога, а значит, будет благороднее Бога. А это невозможно.

amplius. ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. si igitur sunt multa scita a deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia dei sit ex multis composita. et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens deo. quorum utrumque impossibile esse ex dictis manifestum est. relinquatur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a deo, nihil est aliud quam sua substantia.

adhuc. operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. si igitur deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est. sic igitur impossibile est quod intellectum a deo primo et per se sit aliud ab ipso.

Capitulum XLIX ***Quod deus cognoscit*** ***alia a se***

ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. ipse autem deus est per suam essentiam causa essendi aliis. cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

adhuc. omnis effectus in sua causa aequaliter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. si igitur deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

amplius. quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia

Далее. Знание мыслящего складывается из многих помысленных. Значит, если [предположить, что] Бог знает много вещей первоочередным образом и сам собой, то получится, что знание Божье будет сложным, [составленным] из многих [частей]. Но тогда либо божественная сущность должна быть сложной; либо знание будет акциденцией Бога. Но и то и другое невозможно, как понятно из вышеизложенного (I, 18, 23, 45). Остается [признать], что прежде всего и сам по себе Бог мыслит только свою субстанцию, и ничего другого.

К тому же. Идея и благородство мыслительной деятельности обусловлены тем, что мыслится прежде всего и само собой: ибо это её объект. Значит, если бы Бог мыслил, как прежде всего и само собой мыслимое, нечто, отличное от себя самого, тогда идея и благородство его мыслительной деятельности определялись бы этим другим, нежели он сам. Но это невозможно: ведь его деятельность есть его сущность, как показано (I, 45). Значит, то, что прежде всего и само собой мыслится Богом, не может быть чем-то другим, нежели сам Бог.

Глава 49

О том, что Бог познает [не только себя, но и] другое

Из того, что Бог прежде всего и сам собой познает самого себя, следует, что в себе самом он познает другое, [отличное] от себя.

В самом деле: чтобы познать результат, достаточно знать его причину; поэтому «мы говорим, что знаем нечто, когда знаем причину».¹⁹⁹ Но сам Бог по своей сущности есть причина бытия всех прочих [вещей]. А так как свою сущность он знает во всей полноте, надо полагать, что он знает и прочие [вещи].

К тому же. Подобие всякого результата некоторым образом предсуществует в его причине: ибо всякий деятель делает себе подобное. Но всё, существующее в чем-либо, существует там таким образом, каким [существует] то, в чем оно [находится]. Значит, если Бог есть причина каких-то вещей, то, поскольку он по своей природе мыслящий и умопостигаемый, постольку подобие причиненного им будет существовать в нем умопостигаемым образом. Но то, что существует в чем-либо умопостигаемым образом, постигается тем, в чем существует. Следовательно, Бог в себе самом мыслит отличные от него вещи.

Далее. Тот, кто знает какую-либо вещь в совершенстве, знает все, что

¹⁹⁹ Аристотель, *Вторая аналитика*, 71 б 9.

quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. quod esse non potest nisi cognoscat aliquo modo causatum. quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. ergo deus cognoscit alia a se.

colligentes igitur has duas conclusiones, apparet deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

quam quidem veritatem expresse dionysius tradit, in vii cap. de div. nom., dicens: non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia. et infra: divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.

cui etiam sententiae attestari videtur scripturae sacrae auctoritas. nam in psalmo de deo dicitur: prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso excelso alia videns.

Capitulum L ***Quod deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus***

quia vero quidam dixerunt quod deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a deo. quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

ad huius autem ostensionem, deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra dictis aliquatenus patet, et infra plenius ostendetur. sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito deo et omnibus causis mediis quae sunt inter deum et res. sed deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est. seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. quo cognito,

можно сказать об этой вещи истинно, и все, что присуще ей по её природе. Но Богу по его природе присуще быть причиной других [вещей]. самого себя он знает в совершенстве, значит, знает, что он — причина. Но этого не могло бы быть, если бы он не знал каким-то образом того, причиной чего он является. А оно отлично от него: ибо ничто не бывает причиной самого себя. Следовательно, Бог знает другие, чем он, [вещи].

Если объединить эти два вывода, станет ясно, что Бог знает самого себя как [нечто] первичное и известное само по себе, а прочие [вещи] — как видимые²⁰⁰ в его сущности.

Эту истину недвусмысленно излагает Дионисий в 7 главе *О божественных именах* (2): «Он обращается к единичным не посредством зрения, но знает все благодаря единому охвату причины». И ниже: «Премудрость Божия, зная саму себя, знает другие [вещи]».²⁰¹

То же самое, совершенно очевидно, подтверждает и авторитет Священного Писания. Ибо в *Псалме* так сказано о Боге: «Взглянул вниз со святой высоты Своей» (101:20), — т.е. как бы с высоты себя самого он видит другие [вещи].

Глава 50

О том, что Бог знает каждую вещь в ее особенности

Поскольку некоторые утверждали, что о других вещах Бог имеет только всеобщее знание, то есть знает их, поскольку они существуют, так как природу бытия он знает, зная себя самого,²⁰² — нам остается доказать, что Бог знает все прочие вещи в их отличии друг от друга и от Бога. То есть знает вещи согласно собственному понятию каждой.

Для того, чтобы доказать это, предположим, что Бог — причина всего сущего, что явствует и из прежде сказанного (1, 13), и еще полнее будет показано ниже (II, 15). В таком случае, ни в какой вещи не может быть ничего, чему он не был бы причиной — непосредственно или опосредованно. Но познав причину, мы познаем ее действие. Следовательно, всё, что есть в какой-либо вещи, можно познать, познав Бога и все опосредующие причины, какие есть между Богом и вещью. Но Бог знает сам себя и все причины, существующие между ним и любой вещью. Что он в совершенстве знает сам себя, уже доказано (1, 47). Но зная себя, он знает и то, что непосредственно [происходит] от него [как от причины]. А зная

²⁰⁰ *visa* — усмотренные

²⁰¹ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, 7, 2.

²⁰² Ср. Авиценна, *Метафизика*, VIII, 7; Аверроэс, *Большой комментарий к Метафизике*, XII, т.51 (VIII/337 А).

cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. ergo deus cognoscit quicquid est in re. hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

adhuc. omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facti. deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit in quantum est actu. cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

amplius. rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa in quantum distincta sunt. restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causarum distinctorum. est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. deus igitur cognoscit res ut distinctas.

item. quicquid deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra ostensum est. quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu.

это, он знает и то, что [происходит] непосредственно от этого последнего; и так со всеми посредующими причинами, вплоть до последнего результата. Значит, Бог знает все, что есть в вещи. Но знать все, что есть в вещи, как общее, так и особенное, — это значит иметь полное знание о данной вещи в ее особенностях. Итак, Бог обладает знанием о каждой вещи в особенностях, зная, чем вещи друг от друга отличаются.

К тому же. Всё, что действует посредством ума, знает ту вещь, которую делает, в ее собственном, [особенном,] смысле: потому что именно знание делающего определяет форму сделанного. Но Бог — причина вещей именно как ум: потому что его бытие есть его мышление, а всякий [деятель] действует постольку, поскольку существует в действительности. Следовательно, он знает то, причиной чего является, в его особенностях, благодаря которой оно отличается от всех прочих [вещей].

Далее. Различие вещей не может быть случайным: в нем есть строго определенный порядок. Значит, различие в вещах должно проистекать из целенаправленного действия какой-то причины. Но не такой причины, которая действует по природной необходимости: потому что природа детерминирована единообразно,²⁰³ так что ни одна вещь, действующая по природной необходимости, не может действовать целенаправленно, сообразуясь с многими [вещами], поскольку они различны. Остается признать, что различие в вещах происходит от целенаправленного действия некой разумной²⁰⁴ причины. К тому же очевидно, что усматривать различие в вещах — это свойство ума; так, Анаксагор называл ум началом различения.²⁰⁵ Но всеобщее различие вещей не могло произойти от целенаправленного действия какой-то из вторичных причин: ибо все подобные причины сами принадлежат к универсуму различных вещей, [различие которых обусловлено какой-то] причиной. Следовательно, целенаправленно стремиться к различению всех вещей — дело первой причины, которая отличается от всех прочих сама по себе. Значит, Бог знает все вещи как различные.

И еще. Всё, что Бог знает, он знает совершеннейшим образом: ведь в нем, как в абсолютно совершенном есть всякое совершенство, как показано выше (1, 28). Но то, что познается только в общем, познается несовершенно: остается неизвестным то, что свойственно данной вещи по преимуществу, то есть ее самые последние совершенства, которыми свершается ее собственное, [особенное] бытие: поэтому такое общее познание познает вещь скорее в потенции, чем в действительности. Зна-

²⁰³ Здесь «природа» означает субстанциальную форму вещи.

²⁰⁴ Деятельность разума обусловлена формой не субъекта, а объекта познания.

²⁰⁵ См Анаксагор, фр.13.— Ср. Аристотель, *Физика*, 250 b 24; 265 b 22.

si igitur deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

adhuc. quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in iv metaph.. deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

amplius. quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. si igitur deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

praeterea. quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. sed deus cognoscit seipsum perfecte. ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

adhuc. quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. divina autem natura communicabilis est per similitudinem. scit ergo deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat. deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

praeterea. apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. si igitur deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse: sicut et illis qui ponebant deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet philosophus, in i de anima et in iii metaphysicae.

чит, если Бог, зная свою сущность, знает все [вещи] в целокупности, он должен также, [помимо этого], знать все вещи в особенности.

К тому же. Всякий, кто знает какую-то природу, знает и акциденции, свойственные этой природе самой по себе. Акциденции, свойственные самому по себе сущему, поскольку оно сущее, суть «единое» и «многое», как доказывается в 4 книге *Метафизики*.²⁰⁶ Следовательно, если Бог, зная свою сущность, тем самым знает и природу сущего вообще, то он должен знать и множество. Но множество немислимо без различия. Значит, Бог мыслит вещи в их различии друг от друга.

Далее. Всякий, кто в совершенстве знает некую всеобщую природу, знает и все степени, в каких эта природа может [реализоваться]: так, кто знает белизну, тот знает, что она допускает [степени] «больше» и «меньше». Но различные степени бытия образуют различные ступени сущих. Значит, если Бог, зная себя, тем самым знает и всеобщую природу сущего; и знает ее в совершенстве, ибо всякое несовершенство ему чуждо, как доказано выше; он должен знать все ступени сущих. А тем самым он будет иметь особенное знание о каждой из вещей, отличных от него самого.

Кроме того. Всякий, кто знает нечто в совершенстве, знает всё, что в нем есть. Бог знает себя в совершенстве. Значит, он знает все, что есть в нем самом, все, что он может сделать. Но в нем находятся собственные [и особенные] формы всех вещей, ибо он может сделать всё: ведь он — начало всего сущего. Значит, Бог знает каждую вещь в ее особенности.

К тому же. Всякий, кто знает какую-либо природу, знает, сообщима ли эта природа: например, не знает в совершенстве природу животного тот, кто не знает, что она сообщима многим. Так вот, божественная природа сообщима посредством подобия. Значит, Бог должен знать, сколько может быть [разных] способов уподобления его сущности. Формы вещей разнообразны оттого, что каждая вещь подражает божественной сущности по-разному; поэтому и Философ называет естественную форму «чем-то божественным».²⁰⁷ Итак, Бог должен обладать о вещах знанием, сообразным собственной форме каждой.

Кроме того. Люди и другие разумные существа знают вещи в их множестве и взаимном различии. Так что если бы Бог не знал вещи в их различии, он оказался бы «глупее всех»: именно таким он выходил у тех, кто полагал, будто Бог не ведаёт «вражды», которую знают все;²⁰⁸ Философ в 1 книге *О душе* и в 3 книге *Метафизики* объявляет такую точку зрения нелепой.²⁰⁹

²⁰⁶ Аристотель, *Метафизика*, 1003б 22.

²⁰⁷ Аристотель, *Физика*, 192 а 16.

²⁰⁸ См. Эмпедокл, фр.35, 109.

²⁰⁹ Аристотель, *О душе* 410 в 5; *Метафизика*, 1000 в 3.

hoc etiam auctoritate scripturae canonicae edocemur. dicitur namque gen. 1–31: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. et heb. 4–13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.

Capitulum LI–LII
***Rationes ad inquirendum qualiter multitudo
intellectorum sit in intellectu divino***

sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in deo. ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est remotum. aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in deo aliquod accidens, quod supra impossibile esse ostendimus.

nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibilia per se existere: quod plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum deum intelligere multitudinem. nam cum formae praedictae sint extra dei essentiam, si sine his deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. cuius contrarium supra ostensum est.

item. cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra deum sunt, ab eo causatas esse. ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra ostendetur. ergo deum intelligere huiusmodi intelligibilia praexigitur ordine naturae ad hoc

Тому же нас учит и авторитет канонического Писания. Ибо сказано в *Книге Бытия*: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31). И в *Послании к Евреям*: «И нет твари сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его» (4:13).

Главы 51 и 52

Соображения к вопросу о том, каким образом множество умопостигаемых существует в Божьем уме

Но если в божественном уме множество умопостигаемых [вещей], то не будет ли этот ум сложен? Чтобы разрешить этот вопрос, нужно исследовать, каким именно образом этих умопостигаемых много.

[1] Это множество нельзя понимать так, будто много умопостигаемых имеют раздельное бытие в Боге. [Если бы это было так, то] подобные умопостигаемые либо были бы тождественны божественной сущности: тогда в сущности Бога предполагалось бы некое множество, что выше было многократно опровергнуто (I, 18, 20, 42). Либо они прибавлялись бы к божественной сущности: тогда в Боге была бы некая акциденция, что также невозможно, как мы показали выше.

[2] Нельзя также думать, будто подобные умопостигаемые формы существуют сами по себе; именно так, по всей видимости, полагал Платон, когда, стремясь избежать вышеупомянутых затруднений, он ввел идеи. Дело в том, что формы естественных вещей не могут существовать без материи: более того, без материи они даже и не мыслимы.

Впрочем, даже если бы мы приняли это [как исходную предпосылку — а именно, что существуют самостоятельные умопостигаемые идеи], — этого все равно было бы недостаточно для доказательства, что Бог мыслит множество. В самом деле: если допустить, что вышеупомянутые [самостоятельные] формы существуют вне божественной сущности; и если без них Бог не может мыслить множество вещей, что необходимо для того, чтобы его ум был совершенен, — то получится, что совершенство Божьего мышления будет зависеть от другого, — а значит, и совершенство Божьего бытия, так как быть и мыслить для Бога одно и то же. Но это противоречит доказанному выше (I, 13).

И еще. Бог — причина всего, что существует помимо его сущности, как будет показано ниже (II, 15). Следовательно, если вышеупомянутые формы существуют вне Бога, он непременно должен быть их причиной. Но Бог является причиной вещей посредством ума, как будет показано ниже (II, 23 сл.). Значит, естественный порядок вещей требует, чтобы

quod huiusmodi intelligibilia sint. non igitur per hoc deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

adhuc. intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. si igitur intelligibilia dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. et sic indigebit aliquo reducente in actu. quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

praeterea. intellectum oportet esse in intelligente. non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel angeli sive intelligentiae.

nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. quod etiam est impossibile.

sicut etiam res in se subsistentes a deo sunt, ita et quae rebus insunt. unde

Бог прежде знал подобные умопостигаемые [идеи] — для того, чтобы они были. Следовательно, не потому Бог мыслит множество, что вне его самостоятельно существуют множество умопостигаемых [идей].

К тому же. Умопостигаемое в действительности есть ум в действительности; точно так же как оощущаемое в действительности есть чувство в действительности.²¹⁰ Умопостигаемое отличается от ума постольку, поскольку оба находятся в потенции; то же самое и с чувством: так, зрение — это не то, что видит в действительности, [а то, что может видеть], а видимое — не то, что мы видим в действительности, [а то, что в принципе можно увидеть]; [оба реализуются] только тогда, когда зрение оформляется видом видимого — тогда из зренья и видимого получается одно. Так вот, если то, что постижимо для Божьего ума, существует вне его ума, получится, что ум Бога существует потенциально, — и так же будут существовать умопостигаемые [идеи]. Но тогда ему понадобится нечто [третье], что привело бы его в действительность, [актуализовало бы его]. Но это невозможно: ибо это [третье] было бы прежде Бога.

Кроме того. Умопостигаемое должно быть в мыслящем. Значит, для того, чтобы Бог мыслил множество вещей, недостаточно предположить самостоятельное существование вне божественного ума множества форм вещей, — надо, чтобы они были в самом Божьем уме.

[Глава 52]

Из тех же соображений становится очевидно, что нельзя предположить и того, что множество вышеупомянутых умопостигаемых [идей] существует в чем-то еще уме помимо Божьего: [в уме] души, или ангела, или разумного существа.²¹¹

Ибо в таком случае божественный ум, по крайней мере в некоторой своей деятельности, зависел бы от какого-то вторичного ума. А это невозможно.

И еще. Подобно тому, как самостоятельно существующие вещи — от Бога, так и всё, существующее в вещах [— тоже от Бога].²¹² Значит,

²¹⁰ См. Аристотель, *О душе*, 425 b 25, 443 a 2, 443 a 20.

²¹¹ Вероятно, здесь идет речь о платониках, обосновывавших существование идей с помощью понятия мировой души и самостоятельно существующего Ума (отличного от трансцендентного Бога; Бог — Единое, или Благо — для них был выше бытия и ума). Возможно, что именно такой самостоятельный (ипостасный) Ум платоников Фома и называет здесь «интеллигенцией» в отличие от «интеллекта» — ума, присущего какому-то существу.

²¹² Самостоятельно существующие вещи — *res in se subsistentes* — греч. «ипостаси», лат. «субсистенции», или «субстанции», — это те, что принадлежат к первой из десяти арис-

et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod deus est causa.

sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

Capitulum LIII ***Solutio praemissae dubitationis***

praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam,

для того, чтобы вышеупомянутые умопостигаемые существовали в каком-нибудь из вторичных умов, требуется, чтобы сначала существовало Божье мышление, ибо именно мышление Бога — их причина.

[И еще. Если допустить существование идей помимо Бога, то] получится, что ум Божий потенциален: ибо мыслимое им с ним не связано.

И еще. У каждого сущего есть как свое особенное бытие, так и своя особенная деятельность. Поэтому не может быть такого, чтобы некий ум был расположен к какой-то [определенной умственной] деятельности, а другой ум выполнял бы эту деятельность: это было бы все равно, как если бы какая-то вещь существовала не в силу своей собственной сущности, а в силу сущности другой вещи; так вот, умственную деятельность выполняет тот самый ум, у которого есть к ней расположение. Оттого, что у какого-то из вторичных умов будет множество идей, вовсе не следует, что первый ум будет в состоянии познавать множество.

Глава 53

Разрешение вышеприведенного затруднения

Вышеприведенное затруднение легко разрешить, если внимательно рассмотреть, каким образом умопостигаемые вещи существуют в уме.

А чтобы впоследствии нам [легче было] перейти от [рассмотрения] нашего ума к знанию ума Божьего, насколько это возможно, нужно принять во внимание следующее: мы, [в отличие от Бога], мыслим вещь, внешнюю по отношению к нашему уму, которая не существует в нашем уме по своей собственной природе; для того же, чтобы мышление актуализовалось, в нашем уме должен быть вид этой вещи.²¹³ Когда наш ум [реализуется] в действительности благодаря подобному виду, который служит [в момент актуализации для ума] как бы его собственной фор-

тотелевских категорий, «сущности». Сущность, по аристотелевскому определению, это то, что ни о чем не сказывается и ни в чем не находится. (См. *Категории*, гл.1). Соответственно, сказывается о другом или находится в другом, а самостоятельного существования не имеет, акциденция, одна из девяти прочих категорий. Так, белый цвет или вес в пять фунтов может существовать только в чем-то другом — как и умопостигаемые сущности, или мысли, по рассуждению Фомы (напротив, по мнению Платона и платоников, с которыми Фома полемизирует, мысли, или идеи, существуют самостоятельно и прежде того, как их кто-нибудь помыслит).

²¹³ Вид: умопостигаемая идея, акт ума и мыслимой им вещи (ум и умопостигаемая вещь существуют в потенции, пока не соединятся в одно и не реализуются в мысли о данной вещи; это одно есть актуальность ума, с одной стороны, и интеллигибельной вещи, с другой; имено оно называется *species intelligibilis*).

intelligit rem ipsam. non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum

мой, тогда ум мыслит саму вещь. Но мышление — не такое действие, которое переходит [на свой объект, т.е.] на мыслимое, как нагревание переходит на нагреваемое; мышление остается в мыслящем. Однако оно соотносится с мыслимой вещью благодаря тому, что вышеупомянутый вид — а он, в качестве формы, есть принцип мыслительной деятельности — является подобием этой вещи.

Далее, следует принять во внимание, что ум, оформленный видом вещи, мысля, [как бы устремляется к этой вещи] и тем самым формирует в себе интенцию этой вещи — ее понятие, обозначаемое определением.²¹⁴ И это необходимо. Ведь ум мыслит одинаково и присутствующую, и отсутствующую вещь. В этом с ним совпадает воображение; однако ум обладает такой способностью в большей степени [чем воображение], потому что мыслит вещь как отделенную от материальных условий, вне которых она не существует в природе; а этого не могло бы быть, если бы ум не формировал себе вышеупомянутую интенцию.

Умопостигаемая интенция есть своего рода конец²¹⁵ умственной деятельности, и поэтому отличается от умопостигаемого вида, который нужно рассматривать как начало умственной деятельности, ибо он актуализует ум; хотя оба они — подобия мыслимой вещи. Поскольку же умопостигаемый вид — форма ума и начало мышления — есть подобие внешней вещи, постольку ум формирует интенцию, подобную той вещи: ибо каково есть нечто, так оно и действует. А из того, что умопостигаемая интенция подобна какой-то вещи, следует, что ум, формируя такую интенцию, мыслит эту вещь.

Но Божий ум мыслит собственной сущностью: ему не надо никакого другого умопостигаемого вида, как показано выше (1, 46). Ведь его сущность — подобие²¹⁶ всех вещей (1, 29). Следовательно, то, что рождается²¹⁷ в божественном уме, когда он мыслит сам себя, то есть Слово

²¹⁴ Интенция — то, что создается мыслящим умом, (общее значение слова интенция: «направленность на, ориентация на, напряжение, стремление»; *intendere* — натягивать, нацеливать, напруж; *intentus* — напряженный, натянутый, нацеленный, целенаправленный); а понятие — *ratio* — то, что неотъемлемо от мыслимой вещи, ее природа=сущность=смысл.

²¹⁵ *Terminus* — предел, конец, цель.

²¹⁶ *Similitudo*: по-латыни этим словом одинаково называются обе похожие вещи — и та, которая служила образцом, и та, которая создана в подражание. Здесь речь идет о первообразе, а формы тварных вещей — это вторичные подобия, копии, подражания.

²¹⁷ *Conceptio*: это то же, что выше описывалось как «интенция» — конечный результат мыслительного процесса. В конечном счете это именно «понятие» вещи, от слова «поймать, поймать, схватить». — Слово *conceptio* происходит от *conspicere*: букв. «схватить», переносные значения 1) понять, сообразить; 2) зачать (т.е. ребенка). Фома имеет в виду оба переносных значения и говорит о рождении Сына от Отца и об образовании понятия в Божьем уме одновременно.

ipsius, non solum sit similitudo ipsius dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a deo intelligi.

Capitulum LIV

Qualiter divina essentia una et simplex sit propria similitudo omnium intelligibilium

sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. ex quo sequetur quod deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. oportet igitur, si deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. quod qualiter sit investigandum est.

Божье, есть подобие не только постигнутого умом Бога, но и всех вещей, чье подобие — божественная сущность. Так через один умопостигаемый вид — божественную сущность, и одну умопостигаемую интенцию — Слово Божье — Бог может мыслить многое.

Глава 54

Каким образом Божья сущность, единая и простая, есть подобие каждой из умопостигаемых вещей в ее особенности²¹⁸

И все-таки может показаться трудным [для понимания], а то и невозможным, чтобы одна и та же простая и единая [вещь], такая как божественная сущность, была для [каждой из] многих разных [вещей] их собственной сутью или подобием. В самом деле: поскольку разные вещи различаются друг от друга собственными формами, постольку то, что будет подобно какой-либо вещи по ее собственной форме, окажется тем самым неподобно всем прочим вещам. Но, с другой стороны, различные вещи всегда имеют и нечто общее, как, например, человек и осел, поскольку оба — животные; и потому всем им может быть подобно что-то одно. Из этого следует, что Бог знает вещи не в их особенности, а только вообще. Ибо познавательная деятельность осуществляется настолько, насколько подобие познаваемого находится в познающем,²¹⁹ как нагревание осуществляется настолько, насколько есть тепла [в нагревающим]; ведь подобие познаваемого в познающем есть как бы форма, благодаря которой осуществляется [познание]. Значит, если Бог обладает особенным знанием о [каждой из] многих [вещей], он сам должен быть собственным понятием каждой единичной [вещи]. Но как же это может быть? — Вот что нужно исследовать.

²¹⁸ *Propria similitudo: proprius* — собственный, особенный; то, чем вещь отличается от всех остальных.

²¹⁹ *Secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente*. — *Secundum modum* означает *каким образом, в каком модусе и в какой степени*; применительно к познанию — в уме познающего может быть общий или особенный, неповторимо-конкретный образ вещи; применительно к нагреванию — нагреватель может быть в большей или меньшей степени горячим. В зависимости от этого и деятельность мышления или нагревания будет различаться по степени: в одном случае будет сильнее, или совершеннее, в другом — слабее. Пример этот важен тем, что показывает, что общее (родовое) понятие, с точки зрения Фома, есть в меньшей степени понятие (знание и мышление), чем понятие особенное, видовое; оно менее совершенно и полноценно именно как мышление, как познание, а не просто другое по способу.

ut enim philosophus dicit, in viii metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali, et rationali addito, specie differt.

in his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas.

propter hoc quidam philosophus, clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria.

divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum

Как говорит Философ в VIII книге *Метафизики*,²²⁰ формы вещей и обозначающие их определения подобны числам. Ведь с числом как: если к нему прибавить или от него отнять единицу, то изменится вид числа; это понятно на примере двойки и тройки. Так и с определениями: если прибавить или отнять один отличительный признак, изменится вид: так, субстанция, способная ощущать, без [отличительного признака] «разумная» будет отличаться по виду от той, к которой прибавлен [отличительный признак] «разумной».

Далее. Применительно к вещам, содержащим в себе многое, разум и природа ведут себя по-разному. А именно: природа данной вещи не терпит разделения [элементов], необходимых для бытия данной вещи; так, если у живого существа отнять от тела душу, природа данного живого существа перестанет существовать. Разум же иногда может воспринимать по отдельности то, что в бытии связано, — когда одно не входит в понятие другого. Так, в тройке он может усмотреть двойку, [к которой прибавлена единица]; а в разумном живом существе [отдельно от «разумного»] просто живое существо, наделенное способностью ощущения. Поэтому разум может воспринимать [вещь], содержащую множество, как [совокупность] собственных понятий многих [ее составляющих], благодаря способности воспринимать некоторые [составляющие] отдельно от остальных. Например, в десятке, [мысленно] вычтя единицу, он может воспринять собственное понятие девятки или любых меньших чисел, [из которых складывается десятка]. Точно так же и в человеке он может рассматривать собственный образец неразумного живого существа постольку, поскольку человек является таковым [за вычетом разумности], и единичных видов животных постольку, поскольку к ним не прибавляются какие-то положительные отличительные признаки. Вот почему один философ по имени Климент сказал, что более благородные из сущих являются образцами менее благородных.²²¹

Но Божественная сущность содержит в себе благородства всех сущих — не как совокупность их всех, а как высшее совершенство, о чем говорилось выше (I, 31). А всякая форма — как собственная, так и общая — поскольку она задает нечто, является своего рода совершенством: ведь она не содержит ничего несовершенного, если не считать того, что

²²⁰ 1043 в 34.

²²¹ Климент Александрийский, *Строматы*, VIII, 9 (PG 9/596 С). — Ср. Дионисий Ареопagit, *О божественных именах*, 5, 9.

quod deficit a vero esse. intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. unde per eam deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectuarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. unde, cum hoc sit secundum quod deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

et secundum hoc augustinus dicit quod deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit.

in quo etiam aliquantulum salvatur platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt.

ей не хватает подлинного бытия.²²² Значит, божественный разум может содержать²²³ в своей сущности особенность каждой [вещи]: ведь он понимает, что в каждой данной вещи подражает его сущности, а в чем она не дотягивает до его совершенства. Например, мысля свою собственную сущность как пример для подражания применительно к жизни, а не к познанию, он постигает собственную форму растения; а как образец для подражания применительно к познанию, но не к разуму,²²⁴ — как собственную форму животного; и так далее. Таким образом, очевидно, что божественная сущность, поскольку она абсолютно совершенна, может рассматриваться как собственное понятие [каждой из] единичных [вещей]. А значит, Бог может обладать знанием обо всех вещах и о каждой в особенности.

Но поскольку собственное понятие одной вещи отличается от собственного понятия другой; а отличие — начало множественности; постольку в божественном уме должно быть некое различие и множественность понятий: ведь в божественном уме будут существовать собственные понятия различных вещей. — [Однако что представляет собой понятие вещи в божественном уме?] Бог мыслит тот особенный способ, каким каждая тварь уподобляется ему. Значит, понятия вещей в божественном уме не множественны и не различны, если только не считать того, что Бог знает, что вещи могут уподобляться ему многими и разными способами.

Это имеет в виду Августин, когда говорит, что Бог создает человека по одному понятию, а лошадь по другому; и что понятия существуют в божественном уме многими способами.

Тем самым в известном смысле подтверждается мнение Платона, который полагал, что существуют идеи, по которым формируется всё, что есть в материальном мире.

²²² Форма не существует без материи, а материя — это потенция, т.е. неактуализованность. Таким образом, всякая форма есть тот предел, к которому стремится всякое сущее, чтобы быть вполне тем, что оно есть, и чтобы просто быть, существовать. Но этот предел никогда не осуществим вполне, во всяком случае, пока форма осуществляется в материи.

²²³ *comprehendere* — означает *схватить, взять в плен; содержать, охватывать; постигать, понимать* (в русских словах еще слышна та же метафора).

²²⁴ Бог — и живой, и способный ощущать и разумный. Твари могут подражать ему в одной или нескольких сторонах (*modus*) его сущности.

Capitulum LV

Quod deus omnia simul intelligit

ex his autem ulterius apparet quod deus omnia simul intelligit.

intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. omnia autem quae deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia. omnia igitur simul intelligere potest.

item. vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparisonem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

Глава 55

О том, что Бог мыслит всё сразу

Из этого, далее, становится ясно, что Бог мыслит всё сразу.

Наш ум не может мыслить многое сразу в действительности, потому что «ум в действительности есть мыслимое в действительности».²²⁵ Следовательно, если бы он мыслил в действительности многое одновременно, он был бы одновременно многими вещами одного рода, а это невозможно. Я говорю «одного рода», потому что формы разных родов могут одновременно оформлять одно и то же подлежащее, например, одно и то же тело может одновременно иметь определенные очертания и цвет. Но умопостигаемые виды, оформляющие ум, благодаря чему он становится актуально тождественным мыслимому, все принадлежат к одному роду: у них один способ бытия — умопостигаемое бытие, даже если вещи, видами которых они являются, не принадлежат к одному способу бытия; по этой же причине они не бывают противоположны друг другу, даже если противоположны вещи, находящиеся вне души. Вот почему, воспринимая некое множество, каким-либо образом объединенное, мы мыслим его одновременно: наш ум мыслит одновременно нерасчлененное целое, а не отдельные части. Так, мы одновременно мыслим предложение, а не вначале подлежащее, а потом сказуемое: благодаря единому виду целого ум наш познает сразу все части.

Из этого понятно, что сколь угодно много [вещей], познаваемых посредством одного вида, могут мыслиться одновременно. Но Бог познает все посредством одного вида, и этот вид — его сущность.²²⁶ Следовательно, он может мыслить все одновременно.

И еще. Познавательная сила познает нечто в действительности только тогда, когда к ней присоединяется интенция.²²⁷ Вот почему впечатления, хранящиеся в [том или ином] органе [чувств], мы не всегда воображаем в действительности: к ним не устремлена интенция. Ведь в существах, действующих по [свободной] воле, [волевое] стремление актуализует все прочие способности. Следовательно, мы не можем одновременно созерцать те многие [вещи], на которые интенция не направляется одновременно. А те, что одновременно подпадают под направленную на них интенцию, должны и мыслиться одновременно. Так, кто рассматривает соотношение двух [вещей], направляет интенцию сразу на обе и [мысленно] созерцает обе вместе.

²²⁵ Аристотель, *О душе*, 430 а 20.

²²⁶ Аристотель, *Метафизика*, 1072 в 20.

²²⁷ См. прим. 214.

omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. intendit enim deus suam essentiam perfecte videre. quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

amplius. intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra. non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

adhuc. successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. in deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra dictis haberi potest. nulla igitur est in consideratione divina successio. et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

item. intelligere dei est ipsum suum esse, ut ex supra dictis patet. in esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est. igitur nec consideratio dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

praeterea. omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens. non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

huic autem veritati testimonium sacra scriptura affert: dicitur enim iac. 1—17, quod apud deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.

Но всё, что есть в Божьем знании, необходимо подпадает под одну интенцию. Ибо Божья интенция направлена на то, чтобы в совершенстве видеть свою собственную сущность. То есть видеть ее во всей ее силе, которая включает и подчиняет себе всё [сущее]. Значит, Бог, видя свою сущность, одновременно созерцает всё [сущее].

Далее. Ум, который рассматривает многое последовательно, не может иметь только одну деятельность. Поскольку действия²²⁸ [ума] различаются по своим объектам, постольку одним действием ум должен будет рассматривать первый объект, вторым — второй, и действия эти будут различны. Но у божественного ума только одна деятельность — его сущность, как доказано выше (I, 45). Следовательно, он рассматривает всё, что знает, не последовательно, а одновременно.

К тому же. Последовательность немыслима без времени, а время — без движения: ведь время есть «число движения относительно «прежде» и «после»». ²²⁹ Но в Боге не может быть никакого движения, что нетрудно понять из сказанного выше (I, 13). Следовательно, Бог рассматривает [то, что мыслит,] без всякой последовательности. Таким образом, всё, что Бог познает, он рассматривает одновременно.

И еще. Мышление Бога есть само его бытие, что явствует из вышесказанного (I, 45). Но в бытии Божьем нет «прежде» и «после», но все одновременно, как показано выше (I, 15). Следовательно, и рассматривает Бог [мыслимые предметы] не «прежде» и «после», а мыслит все одновременно.

Кроме того. Всякий ум, мыслящий одно после другого, иногда бывает мыслящим потенциально, иногда — актуально: пока он мыслит первое актуально, второе он мыслит потенциально. Но Божий ум никогда не бывает в потенции: он всегда мыслит актуально. Значит, он мыслит вещи не последовательно, а все одновременно.

Эту истину подтверждает и Священное Писание, ибо сказано в *Послании Иакова* (1:17): «У Бога нет изменения и ни тени перемены».

²²⁸ И деятельность и действие здесь — operatio.

²²⁹ Аристотель, *Физика*, 219 b 1.

Capitulum LVI
Quod cognitio dei non est habitualis

ex hoc autem apparet quod in deo non est habitualis cognitio.

in quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed dum quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est. non est igitur in eo habitualis cognitio.

praeterea. habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

adhuc. omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. in deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra ostensum est. non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

item. intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. si igitur deus est habitualiter cognoscens per suam

Глава 56

О том, что Божье познание не хабитуально²³⁰

Из этого ясно, что Божье познание не хабитуально.

Ибо все [существа], обладающие хабитуальным знанием, познают не все сразу: что-то они знают актуально, а что-то хабитуально. Но Бог мыслит все всегда актуально, как доказано (1, 55). Следовательно, у него нет неупотребляемого [т.е. хабитуального] знания.

Кроме того. Тот, кто знает [предмет] хабитуально, но в данный момент его не рассматривает, знает его как бы потенциально, хотя и иначе, чем до того, как познал его впервые. Но Божий разум никоим образом не потенциален, как доказано. Следовательно, в нем никоим образом нет неустребованного знания.

К тому же. У всякого ума, знающего что-либо хабитуально, его сущность отличается от его мыслительной деятельности, т.е. от самого рассмотрения [предмета]. А именно: хабитуально знающему уму недостает деятельности; в то время как сущности ему не доставать не может. Но у Бога сущность и деятельность одно, как показано выше (1, 45). Значит, в его уме нет хабитуального знания.

И еще. Ум, знающий только хабитуально, не вполне совершенен. Вот почему счастье, то есть высшее благо, считается не состоянием, а действием.²³¹ Значит, если бы Бог по своей субстанции был хабитуально

²³⁰ Лат. *habitus* (греч. *hexis*) — труднопереводимое на русский язык понятие. Оно означает привычку, совокупность привычек и характер; состояние, причем не кратковременное, а постоянное и устойчивое; склад, напр. души. Это важная содержательная характеристика существа, вещи или космоса в целом (для стойков «склад мироздания» или «элемента» был одним из центральных понятий). *Habitus* — это устройство вещи, ее постоянная и неизменная структура, а также совокупность ее действий — устойчивая схема поведения и реакций. В отличие от природы (*natura*) *habitus* не врожден, а благоприобретен. Так, например, *habitus* Сократа — философ, а Юлия Цезаря — полководец. Что означает «хабитуальное» знание, Фома объясняет достаточно ясно. Это знание не потенциальное, а среднее между потенциальным и актуальным. Потенциально мы знаем то, что еще не познали, но способны познать; актуально знаем то, что мыслим в данный момент; а хабитуально — то, что в принципе знаем, но в данный момент не мыслим. Это совокупность всех наших знаний, в данный момент не востребованных. Так, например, Аристотель, обсуждающий достоинства вина за обедом, потенциально полководец, землемер, флейтист, сапожник и проч. — это все те знания, которые он мог бы приобрести, если бы учился им с детства, но не приобрел. Хабитуально он знает философию, медицину, грамматику и прочее, чему учился и что может вспомнить в любой момент, если направит на них внимание и волю. А актуально он применяет знания разных вин, на языке Фомы — актуально знает свойства вин.

²³¹ Аристотель, *Никомахова этика*, 1097 b 22 — 1098 b 31.

substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. cuius contrarium ostensum est supra.

amplius. ostensum est quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. non est igitur in ipso habitualis scientia.

praeterea. habitus quaedam qualitas est. deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra probatum est. non igitur deo competit habitualis cognitio.

quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod david, ut habitualement dispositionem a deo removeret, dicit: ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit israel. hinc etiam est quod eccli. 23–28 dicitur: oculi domini multo sunt lucidiores super solem: nam sol semper est in actu lucendi.

Capitulum LVII ***Quod cognitio dei non est discursiva***

ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. ostensum est autem quod deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

знающим, он был бы по своей субстанции не вполне совершенным. Но выше доказано противоположное (1, 28).

Далее. Мы показали, что Бог мыслит посредством своей сущности, а не посредством неких умопостигаемых видов, приданных его сущности. Но всякий хабитуальный ум мыслит посредством неких видов. Ибо хабитус есть либо некая способность ума воспринимать умопостигаемые виды, благодаря которым он становится актуально мыслящим; либо упорядоченная совокупность самих видов, существующих в уме, но не вполне актуально, а неким средним образом между потенцией и актом. А значит, в Боге нет хабитуального знания.

Кроме того. Хабитус есть некое качество. Но Богу не может быть свойственно никакое качество и вообще никакое свойство, как доказано выше (1, 23). Следовательно, Богу не свойственно и хабитуальное знание.

Состояние, в котором [человек] мыслит, хочет или делает что-то только хабитуально, подобно состоянию спящего.²³² Вот почему сын Сирахов, желая показать, что хабитуальное состояние чуждо Богу, говорит: «Очи Божии светят ярче солнца» (*Сирах.*, 23:27), — ведь солнце всегда светит актуально.

Глава 57

О том, что Божье познание не дискурсивно

Из этого можно, далее, заключить, что Божье познание не дискурсивно и не складывается из умозаключений.

Наше рассмотрение бывает дискурсивно тогда, когда мы переходим от одного рассмотрения к другому, например, в силлогизме переходим от начал к выводам. Нужно иметь в виду, что дискурсивным или состоящим из умозаключений мы называем [мышление какого-либо человека] вовсе не потому, что он, [например], видит, каким образом из предпосылок следует вывод: тут он как раз рассматривает то и другое одновременно; здесь происходит не аргументирование, но оценка аргументации. Так же точно мы не называем познание материальным только потому, что его предмет материален. Но мы уже показали, что Бог не рассматривает один [предмет] после другого как бы в последовательности, но всё сразу (1, 55). Значит, его познание не дискурсивно и не из умозаключений, хотя он знает всякий дискурс и всякое умозаключение.

²³² Аристотель, *О душе*, 412 а 25.

item. omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum est. non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

praeterea. omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. in divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra ostensum est. non est igitur eius intellectus discursivus.

amplius. in omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. in divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse deus, ut ex superioribus patet. dei igitur scientia non potest esse discursiva.

adhuc. ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. sed in deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra probatum est. dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

praeterea. omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. hoc autem est intellectus divinus, ut supra ostensum est. oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

item. quod est supremum in nobis est inferius eo quod in deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

И еще. Всякий умозаключающий рассматривает отдельно исходную посылку и отдельно вывод. Ведь если бы созерцание начал позволяло ему сразу видеть все, что из них следует, ему не нужно было бы переходить от рассмотрения начал к выводам. Но Бог познает все одним действием, и это действие — его сущность, как показано выше (1, 46). Следовательно, в его познании нет умозаключений.

Кроме того. Всякое познание из умозаключений отчасти потенциально, отчасти актуально: ибо выводы потенциально содержатся в предпосылках. Но в Божьем уме нет места потенции, как показано выше (1, 16). Следовательно, его ум не дискурсивен.

Далее. Во всяком дискурсивном знании должно быть нечто, имеющее причину. Ибо исходные посылки — это, в известном смысле, действующая причина вывода. Поэтому и доказательство называется «силлогизмом, производящим знание».²³³ Но в божественном знании не может быть ничего, обязанного своим существованием причине: ибо оно — это сам Бог, как явствует из вышеизложенного (1, 45). Следовательно, Божье знание не может быть дискурсивным.

К тому же. То, что познается естественно, известно нам без умозаключений: таковы первые начала. Но в Боге всякое знание естественно, более того — сущностно, ибо его знание есть его сущность, как доказано выше (1, 45). Следовательно, Бог не познает с помощью умозаключений.

Кроме того. Всякое движение необходимо восходит к первому двигателю, который только движет, но не движется (1, 13). Значит, первоисточник всякого движения должен быть совершенно неподвижным двигателем. А этот первоисточник — божественный ум, как показано выше (1, 44). Значит, божественный ум должен быть совершенно неподвижным двигателем. Но умозаключение есть своего рода движение ума, переходящего от одного к другому. Следовательно, в божественном уме нет умозаключений.

И еще. Высшее в нас ниже того, что в Боге. Но низшее соприкасается с высшим только самой своей вершиной.²³⁴ А наивысшее в нашем познании — не рассудок, а ум, который есть источник рассудка. Следовательно, познание Бога — не рассудительное посредством умозаключений, а чисто умное.

²³³ См. Аристотель, *Вторая аналитика*, 71 b 18: «... мы имеем знание и посредством доказательства... [А это] такой силлогизм, посредством которого мы знаем...»

²³⁴ Дионисий Ареопagit, *О божественных именах*, 7, 3.

amplius. a deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra ostensum est. sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. in cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. divina igitur scientia non est ratiocinativa.

adhuc. absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra probatum est. non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur. tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitatas. tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si deus syllogizare non posset. habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

huic autem veritati, rationibus probatae, etiam sacra scriptura testimonium perhibet. dicitur enim hebr. 4–13: omnia nuda et aperta sunt oculis eius. quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

Далее. Богу нельзя приписать недостатка, ибо он абсолютно совершенен, как показано выше (1, 28). А дискурсивное знание происходит от несовершенства разумной природы.²³⁵ Ибо то, что познается через другое, познается в меньшей степени, чем то, что познается само по себе. Кроме того, когда одно познается через другое, это значит, что природы познающего недостаточно для познания первого и ей в помощь нужно второе. Но в дискурсивном познании одно познается через другое. А в интеллектуальном познании [предмет] познается сам по себе, и природы познающего для познания достаточно без внешнего посредника. Из этого ясно, что рассудок — недостаточный ум (дефективный интеллект). Следовательно, божественное знание не нуждается в умозаклчениях.

К тому же. [Предметы], чей вид находится в познающем, познаются без дискурсии рассудка; так, например, нашему взгляду не надо перебегать [с одного предмета на другой], чтобы разглядеть камень, если его зрительный образ находится в нас. Но Божья сущность есть подобие всех вещей, как доказано (1, 54). Следовательно, Богу нет надобности приходить к познанию чего-либо через рассудочный дискурс.

Тем самым, очевидно, разрешаются трудности, требующие, как кажется, введения дискурсии в божественное знание. — Во-первых, Бог познает все прочие [вещи] через свою сущность. Но такое познание не может быть дискурсивным, как уже доказано; ибо его сущность относится к другим [вещам] не как исходная посылка к выводам, а как вид к предмету познания. — Во-вторых, кому-то может показаться неподобающим для Бога не уметь мыслить силлогизмами. Но Бог знает силлогизмы — только не так, как знает их рассуждающий с помощью силлогизмов, а как судящий [о верности силлогизма].

В пользу этой истины, которую мы доказали с помощью аргументов, свидетельствует и Священное Писание. Так, в *Послании к Евреям* сказано: «Всё обнажено и открыто пред очами его» (4:13). — То, что мы знаем благодаря умозаклчениям, само по себе не обнажено и не открыто для нас, но обнажается и открывается с помощью рассудка.

²³⁵ См. Аристотель. *Физика*, 184 а 15–25; *Вторая аналитика*, 71 б 33.

Capitulum LVIII***Quod deus non intelligit componendo et dividendo***

per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividētis.

cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividētis.

adhuc. ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. si igitur deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividētis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. cuius contrarium supra est ostensum.

amplius. in deo non potest esse prius et posterius. compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. in operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

item. proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. in intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. in divino igitur intellectu non est compositio et divisio sed solum simplex rei acceptio.

amplius. propositionis per intellectum componentem et dividētem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividētis, erit intellectus ipse compositus. quod est impossibile, ut ex supra dictis patet.

item. intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa

Глава 58

О том, что Бог не мыслит через связывание и разделение

Те же доводы показывают, что Божий ум мыслит не так, как ум связывающий и разделяющий.

В самом деле: он знает всё, зная свою сущность. А свою сущность он познает без связывания и разделения, ибо он познает себя как есть, а в нем нет сложности. Следовательно, Бог мыслит не так, как связывающий и разделяющий ум.

К тому же. [Предметы], которые ум познает, связывая и разделяя, по природе своей должны [бы] усматриваться умом отдельно [т.е. сами по себе, прямо, без этих процедур]. В связывании и разделении не было бы надобности, если бы тем самым [действием], каким [ум] воспринимает, что есть данная вещь, он понимал бы, что именно в ней есть и чего в ней нет. Значит, если бы Бог мыслил как связывающий и разделяющий ум, он рассматривал бы все не одним взглядом, а каждую вещь по отдельности. Но выше было доказано, что это не так (1, 55).

Далее. В Боге не бывает «прежде» и «после». Но связывание и разделение происходят после усмотрения того, что есть [вещь], — это их начало. Следовательно, в деятельности божественного ума не может быть связывания и разделения.

И еще. Что есть [вещь] — это собственный предмет ума. В этом ум не ошибается, разве что по совпадению; заблуждается он там, где связывает и разделяет. Точно так же и чувственное восприятие, когда оно воспринимает только особенные [вещи], всегда истинно; в других же случаях может обманываться. Но в Божьем уме нет ничего случайного, а только то, чем Бог является сам по себе (1, 23). Следовательно, в божественном уме нет связи и разделения, но только простое восприятие вещи.

Далее. Состав предложения,²³⁶ образованного связывающим и разделяющим умом, существует в самом уме, а не в вещи, которая вне души. Значит, если божественный ум будет судить о вещах как ум связывающий и разделяющий, он сам будет сложным умом. Но это невозможно, как объяснялось выше (1, 18).

И еще. Для того, чтобы судить о разных вещах, связывающий и раз-

²³⁶ propositionis compositio: *состав*, или *сложность* — compositio — означает, что предложение (суждение) не просто, а состоит из субъекта, которому приписан предикат. Сами по себе субъект или предикат не могут быть ложными, ложным может быть только их неправильное соединение (compositio), ибо оно существует не в реальности («в вещи» — in re), а в самом уме.

diudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diudicat hominem esse animal, non diudicat triangulum esse figuram. compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. si igitur deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra ostensum est.

non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. et sic per ipsam deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

his autem sacrae scripturae auctoritas consonat. dicitur enim isaiae 55—8 non enim cogitationes meae cogitationes vestrae. et tamen in psalmo dicitur: dominus scit cogitationes hominum, quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. dionysius etiam dicit, vii cap. de div. nom.: igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter et indivisibiliter divisibilia et multa unitive.

Capitulum LIX

Quod a deo non excluditur veritas enuntiabilem

ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividensis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum

деляющий ум пользуется разными составными [суждениями], потому что составное [суждение] ума не выходит за пределы терминов составного [суждения]. Вот почему составное суждение ума «человек есть живое существо» не пригодно для того, чтобы судить о том, что «треугольник есть фигура». Но составление и разделение — это действия ума. Значит, если Бог мыслит, составляя и разделяя, его мышление не будет единым, а будет множественным. Но тогда и сущность его будет не едина, а множественна, ибо его мыслительная деятельность есть его сущность, как доказано выше (1, 45).

Однако мы не вправе сказать, что Бог не знает суждений.²³⁷ Ибо его сущность, единая и простая, есть прообраз всех множественных и составных [вещей]. Поэтому через нее Бог знает всю множественность и сложность как природы, так и рассудка.

Это подтверждает и авторитет Священного Писания. Вот что сказано у Исайи: «Мои мысли — не ваши мысли» (55:8). И в *Псалме*: «Господь знает мысли человеческие» (93:11); а мысли человеческие, как известно, создаются умом посредством составления и разделения.

И Дионисий говорит: «Ведь, [зная себя], Божественная Премудрость знает все материальное нематериально, разделенное неразделенно, множественное объединенно».²³⁸

Глава 59

О том, что истина суждений не чужда Богу

Из этого ясно, что, хотя знание божественного ума не таково, как у ума связывающего и разделяющего, однако ему не чужда истина, которая, по словам Философа, существует только там, где ум связывает и разделяет.²³⁹

Истина ума есть совпадение ума и вещи;²⁴⁰ истина — это когда ум

²³⁷ *enuntiabilia* — букв. *то, что можно произнести, высказывание*.

²³⁸ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, 7, 2 (Г.М.Прохоров, стр.243).

²³⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1027 б 18: «Что касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разделения... Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание того, что на деле разъединено, а ложно то, что противоречит этому разграничению... Ведь ложное и истинное не находятся в вещах,... а имеются в рассуждающей мысли...» (пер. А.В.Кубицкого). *О душе*, 430 а 27: «Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложь и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей» (пер. П.С.Попова).

²⁴⁰ См. Isaac Israeli, *De definitionibus*, AHD 12/13 [1937/38] 323. Avicenna, *Metaphysica*, 19 (fol.74 va b).

quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est. et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

amplius. cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparisonem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem. unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in iii de anima; etsi per accidens possit esse falsus, in quantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. unde definitio dicitur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli acci-

«говорит о сущем, что оно есть, а о несуществующем, что его нет»²⁴¹. Но раз так, то истина относится в уме к тому, что ум говорит, а не к деятельности ума, посредством которой он это говорит. Для истины ума не требуется, чтобы само мышление совпадало со своим предметом:²⁴² ведь предмет может быть материальным, а мышление нематериально. С предметом должно совпадать то, что ум говорит и знает; то есть на деле должно быть именно так, как говорит ум. — Но Бог, своим простым умом, в котором нет сложности и разделения, знает не только чтойности вещей, но и суждения, как показано (1, 58). То, что Божий ум, мысля, говорит, есть связь и разделение. Таким образом, Божий ум, несмотря на свою простоту, не чужд истины.

Далее. Когда говорится или мыслится нечто несложное,²⁴³ то само по себе это несложное не может ни совпадать, ни не совпадать с реальностью: ибо совпадение или несовпадение высказываются путем сопоставления, а несложное, само по себе, не содержит никакого сопоставления или соотнесения с [реальной] вещью. Поэтому его нельзя назвать ни истинным, ни ложным; так назвать можно только сложное [высказывание], в котором обозначено отношение несложного к реальности — указанием на связь [«есть»] или разделение [«не есть»]. Но ум, хотя сам он несложен, мысля «что это», воспринимает чтойность вещи в некоем соотнесении с вещью: а именно, он понимает, что это чтойность именно данной вещи. Пусть [отдельно взятая] несложная [мысль] и даже определение не могут быть сами по себе истинными или ложными; но ум, воспринимающий «что это», сам по себе всегда будет истинен, как говорится в III книге *О душе*,²⁴⁴ впрочем, случайно он может оказаться и ложным, поскольку в определении содержится сложность: это, во-первых, связь частей определения между собой, а во-вторых, связь всего определения с определяемой [вещью]. В этом случае определение будет, с точки зрения восприятия его умом, либо абсолютно ложным, если части определения не соответствуют друг другу, например, «животное не способное ощущать»; либо ложным применительно к данной вещи, например, если определение окружности ум примет за определение треуголь-

²⁴¹ Аристотель, *Метафизика*, 1011 b 26: «...Определим, что такое истинное и ложное. А именно: говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное.»

²⁴² Т.е., чтобы познавать сложное и составное, уму нет надобности самому быть сложным.

²⁴³ *Incomplexum* — т.е. чистое «Что?», например, *кошка*, или *экзистенция*.

²⁴⁴ Аристотель, *О душе*, 430 b 27: «Ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен всегда».

pitur ut trianguli. dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

adhuc. divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra ostensum est. intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. ergo et in ipsa simplici dei intelligentia est veritas.

item. cum deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. sed verum est bonum intellectus: ut patet per philosophum, in vi ethicorum. ergo veritas in deo est.

et hoc est quod dicitur in psalmo: est autem deus verax.

Capitulum LX ***Quod deus est veritas***

ex praemissis autem apparet quod ipse deus est veritas.

veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est. intelligere autem dei est sua substantia. ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra ostensum est. relinquatur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

item. veritas est quaedam bonitas intellectus, secundum philosophum. deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est. ergo est etiam sua veritas.

ника. — Так вот, допустим невозможное: что Божий ум способен знать только несложное. И в этом случае тоже он познавал бы истину, потому что познавал бы свою чтойность как именно свою.

К тому же. Божья простота не исключает совершенства: в своем простом бытии Бог обладает всем совершенством, какое есть в прочих вещах, во всей совокупности их совершенств, или форм, как показано выше (1, 28; 31). Наш же ум, постигая несложное, не достигает предела своего совершенства, потому что остается в потенции относительно связи и разделения; так в природе простые [вещи] потенциальны относительно [вещей] смешанных, а части потенциальны относительно целого. Таким образом, Бог со своим простым умом обладает тем совершенством, какого наш ум достигает через два [вида] познания: простых и сложных [понятий]. Истины наш ум достигает лишь в завершенном знании, то есть тогда, когда установит связь [между простыми чтойностями]. У Бога же истина существует в самом его уме, при всей его простоте.

И еще. Если Бог есть «благо всех благ»,²⁴⁵ как заключающий в себе все блага, что было показано выше (1, 40), то он не может быть лишен блага ума. Но благо ума — истина, как показывает Философ в VI книге *Этики*.²⁴⁶ Следовательно, в Боге есть истина.

Именно это и говорит Псалом: «Ты, Боже истинный» (Пс. 85:15; ср. Римл. 3:4).

Глава 60

О том, что Бог есть истина

Из вышесказанного явствует, что Бог есть истина.

Истина есть некое совершенство мышления, или мыслительной деятельности, как было сказано (1, 59). Но у Бога мышление — это его субстанция. А раз мышление Бога есть само его бытие, как было показано (1, 45), то оно совершенно само по себе, а не благодаря присоединению некоего совершенства: это доказывалось выше о божественном бытии (1, 28). Выходит, субстанция Бога есть сама истина.

И еще. Истина есть некое благо ума, согласно Философу.²⁴⁷ Но Бог сам есть свое благо, как показано выше (1, 38). Следовательно, он сам есть своя истина.

²⁴⁵ Августин, *О Троице*, VIII, 3.

²⁴⁶ Аристотель, *Никомахова этика*, 1139 а 27.

²⁴⁷ Аристотель, *Никомахова этика*, 1139 а 27.

praeterea. de deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat. sed veritas est in deo, ut supra ostensum est. si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. deus ergo est sua veritas.

amplius. licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. unde avicenna dicit, in sua metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. sed deus est sua essentia. ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, deus est sua veritas.

hoc autem confirmatur auctoritate domini de se dicentis, ioan. 14—6: ego sum via, veritas et vita.

Capitulum LXI ***Quod deus est purissima veritas***

hoc autem ostenso, manifestum est quod in deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. ergo in eo falsitas esse non potest.

amplius. intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili. omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est. impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

praeterea. intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra ostensum est. non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

Кроме того. О Боге ничто не может сказываться по причастности, ибо он тождествен своему бытию, которое ничему не причастно (1, 23). Но в Боге есть истина, как показано выше (1, 59). Следовательно, раз он не может быть причастен истине, истина должна составлять его сущность. Значит, Бог есть истина.

Далее. Хотя истинное в собственном смысле «находится не в вещах, а в уме», согласно Философу,²⁴⁸ тем не менее и вещь иногда называется истинной: это значит, что ее собственная природа достигает свойственной ей актуализации. Вот почему Авиценна в своей *Метафизике*²⁴⁹ говорит, что «истина вещи есть особенность бытия каждой вещи, установленная для нее», при условии, что данная вещь по своей природе способна истинно оценить себя, и при условии, что она уподобляется особенному замыслу о себе, который существует в Божьем уме. Но Бог тождествен своей сущности. Следовательно, истина Бога есть Бог, говорим ли мы об истине ума или об истине вещи.

Это подтверждается и авторитетом самого Господа, который говорит о себе «Я есмь путь, истина и жизнь» (*Ин.* 14:6).

Глава 61

О том, что Бог есть чистейшая истина

Теперь нам нетрудно понять, что в Боге — чистая истина, к которой не может примешаться никакая ложь или обман.

Истина несовместима с ложью, как белизна с чернотой. Но Бог не просто истинен, он — сама истина. Следовательно, в нем не может быть лжи.

Далее. Ум никогда не обманывается в познании того, что есть [это], как не ошибается чувство в том, что касается собственно ощущения. Но всякое познание Божьего ума происходит таким образом, как при познании того, что есть [это], как было показано (1, 58). Значит, в божественном познании не может быть ошибки, обмана или заблуждения.

Кроме того. Ум не заблуждается в первых началах; он иногда заблуждается в выводах, к которым приходит, строя умозаключения от первых начал. Но Божий ум не дискурсивен и не мыслит через умозаключения, как было показано выше (1, 57). Значит, в нем не может быть заблуждения и обмана.

²⁴⁸ Аристотель, *Метафизика*, 1027 b 25.

²⁴⁹ Авиценна, *Метафизика*, VIII, 6 (fol.100 ra).

item. quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. in talibus autem virtus cognoscitiva non errat. in nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

amplius. virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere. sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis. relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

adhuc. scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est in quantum arti concordat. talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est

И еще. Чем выше какая-либо познавательная сила, тем универсальнее свойственный ей предмет [познания], тем больше [единичных] он содержит; то, что зрение, например, познает акцидентально, общее чувство или воображение воспринимает как содержащееся в свойственном [для их познания] предмете.²⁵⁰ Но сила Божьего ума — предел высоты в познании. Следовательно, все познаваемое сопоставляется с самим Божьими умом как познаваемое в собственном смысле и само по себе, а не акцидентально. А в таких случаях познавательная сила не заблуждается. Следовательно, Божий ум не способен заблуждаться относительно какого бы то ни было познаваемого.

Далее. Умственная добродетель есть своего рода совершенство ума в познании. [Действуя] сообразно умственной добродетели, ум не может высказывать ложь, но только истину, ибо высказывать истину — это доброе действие ума, а добродетель есть «совершение добрых действий».²⁵¹ Но Божий ум по своей природе совершеннее, чем человеческий ум, даже когда он приобрел добродетель,²⁵² поскольку он — предел совершенства. Поэтому остается только признать, что в Божьем уме не может быть лжи.

К тому же. Знание человеческого ума в известной степени причиняется вещами; поэтому познаваемое — мера человеческого ума. Рассуждение ума истинно потому, что именно так обстоит дело в реальности, а не наоборот.²⁵³ Но Божий ум — причина вещей, [он создает их] своим знанием. Следовательно, его знание должно быть мерой вещей, как, например, искусство есть мера искусственных [созданий]: каждое из них совершенно в той мере, в какой согласуется с искусством. Таким образом, Божий ум так относится к вещам, как вещи — к человеческому уму. Но ложь, причина которой — в несовпадении человеческого ума и вещи,

²⁵⁰ Т.е. каждое из пяти чувств (более низкие познавательные силы) познает отдельные акциденции, например, данное белое или длинное; более высокие познавательные силы (общее чувство, воображение, рассудок) способны объединить множество этих разрозненных данных и увидеть их принадлежность к одному предмету, например, человеку Платону. Обычный пример — лицо. Чувство (зрение) воспринимает разрозненное множество оттенков цвета, очертаний и проч. Чтобы увидеть в этом одно лицо и узнать его, нужны способности более высокого порядка. Рассудок (логос, разум) позволяет образовать понятие одного предмета, например, человека или дерева, и отнести к нему данные признаки. Общее чувство позволяет объединить данные всех пяти чувств, отнести их к одному предмету, например, идентифицировать это белое как одновременно длинное, теплое, издающее данный звук и данный запах. Воображение позволяет запоминать, узнавать предмет и накапливать опыт.

²⁵¹ Аристотель, *Никомахова этика*, 1106 а 22.

²⁵² *Per naturam — per habitum virtutis*. — Природа противопоставляется «хабитусу», т.е. совокупности приобретенных, хотя и постоянных, свойств.

²⁵³ См. Аристотель, *Метафизика*, 1017 а 31.

in rebus, sed in intellectu. si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

item. sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. malum autem in deo esse non potest, ut probatum est. non potest igitur in eo esse falsitas.

hinc est quod dicitur rom. 3—4: est autem deus verax; et num. 23—19: non est deus ut homo, ut mentiat; et i ioan. 1—5: deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.

Capitulum LXII

Quod divina veritas est prima et summa veritas

ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per philosophum, in ii metaph.: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est. sed divinum esse est primum et perfectissimum. ergo et sua veritas est prima et summa.

item. quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. sed veritas deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est. sua igitur veritas est summa et prima veritas.

praeterea. veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in v metaphysicae. cum

существует не в вещах, а в уме. Следовательно, если бы между Божьим умом и вещами было какое-либо несовпадение, ложь была бы в вещах, а не в Божьем уме. А в вещах нет лжи: ведь «сколько у чего-то бытия, столько и истинности».²⁵⁴ Значит, между Божьим умом и вещью нет несовпадения, и не может быть никакой лжи в Божьем уме.

И еще. Как истина — благо ума, так ложь — его зло:²⁵⁵ мы по природе стремимся узнать истину и избегаем быть обманутыми ложью. Но в Боге не может быть зла, как доказано (1, 39). Следовательно, в нем не может быть и лжи.

Поэтому и в *Послании к Римлянам* сказано: «Бог правдив» (Римл. 3:4); и в *Книге Чисел*: «Бог не человек, чтоб Ему лгать» (Числ. 23:19); и в *Послании Иоанна*: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Иоан. 1:5).

Глава 62

О том, что Божья истина есть первая и высшая истина

Из того, что было доказано выше, можно с очевидностью заключить, что Божья истина есть первая и высшая истина.

«Каково расположение²⁵⁶ вещей в бытии, таково и в истине», — как говорит Философ во второй книге *Метафизики*.²⁵⁷ Это так потому, что истинное и сущее взаимно обусловлены.²⁵⁸ Ведь «истинное — это когда о том, что есть, говорится, что оно есть, а о том, чего нету, что его нет».²⁵⁹ Но Божье бытие — первое и совершеннейшее. Следовательно, и Божья истина — первая и наивысшая.

И еще. То, что присуще чему-либо по сущности, присуще ему самым совершенным образом. Но истина присуща Богу по сущности, как показано (1, 60). Следовательно, его истина — первая и наивысшая.

Кроме того. Истина в нашем уме [происходит] от того, что [ум] совпадает с вещью, которую мыслит. Причина их совпадения — единство, как явствует из сказанного в пятой книге *Метафизики*.²⁶⁰ А так как в

²⁵⁴ Аристотель, *Метафизика*, 993 б 30.

²⁵⁵ Аристотель, *Никомахова этика*, 1139 а 27.

²⁵⁶ *Dispositio*: *расположение, устройство* (внутреннее и постоянное), *состояние, совокупность свойств, характер*. Часто выступает синонимом греч. *ἔξις* — *склад* и лат. *habitus*.

²⁵⁷ Аристотель, *Метафизика*, 993 б 30.

²⁵⁸ *Se invicem consequuntur* — «следуют друг за другом».

²⁵⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1011 б 27.

²⁶⁰ Аристотель, *Метафизика*, 1021 а 11: «Равное, сходное и тождественное... — все они подразумевают отношение к одному; в самом деле, тождественно то, сущность чего одна, сходно то, качество чего одно, а равно то, количество чего одно...»

igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

amplius. illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mesurantur albo. sed divina veritas est mensura omnis veritatis. veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. cum etiam deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur: si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut philosophus tradit, in x metaphysicae. divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

Capitulum LXIII

Rationes volentium subtrahere de cognitionem singularium

sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

prima est ex ipsa singularitatis conditione. cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organibus utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus,

Божьем уме ум и то, что он мыслит, всецело едины, то Божья истина — первая и высшая истина.

Далее. В каждом роде [вещей] мерой служит самое совершенное в этом роде;²⁶¹ так, например, белый цвет — мера для всех цветов. Но Божья истина — мера для всех истин. В самом деле: мерило истинности нашего ума — вещь, существующая вне души (внешняя реальность), ибо наш ум называется истинным тогда, когда согласуется с вещью (реальностью). А мерило истинности вещи — Божий ум, ибо он — причина вещей, как будет доказано ниже (II, 24); так истина искусственных созданий — искусство мастера; сундук будет истинным сундуком, когда будет согласоваться с [требованиями столярного] искусства. Кроме того, раз Бог — первый ум и первое умопостигаемое, он должен служить мерилом истинности всякого ума, если «мерило всякой вещи — первое в ее роде», как говорит Философ в десятой книге *Метафизики*.²⁶² Следовательно, Божья истина — первая, высшая и совершеннейшая истина.

Глава 63

Доводы тех, кто не хочет допустить, что Бог познает единичные [вещи]

Есть люди, которые пытаются доказать, что совершенству Божьего ума недоступно познание единичных [вещей].²⁶³ Обосновать свою точку зрения они пытаются семью путями.

Первый путь исходит из самого условия единичности. Начало единичности — предназначенная [для данной формы] материя. Значит, по-видимому, единичные [вещи] не могут познаваться какой-либо нематериальной способностью: ведь всякое познание осуществляется через некое уподобление.²⁶⁴ Поэтому и в нас воспринимают единичные [вещи] только те способности, которые пользуются материальными органами, как воображение, ощущение и т.п. Ум же наш, будучи нематериальным, единичных не познает.²⁶⁵ Тем более неспособен познавать единичные

²⁶¹ Аристотель, *Метафизика*, 1052 b 18.

²⁶² Аристотель, *Метафизика*, 1052 b 18.

²⁶³ Имеются в виду Авиценна и Аверроэс. — Avicenna, *Met.* VIII, 6 (fol. 100 rb); Averroes, *Com. magn. in Met.* XII, t. 51 (VIII/337 A); *Com. Magn. in De an.* III, t. 25 (CCAA VI 1/463).

²⁶⁴ «Подобное познается подобным» — аксиома античной философии после Платона и Аристотеля. — См. Аристотель, *О душе*, 427 a 28, b 5.

²⁶⁵ См. Аристотель, *Метафизика*, 999 a 24.

qui maxime a materia recedit. et sic nullo modo videtur quod deus singularia cognoscere possit.

secunda est quod singularia non semper sunt. aut igitur semper scientur a deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est.

tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingentur. unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. supponere autem oportet omnem dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra ostensum est. impassibile est etiam quod deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est. ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. impossibile igitur videtur quod deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

quinta est ex singularium infinitate. infinitum enim, in quantum huiusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. unde omnis ars infinita repudiat. singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. impossibile igitur videtur quod deus singularia cognoscat.

[вещи] Божий ум: ведь он еще дальше отстоит от материи. Значит, Бог никоим образом не может знать единичных.

Второй путь: единичные [вещи] существуют не всегда. Бог должен либо знать их всегда, либо иногда знать, иногда не знать. Первого не может быть: о том, чего нет, не может быть знания, ибо знание — всегда знание истинных,²⁶⁶ а то, чего нет, не может быть истинным. Но и второго быть не может: потому что ум Божий абсолютно неизменен, как было показано (1, 45).

Третий путь исходит из того, что не все единичные [вещи] возникают необходимо; некоторые происходят случайно. Поэтому достоверное знание о них может быть только [в тот момент], когда они существуют. Но достоверное знание — это такое, которое не может ошибаться. А знание обо всем случайном, когда [это случайное еще только предстоит] в будущем, может ошибаться. Ибо может случиться нечто противоположное тому, что предполагает знание. Ведь если бы противоположное не могло случиться, оно было бы [не случайным, а] необходимым. Поэтому о будущих случайных [вещах или событиях] мы не можем знать, а можем только более или менее вероятно гадать [и прикидывать]. Применительно же к Богу следует исходить из того, что всякое его знание — самое достоверное и безошибочное, как показано выше (1, 61). К тому же Бог не может начинать познавать нечто заново, ибо он неизменен, как было сказано (1, 45). Из этого с очевидностью следует, что Бог не знает единичных случайных [вещей].

Четвертый путь исходит из того, что причина некоторых единичных [вещей или событий] — воля. Но узнать следствие, прежде чем оно будет, можно лишь в его причине: ибо только так оно может существовать до того, как начнет существовать само в себе. Но движения воли никому не могут быть достоверно известны, кроме самого волящего, в чьей власти они находятся. Значит Бог, по всей очевидности, не может иметь вечного знания о таких единичных [вещах], причина которых — в воле.

Пятый путь исходит из бесконечности единичных. «Ибо бесконечное как таковое непознаваемо»:²⁶⁷ ведь все, что познается, некоторым образом измеряется, будучи понимаемо (обнимаемо, схватываемо) познающим. А измерение есть не что иное, как некое определение измеряемой вещи. Поэтому всякое искусство отвергает бесконечное. Но единичные [вещи] бесконечны [по числу], по крайней мере в потенции. Поэтому представляется невозможным, чтобы Бог знал единичные.

²⁶⁶ См. Аристотель, *Вторая Аналитика*, 993 b 20.

²⁶⁷ Аристотель, *Физика*, 187 b 7.

sexta est ex ipsa vilitate singularium. cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. divinus autem intellectus nobilissimus est. non igitur eius nobilitas patitur quod deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in deo esse non possit, ut supra ostensum est: videtur sequi quod deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. et ex hoc sequitur quod non habeat deus de singularium notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

Capitulum LXIV

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem

ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. primo, ergo, ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit. secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu. tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. quarto, quod cognoscit motus voluntatis. quinto, quod cognoscit infinita. sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus. septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

Capitulum LXV

Quod deus singularia cognoscat

primo igitur ostendemus quod singularium cognitio deo non potest deesse.

ostensum enim est supra quod deus cognoscit alia in quantum est causa eis. effectus autem dei sunt res singulares. hoc enim modo deus causat res, in quantum

Шестой путь исходит из ничтожества²⁶⁸ единичных. Благородство знания в известной мере оценивается по благородству его предмета, поэтому ничтожество предмета, по-видимому, отражается на ничтожестве знания. Но Божий ум — самый благородный. Поэтому знать ничтожнейшие из единичных [вещей] ниже его достоинства.

Седьмой путь исходит из того, что некоторые единичные [вещи] бывают плохи. Но предмет знания некоторым образом находится в знающем; а в Боге не может быть плохого, как показано выше (1, 39). Отсюда, по-видимому, следует, что что Бог совершенно не знает зла и лишенности; их знает лишь ум потенциальный, ибо лишенность может быть только в потенциальном. А из этого следует, что Бог не знает тех единичных [вещей], в которых бывает зло и лишенность.

Глава 64

Порядок того, что нужно будет сказать в связи с Божьим познанием

Дабы избавиться от этого заблуждения и показать совершенство Божьего знания, нужно тщательно исследовать истину по каждому из вышеупомянутых [пунктов] в отдельности, чтобы отвергнуть все, что противно истине.

Итак, во-первых, покажем, что Божий ум познает единичные [вещи]. Во-вторых, что он знает то, чего нет в действительности (актуально). В-третьих, что он знает безошибочно все, что случится в будущем. В-четвертых, что он знает движения воли. В-пятых, что он знает бесконечное, в-шестых, знает самые малые и сколь угодно ничтожные из сущих. В-седьмых, что он знает любые проявления зла и лишенности, или недостатки.

Глава 65

О том, что Бог знает единичные [вещи]

Итак, во-первых, покажем, что Бог не может быть лишен знания единичных (см. 1, 63, первый путь).

Выше мы показали, что Бог знает все прочие вещи постольку, поскольку он их причина (1, 49). Следствия [этой причины] — Бога — единичные вещи. Бог является причиной вещей постольку, поскольку за-

²⁶⁸ ex vilitate. — Vilitas — *дешевизна, неблагородство, дешевка*, противоположность ценному, достойному, высокому, важному.

facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in vii metaphysicae. deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

item. cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in vii metaphysicae. unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione socratis si posset definiri. cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. sed dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. deo igitur cognitio singularium non deest.

amplius. natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. sed universale et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis. si igitur deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret

ставляет их существовать в действительности. Универсалии — не самостоятельно существующие вещи, они имеют бытие только в единичных [вещах], как доказывается в седьмой книге *Метафизики*.²⁶⁹ Следовательно, Бог знает другие вещи не только вообще, но и в единичности.

И еще. Если мы знаем начала, из которых составляется сущность вещи, то мы необходимо знаем и вещь; так, кто знает разумную душу и соответствующее [ей] тело, тот знает и человека. Сущность единичного составляется из предназначенной материи и индивидуированной формы; так, сущность Сократа состоит из данного тела и данной души, а сущность человека вообще из души и тела, как объясняется в седьмой книге *Метафизики*.²⁷⁰ Тело и душа входят в определение человека вообще, и точно так же данное тело и данная душа входили бы в определение Сократа, если бы его можно было определить. Значит, кто обладает знанием материи, и знанием того, что делает материю предназначенной [для определенной формы], и знанием формы, индивидуированной в материи, — тот не может не знать единичную вещь, [составленную из данной предназначенной для нее материи и данной формы]. Но Божье знание простирается вплоть до материи, индивидуирующих акциденций и [индивидуированных] форм. В самом деле: раз его мышление есть его бытие, он должен мыслить все, что каким-либо образом есть в его сущности; а в ней, как в своем первоисточнике, виртуально²⁷¹ находится все, что обладает хоть в какой-то степени бытием; ибо она [Божья сущность] есть первое и всеобщее начало бытия. В том числе [в ней находятся] и материя, и акциденции; ибо материя есть бытие в потенции, а акциденция — бытие в другом. Значит, Богу не чуждо знание единичных.

Далее. Нельзя в совершенстве знать природу рода, не зная его первых отличительных признаков и свойственных ему состояний. Так, например, несовершенно знание числа у того, кто не знает четного и нечетного. Но общее и единичное — отличительные признаки, или состояния сущего. Значит, если Бог, зная свою сущность, в совершенстве знает природу сущего вообще, он должен столь же совершенно знать общее и единичное. Однако его знание общего было бы несовершенно, если бы он знал только понятие общности и не знал общих вещей, например, человека или животное; точно так же несовершенно было бы его знание единичного, если бы он знал только понятие единичности и не знал бы

²⁶⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1038 b 6.

²⁷⁰ Аристотель, *Метафизика*, 1035 b 27.

²⁷¹ Virtute. — Т.е. не потенциально, не актуально, а как в силе (virtus), которая вызвала вещи к бытию и каждый миг обеспечивает их существование.

rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. oportet igitur quod deus res singulares cognoscat.

adhuc. sicut deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est. sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est. ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

praeterea. in omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. sed vis cognoscitiva in deo est superior quam in homine. quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc deus uno suo simplici intellectu considerat. est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

amplius. divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniat: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

adhuc. primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est. non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. hoc autem est inquantum est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. qui quidem motor vel ponitur deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra deum. cuius intellectus

эту или ту [конкретную] единичную [вещь]. Следовательно, Бог должен знать единичные вещи.

К тому же. Как Бог тождествен своему бытию, так он тождествен и своему знанию, что было доказано выше (1, 45). Но из того, что он тождествен своему бытию, следует, что в нем, как в первоисточнике бытия, находятся все совершенства бытия, что было установлено выше (1, 28). Значит, и в его знании, как в первоисточнике всякого знания, должны находиться все совершенства знания. А это было бы не так, если бы он не знал единичных: ибо именно в таком знании состоит совершенство некоторых познающих [существ]. Следовательно, невозможно, чтобы Бог не знал единичных.

Кроме того. На все [иерархически] упорядоченные способности распространяется одно общее [правило]: высшая способность распространяется на большее число [вещей] и сама при этом едина, а способность рангом ниже распространяется на меньшее число [объектов] и сама при этом умножается соответственно [числу классов ее объектов]. Это можно пояснить на примере воображения и ощущения: единая способность воображения распространяется на все [объекты], доступные пяти способностям ощущения, и на некоторые сверх того. Но познавательная способность у Бога выше человеческой. Поэтому всё, что человек познает с помощью разных способностей, а именно разума, воображения и ощущения, Бог рассматривает своим простым и единым разумом. Следовательно, он знает единичные [вещи], которые мы воспринимаем посредством ощущения и воображения.

Далее. Божий ум не берет знание из вещей, как наш; скорее, его знание есть причина вещей, как будет показано ниже (II, 24). Следовательно, его знание обо всех прочих вещах есть своего рода практическое знание. Но практическое знание не бывает совершенным, если не доходит до единичных вещей: ибо цель практического знания — деятельность, а деятельность всегда имеет дело с единичными. Значит, знание Бога обо всех прочих вещах простирается вплоть до единичных [вещей].

К тому же. Первое движущееся приводится в движение двигателем, который движет посредством ума и стремления, как показано выше (1, 44). Но никакой двигатель не мог бы привести нечто в движение умом, если бы не знал его и именно в том отношении, в каком оно от природы способно перемещаться [в пространстве]. То есть не знал бы его, как оно существует именно здесь и теперь, а значит — в его единичности. Этот двигатель — либо сам Бог, и тогда доказано то, что требовалось доказать; либо нечто ниже Бога. Но если ум этого двигателя способен познать еди-

si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus dei.

item. agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognititas. forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exiit; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

praeterea. sequeretur inconveniens quod philosophus contra empedoclem inducit, scilicet deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

haec autem probata veritas etiam scripturae sacrae auctoritate firmatur. dicitur enim hebr. 4–13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius. error etiam contrarius excluditur eccli. 16–16: non dicas: a deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?

patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

ничное своими силами, на что не способен наш ум,²⁷² то тем более будет способен на это ум Божий.

И еще. «Действующее достойнее претерпевающего»²⁷³ и сделанного, как акт [благороднее] потенции. Следовательно, форма низшей ступени не может воздействовать на высшую ступень и ввести в нее свое подобие. Но высшая форма, действуя, может ввести свое подобие в низшую ступень. Так, например, нетленные силы звезд создают тленные формы здесь, в низшем [мире], но тленная сила не может создать нетленную форму. — Но всякое познание происходит через уподобление познающего и познаваемого. Разница заключается в том, что в человеческом познании уподобление совершается оттого, что чувственно воспринимаемые вещи воздействуют на познавательные силы человека, а в Божьем познании наоборот: форма Божьего ума воздействует на познаваемые вещи. Форма чувственной вещи, будучи в силу своей материальности индивидуированной, не может ввести подобие своей единичности в нечто совсем нематериальное: ее подобие не идет дальше сил, которые пользуются материальными органами; в ум же она попадает, силою действующего ума, лишь постольку, поскольку полностью совлекается материальных условий. [Но это означает утрату единичности]. Таким образом, подобие единичности чувственной формы не может достичь человеческого ума. Но подобие формы Божьего ума достигает до наименьших из вещей, ибо его причинность достигает до всех, а значит, достигает и единичности чувственной и материальной формы. Значит, Божий ум может познавать единичные вещи, а человеческий ум не может.

Кроме того. [Если допустить, что Бог не знает единичного, мы придем к] тому же нелепому выводу, в котором Философ уличает Эмпедокла: «Бог был бы наименее разумным из всех существ»,²⁷⁴ если бы не знал единичных [вещей], которые даже люди знают.

Доказанная нами истина подтверждается и авторитетом Священного Писания. Ибо сказано в *Послании к Евреям*: «И нет твари, сокровенной от Него» (4:13). И даже опровергается противоположное [этой истине] заблуждение: «Не говори: «я скроюсь от Господа; неужели с высоты кто вспомнит обо мне?»» (*Сир.* 16, 16).

Из всего сказанного ясно, что первое возражение (1, 63, *первый путь*) неверно. Ибо Божий ум, хоть и нематериальный, мыслит подобие как материи, так и формы, ибо он есть продуктивное первоначало обоих.

²⁷² Человек познает единичное, однако не умом, а ощущением и воображением.

²⁷³ См. Аристотель, *О душе*, 430 а 18: «Действующее всегда выше претерпевающего, и начало выше материи».

²⁷⁴ Аристотель, *О душе*, 410 в 5.

Capitulum LXVI

Quod deus cognoscit ea quae non sunt

deinde ostendendum est quod deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

ut enim ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum philosophus, in praedicamentis, de circuli quadratura; non autem e converso. talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

item. cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum. artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. sic igitur nihil prohibet deum eorum quae non sunt notitiam habere.

praeterea. deus cognoscit alia a se per suam essentiam in quantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis patet. sed, cum essentia dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. si igitur deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt.

amplius. intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit

Глава 66

О том, что Бог знает то, чего нет

Далее требуется доказать, что Богу не чуждо знание даже и того, чего нет (1, 63, *второй путь*).

Из вышесказанного понятно, что Божье знание так же относится к познанным вещам, как познаваемые вещи к нашему знанию. Отношение познаваемых [вещей] к нашему познанию таково, что познаваемая вещь может существовать без того, чтобы мы её знали, — как пример Философ в *Категориях* приводит квадратуру круга, — но не наоборот.²⁷⁵ Таково же будет отношение Божьего знания к прочим вещам, а значит, оно может быть знанием и о тех [вещах], которых нет.

И еще. Знание Божьего ума относится к прочим вещам как знание мастера к [изготавливаемым им] искусственным [предметам]: в силу своего знания он является причиной [этих] вещей. Но мастер, благодаря знанию своего искусства, знает даже и те [предметы], которых он еще не изготовил: ибо формы искусства выливаются из его знания во внешнюю материю, в результате чего создаются искусственные [предметы]; поэтому ничто не мешает тому, чтобы в знании мастера были формы, которые еще не вылились наружу. А значит, ничто не мешает и Богу знать те [вещи], которых нет.

Кроме того. Бог знает иные, чем он сам, вещи благодаря своей сущности, поскольку она — подобие всех [вещей], происходящих от него, как явствует из вышесказанного (1, 49, 54). Но сущность Бога бесконечно совершенна, как показано выше (1, 43), а у любой из прочих вещей и бытие и совершенство ограничены: поэтому вся совокупность прочих вещей не может уравновесить совершенство Божьей сущности. Следовательно, сила его представления²⁷⁶ распространяется на гораздо большее число [вещей], чем сколько их существует. Значит, если Бог всецело знает силу и совершенство своей сущности, то его знание распространяется не только на то, что существует, но и на то, что не существует.

Далее. Наш ум, в той своей деятельности, благодаря которой он зна-

²⁷⁵ Аристотель, *Категории*, 7 б 29. — «С уничтожением познаваемого, прекращается и знание, между тем с прекращением знания познаваемое не уничтожается; в самом деле, если нет познаваемого, то нет и знания (ведь оно было бы в таком случае знанием ни о чем); если же нет знания, то ничто не мешает, чтобы существовало познаваемое, например, квадратура круга, если только она нечто познаваемое: знания о ней еще нет, но сама она существует как познаваемое. Далее, с уничтожением всякого живого существа знания не будет, но множество предметов познания может существовать».

²⁷⁶ Речь идет не о представлении воображения (*phantasma*), а о прямом умозрении (*representatio*).

quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

adhuc. effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. sed cognitio dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra ostensum est. nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

amplius. intelligere dei successionem non habet, sicut nec eius esse. est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui,- huius enim similitudinem habet instans temporis - sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo

ет, что есть [вещь], может обладать знанием в том числе и о тех [вещах], которые не существуют в действительности: он может, например, постичь сущность льва или лошади, даже если все животные этих видов вымерли. Но Божий ум знает так, как мы знаем, что есть [вещь], не только определения, но и суждения, как явствует из сказанного выше (1, 58 сл.). Следовательно, он может обладать знанием того, чего нет.

К тому же. Следствие [какой-либо причины] может быть предузнано в своей причине даже до того, как станет существовать. Так, например, астролог заранее знает о будущем затмении из наблюдения порядка небесных движений. Но Божье знание обо всех вещах — это знание из причины: он причина всех вещей, и, зная себя, он знает и все прочие [вещи] как свои следствия, что было показано выше (1, 49).

Далее. Мышление Бога, как и его бытие, лишено последовательности. Он всегда пребывает всецело одновременно:²⁷⁷ в этом состоит суть вечности. А длительность времени — это протяжение, создаваемое последовательностью предшествующего и последующего [моментов].²⁷⁸ Значит, пропорция такова: вечность относится к целокупной длительности времени как неделимое к континууму, — но только не то неделимое, которое является границей континуума и которое [поэтому] не присутствует в каждой части континуума — к такого рода неделимым принадлежит [настоящий] момент²⁷⁹ времени — а такое неделимое, которое вне континуума, но которое, тем не менее, сосуществует каждой части континуума. Ведь время не выходит за пределы движения, а вечность — всецело вне движения; поэтому вечность никоим образом не принадлежит времени.

Напротив, во всяком времени и моменте времени настоящим образом присутствует вечность, потому что бытие вечности никогда не иссякает. Это можно пояснить на примере круга: отметим точку на окружности; она неделима; но [о ней нельзя сказать, что] она по положению сосуществует вместе с любой другой точкой окружности — ведь поря-

²⁷⁷ totum simul semper manens — букв. «покоится одновременно всегда как целое».

²⁷⁸ temporis duratio successione prioris et posterioris extenditur — «длительность времени растягивается последовательной сменой предшествующего и последующего».

²⁷⁹ Лат. слово *instans* означает собственно «настоящий» (русское слово — его калька), в противоположность прошлому и будущему. У Аристотеля неделимое мгновение времени обозначается словом «теперь» (*tò vuv*), которое было переведено на латынь как *instans* («теперешнее»); в контексте аристотелевской *Физики* оно чаще всего противопоставляется длительности как неделимое мгновение, а не прошлому и будущему как настоящее время. Поэтому именно с XIII–XIV вв. (время изучения и комментирования Аристотеля) за словом *instans* закрепилось новое значение, и стало возможным говорить о «мгновениях» в прошлом или в будущем, или о мгновении как о чрезвычайно коротком промежутке времени.

enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, deus notitiam habet.

per has igitur rationes apparet quod deus non entium notitiam habet. non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam.

ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a deo sciuntur quasi eius virtuti possibile. unde non cognoscit ea ut existentia aliquo modo in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. quae quidem a quibusdam dicuntur a deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae.

ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

et tamen esse quodcumque rei deus cognoscit per essentiam suam. nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt.

док положений [точек] образует непрерывную последовательность окружности. Но центр, находясь вне окружности, прямо противостоит²⁸⁰ любой точке, отмеченной на окружности. Значит, все, что есть в любой части времени, сосуществует с вечностью как [настоящее], одновременное ей, хотя по сравнению с какой-нибудь другой частью времени может быть прошлым или будущим. Причем сосуществует как настоящее [не с какой-то частью вечности, а] со всей вечностью в целом: ведь у вечного нет последовательной длительности. Следовательно, то, что происходит не протяжении всего течения времени, Божий ум во всей своей вечности созерцает как настоящее. Но то, что происходит в какой-то части времени, не всегда существовало. Значит, приходится признать, что Бог знает вещи, которые с точки зрения течения времени еще не существуют.

Все эти доводы показывают, что Бог обладает знанием несуществующих [вещей]. Но знает он их по-разному.²⁸¹

Те вещи, которых нет, не будет и не было, Бог знает как возможные для его силы. Поэтому он знает их не как существующие каким-либо образом сами по себе, но только как существующие в Божьей мощи. Некоторые говорят, что такого рода вещи Бог знает «знанием простого ума».²⁸²

А те вещи, которые существуют сейчас, или в прошлом, или в будущем относительно нас, Бог знает в своей мощи, в их собственных причинах и сами по себе. Такое знание называется «знание видения»: ибо те вещи, которые у нас еще не существуют, Бог знает не только в их причинах, но и в их собственном бытии, поскольку его вечность в своей неделимости современна любому времени.

Однако [о каком виде Божьего знания ни шла бы речь], бытие всякой вещи Бог познает через свою сущность. Ибо [во-первых], его сущность может быть представлена множеством вещей, которых нет, не было и

²⁸⁰ *Directe oppositionem habet.* — Не знаю, имеется ли в виду, что центр лежит на равном расстоянии от всех точек окружности, или что к нему ведет радиус (*directe*) из любой точки. Наиболее правильным мне кажется понимать этот пример через построение окружности (так строится изложение геометрии у Евклида, и большая часть геометрических примеров у античных философов тоже предполагает именно построение линии или фигуры; эта евклидова манера сохранилась и в нынешних учебниках: «Проведем прямую», «Построим окружность» и т.д.). Тогда понятно, что точки окружности никогда не могут быть одновременны (*simul*) — они строятся одна за другой, хоть и непрерывно, а центр всегда одновременен каждой точке, ибо предшествует построению круга, участвует во всем процессе и сохраняется потом.

²⁸¹ Букв. «Разные несуществующие имеют разную повадку (характер, устройство, отношение) в отношении его знания.»

²⁸² *Guillelmus Altissiodor., Summa aurea I, 9, 2 (De hoc verbo scire dicto de Deo).* Ed. P., 1500, 21 rb.

ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

sic igitur non entia cognoscit deus in quantum aliquo modo habent esse: vel in potentia dei, vel in causis suis, vel in seipsis. quod rationi scientiae non obsistit.

his autem quae praemissa sunt etiam scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet. dicitur enim eccli. 23–29: domino deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia. et ier. 1–5: priusquam te formarem in utero novi te.

patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

Capitulum LXVII

Quod deus cognoscit singularia contingentia futura

ex his autem iam aliquantulum patere potest quod contingentium singularium ab aeterno deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; fallitur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. omnis igitur cognitio

не будет. [Во-вторых], она же — подобие того свойства всех причин, в силу которого в причинах предсуществуют их следствия. И кроме того, [в-третьих], из нее как из первообраза производится бытие любой вещи, которая существует сама по себе. Итак, Бог познает несуществующие вещи постольку, поскольку они каким-либо образом обладают бытием: либо в мощи Божией, либо в своих причинах, либо в себе самих. А это не противоречит понятию знания.

Вышесказанное подтверждается и авторитетом Священного Писания. Ибо сказано в *Книге премудрости Иисуса сына Сирахова*: «Господу Богу нашему известно было все прежде, нежели сотворено было; равно как и по совершении знает Он все» (23:29). И у Иеремии: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (1:5).

Из вышесказанного ясно, что нам не придется соглашаться с теми, кто утверждал, будто Бог знает единичные [вещи] вообще, познавая их только во всеобщих причинах,²⁸³ например, знает это затмение не как именно это вот, а как [общее правило, согласно которому затмение] происходит при определенном противостоянии [светил]. Мы доказали, что Божье знание распространяется на единичные [вещи] как они существуют сами в себе.

Глава 67

*О том, что Бог знает единичные случайные будущие [вещи]*²⁸⁴

Из этого можно, при известном [старании], понять, что Бог от века обладал непогрешимым знанием случайных единичных [вещей], которые от этого не перестают быть случайными. (См. 1, 63, *третий путь*).

Случайное противоречит достоверности знания только тогда, когда оно в будущем, но не тогда, когда оно в настоящем. Будущее случайное может и не быть; тогда знание того, кто предполагал, что оно будет, может оказаться ложным: ошибка произойдет, если не будет того, о чем думали, что оно будет. Но если [нечто случайное] наличествует в настоящем, оно не может не быть в данное время; конечно, в будущем его [опять] может не быть, но это уже не относится к случайному в настоящем — это уже случайное будущее. Например, мы видим, как какой-то человек бежит: знание, доставляемое нам чувством [зрения], ничуть не теряет в достоверности оттого, что [предмет знания] случаен. Итак, всякое знание о

²⁸³ Avicenna, *Met.*, VIII, 6 (fol. 100 rb).

²⁸⁴ Contingentia — это то, что может быть, а может и не быть, контингентное.

quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. relinquatur igitur quod de contingentibus nihil prohibet deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

item. contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

amplius. sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. sed, cum deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impedi. scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

adhuc. effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus deus necessariam scientiam habet.

случайных [вещах], поскольку они существуют в настоящем, может быть достоверным. Но взор Божьего ума направляется из вечности на каждую из влекомых бегом времени²⁸⁵ [вещей] так, как на современную ему в настоящем, что было доказано выше (1, 66). Следовательно, ничто не мешает богу обладать извечно безошибочным знанием случайных [вещей].

И еще. Случайное отличается от необходимого тем, как каждое из них содержится в своей причине: случайное существует в своей причине так, что может и быть, [произождать] из нее, и не быть; а необходимое не может не быть, [не произойти] из своей причины. Но если рассматривать то и другое, как оно существует в самом себе, то они не различаются в отношении бытия — того бытия, которое служит основанием истины. Потому что в случайном, как оно существует само в себе, нет бытия и небытия, а есть только бытие, хотя в будущем случайное может и не быть. Но Божий ум от века знает вещь не только так, как она существует в своей причине, но и в том бытии, которым она обладает в самой себе. Следовательно, ничто не мешает Богу обладать вечным и непогрешимым знанием о случайных [вещах].

Далее. Из необходимой причины с достоверностью следует ее результат; с такой же точно достоверностью он следует и из полноценной случайной причины, если только ей ничто не помешает. Но поскольку Бог знает все, как явствует из вышесказанного (1, 50), постольку он знает не только причины случайных [вещей], но и всё, что может им помешать. Следовательно, он достоверно знает, существуют случайные [вещи] или нет.

К тому же. Следствие никогда не превосходит свою причину совершенством, но нередко уступает ей в совершенстве. Причина нашего знания — вещи; поэтому мы нередко познаем вещи необходимые не как необходимые, но как всего лишь вероятные [т.к. необходимое совершеннее вероятного]. Но как для нашего познания причина — вещи, так Божье познание — причина познанных им вещей. Следовательно, вещи, о которых Бог имеет знание необходимое, сами по себе могут быть случайными [т.к. они уступают своей причине в совершенстве].

²⁸⁵ *Quae temporis cursu peraguntur* — «которые движутся движением времени», «движутся по пути времени», «несутся по орбите времени». Оба слова многозначны: *cursus* — *бег, движение, путь, орбита*; *peragi* указывает на перемещение, движение под чьм-то воздействием (*двигаться будучи гонимым, влекомым или погоняемым*) и кроме того означает *прожить свой век, исполниться, завершиться, умереть*. Знаменитый стих Овидия соединил эти два слова: *Vixi et quem dederat cursum fortuna peregi* («Прожил я жизнь и судьбою мне данный путь завершил я»).

praeterea. effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. scientia autem dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

item. scientia dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut deus eas evenire cognoscit. deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. cognoscit igitur deus aliqua evenire et contingenter evenire. sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in deo impugnans sit repellenda. non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. res autem a deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. non igitur sequitur, si id quod est a deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. secundum consequens igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

rursus, cum dicitur, deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a deo scitum dicitur est futurum. non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est

Кроме того. Если причина случайна, ее следствие не может быть необходимо: в противном случае, могло бы случиться так, что следствие существовало бы и без причины. У самого последнего следствия есть причины ближайшие и дальние. Если ближайшая причина будет случайной, ее следствие должно тоже быть случайным, но удаленная причина при этом может быть необходимой. Так, например, растения не обязательно приносят плод, хотя движение солнца [дальняя причина] необходимо, потому что опосредующие причины случайны. Но Божье знание, хотя и является причиной познанных им вещей, есть причина дальняя. Следовательно, его необходимый [характер] не противоречит случайному [характеру] познанных [вещей].

И еще. Божье знание не было бы истинным и совершенным, если бы вещи происходили не так, как он знает, что они произойдут. Будучи знатоком всего бытия, которого он есть начало, он знает каждое следствие не только само в себе, но и в его соотношении с любыми его причинами. А отношение случайных [вещей] к их ближайшим причинам состоит в том, что они происходят из этих вещей случайно [т.е. могут быть, а могут и не быть]. Значит, Бог знает о некоторых [вещах] и то, что они произойдут, и то, что они произойдут случайно. Таким образом, достоверность и истинность Божьего знания не уничтожает случайного [характера] вещей.

Из сказанного ясно, каким образом следует опровергнуть тех, кто не допускает знания случайных [вещей] в Боге. В самом деле, изменчивость вторичных не влечет за собой изменчивости первичных: ведь случается и так, что из необходимых первых причин происходят случайные последние следствия. А вещи, которые знает Бог, не первичны по отношению к его знанию, как у нас, но вторичны. Значит, если вещи, познанные Богом, могут изменяться, из этого вовсе не следует, что Божье знание может быть неверным или каким-нибудь образом изменяться. Следовательно, мы будем заблуждаться, если заключим, что, поскольку наше знание изменчивых изменчиво, постольку и всякому другому знанию должно быть свойственно то же самое.

К тому же, когда мы говорим, «Бог знает» или «знал, что это будет», между Божьим знанием и познанной вещью вставляется нечто опосредующее, а именно время, в котором [построено] высказывание; оно относит познанную Богом [вещь] к будущему. Но в Божьем знании она не принадлежит к будущему, ибо это знание существует в моменте вечности и относится ко всем [вещам] как к настоящим. Уберем опосредующее [звено] — время [в котором строится] высказывание — и тогда нельзя

dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicitur a deo ut iam in sua existentia visum. quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum – quod designatur cum dicimus, deus scivit -: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. et ex hoc accidit secundum accidens falli.

praeterea, si unumquodque a deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod deus cognoscit, sicut necessarium est socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. et sic in his, et in omnibus similibus quae dei scientiam circa contingentia oppugnant argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

quod autem deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate scripturae sacrae ostenditur. dicitur enim sap. 8–8, de divina sapientia: signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. et eccli. 39–24 non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit. et isaiae 48–5: praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi.

будет истолковать его так, будто Бог знает несуществующее, применительно к которому уместен вопрос: может ли оно не быть? Тогда мы поймем [высказывание о том, что] Бог знает [вещи] так: он видит их как уже существующие. И тогда не останется места для того вопроса, ибо то, что уже есть, не может не существовать, по крайней мере, в данный момент. Итак, вот в чем здесь ошибка: время, в которое мы говорим [т.е. настоящее], и время высказывания [т.е. будущее], и даже прошедшее время — в высказывании типа «Бог знал» — [на самом деле] сосуществуют с вечностью [как одновременные ей]; мы же приписываем вечности отношение прошедшего или настоящего времени к будущему, что совершенно недопустимо. От этого-то мы и впадаем в заблуждение, неверно приписывая [вечности несовместимую с ней] акциденцию.

Кроме того, если Бог знает каждую вещь так, как видит ее в настоящем, то все, что известно Богу, будет необходимо, как например, из того, что мы видим Сократа сидящим, необходимо следует, что он сидит. Но это не безусловная необходимость, а обусловленная, или, как выражаются некоторые, не «необходимость реального следования», а «необходимость логического следования».²⁸⁶ В самом деле, условный [силлогизм]: «Если мы видим, что он сидит, значит, он сидит», — необходимый. Если мы превратим этот условный [силлогизм] в категорический: «Всё, что мы видим сидящим, непременно сидит», — то он будет истинным, как конкретный, если понимать его применительно к высказыванию; но он будет ложным, если понимать его применительно к вещи, причем отдельно [от конкретной ситуации]. Так, вот, все, кто доказывают, что Бог не знает случайных [вещей], заблуждаются оттого, что [не различают] конкретное и отделенное [т.е. независимое от конкретной ситуации].

Что Бог знает будущие случайные [вещи], подтверждается и авторитетом Священного Писания. Так в *Книге премудрости Соломоновой* сказано: «Предугадывает знамения и чудеса и последствия лет и времен» (8:8), и в *Книге премудрости Иисуса сына Сирахова*: «Пред Ним — дела всякой плоти, и невозможно укрыться от очей Его. Он прозирает из века в век ...» (39:25 сл.); и у Исайи: «Объявлял тебе задолго, прежде нежели это приходило, и предъявлял тебе» (48:5).

²⁸⁶ «necessitas consequentis» и «necessitas consequentiae» — букв.: «необходимость последующего» и «необходимость последовательности». — «Некоторые» — имеется в виду Альберт Великий, см. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d 38, a 1, obj. 5 et ad 5 (Borgnet 26/279).

Capitulum LXVIII

Quod deus cognoscit motus voluntatis

deinde oportet ostendere quod deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat.

omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est. ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. cognoscit igitur deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. relinquitur igitur quod deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

amplius. sic deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. omnia igitur deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principaliter reducantur. cognoscit igitur deus et cogitationes et affectiones mentis.

item. sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. sicut igitur deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

adhuc. deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed

Глава 68

О том, что Бог знает движения воли

Теперь нам нужно доказать, что Богу ведомы помышления [человеческих] умов²⁸⁷ и воля сердец.

Бог, зная свою сущность, знает всё, что каким-либо образом существует; это было доказано выше (1, 49 сл.). Кое-что существует в душе; кое-что — в вещах вне души. Бог знает все отличительные признаки этих сущих, и все [частные случаи], отвечающие этим признакам. Сущее в душе существует либо в воле, либо в мышлении. Следовательно, Бог знает все, что есть в воле и в мышлении.

Далее. Зная свою сущность, Бог знает прочие вещи так, как знают следствия, узнав их причину. Значит, Бог, зная свою сущность, знает всё, на что распространяется его причинность. Но она распространяется на деятельность ума и воли: в самом деле, всякая вещь действует сообразно своей форме, от которой получает свое бытие; следовательно, первоначальный исток [совокупности] всего бытия, от которого [происходит] всякая форма, есть начало всякой деятельности [любой вещи]; потому что следствия вторичных причин восходят [на более высоком уровне] к первым причинам. Значит, Бог знает и помыслы и аффекты [человеческого] ума.

И еще. Как бытие Божье есть первое бытие, и потому причина всякого бытия, так мышление Божье есть первое мышление, и потому есть мыслящая причина всякой мыслительной деятельности. Значит, как Бог, зная свое бытие, знает бытие всякой вещи, так, зная свое мышление и хотение, он знает всякий помысел и всякую волю.

К тому же. Бог знает вещи не только как они существуют в самих себе,

²⁸⁷ Словом *ум*, или *разум* мы уже переводим латинское *intellectus*; поэтому латинское слово *mens* — тоже *ум*, мы будем передавать как *человеческий ум*. — Вообще же латинское слово *intellectus*, производное от латинского *intelligere* — *разбирать, понимать* — перевод греческого *нус* — философского термина Платона, Аристотеля и платоников, которое означает высшую (теоретическую, т.е. созерцательную) часть, или способность человеческой души, или разума — ту, которая мыслит не дискурсивно, а посредством умного видения, или созерцания (лат. *интеллектуальная интуиция*); а *mens* — *ум, душа, сознание* со всеми его функциями, включая волю, эмоции, воображение, ощущение, вся ментальная сфера человека — это собственно латинское слово, встречающееся в любом, а не только в преимущественно философском контексте. — Следует иметь в виду, что значение этих двух слов определяется наличием в латыни близких им по значению *ratio* — *разум, рассудок* (а также *счет, расчет, отчет, слово, понятие, смысл, причина, цель, тип, образ* и проч.), которым переводился греч. *логос*; *анима* — *душа (дыхание, жизнь)*; *анима* — *душа, (дыхание), дух, мужество, душевный подъем*; *spiritus* — *дух, дыхание* (в стоической терминологии перевод греч. *пневма* — тонкая

etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. scit igitur deus et cogitationes et voluntates.

item. deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilibus cognoscuntur et a deo et a nobis. cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

hoc autem testimonio scripturae sacrae confirmatur. dicitur enim in psalmo: scrutans corda et renes deus; prov. 15–11: infernus et perditio coram domino: quanto magis corda filiorum hominum. ioan. 2–25: ipse sciebat quid esset in homine.

dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius

но и как они существуют в своих причинах; это ясно из вышесказанного (1, 66). Ибо он знает соотношение причины и её следствия. Но [такие следствия, как, например,] искусственно [созданные вещи] находятся [в своих причинах, т.е.] в мастерах в силу ума и воли этих мастеров, как природные вещи находятся в своих причинах в силу естественных свойств этих причин. Природные вещи уподобляют свои следствия себе с помощью своих активных (действительных) свойств; мастер, с помощью своего ума, придает изготавливаемой вещи форму, которая сделает вещь подобной его искусству. То же самое можно сказать и обо всякой другой целенаправленной деятельности. Значит, Бог знает помыслы и [движения] воли.

И еще. Бог знает умопостигаемые субстанции не хуже, чем он сам или мы знаем субстанции чувственно воспринимаемые; [даже лучше], потому что умные субстанции более познаваемы, т.е. в большей степени существуют актуально. Что касается чувственно воспринимаемых субстанций, то и Бог, и мы познаем их склонности и формы, которые они могут принимать.²⁸⁸ Мысли души — это принимаемые ею формы; а аффекты — склонности её к чему-либо; так у природной вещи её склонность мы называем естественным стремлением. Таким образом, приходится признать, что Бог знает помыслы и аффекты [человеческих] сердец.

Это подтверждается и свидетельством Священного Писания. Ибо сказано в *Псалме*: «Ты испытуешь сердца и утробы, праведный Боже!» (7:10). И в *Притчах Соломоновых*: «Преисподняя и Аваддон открыты пред Господом, тем более сердца сынов человеческих» (15:11). И у Иоанна: «[Господь не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке;] ибо Сам знал, что в человеке» (2:25).

Воля — госпожа своих действий, в её власти хотеть или не хотеть; [суверенитет воли] исключает детерминацию её способности к [чему-то] одному,²⁸⁹ или насильственное воздействие на неё внешней действую-

материальная субстанция, источник движения, тепла, жизни, ощущения, мысли, разума, носитель божества); *ingenium* — ум (не как особая способность вида *homo sapiens*, а как редкое врожденное свойство умного человека, сообразительность). Все эти слова могут противопоставляться телу — как вторая из двух частей, составляющих человека, что делает их в известной мере синонимами.

²⁸⁸ «Формы, которые они могут принимать» — *informationes* («информации»), букв. «образования», состояния или действия, возникающие в субстанциях под воздействием какой-либо формы (например, на душу воздействуют формы внешних ей вещей, и она принимает подобные им формы — это познание, «информация»; на тело хамелеона воздействует окраска окружающих вещей, и оно принимает похожий цвет — «информируется»).

²⁸⁹ *Determinationem virtutis ad unum* — «предопределение силы [т.е. способности воли хотеть или не хотеть чего-то] к одному» — т.е. лишение воли альтернативы, свободы выбора.

agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. et sic remanet causalitas in causa prima, quae deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

Capitulum LXIX ***Quod deus cognoscit infinita***

post haec ostendendum est quod deus infinita cognoscit.

cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus patet. ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. est igitur infinitorum cognoscitivus.

item. deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet. virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit. est igitur deus infinitorum cognitor.

amplius. si dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut philosophus probat in iii physicorum. cognoscit igitur deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

adhuc. deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

шей причины. Но не исключает влияния высшей причины, от которой воля [получила] бытие и деятельность. Таким образом, в первой причине, в Боге остается причинность в отношении движений воли, так что Бог, зная себя, может знать и все такого рода [движения].

Глава 69

О том, что Бог знает бесконечное

После этого требуется доказать, что Бог знает бесконечное. [См. 1, 63, *пятый путь*].

Зная себя как причину вещей, Бог знает другие, нежели он сам, вещи, как показано выше (1, 49). Но он — причина бесконечно [многих вещей], если сущих бесконечно [много]: ведь он — причина всех сущих. Следовательно, он способен знать бесконечное.

И еще. Бог в совершенстве знает свою силу, что ясно из вышесказанного (1, 47). Но силу нельзя знать в совершенстве, не зная всего, что она может, ибо этим, так сказать, измеряется количество силы. Но Божья сила, будучи бесконечна, как показано (1, 43), распространяется на бесконечное [количество вещей]. Следовательно, Бог — знаток бесконечных.

Далее. Если Божье знание распространяется на всё, что каким бы то ни было образом существует (как показано, 1, 50), то он должен знать не только актуально сущее, но и потенциально сущее. Но в естественных вещах²⁹⁰ есть потенциальная бесконечность, даже если нет актуальной, как доказывает Философ в третьей книге *Физики*.²⁹¹ Значит, Бог знает бесконечное: так, например, единица — начало числа — знала бы бесконечно много видов чисел, если бы была способна знать всё то, что существует в ней потенциально: ведь единица есть всякое число в потенции.

К тому же. Бог знает другие [вещи] своей сущностью — как неким опосредующим прообразом. Но поскольку его совершенство бесконечно, как показано выше (1, 43), постольку от него как прообраза могут [произойти] бесконечно многие [вещи, или отражения], обладающие конечными совершенствами. Ни какое-либо одно из производных, ни все вместе не могут сравняться в совершенстве с первообразом. Таким образом, всегда остается новый способ, каким новое производное может уподобиться Божьей сущности. Следовательно, ничто не препятствует Богу знать бесконечно [многое] посредством своей сущности.

²⁹⁰ in rebus naturalibus — «в реальной природе», «в природной реальности», «в физическом мире».

²⁹¹ Аристотель, *Физика*, 206 а 13.

praeterea. esse dei est suum intelligere. sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est, ita suum intelligere est infinitum. sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

amplius. intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per philosophum, in iii de anima: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra ostensum est. cum igitur deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

adhuc. quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidiior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est

Кроме того. Бытие Бога есть его мышление (1, 45). Но его бытие бесконечно, как было доказано (1, 43). Значит, бесконечно и его мышление. Но как конечное относится²⁹² к конечному, так бесконечное относится к бесконечному. Значит, если мы, нашим конечным мышлением, можем понимать конечное, то и Бог своим мышлением может понимать бесконечное.

Далее. «Ум, познающий наивысшее умопостигаемое, познает низшие умопостигаемые [вещи] не в меньшей, а в еще большей степени», как объясняет Философ в третьей книге *О душе*.²⁹³ Это происходит оттого, что ум, в отличие от чувства, не портится под воздействием из ряда вон выходящего умопостигаемого, но становится совершеннее. — Допустим, что сущих бесконечно [много], неважно, будут ли они принадлежать к одному виду, как бесконечное [множество] людей, или их будет бесконечно [много] видов. [Допустим, их бесконечно много видов], и некоторые или даже все виды бесконечны по числу, если бы такое было возможно. Всё равно в своей целокупности [эта бесконечность] была бы менее бесконечной, чем Бог. Потому что каждое из этих сущих и все они вместе имели бы бытие, полученное [от кого-то другого] и ограниченное каким-либо видом или родом. Таким образом, они были бы конечны, по крайней мере, в каком-то одном отношении. Тем самым они уступали бы в бесконечности Богу, который просто [т.е. абсолютно]²⁹⁴ бесконечен, как было доказано (1, 43). А так как Бог в совершенстве знает самого себя (1, 47), ничто не мешает ему знать и эту [меньшую] сумму бесконечных.

К тому же. Чем действительнее и яснее ум в познании, тем большее [число предметов] может он познавать из одного.²⁹⁵ Так и со всякой си-

²⁹² se habet — относится не в смысле пропорционального соответствия, а в смысле реального взаимоотношения.

²⁹³ Аристотель, *О душе*, 429 b 3: ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποβέστερα, ἀλλὰ καὶ μάλλον. — Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis — Пер. П.С.Попова: «Ум же, когда мыслит нечто, требующее большего напряжения, мыслит требующее меньшего напряжения не хуже, а даже лучше.» Речь идет о том, что чувство, воспринимаемая нечто в высокой степени ощущаемое, становится неспособно воспринимать менее, или слабее ощущаемое: так, слух, воспринимающий очень громкие звуки, неспособен слышать тихие, глаза, ослепленные очень ярким светом, не различают слабых оттенков тени, так же невосприимчивы к слабым воздействиям становятся вкус, обоняние и осязание, воспринимающие чрезвычайно сильные ощущения. А с умом дело обстоит наоборот, «потому что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него».

²⁹⁴ См. прим. 29.

²⁹⁵ См. Аристотель, *О душе*, 429 b; 430 a 17.

fortior, tanto est magis unita. intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus patet. potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

praeterea. intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia. nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. relinquitur igitur quod deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

item. cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. quorum utrumque est impossibile, ut ex supra dictis patet.

adhuc. infinitum cognitioni repugnat in quantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. cum igitur intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

amplius. omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitas. ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. in cognitione autem dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas

лой: чем она сильнее, тем более в ней единства.²⁹⁶ Но Божий ум по своей действительности, или совершенству бесконечен, что понятно из вышеизложенного (1, 45). Значит, он может посредством одного — своей сущности — познавать бесконечно [многое].

Кроме того. Божий ум, как и Божья сущность, совершенен просто [т.е. абсолютно, а не в каком-то отношении]. Значит, нет такого умственного совершенства, которого ему бы недоставало. То, к чему способен наш ум, есть его умственное совершенство. Наш ум способен ко всем умопостигаемым видам. Но видов такого рода бесконечно много: ибо каждому числу и каждой фигуре [соответствует умопостигаемый] вид, а их бесконечно много. Значит, приходится признать, что Бог знает все такого рода бесконечные [множества].

И еще. Наш ум способен к познанию потенциально бесконечного: ибо он может умножать виды чисел до бесконечности.²⁹⁷ Если бы Божий ум не знал бесконечное также и актуально, получилось бы [одно из двух:] либо что человеческий ум способен знать больше, чем Божий, либо что Божий ум не знает актуально всего того, что он способен знать как потенциальное. Но и то, и другое невозможно, как явствует из вышесказанного (1, 16. 29).

К тому же. Бесконечное не поддается познанию, поскольку не поддается счислению: сосчитать части бесконечного — вещь сама по себе невозможная, поскольку содержит внутреннее противоречие. Однако познавать нечто путем счисления его частей свойственно уму, познающему последовательно часть за частью, а не такому уму, который схватывает различные части одновременно. А Божий ум познает всё одновременно, без последовательности; значит, ничто не мешает ему познавать бесконечное, точно так же, как и конечное.

Далее. Всякое количество состоит в некоем умножении частей: вот почему число — первое из количеств. Поэтому там, где множественность не создает никакого различия, не создают различия и [другие характеристики], которые следуют за количеством.²⁹⁸ Но в Божьем познании многое познается так же, как одно: оно познается не по различным

²⁹⁶ Понятие Бога как Единого, бесконечного по силе именно из-за своего абсолютного единства, восходит не к Аристотелю, а к Плотину. См. *Энеады*, VI, 9, 6.

²⁹⁷ См. Аристотель, *Физика*, 203 b 23.

²⁹⁸ О множественности и различии см. Фома Аквинский, *Комментарий к Троице Бозция*, 2, 5. — Множественность (Лиц) не создает никакого различия (даже нумерического) только в Божественной Троице, где тройка равна единице. Т.о. Фома обосновывает здесь Божий способ познания через тринитарный догмат.

species, sed per unam speciem, quae est dei essentia, cognoscantur. unde et simul multa cognoscuntur a deo. et ita in dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

huic autem consonat quod in psalmo dicitur: et sapientiae eius non est numerus.

patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus. secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est.

patet etiam quomodo verbum philosophi, qui dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat. quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. sic autem deus non cognoscit. unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

sciendum tamen quod deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut ver-

видам, а по одному виду, и это вид — Божья сущность. Именно поэтому Бог познает многое одновременно. Таким образом, в Божьем познании множественность не создает никаких различий. Значит, не создает различий и бесконечное, которое относится к [категории] количества.²⁹⁹ Следовательно, для Божьего ума между познанием бесконечных и конечных нет разницы. Поэтому, раз он знает конечные, ничто не мешает ему знать и бесконечные [вещи].

Этому созвучны и слова Псалма: «И разум Его неизмерим»³⁰⁰ (146:5).

Из сказанного выше понятно, что наш ум не знает бесконечного, в отличие от Божия ума. Ибо наш ум отличается от Божьего в четырех отношениях. Во-первых, наш ум просто [т.е. как таковой] конечен, а Божий бесконечен. Во-вторых, наш ум познает разные [вещи] по разным видам. Поэтому он не может знать бесконечно много одним знанием, как Божий ум. Третье отличие вытекает из второго: познавая разные [вещи] по разным видам, наш ум не может познавать многое одновременно; таким образом, бесконечное он мог бы познавать только путем последовательного перечисления. А в Божьем уме этого нет, он одновременно созерцает многое, видя его как бы одним видом. В-четвертых, Божий ум знает то, что есть, и то, чего нет, как показано (1, 66).

Понятно также и то, что слова Философа: «Бесконечное как такое непознаваемо»,³⁰¹ — не противоречат нашему утверждению, [что Бог знает бесконечное]. В самом деле, раз «определение бесконечного включает в себя [категорию] количества», как он сам говорит,³⁰² то бесконечное как бесконечное было бы познано тогда, когда было бы измерено число его частей, ибо именно измерением познается количество. Но Бог познает не так. Можно даже сказать, что он познает бесконечное не как бесконечное, потому что к его знанию оно относится так, как если бы было конечным, как показано [в этой главе].

Нужно иметь в виду, что Бог не знает бесконечное «знанием виде-

²⁹⁹ См. Аристотель, *Физика*, 185 а 38: «...Бесконечное относится к [категории] количества, сущность же, а также качество и состояние не могут быть бесконечными иначе, как по совпадению — в случае, если одновременно они окажутся и каким-нибудь количеством: ведь определение бесконечного включает в себя [категорию] количества, а не сущности или качества...»

³⁰⁰ Et sapientiae eius non est numerus: букв. «И мудрости Его нет числа».

³⁰¹ Аристотель, *Физика*, 187 b 7.

³⁰² Аристотель, *Физика*, 185 b 2: ὁ γὰρ τοῦ ἀλείρου λόγος τῷ ποσῷ προσχρήται.

bis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae. scit enim deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. si tamen essent, nihil minus deus ea cognosceret.

Capitulum LXX ***Quod deus vilia cognoscit***

hoc autem habito, ostendendum est quod deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat.

quando enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilibus actionibus apparet. vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit.

ния»,³⁰³ если позаимствовать чужое выражение.³⁰⁴ Ибо актуально бесконечного нет, не было, и не будет. Согласно католической вере, становление³⁰⁵ не бесконечно ни с какой стороны.³⁰⁶ Бог знает бесконечное знанием простого ума.³⁰⁷ В самом деле: Бог знает бесконечное [множество вещей], которых нет, не было и не будет, но которые существуют в потенции твари. И, кроме того, он знает бесконечное [множество вещей], которых нет, не было и не будет, но которые существуют в его потенции.

Вот почему на вопрос о познании [Богом] единичных [вещей] можно было бы ответить [также] отрицанием большей [посылки].³⁰⁸ Единичных вещей не бесконечно [много], но даже если бы их было бесконечно много, Бог всё равно знал бы их.

Глава 70

О том, что Бог знает ничтожное

Теперь требуется доказать, что Бог знает ничтожное, и что это не противоречит благородству его знания (см. 1, 63, *шестой путь*).

Чем мощнее какая-нибудь деятельная сила, тем на более удаленные [предметы] она распространяет свое воздействие; это можно наблюдать и в действиях [наших пяти] чувств. Но сила Божьего ума в познании вещей³⁰⁹ подобна деятельной силе: потому что Божий ум познает, не получая от вещей [знание], но влияя на них [своим знанием, благодаря кото-

³⁰³ Scientia visionis — умозрение, или интеллектуальная интуиция.

³⁰⁴ Guillelmus Altissiodor., *Summa aurea* I, 9, 2 (*De hoc verbo scire dicto de Deo*). Ed. Parisiis 1500, fol. 21 vb.

³⁰⁵ Generatio — рождение, порождение — перевод греч. γένεσις, которое принято в философском контексте передавать по-русски как *становление*.

³⁰⁶ Ex neutra parte. Neuter — ни один из двух (а не из многих, как nullus), т.е. становление не было бесконечным, а имело начало (в отличие, скажем, от современных точек зрения), и не будет бесконечным, ибо имеет конец (в отличие от мнения, например, креациониста Платона, что мир однажды начался, но никогда не кончится).

³⁰⁷ Согласно Аристотелю, «простой ум» — это божественный ум, неделимый и вечный. — См. *Метафизика*, 1075 а 5.

³⁰⁸ См. 1, 63, пятое возражение: 1) бесконечное непознаваемо; 2) единичных вещей бесконечно много; 3) следовательно, Бог не знает единичных.

³⁰⁹ Или «познавательная способность Божьего ума»; здесь vis, которая similitur virtuti activae. По-видимому в паре синонимов vis и virtus (сила, способность, свойство) vis обозначает в большей степени внутреннее свойство и способность, а virtus — силу, способность воздействовать на внешние вещи.

cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a deo, qui est in fine nobilitatis. ergo quantumcumque vilissima in entibus deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

praeterea. omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. a deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. et sic sequeretur quod nihil deus cognosceret aliud a se. quod supra improbatum est. si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

amplius. bonum ordinis universi nobilium est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in xi metaphysicae. si igitur deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora,

рому они впервые получают бытие и форму]. А так как сила мышления [Божьего ума] бесконечна, как было сказано выше (1, 45), то его знание должно распространяться на самые удаленные вещи. Но степень благородства и ничтожества во всех сущих определяется степенью их близости или удаленности от Бога, т.е. от предела благородства. Следовательно, Бог, благодаря величайшей силе своего ума, знает сколь угодно ничтожнейшие среди сущих.

Кроме того. Всё, что есть, существует актуально постольку, поскольку оно есть и поскольку оно таково, каково есть. [Обладая актуальным бытием], оно есть подобие первого акта, и потому обладает благородством. То, что существует в потенции, тоже причастно благородству, поскольку имеет определенное отношение к акту: в силу этого отношения мы и говорим о нем как о существующем, [хотя и потенциально]. Следовательно, любая [вещь], рассмотренная сама по себе, благородна; ничтожной она называется по сравнению с более благородной. Но самые благородные из [сотворенных] вещей удалены от Бога не меньше, чем последние из сотворенных от наивысших. Значит, если бы это расстояние [между высшими и низшими тварями] мешало Божьему познанию, то первое расстояние [между Богом и высшими тварями] мешало бы еще больше. Но в таком случае Бог не знал бы ничего, кроме себя самого. Что было опровергнуто выше (1, 49). Следовательно, если Бог знает хоть что-то кроме себя самого, будь оно сколь угодно благородно, он точно так же может знать любую вещь, кроме себя, пусть она считается сколь угодно ничтожной.

Далее. Благо порядка мироздания³¹⁰ благороднее любой части мироздания. Ведь отдельные части ориентированы на благо порядка в целом как на свою цель, что объясняет Философ в 11 книге *Метафизики*.³¹¹ Значит, если Бог знает какую-нибудь благородную природу [т.е. хоть что-то, кроме себя самого], то тем более он должен знать порядок мироздания. Но нельзя знать порядок, не зная и более благородное и более ничтожное

³¹⁰ *Bonum ordinis universi*. — *Ordo* — порядок, но не горизонтальный, а вертикальный, то, что мы зовем *иерархией*. Задается эта последовательность подчиненных ступеней своим *пределом*, или *целевой причиной* — *finis ordinis*, она же — *bonum ordinis*, *благо порядка*. Вся лестница в целом и каждая ее ступень *ориентирована* (букв. *упорядочена*) — *ordinatur* — на эту точку предела, цель, или благо данного порядка. — (О том, что *благо*, или *доброта* вещи — это совершенство ее формы см. гл. 37, 38. Так, благо прямой линии — прямота, черной краски — чернота, а порядка — упорядоченность). — Понятно, что *благо* любого *порядка*, как предел его совершенства, будет совершеннее (благороднее) любой части, или ступени этого порядка, или его содержимого в целом, как предел возрастающей последовательности всегда будет больше любого члена этой последовательности.

³¹¹ Аристотель, *Метафизика*, 1075 а 11.

in quorum distantis et habitudinibus ordo universi consistit. relinquitur igitur quod deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

adhuc. vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. quod quidem in deo esse non potest, ut ex dictis patet. non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso prae-habet, ut supra ostensum est.

adhuc. virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. in deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

huic autem consonat quod dicitur sap. 7 de divina sapientia, quod attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.

patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur, ostensae veritati non repugnat. nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima consideratio-

[в нем, т.е. как высшие, так и низшие его ступени], потому что порядок мироздания состоит именно в соотношениях [этих ступеней] и расстояниях между ними. Таким образом, приходится признать, что Бог знает не только благородные [вещи], но и те, которые считаются ничтожными.

К тому же. Ничтожество предмета познания само по себе не передается познающему. Ибо суть познания состоит, в частности, в том, что всякое познающее содержит в себе виды познаваемого сообразно своей [собственной природе]. По совпадению, однако, ничтожество познаваемого может передаваться познающему: либо потому, что, рассматривая ничтожное, [ум] отвлекается от размышления о более благородных [предметах]; либо потому, что рассмотрение ничтожного пробуждает в нем некоторые неподобающие склонности. Но с Богом этого не может произойти, что понятно из вышесказанного (1, 39. 55). Значит, познание ничтожных вещей не только не умаляет Божьего благородства, но более того — составляет часть Божьего совершенства, в силу которого Бог предсодержит в себе всё [сущее], как было показано выше (1, 29).

К тому же. Вынося суждение о какой-либо силе, мы считаем малой не ту силу, которая распространяется на малые [вещи], а ту, которая только малыми ограничивается. Так же следует судить и о познании: ничтожным нужно признавать не то познание, сила которого распространяется одновременно на благородные и ничтожные [вещи], а то, которое распространяется только на ничтожные, как в нашем случае. В самом деле, мы рассматриваем божественное и человеческое разным рассмотрением, и знание о том и о другом у нас разное; вот почему низшее по сравнению с более благородным считается у нас ничтожным. Но у Бога не так: у него одно знание и одно рассмотрение, и им он рассматривает и себя и всё прочее. Поэтому его знанию нельзя приписать какой-либо низменности или ничтожности, хотя он знает всё, что есть [в мире] ничтожного.

Согласны с этим и слова Писания о Премудрости Божией, которая «по чистоте своей сквозь всё проходит и проникает. И ничто оскверненное не войдет в неё» (*Прем.*, 7:24–25).

Из вышесказанного ясно, что довод в защиту противоположной точки зрения (1, 63, *шестой путь*) не опровергает доказанную [нами] истину. Благородство знания определяется тем, к чему это знание направлено главным образом, а не всем тем, что попадает в его поле [зрения]. Так, у нас предметом благороднейшей из наук являются не только наивысшие, но и низшие из сущих [вещей]³¹²: ведь первая философия рассматривает

³¹² См. Аристотель, *Метафизика*, 1026 а 10; 1059 б 15.

nem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est.

patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis philosophi in xi metaphysicae. nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur: quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

Capitulum LXXI ***Quod deus cognoscit mala***

nunc restat ostendere quod deus cognoscat etiam mala.

bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. sed deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. cognoscit igitur deus mala.

praeterea. contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. si igitur in deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. et sic est etiam malorum cognoscitivus.

[все сущие] — от первого сущего до сущего в потенции, а оно — самое последнее среди сущих. Так и Божье знание: в поле его зрения попадают и низшие из сущих, которые познаются как бы одновременно, вместе с главным предметом знания. Главный же предмет знания Бога — Божья сущность, в которой познается всё, как было показано (1, 48 сл.).

Эта истина не противоречит словам Философа в 12 книге *Метафизики*.³¹³ Там он ставит перед собой задачу доказать, что божественный ум не познает ничего, кроме самого себя, ибо в противном случае именно в этом, как будто в главном предмете его познания, состояло бы совершенство божественного ума. А когда он говорит, что ничтожные [вещи] «лучше не знать, чем знать»,³¹⁴ он имеет в виду тот случай, когда благородное и ничтожное познаются не одним и тем же познанием и познание ничтожных мешает познанию благородных [вещей].

Глава 71

О том, что Бог знает дурное

Теперь остается только доказать, что Бог знает и дурное (см. 1, 63, *седьмой пункт*).

Когда узнают нечто хорошее, узнают и противоположное ему плохое. Но Бог знает все частные блага, каждому из которых противоположно [соответствующее] зло (1, 65 слл.). Значит, Бог знает дурные [вещи].

Кроме того. Понятия противоположных [вещей] в душе не противоположны: в противном случае, они не существовали бы в душе вместе и не познавались бы вместе. Следовательно понятие, которым познается зло, не противоречит благу; наоборот: оно относится к понятию блага. Значит, если в Боге, в силу его абсолютного совершенства, находятся все понятия добра, как было доказано выше (1, 40), то в нем есть и понятие зла. Таким образом, Бог знает зло.

³¹³ Аристотель, *Метафизика*, 1074 b 18. — «Относительно высшего ума возникают некоторые вопросы... Если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого [т.е. от умопостигаемого предмета], тогда то, что составляет его сущность, будет не мыслью [т.е. актуальной], а способностью мыслить; в этом случае он не будет наилучшей сущностью: ведь ценность придает ему мышление... Тогда существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно, постигаемое мыслью... Следовательно, [божественный] ум мыслит сам себя... Поскольку постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью».

³¹⁴ Аристотель, *Метафизика*, 1074 b 32.

item. verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. adest igitur sibi malorum cognitio.

amplius. deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra ostensum est. sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, nulla quantitas est substantia. cognoscit igitur deus negationem. privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in iv metaphys. ostenditur. cognoscit igitur privationem. et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

praeterea. si deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in x metaphysicae. sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. ergo oportet quod deus cognoscat privationem. et per consequens malum.

adhuc. deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum est. materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim

И еще. Истина — благо ума.³¹⁵ Именно поэтому хорошим мы называем всякий ум, который познает истину. Но истина не только в [утверждении, что] благо есть благо, но и в том, что зло есть зло. Точно так же, как истинно не только [утверждение] «сущее есть», но и [утверждение] «несуществующего нет». Следовательно, благо ума состоит также и в знании зла. А так как Божий ум совершенен в своей благодати, в нем не может недоставать какого-либо из умственных совершенств. Значит, в нем есть и знание зол.

Далее. Бог умеет различать вещи, как было доказано выше (1, 50). Но в понятие различения входит и отрицание: ибо разные [вещи] — это такие, одна из которых не есть другая. Поэтому и первые [сущие], отличные друг от друга, включают взаимное отрицание. Именно благодаря ему отрицательные предложения [заключены] в их [природе] непосредственно, например: «Ни одно количество не есть сущность». Значит, Бог знает отрицание. Но лишённость есть своего рода отрицание в определенном подлежащем, как показано в четвертой книге *Метафизики*.³¹⁶ Следовательно, Бог знает лишённость. Но тем самым он знает и зло, которое есть не что иное, как лишённость подобающего совершенства.

Кроме того. Если Бог знает все виды вещей, как доказано выше (1, 50) и как считают и доказывают и некоторые философы,³¹⁷ он должен знать противоположности. Во-первых, потому что у некоторых родов виды противоположны; во-вторых, потому что отличительные признаки родов [представляют собой пары] противоположностей, как объясняется в десятой книге *Метафизики*.³¹⁸ Но в понятии противоположностей заключено противопоставление формы и лишённости, как доказано там же.³¹⁹ Значит, Бог должен знать лишённость. А следовательно, и зло.

К тому же. Бог знает не только форму, но и материю, как доказано выше (1, 65). Материя же, будучи сущим в потенции, не может быть познана в совершенстве, если неизвестно всё, на что распространяется её потенция: это же относится ко всем вообще потенциям. Но потенция материи распространяется как на форму, так и на лишённость. Ибо то,

³¹⁵ Аристотель, *Никомахова этика*, 1139 а 27.

³¹⁶ Аристотель, *Метафизика*, 1004 а 15: «Отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишённости имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено».

³¹⁷ Ср. Avicenna, *Met.*, VI 2 (fol. 92 ra C); VIII, 6 (fol. 100); Averroes, *Com. magn. in Met.*, XII, 4 (VIII/335 sqq.); Averroes, *Epistola ad amicum* (in appendice CG, ed. Pera, vol. II. Taurini — Romae, 1961, pp. 328 sqq.).

³¹⁸ Аристотель, *Метафизика*, 1057 b 35.

³¹⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1055 а 33.

potest esse, potest etiam non esse. ergo deus cognoscit privationem. et sic cognoscit per consequens malum.

item. si deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. in ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. ergo huiusmodi nocumenta deus cognoscit. cognoscit igitur mala.

praeterea. in nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. hoc autem non est in deo: quia immutabilis est, ut supra ostensum est. nihil igitur prohibet quin deus mala cognoscat.

huic autem consonat quod dicitur sap. 8, quod dei sapientiam non vincit malitia. prov. 15–11 dicitur: infernus et perditio coram domino. et in psalmo: delicta mea a te non sunt abscondita. et iob 11–11 dicitur: ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?

sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud. nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. unde oportet quod ipse intelligat solum.

что может быть, может и не быть. Значит, Бог знает лишённость. А следовательно, и зло.

И ещё. Если Бог знает нечто другое [нежели он сам], то в первую очередь он будет знать наилучшее. А наилучшее — это порядок мироздания, [по отношению] к которому как к своей цели упорядочены все частные блага. Но в порядке мироздания есть [вещи], предназначенные для предотвращения вреда, который одни [вещи] могут причинить другим: таковы, например, данные животным для защиты [зубы и когти]. Значит, Бог знает подобного рода вред. Следовательно, он знает зло.

Кроме того. У нас знание дурных вещей само по себе не вызывает порицания, если это именно знание как таковое: т.е. если о дурных вещах выносится суждение. Мы не одобряем его по совпадению: потому что иной раз кто-то через рассмотрение дурных вещей приобретает к этим вещам склонность. Но это не относится к Богу, ибо он неизменен, как показано (1, 13).

Это согласно с тем, что сказано в *Книге Премудрости*: «Премудрости не превозмогает злоба» (7:30). И в *Притчах*: «Преисподняя и Авaddon открыты пред Господом» (15:11). И в *Псалме*: «Грехи мои не сокрыты от Тебя» (69:6). И в *Книге Иова*: «Ибо Он знает людей лживых, и видит беззаконие, и оставит ли его без внимания?» (11:11).

Следует, однако, иметь в виду, что Божий ум знает зло и лишенность иначе, чем наш. Наш ум познает отдельную вещь посредством ее собственного вида и того, что ему противоположно [т.е. лишенность]. Актуально сущее он познает посредством умопостигаемого вида, благодаря которому и сам актуально становится умом. Поэтому он может познавать и потенцию: ведь иногда он сам [пребывает] в потенции по отношению к такому [умопостигаемому] виду. То есть акт он познает актом, а потенцию — потенцией. А так как потенция принадлежит к понятию³²⁰ лишённости — ведь лишённость есть отрицание, а подлежащее отрицания — сущее в потенции — то, выходит, наш ум способен некоторым образом познавать лишённость потому, что он от природы способен находиться в потенции. Впрочем, можно было бы сказать и так, что знание потенции и лишённости следует из самого знания акта.

Но Божий ум никоим образом не потенциален. Поэтому ни лишённость, ни что-либо другое он не познает таким способом. Ибо если бы он познавал нечто посредством вида, который не есть он сам, из этого с необходимостью вытекало бы, что он относится к этому виду, как потенция к акту. Поэтому он должен мыслить посредством одного-единственного

³²⁰ Est in ratione — иначе: «входит в определение».

per speciem quae est sua essentia. et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum est. non solum autem actus, sed potentias et privationes.

et hic est sensus verborum quae philosophus ponit in iii de anima, dicens: aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? contraria enim quodammodo cognoscit. oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. si vero alicui non inest contrarium - scilicet in potentia -, seipsum cognoscit, et actu est, et separabile. nec oportet sequi expositionem averrois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem. sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

rursus sciendum quod, si deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. et per consequens

вида, который есть его собственная сущность. Значит, первый предмет мысли для него — он сам. Но мысля себя, он познает прочие [вещи], как показано (1, 49), причем не только актуально [сущие], но и потенции, и лишённости.

Вот в чем смысл слов Философа в третьей книге *О душе*: «Как познаётся зло или чёрное? Их познают некоторым образом через противоположное им. Познающее же должно быть потенцией и в нём должна быть [потенциально одна из этих противоположностей, а именно, форма из пары форма-лишённый].³²¹ А если в познающем нет противоположности», — т.е. в потенции, — «то оно познает само себя, и существует актуально, и отдельно [от материи]». ³²² Эти слова не нужно толковать вслед за Аверроэсом³²³ так, будто бы из них следует, что ум, существующий только актуально, никоим образом не знает лишённости. Их смысл другой: [божественный] ум знает лишённость не потому, что сам потенциален по отношению к чему-то другому, а потому, что знает самого себя и всегда существует актуально.

Во-вторых, нужно иметь в виду вот что: если бы Бог знал себя таким образом, что, зная себя, не знал бы других сущих, т.е. частных благ, тогда он, действительно, не знал бы вовсе ни лишённости, ни зла. Ибо тому благу, каким является он сам, нет противоположности; ему не противопоставлена никакая лишённость. В самом деле, лишённость и её противоположность по своей природе относятся к одному и тому же [подлежащему]; поэтому у чистого акта не может быть противоположной ему лишённости.³²⁴ А потому и [у чисто актуального блага не может быть

³²¹ *Oporet potentia esse cognoscens et esse in ipso.* — Это место у Аристотеля действительно трудно для понимания. При толковании (в квадратных скобках) я руководствовалась тем, что вообще у Аристотеля противоположности в каждой паре неравноправны: одна обычно первична, или положительна (собственно форма), другая вторична, или отрицательна (лишённая формы). Таковы тёплое (положительная форма) и холодное (лишённое тепла); доброе и злое (Аристотель не допускал существования зла самого по себе; зло — всегда недостаток блага); белое (первичный цвет) и чёрное (лишённое цвета); все остальные цвета — градации от белого к чёрному (нужно помнить, что цвет как условие видимости вещи был для Аристотеля тесно связан со светом, поэтому чем цвет светлее, тем «цветнее») и т.п.

³²² Аристотель, *О душе*, 430 b 25.

³²³ ССАА VI, 1/463 (t.25).

³²⁴ Лишённый и противоположная ей форма, по Аристотелю, существуют не сами по себе, а в нейтральном носителе качеств — субстанции (по аристотелевскому определению субстанция — это то, чему ничто не может быть противоположно). Являясь чем-то в действительности, субстанция есть противоположное этому в возможности: белая субстанция может быть чёрной, живая — мёртвой, хорошая — плохой, тёплая — холодной и наоборот. То, в чем нет потенции, что не может изменяться, не может и выступать носителем каких-либо качеств или свойств.

nec malum. unde, posito quod deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

sciendum etiam quod, sicut deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

Capitulum LXXII ***Quod deus est volens***

expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de dei voluntate.

ex hoc enim quod deus est intelligens, sequitur quod sit volens. cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. intellectum autem dicitur ad intelligentem. necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. est igitur volens.

противоположного ему] зла. Вот почему, если мы предположим, что Бог познаёт только себя, он, познавая благо, каким является он сам, не будет познавать зла. Но поскольку [на самом деле] он, познавая себя, познаёт прочие сущие, а в них от природы присутствуют лишённости, он непременно должен познавать лишённости, противоположные [формам этих сущих], и множество частных зол, противоположных частным благам.

В-третьих, нужно иметь в виду вот что: Бог, познавая себя, познает другие [вещи] без дискурсии ума, как показано выше (1, 57). Точно так же, когда он познает [некое] зло через [соответствующее] благо, его познание вовсе не должно быть дискурсивным. Ибо благо составляет как бы основание для познания зла. Вот почему всякое зло познается через [своё] благо как вещь через своё определение, а не так, как заключение познаётся через посылки.

И нисколько не умалится совершенство Божьего знания, если [мы допустим, что] он познаёт зло как лишённость блага. Ибо зло сказывается о бытии лишь постольку, поскольку оно есть лишённость блага. И только в этом качестве зло познаваемо: ибо сколько в чём-нибудь бытия, столько в нём и познаваемости.³²⁵

Глава 72

*О том, что у Бога есть воля*³²⁶

Мы изложили то, что относится к познанию Божьего ума; теперь остается рассмотреть Божью волю.

Из того, что Бог мыслит, следует, что у него есть воля. В самом деле, собственный объект воли — это мыслимое умом благо. Поэтому мыслимое благо как таковое должно быть желанно. Но «мыслимое» предполагает кого-то мыслящего. Следовательно, мыслящий благо наделяется волей постольку, поскольку мыслит благо. Но Бог мыслит благо: поскольку его мышление совершенно, как явствует из вышесказанного (1, 44 сл.), он мыслит сущее вместе с благом, [присущим бытию данного сущего]. Значит, у Бога есть воля.

³²⁵ См. Аристотель, *Метафизика*, 993 b 30: «В какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине».

³²⁶ *Quod Deus est volens* — букв. «Что Бог волящ». Однако, не желая использовать в переводе неуклюжие кальки с латинского и немецкого «волить», «волящий», «воление» (они, правда, уже существуют в русском философском языке со времен переводов немецких идеалистов, за исключением, пожалуй, *volitum* — «поволенное», т.е. то, чего хочется), мы оставили произвольный перевод: *воля*, *наделенный волей*, *желание*, *хотеть* и проч., поскольку для Фомы различия здесь, на наш взгляд, нерелевантны. Строго различаются только *velle*, *voluntas* — *воля*, *хотеть* — и *appetere*, *appetitus* — *стремиться*, *стремление* (неразумное хотение).

adhuc. cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. in intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu est. cum igitur deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

amplius. illud quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens. quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. aliter tamen quae habent, et

К тому же. Всё, наделённое какой-либо формой, оказывается через эту форму в определённых отношениях к реальности:³²⁷ например, белая древесина через свою белизну оказывается каким-то [вещам] подобна, а каким-то неподобна. То, что мыслит и чувствует, наделяется формой мыслимой или осязаемой вещи: ведь всякое познание осуществляется через некое уподобление. Значит, мыслящее и чувствующее [существо] должно стоять в определённом отношении к мыслимым и осязаемым [вещам], поскольку они принадлежат к реальности. Однако [это определённое отношение состоит] не в том, что оно мыслит или ощущает [данные вещи]: тут будет осуществляться скорее отношение этих вещей к мыслящему или осязающему [их существу], потому что мышление и ощущение заключаются в том, что вещи находятся в уме или в чувстве соответственно способу [осуществления] той или другой [деятельности]. А чувствующее или мыслящее [существо] оказывается в определенном отношении к вещи, существующей вне души, через волю или стремление. Вот почему все осязающие и мыслящие [существа] наделены стремлением и волей: [стремление заложено в способности ощущения, а] воля содержится в разуме. Значит, раз Бог мыслит, он должен и хотеть.

Далее. То, что свойственно каждому существу, свойственно существу как таковому.³²⁸ Именно такого рода свойства должны рассматриваться в первую очередь, [если мы хотим узнать,] что свойственно первому существу. Всякому существу свойственно стремиться к своему совершенству и к сохранению своего бытия. При этом каждое стремится к этому на свой лад: разумные [существа] — через волю, животные — через чувственное стремление, неспособные ощущать — через естественное стремление. [Кроме того,] по-разному [ведут себя уже] обладающие [предметом

³²⁷ *Habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura*: букв. «обладает через эту форму устойчивым характером применительно ко всему, что есть в природе вещей». — «Природа вещей» — это, во-первых, реальность (т.е. не воображаемые объекты); во-вторых, внешняя, или объективная реальность (т.е. не внутреннее устройство данной вещи, ее форма, материя, акциденции и проч.); в-третьих, всё на свете, тотальность (т.е. став чем-то определенным — а именно это и означает «быть наделенным какой-либо формой» — вещь становится в определенное отношение абсолютно ко всему существу, включается в весь миропорядок). — *Habitudo* — привычка, повадка, характер; как философский термин обозначает постоянную, устойчивую структуру, совокупность свойств вещи и её отношений к другим вещам. У Аристотеля это слово обозначало склад души как результат привычки, благоприобретенный постоянный характер человека. У стоиков это слово обозначало порядок мироздания — но не иерархический и целеориентированный, как *ordo* у Фомы, а горизонтальный, совокупность взаимозависимостей.

³²⁸ См. Аристотель, *Метафизика*, 1005 а 28.

quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. hoc igitur primo enti, quod deus est, deesse non potest. cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

item. intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. sed deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra ostensum est. ergo intelligere est ei delectabilissimum. delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. est igitur in deo voluntas.

praeterea. forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. oportet igitur quod ipse sit volens.

item. in virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. et hoc habet quia obiectum eius est finis: - quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

praeterea. liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se.

своего стремления] и не обладающие. Не обладающие устремляют своё желание на то, чтобы приобрести то, чего им не хватает, сообразно их роду; обладающие успокаиваются в том, [чем обладают]. Так вот, первому существу, то есть Богу, не может не хватать [совершенства и бытия]. Значит, поскольку он — существо мыслящее и, следовательно, наделенное волей, [эта воля проявляется в том, что] ему нравится его бытие и его благодать.

И ещё. Чем совершеннее мышление, тем приятнее оно мыслящему. Бог мыслит, и мышление его — самое совершенное, как показано выше (1, 44 сл.). Следовательно, для него мыслить — самое приятное дело. Но умственное наслаждение [получается] благодаря воле — как чувственное наслаждение благодаря чувственному стремлению, вожделению. Следовательно, у Бога есть воля.

Кроме того. Форма, созерцаемая умом, ничего не приводит в движение и ничего не причиняет иначе, как через посредство воли. Объект воли — цель и благо, и только он может подвинуть кого-либо к действию. Чисто спекулятивный ум ни к чему подвинуть не может; так же как чистое воображение, без оценки [воображаемого]. Но форма Божьего ума — причина движения и бытия всех прочих [вещей]: ибо Бог действует [и делает все вещи из возможных действительными] посредством ума, как будет показано ниже (II, 24). Следовательно, Бог должен быть наделен волей.

И ещё. У разумных [существ] первая среди движущих сил — воля. Именно воля переводит всякую потенцию в соответствующий акт: мы мыслим, потому что хотим [мыслить], и воображаем, потому что хотим, и прочее. Это объясняется тем, что объект воли — цель. С другой стороны, волю приводит в движение ум: не в качестве действующей или движущей причины, а в качестве причины целевой. Ибо ум полагает себе свой объект; он-то и есть цель.³²⁹ Следовательно, первому двигателю более, чем кому-либо, подобает иметь волю.

Кроме того. «Свободно то, что существует ради себя»:³³⁰ то есть по самому своему понятию свободное существует само по себе, [а не за-

³²⁹ См. Аристотель, *Метафизика*, 1072 а 30.

³³⁰ 'Liberum est quod sui causa est': et sic liberum habet rationem eius quod est per se. — Causa sui по-латыни может означать две вещи: 1) если causa — существительное, то это «причина себя»; 2) если causa — предлог (с родительным падежом) — то «ради себя».

В философском контексте causa sui принято понимать и переводить как «причина самого себя», т. е. вещь или существо, обязанное своим бытием только себе, а не другой причине (Бог,

voluntas autem primo habet libertatem in agendo: in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

amplius. finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis

висимо от другого]. Свобода действия присуща прежде всего воле: мы говорим, что человек действует свободно, когда он делает что-либо по [своей] воле. Значит, первому деятелю, более, чем кому-либо, подобает действовать по [своей] воле: ведь ему более, чем кому-либо, подобает действовать самому по себе, [а не в зависимости от чего-то].

Далее. Цель и то, что действует ради [достижения] цели, оказываются всегда одного порядка; поэтому ближайшая цель действующего совпадает по виду с самим действующим, как в природе, так и в искусстве. Так, форма искусства, определяющая деятельность мастера, есть вид формы, которая [воплощается] в материи; а форма, воплощенная в материи, и есть цель мастера.³³¹ Или, например, форма порождающего огня — того же вида, что и форма порождённого огня; а эта последняя

вечный двигатель, единое. Соответственно, и этот аргумент Фомы авторитетные немецкие переводчики понимают так: «‘Свободно то, что существует на основании себя самого’ — таким образом, свободное имеет характер такой вещи, которая существует благодаря самой себе...» (K. Albert, P. Engelhardt, L. Duempelmann). Но, насколько мне известно, проблематика *causa sui* в этом смысле становится актуальной только с XVI. или XVII. века.

Однако это определение свободы дается Фомой как цитата из Аристотеля, из второй главы первой книги *Метафизики*: «Свободным мы называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого; точно так же и эта наука [т.е. первая философия] единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» (Аристотель, *Метафизика*, 982 b 26). Безусловно, ни свободный человек, ни наука метафизика не создали сами себя и не могут рассматриваться как *causa sui* в первом значении. Более того, такое понимание свободы многократно формулировалось еще Платоном: свободный человек — это тот, кто не продает самого себя (раб) или свой труд (наемный рабочий, ремесленник) и свое умение (учитель, софист, музыкант); тот, кто живет для себя, т.е. для самосовершенствования и спасения своей души (поэтому свободному человеку стыдно слишком хорошо играть на флейте, рисовать или делать еще что-то, что подобает ремесленникам). О том, что свободный человек — тот, кто сам себя создал, речи быть не может. Поэтому Фома, здесь должен иметь в виду *sui causa* во втором смысле.

³³¹ Здесь «действующее» (*agens*) — не мастер (*artifex*), а то, благодаря чему он действует как мастер, то, чем он действует (*per quod agit*): допустим, для мастера-гончара — это образ (*species, вид*) идеального горшка, такого, каким должен быть настоящий горшок. Цель его действия — материальный, в данном случае глиняный горшок; на глину воздействует не рука, а идеальный образ («вид») горшка («форма искусства», в данном случае — горшечного), каким ему следует быть ради наилучшего исполнения своего назначения (допустим, приготовления каши или смешивания вина). Действующее (идеальный горшок) и цель действия (глиняный горшок) совпадают по виду (оба — горшки). То же самое относится к любому мастеру, художнику и ремесленнику, на примере которых первым изложил это учение (об идеях) Платон. То же, в несколько ином варианте, относится и к природе в целом и к каждой отдельной вещи в природе (природа в целом как совокупность существующих сейчас естественных вещей и процессов — *natura naturata* — есть воплощенный в материи «вид» природы как творческой силы — *natura naturans*; первая — цель, вторая — то, что действует (для достижения этой цели). Так же каждый, например, горящий в природе огонь порождается (как цель деятельности) огнем вообще, огненным началом, или стихией огня (деятель, сам

generationis. deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. est igitur in deo voluntas.

hanc autem dei voluntatem scripturae sacrae testimonia confitentur. dicitur enim in psalmo: omnia quaecumque voluit, dominus fecit. et rom. 9–19: voluntati eius quis resistit?

Capitulum LXXIII

Quod voluntas dei est eius essentia

ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

deo enim convenit esse volentem in quantum est intelligens, ut ostensum est. est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. ergo et volens. est igitur voluntas dei ipsa eius essentia.

adhuc. sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. sed intelligere dei est eius esse, ut supra probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. est igitur et divinum velle esse ipsius. ergo et voluntas dei est eius essentia.

amplius. cum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod deus, qui est actus purus,

и есть цель действия [первого].³³² — Но одного порядка с Богом не бывает ничего, кроме Бога самого: в противном случае, первоначал было бы много, а это невозможно, как доказано выше (1, 42). Следовательно, Бог — первый деятель, и действует он ради цели, которая есть он сам. Значит, он сам не только есть цель, к которой направлено стремление, но и тот, кто стремится, так сказать, к себе как к цели. Причем стремится разумным стремлением; а мысленное стремление — это воля. Следовательно, у Бога есть воля.

Об этой Божьей воле свидетельствует и Священное Писание. Ибо сказано в *Псалме*: «Господь творит всё, что хочет» (134:6). И в *Послании к Римлянам*: «Кто противостанет воле Его?» (9:19).

Глава 73

О том, что воля Бога есть его сущность

Из этого ясно, что его воля есть не что иное, как его сущность.

В самом деле, поскольку Бог разумен, он обладает волей, как показано (1, 72). Но разумен он по своей сущности, что было доказано выше (1, 45 сл.). Следовательно, и волей он наделен по своей сущности. Значит, воля Бога есть сама его сущность.

К тому же. Совершенство разумного [существа] — мышление; точно так же совершенство наделенного волей — хотение. Ибо и то и другое есть действие, остающееся в действующем, а не переходящее на предмет действия, как, например, нагревание. Но мыслить для Бога — то же самое, что быть, как было доказано (1, 45). А так как бытие Божие само по себе наисовершеннейшее, оно не допускает никакого дополнительного совершенства, как было доказано выше (1, 23. 28). Следовательно, для Бога хотеть — то же, что быть. Значит, Божья воля есть Божья сущность.

Далее. Всякий деятель действует постольку, поскольку сам существует в действительности. Поэтому Бог, будучи чистой действительностью,

не воплощенный); оба эти огня — одного вида, только деятель один, а произведений, или воплощений его — много (благодаря материи, principium individuationis). Так же человек вообще (вид homo sapiens, «деятель», по-другому — форма, формальная причина) один, а «целей» его, воплощенных в материи и потому индивидуальных людей — много. — Самое трудное для понимания и доказательства — что в данном случае деятель и цель деятельности тождественны не только по виду, но и по бытию, («по подлежащему»), ибо деятель не существует независимо от своих воплощений, или целей (в представлении деятелей как **отдельно** от своих материальных подобию существующих идей состояла главная ошибка платоновской теории идей, которую под именем «отделенчества» критикует Аристотель).

³³² См. Аристотель, *Физика*, 198 а 25.

per suam essentiam agat. velle autem est quaedam dei operatio. oportet igitur quod deus per essentiam suam sit volens. sua igitur voluntas est sua essentia.

item. si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in deo. quae omnia supra improbata sunt. non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

Capitulum LXXIV

Quod principale volitum dei est divina essentia

ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est. id autem quod a deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra probatum est. divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

item. appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra dictum est. et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. cuius contrarium ex praedictis patet.

praeterea. principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. si igitur deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum,

действует посредством самой своей сущности. Но хотение есть некая деятельность Бога. Значит, Бог должен хотеть самой своей сущностью. Следовательно, его воля есть его сущность.

И еще. Если бы воля была чем-то добавленным к божественной субстанции, то, поскольку божественная субстанция обладает полнотой бытия, воля была бы неким привходящим признаком Бога, как акциденция — привходящий признак подлежащего. В таком случае божественная субстанция относилась бы к воле как потенция к акту; и кроме того, в Боге была бы сложность. Но всё это невозможно, как было доказано (1, 16. 18. 23). Следовательно, невозможно, чтобы божественная воля была какой-то добавкой к божественной сущности.

Глава 74

О том, что главный предмет Божьей воли — это Божья сущность

Из этого следует, что то, чего Божья воля хочет в первую очередь и главным образом, — это Божья сущность.

Объект воли — благо, помысленное [умом], как было сказано (1, 72). Но в первую очередь Бог мыслит свою сущность, как было доказано выше (1, 48). Следовательно, Божья воля в первую очередь относится к Божьей сущности.

И ещё. Предмет стремления соотносится со стремлением, как двигатель с движением, как сказано выше (1, 44). И точно так же соотносится предмет воли с волей: ибо воля принадлежит к роду способностей стремления. Значит, если бы Божья воля в первую очередь хотела не самой Божьей сущности, а чего-то другого, то нечто другое было бы выше Божьей воли и приводило бы её в движение. Но это противоречит доказанному выше (1, 73).

Кроме того. Главный предмет воли служит для каждого хотящего причиной хотения. Так, когда мы говорим: «Я хочу погулять, чтобы выздороветь», — мы считаем, что называем причину, [почему мы хотим погулять]. И если нас спросят: «А почему ты хочешь выздороветь?» — мы станем указывать причины, пока не дойдём до последней цели; она-то и есть главное желанное — самостоятельная причина воления. Поэтому если бы Бог хотел в первую очередь чего-то иного, а не себя самого,³³³ это

³³³ Deus vult se: «Бог хочет себя», иногда мы переводим «Бог есть объект, или предмет Божьей воли», или «Бог желает себя». В русском языке такое выражение вызывает ассоциации, которых нет в латинском. Самое прямое, простое и единственно правильное понимание

sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. quod est contra rationem primi entis.

adhuc. unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. ultimus autem finis est ipse deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum est. ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

amplius. unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per philosophum, in i caeli et mundi. voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

cum autem essentia divina sit dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

Capitulum LXXV
Quod deus, volendo se,
vult etiam alia

hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. est autem ipse deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliqua-

иное было бы для него причиной его воления. Но для Бога хотеть — то же, что быть, как было показано (1, 73). Следовательно, что-то другое служило бы для Бога причиной бытия. А это противоречит понятию первого сущего.

К тому же. Главный предмет воли — это для всякого волящего его последняя цель: ибо цель — это желанное само по себе, то, благодаря чему всё остальное становится желанным.³³⁴ Но последняя цель — это Бог: потому что он — высшее благо, как было показано (1, 41). Следовательно, и для Божьей воли Бог сам есть главный предмет [её желания].

Далее. Всякая сила [или способность] соразмерна своему главному предмету и равна ему. Так, измерить силу какой-либо вещи можно по предметам, [на которые она воздействует], как объясняет Философ в первой книге *Неба и мира*.³³⁵ Значит, воля, так же как разум и чувство, должна быть соразмерна своему главному предмету. Но для Божьей воли нет ничего ей соразмерного — кроме Божьей сущности. Следовательно, главный предмет Божьей воли — Божья сущность.

А так как Божья сущность — это мышление Бога и всё прочее, что мы Богу приписываем, то понятно, что Бог равно главным образом и в первую очередь хочет мыслить, хочет хотеть, хочет быть единым и всего прочего, [что ему по его сущности свойственно].

Глава 75

О том, что когда Бог хочет себя, он тем самым хочет и других

Теперь можно показать, что Бог, будучи предметом собственной воли, тем самым хочет и другого, нежели он сам.

Тот, кто прежде всего и главным образом хочет [добиться] цели, тот, ради цели, хочет и всего, что ведёт к этой цели. Но сам Бог — последняя цель [всех на свете вещей], как было показано выше (1, 74). Значит, [Бог]

этой фразы: «Бог хочет, чтобы он (Бог) был, существовал» — а вовсе не стремится наслаждаться любовным слиянием с самим собой. Здесь нет ни намека на эротически окрашенную мистику. «Бог хочет себя» значит, что он одобряет собственное своё существование, что он признает, что ему, Богу, лучше быть, чем не быть. «Бог хочет других вещей» (см. гл. 75 слл.) означает то же самое: он хочет, чтобы они были, одобряет их бытие. Можно, не погрешая против хода мыслей Фомы, сказать, что Бог получает удовольствие от того, что и сам он, и другие вещи существуют. «Бог хочет» Фомы равно по смыслу библейскому: «И увидел Бог, что это хорошо весьма» (*Бытие*, 1).

³³⁴ См. Аристотель, *Метафизика*, 994 b 9; 1072 a 30.

³³⁵ Аристотель, *О небе*, 281 a 7.

tenus patet. ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

item. unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. ipse autem deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. vult igitur deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

amplius. quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. sed deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum est. omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. relinquitur igitur quod deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

adhuc. deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. omnia autem quodammodo praexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum est. deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

item. quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra dictum est. causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

хочет, чтобы он, Бог, был, [и это его главная цель]; но из этого следует, что он хочет, [чтобы были и] все прочие вещи, подчинённые самому Богу как цели.

И ещё. Всякий, кто хочет и любит нечто ради него самого, желает совершенства [предмету своей любви]. В самом деле, мы хотим, чтобы то, что мы любим ради него самого, было как можно лучше, и чтобы оно всё время и дальше улучшалось и умножалось, насколько можно. Но Бог хочет и любит свою сущность ради неё самой. Однако саму по себе её нельзя ни увеличить, ни умножить, как показано выше (1, 42); умножить Бога можно только через подобие, которому будут причастны многие (1, 29. 49). Значит, раз Бог любит свою сущность и хочет, чтобы она была совершенна, он, тем самым, хочет, чтобы существовало множество вещей, [подобных ему].

Далее. Всякий, кто любит нечто само по себе и ради него самого, тем самым любит и всё, в чем находится [это его любимое]. Так, например, кто любит сладость саму по себе, тот будет любить и всё сладкое. Но Бог хочет и любит свое бытие³³⁶ — само по себе и ради него самого, как показано выше (1, 74). А всякое другое бытие есть как бы причастие его бытию по подобию, что можно отчасти понять из сказанного нами до сих пор (1, 29). Приходится, значит, признать, что Бог, любя себя и желая [быть], тем самым любит [все] прочие [вещи] и хочет, [чтобы они были].

К тому же. Будучи предметом своей воли, Бог тем самым хочет и все те [вещи], которые в нём [находятся]. Но все [вещи] некоторым образом предсуществуют в Боге в своих особенных понятиях, как было показано выше (1, 54). Следовательно, Бог, будучи предметом своей воли, тем самым хочет других.

И ещё. Чем совершеннее [у кого-либо] сила, тем на большее число вещей и на более дальнее расстояние распространяется её причинность; об этом мы уже говорили (1, 70). Причинность цели состоит в том, что благодаря ей другие [вещи] становятся желанными. Значит, чем совершеннее будет цель и чем она желаннее, тем на большее число [вещей] будет распространяться воля того, кто хочет [добиться] этой цели. Но Божья сущность — самая совершенная как благо и как цель. Следовательно, она распространяет свою причинность на чрезвычайно многие [вещи], которые благодаря ей сами становятся желанными [целями]; желанными в первую очередь для самого Бога — ведь Бог хочет сильнее и совершеннее всех — [он направляет на свою сущность всю силу и всё совершенство своей воли].

³³⁶ По-русски: «Бог хочет быть и любит быть».

praeterea. voluntas consequitur intellectum. sed deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

hoc autem auctoritate sacrae scripturae confirmatur. dicitur enim sap. 11–25: diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.

Capitulum LXXVI

Quod deus uno actu voluntatis se et alia velit

hoc autem habito, sequitur quod deus uno actu voluntatis se et alia velit.

omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. cum igitur deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia.

amplius. quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. sed non est ponere aliquem actum dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum. quolibet igitur actu quo deus vult se, vult se absolute et alia propter se. alia vero a se non vult nisi in quantum vult se, ut probatum est. relinquatur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

adhuc. sicut ex supra dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus

Кроме того. Воля есть [логическое] следствие разума. Но Бог своим разумом мыслит в первую очередь самого себя, и уже в себе мыслит всё остальное. Подобно этому он и хочет в первую очередь самого себя, и, [обращаясь волей] к себе, хочет и всего остального.

Это подтверждается и авторитетом Священного Писания. Ибо сказано в *Книге Премудрости*: «Ты любишь всё существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил, [ибо не создал бы, если бы что ненавидел]» (11:25).

Глава 76

О том, что Бог хочет себя и все прочие [вещи] единым актом воли

Из вышесказанного следует, что Бог единым актом воли хочет и себя, и прочие [вещи].

Всякая сила, [направленная на некий объект], направляется на этот объект и на формальную причину этого объекта единым действием, или единым актом. Так, например, одним и тем же [актом] зрения мы видим и свет, и цвет, который становится актуально видимым благодаря свету. Но когда мы чего-то хотим, мы хотим этого только ради [достижения] цели; именно цель делает желанным то, чего мы хотим ради [достижения] цели; таким образом, цель относится к [желанному] как формальная причина к объекту, как свет к цвету. А так как Бог хочет всех прочих [вещей] ради себя как ради цели, как показано (1, 75), то он, следовательно, хочет себя и прочих [вещей] единым актом воли.

Далее. Когда нечто познается или желается совершенным образом, оно познается или желается во всей своей силе. А цель — это сила; не только потому, что она сама по себе желанна, но и потому, что ради неё становятся желанными другие [вещи]. Следовательно, тот, кто совершенно желает [достичь] цели, желает и того, и другого: [её саму и других вещей — как средств её достижения]. Нельзя предположить такого действия Божьей воли, которым Бог желал бы себя, но не совершенно: ибо в Боге нет ничего несовершенного. Значит, любым актом, которым Бог желает себя, он желает себя абсолютно, а тем самым — и других [вещей] ради себя. [И наоборот:] других, [отличных] от себя [вещей] он хочет лишь постольку, поскольку хочет себя. Таким образом, приходится признать, что себя и других Бог хочет не разными актами воли, а одним и тем же актом.

К тому же. Как явствует из вышеизложенного, в действии познавательной способности дискурс возникает оттого, что мы отдельно позна-

principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. hunc autem in deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. relinquatur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, deus vult se et alia.

item. cum deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

praeterea. in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. quod est impossibile.

amplius. velle dei est suum esse, ut probatum est. sed in deo non est nisi unum esse. ergo non est ibi nisi unum velle.

item. velle competit deo secundum quod est intelligens. sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

ем начала, а затем делаем из них выводы. Если бы мы видели выводы уже в самих началах, и, узнавая начала, [тем самым сразу знали бы всё, что из них следует], дискурса бы не было, как нет его, когда мы видим что-то в зеркале.³³⁷ Как в теоретических [занятиях] начала относятся к выводам, так в практических [делах], связанных со стремлением и деланием, цели относятся к [средствам], которые [важны для нас] ради целей. Ибо как мы познаем выводы из начал, так из цели происходит стремление к [вещам, ведущим] к цели и делание [этих вещей].³³⁸ Значит, если кто-то отдельно хочет цели, и отдельно — [средств, ведущих к достижению] этой цели, в его воле будет присутствовать своего рода дискурс. Но в Боге этого быть не может, ибо он — за пределами всякого движения (1, 13). Таким образом, приходится признать, что Бог хочет себя и других [вещей] вместе, одним и тем же актом воли.

И ещё. Поскольку Бог хочет себя всегда, постольку, если допустить, что он хочет себя и других разными актами воли, в нём будут одновременно [совершаться] два волевых акта. Но это невозможно: ибо не могут совершаться одновременно два действия одной простой способности.

Кроме того. Во всяком волевом акте то, чего хотят, относится к тому, кто хочет, как двигатель к движимому [предмету]. Следовательно, если действие Божьей воли, которым он хочет других вещей, будет отличаться от той воли, которой Бог хочет себя, то нечто другое, помимо Бога, будет приводить Божью волю в движение. А это невозможно.

Далее. Хотеть для Бога — то же, что быть, как показано (1, 73). Но бытие у Бога только одно. Значит, и воля только одна.

И ещё. Богу подобает хотеть, поскольку он разумен. Следовательно, подобно тому, как он познаёт себя и другие [вещи] одним действием, поскольку его сущность — прообраз всех [вещей]; так же одним актом он хочет себя и другие [вещи], поскольку его благодать — суть всякой благодати.

³³⁷ Имеется в виду, вероятно, или то, что в зеркале любой предмет отражается сразу, а не по частям, или то, что нам не надо «перебегать» (discutere) взглядом с одной части отражения на другую, так как зеркало достаточно мало. Кроме того, пример зеркала здесь выбран ради игры слов, которую Фома подчеркивает: зеркало — *speculum*, дискурсия же присутствует в теоретических занятиях — *in speculativis*.

³³⁸ См. Аристотель, *Физика*, 200 а 15: «Необходимость в математике и в вещах, возникающих по природе, в некотором отношении очень сходны». — «Необходимость» — это причинность, математика — теоретическое, спекулятивное занятие, где причинность логическая, а в «природных вещах», существующих, по Аристотелю, благодаря стремлению (к бытию, форме и в конечном счете к Богу), причинность главным образом целевая. — «... Они [цель и «ради чего»] ведь также начало, но [начало] действия, а не рассуждения; а там, [в математике,] есть начало только рассуждения, так как действия нет».

Capitulum LXXVII
Quod volitorum multitudo divinae
simplicitati non repugnat

ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

nam actus secundum obiecta distinguuntur. si igitur volita plura quae deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. quod est contra praeostensa.

item. ostensum est quod deus alia vult in quantum vult bonitatem suam. hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supra dictis patet. relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

praeterea. divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est. multitudo autem intellectuum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

amplius. hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut philosophus dicit, in vi metaphysicae. quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. multitudo ergo volitorum a deo non repugnat eius simplicitati.

Глава 77

**О том, что множество объектов Божьей воли
не противоречит Божьей простоте**

Из этого следует, что множество желанных [вещей] не противоречит единству и простоте Божьей субстанции.

В самом деле: действия различаются по своим объектам. Значит, если бы множество объектов Божьей воли производили в самом Боге какую-либо множественность, то действие его воли было бы уже не одно. Но это противоречит доказанному выше (1, 76).

И ещё. Доказано, что Бог хочет другие [вещи] постольку, поскольку хочет собственную благодать (1, 75). Значит, всякая [вещь] в такой степени соответствует его воле, в какой она объемлется его благодатью. Но в благодати Божией все [вещи] суть одно; все они существуют в Боге согласно его способу бытия, а именно: «материальные нематериально и многие объединённо»,³³⁹ как было показано выше (1, 58). Значит, приходится признать, что множество объектов воли не умножают божественную субстанцию.

Кроме того. Божий ум и воля равно просты: ибо и тот, и другая тождественны Божьей субстанции, как доказано (1, 45. 73). Но множество мыслимых [Богом объектов] не делают Божью сущность множественной или Божий ум сложным. Так же и множество объектов воли не вносят в Божью сущность ни множественности, ни различия, а в Божью волю — сложности.

Далее. Между познанием и стремлением есть разница: познание совершается благодаря тому, что познаваемое некоторым образом находится в познающем. Со стремлением же дело обстоит наоборот: стремление переносится на свой предмет, которого ищет стремящийся, или на котором он успокаивается. Вот почему добро и зло, как относящиеся к стремлению, находятся в вещах, а истина и ложь, как относящиеся к познанию, — в познающем уме; об этом говорит и Философ в шестой книге *Метафизики*.³⁴⁰ А то, что [простая вещь] соотносится со многими, не противоречит её простоте:³⁴¹ ведь и единица — начало многих чисел. Значит, множество объектов Божьей воли не противоречит простоте Бога.

³³⁹ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, 7, 2: «Зная Себя, божественная Премудрость знает всё материальное нематериально, расчленённое нерасчленённо, множественное объединённо, этим самым единым всё и познавая и производя» (с. 243).

³⁴⁰ Аристотель, *Метафизика*, 1027 b 25: «Ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли...»

³⁴¹ Если множество познанных Богом вещей, которые должны бы помещаться в его уме, не противоречит простоте Бога, то множество объектов, на которые устремлена его воля, — и по-прежнему; здесь множественность и должна оставаться в вещах, а не переноситься на волящего.

Capitulum LXXVIII
Quod divina voluntas
ad singula bonorum se extendit

ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, in quantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

nam velle est secundum comparisonem volentis ad rem volitam. non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim deus optimum vel primum etiam respectu singularium. ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

item. voluntas dei ad alia comparatur in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi deo. sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. voluntas igitur dei ad singula bonorum se extendit.

amplius. secundum philosophum, in xi metaph., duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. secundus autem ordo est propter primum. deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est. vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. vult igitur etiam singula bona.

praeterea. si deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae deus est,

Глава 78

О том, что Божья воля распространяется на единичные блага

Теперь понятно, что мы не должны говорить, стараясь сохранить Божью простоту, что Бог хочет все прочие блага в некоей всеобщности, лишь постольку, поскольку хочет, чтобы сам он был началом всех благ, могущих из него проистечь, но не хочет каждого из них в частности.

В самом деле: [воля, или] хотение состоит в отношении хотящего к вещи, которой он хочет. Но простота не мешает Богу находиться в [определенном] отношении ко многим отдельным [вещам]: мы называем Бога наилучшим или первым [не только по сравнению со всеми вещами, но] и по сравнению с единичной вещью. Значит, простота не мешает Богу хотеть других вещей по отдельности и каждую в особенности.

И ещё. Божья воля относится к другим [вещам] постольку, поскольку они причастны благодати, [будучи включены в иерархию, восходящую] к Божьей благодати, которая определяет Божью волю. Но не только совокупность всех благ, но и каждое единичное благо получает свою благодать от благодати Божией, так же как и бытие. Следовательно, воля Божья распространяется на единичные блага.

Далее. Согласно Философу (в 12 книге *Метафизики*) во вселенной есть два упорядочивающих блага: одно — в силу которого вся вселенная выстраивается в порядок, [направленный] к тому, что за пределами вселенной, как войско упорядочено по отношению к полководцу. Второе — в силу которого части вселенной упорядочены по отношению друг к другу, как [разные] части войска. Второй порядок обусловлен первым.³⁴² Бог же, поскольку хочет быть целью, хочет, чтобы были и другие вещи, [для которых он будет целью,] упорядоченные по отношению к нему как к своей цели, как доказано (1, 75). Следовательно, он хочет блага, [организующего] порядок всей вселенной по отношению к нему как к цели, и блага, [организующего] порядок частей вселенной по отношению друг к другу. Но благо порядка составляется из низших единичных благ. Следовательно, Бог хочет и единичных благ.

Кроме того. Если Бог не хочет единичных благ, из которых состоит вселенная, то получится, что благо порядка существует во вселенной случайно. Потому что никакая часть вселенной не может организовать все частные блага в единый порядок вселенной. Это может сделать

³⁴² Аристотель, *Метафизика*, 1072 а 31.

qui per suam voluntatem agit, ut infra ostendetur. quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. relinquitur igitur quod deus etiam singula bonorum vult.

adhuc. bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. sed deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. vult igitur etiam particularia bona.

hoc autem auctoritate scripturae confirmatur, quae, genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: vidit deus lucem quod esset bona, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

Capitulum LXXIX ***Quod deus vult etiam*** ***ea quae nondum sunt***

si autem velle est per comparatione volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut philosophus docet. si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

praeterea. voluntas dicitur ad volita, sicut et causa et creator. non autem potest dici etiam deus creator, vel dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt. ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in deo et in eius intellectu. unde nihil

только общая причина всей вселенной, то есть Бог, действующий по своей воле, как будет показано ниже (II, 23). Но порядок вселенной не может быть случайным: ибо в этом случае всё прочее было бы тем более случайным. Следовательно, приходится признать, что Бог хочет и единичных благ.

К тому же. Мыслимое умом благо, как таковое, желанно (1, 72). Но Бог мыслит также и частные блага, как доказано выше (1, 65). Следовательно, он хочет также и частные блага.

Это подтверждается и авторитетом Священного Писания. *Книга Бытия* показывает удовлетворение Божьей воли единичными делами: «И увидел Бог свет, что он хорош» (1:3), — и то же самое о других делах его, а затем обо всех вместе: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31).

Глава 79

О том, что Бог хочет даже тех [вещей], которых ещё нет

Поскольку акт воли осуществляется в отношении хотящего к хотимому,³⁴³ постольку может показаться кому-нибудь, что Бог хочет только того, что есть: ведь соотносительные [предметы] должны существовать одновременно, и если не будет одного, то не будет и другого, как учит Философ.³⁴⁴ Значит, если «хотеть» означает отношение хотящего к хотимому, то никто не может хотеть того, чего нет.

Кроме того. Слово «воля» предполагает то, чего хотят, так же как [слова] «причина» или «Творец» [предполагают то, что причинено или сотворено]. Даже Бога нельзя было бы назвать Творцом, или Господом, или Отцом иначе, как по отношению к существующим [вещам]. Следовательно, нельзя говорить и о воле [Божией] иначе, как по отношению к существующим [вещам].

Отсюда можно, далее, сделать вывод, что, поскольку воля Божья неизменна, как и Божье бытие, и поскольку Бог хочет только того, что существует актуально, постольку он хочет только того, что существует всегда.

На это некоторые говорят, что [вещи], которые не существуют сами в себе [и тем самым вечно], существуют в Боге и его уме. Поэтому ничто

³⁴³ См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1113 а 15.

³⁴⁴ Аристотель, *Категории*, 7 б 19.

prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, deum velle secundum quod in eo sunt.

hoc autem non videtur sufficienter dictum. nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu. hoc autem non intendunt loquentes sed quod deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in deo cognoscente. vult igitur deus rem quae

не мешает Богу хотеть и те [вещи], которые не существуют сами по себе [т.е. всегда], поскольку они существуют в нем.

Такое объяснение однако не представляется удовлетворительным. В самом деле: мы говорим о ком-либо, что он «хочет» тогда, когда его воля соотносится с тем, чего он хочет. Следовательно, если Божья воля соотносится с тем, чего она хочет, которого нет [в реальности] и которое есть только в самом Боге или в его уме, получается, что Бог хочет, чтобы это существовало именно в самом Боге или в его уме. Но [наши толкователи] стремятся доказать вовсе не это, а то, что Бог таким образом хочет, чтобы [вещи], которых еще нет, существовали сами по себе, [а не в его уме только].

И вот что еще: воля соотносится с тем, чего она хочет, через свой [т.е. воли] объект — через постигнутое умом благо. А ум мыслит благо не только как существующее в уме, но также и в его собственной [т.е. блага] природе. Так и воля соотносится с вещью, которую она хочет, не только как с существующей в познающем [субъекте], но и как с существующей самостоятельно.

Поэтому мы скажем так: поскольку волю приводит в движение воспринятое [умом] благо, постольку само хотение должно [быть устроено] так же, как восприятие. Ведь и в других [типах] движения движение движимого следует характеру двигателя — причины движения. Так вот, отношение воспринимающего к воспринимаемому вторично по отношению к самому восприятию:³⁴⁵ ибо воспринимающее соотносится с воспринимаемым благодаря тому, что воспринимает его. При этом воспринимающее воспринимает вещь не только как существующую в нём самом, но и как существующую [самостоятельно] в своей собственной природе. Ведь [познавая] вещь, мы знаем не только, что мы её мыслим, т. е. что она есть в нашем уме, но и что она есть, или была, или будет [существовать самостоятельно] в своей собственной природе. Значит, даже если в данный момент эта вещь существует только в познающем, отношение восприятия [возникает] не потому, что она в познающем, а постольку, поскольку она существует в своей собственной природе: именно эту природу и воспринимает воспринимающее.

Следовательно, отношение Божьей воли к ещё не существующей вещи имеет место не только потому, что эта вещь есть в познающем Боге, но и постольку, поскольку она существует в своей собственной природе в некоторое время. Следовательно, Бог хочет, чтобы вещь, которой

³⁴⁵ См. Аристотель, *О душе*, 426 а 3.

non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

Capitulum LXXX ***Quod deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem***

ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

ostensum est enim supra quod deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. in omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. impossibile est autem deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

item. quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. sed deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis patet. necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

amplius. in appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus,

нет сейчас, существовала в какое-то другое время; и хочет [её бытия] не только потому, что сам её мыслит.

И [ещё нужно отметить, что] отношение хотящего к хотимому не похоже на отношение творящего к сотворенному, и делающего к сделанному, и Господа к подвластной твари. Дело в том, что «хотеть» — это такое действие, которое остается в хотящем; поэтому здесь не обязательно мыслить нечто, существующее вне [самой воли или её субъекта]. А «делать», «творить» или «управлять» означает действие, цель которого — во внешнем результате, без существования которого такое действие нельзя мыслить.

Глава 80

О том, что Бог хочет своего бытия и своей благодати по необходимости

Из того, что доказано выше, следует, что Бог хочет своего бытия и своей благодати необходимым образом, и не может хотеть противоположного.

В самом деле: выше было доказано, что Бог хочет своего бытия и своей благодати как главного объекта [своей воли], т.е. как основания для того, чтобы хотеть всего остального (1, 74). Значит, во всём, чего он хочет, он, в конечном счете, хочет своего бытия и своей благодати: так зрение во всяком цвете видит свет. Но Бог не может не хотеть чего-либо актуально: в противном случае он хотел бы потенциально, что невозможно, ибо его хотение есть его бытие (1, 16. 73). Значит, необходимо, чтобы он хотел своего бытия и своей благодати.

И ещё. Всякий, кто хочет, по необходимости хочет своей последней цели: так, человек необходимо хочет своего счастья: своего несчастья он хотеть не может. А Бог хочет своего бытия как последней цели, что явствует из вышесказанного (1, 74). Следовательно, он по необходимости хочет быть, и не может хотеть не быть.

Далее. В том, что касается стремления и деятельности, цель играет ту же роль, какую недоказуемое начало играет в теоретических [дисциплинах]:³⁴⁶ в самом деле, как в теории заключения выводятся из недоказуемых начал, так на практике и там, где дело идет о стремлении, основания всех действий и стремлений вытекают из цели. Но в теории ум по необходимости соглашается с первыми недоказуемыми началами: ибо

³⁴⁶ Аристотель, *Физика*, 200 а 15.

quorum contrariis nullo modo potest assentire. ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

adhuc. omnia, inquantum sunt, assimilantur deo, qui est primo et maxime ens. omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multo igitur magis deus suum esse diligit naturaliter. natura autem eius est per se necesse-esse, ut supra probatum est. deus igitur ex necessitate vult se esse.

praeterea. omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, deo convenit essentialiter, ut supra probatum est. diligere autem deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo deo uniatur. ergo in deo essentialiter est. ergo ex necessitate diligit se. et sic vult se esse.

Capitulum LXXXI
Quod deus non de necessitate
vult alia a se

si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra probatum est. sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

adhuc. cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiusli-

никоим образом не может согласиться с противоположным им. Точно так же и воля по необходимости связана с последней целью — так, что не может хотеть противоположного. Значит, если у Божьей воли нет другой цели кроме самого Бога, Бог по необходимости хочет быть.

К тому же. Все [сущие], поскольку существуют, уподобляются Богу, ибо он — прежде всех и более всех сущий (1, 29). Но все [сущие], поскольку существуют, от природы в меру своих [возможностей] любят своё бытие. Следовательно, Бог от природы больше всех любит своё бытие. А природа его — в том, что он существует необходимо, как доказано выше (1, 15). Следовательно, Бог необходимо хочет быть.

Кроме того. Всякое совершенство и всякая благодать, какая есть в тварях, присуща Богу сущностным образом, как показано выше (1, 28). Но любить Бога — высшее совершенство разумной твари: ибо через эту любовь она как-то соединяется с Богом. Следовательно, такая любовь есть в Боге сущностным образом. Значит, он любит себя необходимо. И таким образом, хочет быть.

Глава 81

О том, что Бог хочет другие [вещи] не по необходимости

Если Божья воля [направлена на] благодать Божью и Божье бытие по необходимости, то кому-то может показаться, что и на все прочие [вещи] — тоже по необходимости. Ведь Бог хочет все прочие [вещи] потому, что хочет своей благодати, как доказано выше (1, 75). Однако для тех, кто рассмотрит дело правильно, очевидно, что все прочие [вещи] являются объектами Божьей воли] не в силу необходимости.

[Божья воля направлена на] прочие [вещи] потому, что они подчинены цели его благодати. Но воля устремляется к [вещам, служащим средствами] для цели не по необходимости, если цель может существовать и без этих [вещей]. Так, например, врачу, воля которого направлена на исцеление, нет необходимости применять в лечении больного [именно эти] лекарства, если больной может исцелиться и без них [или с помощью других средств]. Следовательно, раз Божья благодать может существовать и без прочих [вещей] — более того, они ничего не прибавят ей, — то Богу нет никакой необходимости хотеть, чтобы существовали другие [вещи] только из-за того, что он хочет, чтобы существовала его благодать.

К тому же. Собственный объект воли — достигнутое умом благо; по-

bet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. tale autem nullum est praeter deum. potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter deum. sed in deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. potest igitur deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. non igitur de necessitate vult esse alia a se.

amplius. deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra ostendetur. non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

item. sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. a deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra ostendetur. non igitur necesse est quod deus alia velit ex hoc quod vult se.

amplius. res procedunt a deo sicut artificata ab artifice, ut infra ostendetur. sed artifex, quamvis velit se

этому воля может быть направлена на любое понятие ума, в котором сохраняется смысл блага. Вот почему, — несмотря на то, что бытие любой [вещи], как таковое, благо, а небытие — зло, — воля может быть направлена, хотя и не по необходимости, на небытие какой-то [вещи] в силу того, что с ним связано некое благо, которое сохраняется: [например, если небытие данной вещи необходимо для бытия какой-то другой], ведь когда что-то есть — это хорошо, даже если [при этом] чего-то другого [уже] нет. Следовательно, воля, согласно своей природе,³⁴⁷ не может хотеть небытия только одного блага — того, без которого не будет вообще никакого блага. Но такое благо только одно — Бог. Значит, воля, по своей природе, может хотеть небытия любой вещи за исключением Бога. Но в Боге воля — во всей полноте своих способностей: ибо в нем всё совершенно во всех отношениях. Следовательно, Бог может хотеть небытия любой вещи, за исключением себя самого. Значит, он не по необходимости хочет, чтобы существовали другие вещи, помимо него.

Далее. Бог, желая своей благодати, хочет, чтобы существовали другие [вещи] помимо него, поскольку они причастны его благодати. А так как Божья благодать бесконечна, она допускает бесконечно много степеней причастности; бесконечно больше, чем те, какими причастны [Богу] существующие ныне твари. Значит, если бы из того, что Бог хочет своей благодати, с необходимостью следовало бы, что он должен хотеть, чтобы существовали другие [вещи], которые могли бы [этой благодати] причаститься, тогда Бог хотел бы, чтобы существовало бесконечно много тварей, причастных его благодати в бесконечно многих степенях. Но очевидно, что это не так: потому что если бы он хотел, чтобы они были, то они бы были, ибо его воля — начало бытия для вещей, как будет показано ниже (II, 23). Значит, Бог не по необходимости хочет, чтобы существовали даже те вещи, которые существуют ныне.

И еще. Воля мудрого, желая причины, желает и следствия, с необходимостью проистекающего из этой причины. В самом деле, глупо было бы желать, чтобы над землей светило солнце, в то же время не желая дневного света. Но если следствие не необходимо вытекает из причины, то и желать его нет необходимости тому, кто желает причины. Но все прочие [вещи] происходят от Бога не по необходимости, как будет показано ниже (II, 23). Следовательно, Богу нет необходимости желать, чтобы были другие [вещи] только из-за того, что он желает, чтобы был он сам.

Далее. Вещи происходят от Бога, как произведения искусства — от мастера, как будет показано ниже (II, 24). Но мастер, хотя и хочет вла-

³⁴⁷ См. Бозций, *Утешение философией* и другие трактаты, М., 1990, с. 164.

habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. ergo nec deus ex necessitate vult alia a se esse.

est ergo considerandum quare deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente. sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. esse autem omnia in deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio: non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. et ob hoc necesse est deum alia scire, non autem velle. unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

Capitulum LXXXII

Rationes ducentes ad inconueniens si deus alia a se non necessario velit

videntur tamen sequi inconuenientia si deus ea quae vult non ex necessitate velit.

si enim dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est

деть искусством, не принужден хотеть производить вещи в силу необходимости. Следовательно, и Бог не принужден с необходимостью хотеть, чтобы были другие вещи кроме него.

Тут нужно еще рассмотреть вот какой вопрос: почему Бог необходимо знает другие вещи, но не необходимо хочет [чтобы они были]? Ведь [на первый взгляд, причины его знания и его хотения других вещей одинаковы:] он мыслит другие вещи потому, что мыслит себя, и хочет, чтобы были другие, потому, что хочет себя. — Вот как это объясняется: [познание зависит от определенного состояния познающего, а хотение — от определенного состояния того предмета, которого хотят]. Ибо акт мышления осуществляется тогда, когда в мыслящем есть умпостижимый образ мыслимого предмета, т.е. когда мыслящий [находится] в определенном состоянии. Но акт воли осуществляется тогда, когда в определенном состоянии находится [не субъект, а объект воли], то, чего хотят: ибо мы хотим чего-то потому, что оно либо является целью, либо служит достижению цели. — Все вещи должны существовать в Боге, чтобы они могли в нем мыслиться, — это необходимое требование Божьего совершенства (1, 50). Но благодать Божья вовсе не требует с необходимостью, чтобы существовали другие вещи, которые будут подчинены ей как цели. Вот почему Богу необходимо знать другие вещи, но не [обязательно их] хотеть. Вот почему он хочет не всех [вещей], которые могли бы быть подчинены его благодати [как цели]; однако знает все [вещи], которые в какой-либо степени подчинены [как образцу] его сущности, посредством которой он их мыслит.

Глава 82

Доводы, [якобы] доказывающие от противного, что Бог хочет других вещей в силу необходимости

Однако [утверждение], что Бог хочет [существования] других вещей не по необходимости, приводит, на первый взгляд, к абсурдным следствиям.

В самом деле: [1] если воля Бога в отношении некоторых предметов не будет детерминирована этими предметами, то она, по-видимому, будет способна к обеим [противоположностям, т.е. будет способна и хотеть, и не хотеть этих предметов]. Но всякая сила, [способная] к обеим [противоположностям, т.е. способная и действовать, и не действовать], есть сила в некоторой степени потенциальная: ибо [способность] к обе-

possibilis contingentis. erit igitur dei voluntas in potentia. non igitur erit dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra ostensum est.

adhuc. si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

praeterea. si naturale est deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra ostensum est.

item. si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

horum autem nullum necesse est sequi. ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur.

ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

им [противоположностям] есть разновидность возможного случайного.³⁴⁸ В таком случае воля Божья будет потенциальна. А значит, она не будет [тождественна] Божьей субстанции, в которой нет никакой потенциальности, как было доказано выше (1, 16).

[2] К тому же. Сущее в потенции, как таковое, т.е. то, что может быть, а может и не быть, по природе своей подвижно. Следовательно, Божья воля будет изменчива.

[3] Кроме того. Если Богу естественно хотеть чего-то в связи с [вещами], причиной которых он является, то это необходимо, [потому что природа Бога состоит в том, что он существует необходимо]. Но в Боге не может быть ничего неестественного: ибо в нем не может быть ничего акцидентального и ничего насильственного, как доказано выше (1, 19).

[4] И еще. Если нечто, безразлично способное к обеим [противоположностям], не тяготеет ни к одной из них в большей степени, если только не будет определено чем-то другим, — тогда, выходит, Бог либо не должен хотеть ничего из тех [вещей], которых он способен и хотеть и не хотеть, — но это противоречит доказанному выше (1, 75), — либо он должен быть определен чем-то третьим к одному из двух. Но в таком случае нечто будет существовать прежде Бога: именно оно будет определять Бога к одному [из двух].

Но все эти следствия вовсе не так необходимо [вытекают из положения «Бог хочет, чтобы были другие вещи, не по необходимости»], как кажется.

[Опровержения:] [1] Сила может быть неопределённой в двух [смыслах]: сама по себе или в зависимости от того, к чему она применяется. Сама по себе — когда она ещё не достигла своего совершенства, которое определит её к [чему-то] одному. [Такая неопределенность] свидетельствует о несовершенстве силы и указывает на некоторую потенциальность в ней; так, очевидно [несовершенен] ум сомневающегося: он ещё не постиг начал, которые определили бы его к одному из двух [решений, между которыми он колеблется].

³⁴⁸ Ad utrumlibet species est possibilis contingentis. — Случайное — это то, что может быть или не быть (во времени); возможное, или потенциальное — это то, что может быть (по бытию); если принять возможное случайное за род, то одним из его видов будет ad utrumlibet (или ad utrumlibet se habens) — букв. к любому из обоих, т.е. способное к любой из двух противоположностей, будь то бытие/небытие, действие/бездействие, желание/нежелание или любые два противоположные состояния (теплое/холодное, белое/черное и т.п.). Собственно, применительно к бытию, силе или воле это неопределенность; нем. перевод ad utrumlibet — *unbestimmt*. Но если его переводить термином *неопределенное*, получится тавтология: «если воля не определена (non determinetur), она неопределенна (videtur se ad utrumlibet habere)».

ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

similiter autem nec mutabilitatem. si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possiblea enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. unde cum dicitur, deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiable non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut philosophus tradit in v metaph.: sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiable possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit. quam scriptura sacra profitetur, i reg. 15–29: triumphator in israel poenitudine non flectetur.

Но бывает сила, неопределённая со стороны того, к чему она применяется, — когда совершенная деятельность этой силы не зависит ни от одного [из предметов её приложения], но способна [сделать] и то и другое; так, например, искусство с равным [успехом] может воспользоваться разными инструментами для создания одного и того же совершенного произведения. Такая неопределённость свидетельствует не о несовершенстве силы, а, наоборот, о её чрезвычайном превосходстве: она настолько превосходит обе противоположности, что не определяется ни одною из них, но способна к обеим. Именно так обстоит дело с волей Бога в отношении прочих вещей: её цель не зависит ни от одной из них, а сама она совершеннейшим образом объединена со своей целью. Следовательно, не нужно предполагать в Божьей воле никакой потенциальности, [чтобы утверждать, что она хочет творить другие вещи вовсе не в силу необходимости].

[2] [Не нужно полагать в ней] и изменчивости. В самом деле: в Божьей воле нет потенциальности. Поэтому отсутствие [в ней] необходимости означает не то, что она предпочитает одну из двух противоположностей в том, что касается тварных [вещей], будучи якобы способной к обеим, то есть сначала потенциально хочет обеих, а потом актуально хочет [одну из двух]; — нет, всего, чего она хочет, она всегда хочет актуально — не только в том, что касается самого [Бога], но и в том, что касается тварей. [Отсутствие необходимости означает], что предмет воли подчинен Божьей благодати не необходимым порядком, а Божья благодать — это собственный предмет Божьей воли. Это можно понять на примере суждений: когда предикат подчинен субъекту не необходимым порядком, мы произносим не необходимые, а возможные суждения. Так что суждение: «Бог хочет, чтобы это было сотворено», — не необходимое, а возможное; не в том смысле возможное, что оно обозначает некую возможность, (потенцию), а в том смысле, что это не необходимо, но и не невозможно, как объясняет Философ в пятой книге *Метафизики*.³⁴⁹ Так, например, суждение о том, что «у треугольника две стороны равны», есть возможное суждение, но не потому, что в нем речь идет о какой-то потенции: ибо в математике нет ни потенции, ни движения. Следовательно, исключение вышеупомянутой необходимости не противоречит неизменности Божьей воли. О чем свидетельствует и Священное Писание: «Победитель во Израиле не переменится и не раскается» (1 *Царств*, 15:29).³⁵⁰

³⁴⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1019 b 28.

³⁵⁰ Синодальный перевод: «И не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему».

quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere. voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

Capitulum LXXXIII ***Quod deus vult aliquid aliud*** ***a se necessitate suppositionis***

ex his autem haberi potest quod, licet deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. in quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

[4] Хотя Божья воля не определяется [вещами], причиной которых она является, из этого вовсе не следует, что она либо не хочет ни одной из них, либо определяется чем-то внешним. В самом деле: волю определяет — как её собственный объект — постигнутое умом благо; но Божий ум не есть нечто внешнее по отношению к Божьей воле, поскольку и он и она тождественны Божьей сущности. Если Божья воля определяется к тому, чтобы хотеть чего-либо, знанием Божьего ума, то такое определение Божьей воли не будет внешним. А Божий ум постигает не только Божье бытие, которое есть благодать Божия, но и другие блага, как было доказано выше (1, 49). Он постигает их как некие подобию Божьей благодати и сущности, не как их начала. Поэтому Божья воля устремляется к ним не потому, что они необходимы для Божьей благодати, а потому, что они ей сообразны. — Так же обстоит дело и с нашей волей: когда она устремляется к тому, что просто необходимо для [достижения] цели, она движима некоей необходимостью; а когда склоняется к чему-то только от того, что оно сообразно [её собственной цели], она делает это без необходимости. — Таким образом, и Божья воля склоняется к [вещам], которым служит причиной, без необходимости.

[3] Наконец, наше утверждение не требует допускать в Боге чего-то неестественного. Ибо для Бога хотеть себя и всех прочих [вещей] — это один и тот же акт воли. По отношению к себе самому это [для Бога] необходимо и естественно. По отношению к прочим это действие, так сказать, сообразно [Божьей природе]: оно не необходимо и естественно, но и не насильственно и противоестественно; оно произвольно. А произвольному нет необходимости быть ни естественным, ни насильственным.

Глава 83

О том, что Бог хочет чего-то другого с обусловленной необходимостью

Из вышесказанного можно заключить, что хотя Бог, применительно к тварным [вещам], ничего не хочет с абсолютной необходимостью, он хочет чего-то с обусловленной необходимостью.

В самом деле: доказано, что воля Божья неизменна (1, 82). Но любая неизменная [вещь устроена так, что] если в ней однажды что-нибудь есть, то этого не может не быть и потом. Ибо [изменчивым, или] подвижным мы называем то, что бывает сейчас не таким, как было прежде. Следовательно, если Божья воля неизменна, и если мы полагаем [условие], что Бог чего-то хочет, [мы должны признать, что] Бог хочет этого по необходимости, обусловленной [тем, что сейчас он чего-то хочет].

item. omne aeternum est necessarium. deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. est ergo necessarium. sed non absolute consideratum: quia voluntas dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. ergo est necessarium ex suppositione.

praeterea. quicquid deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

amplius. quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. quae de deo dici non possunt. si igitur deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

Capitulum LXXXIV

Quod voluntas dei non est impossibile secundum se

ex hoc apparet quod voluntas dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis

И ещё. Всё вечное необходимо. Бог вечно хочет, чтобы нечто тварное существовало: ибо как бытие его, так и воля измеряются вечностью. Следовательно, [Бог хочет этого] необходимо. Но эта необходимость не абсолютная: ибо отношение Божьей воли к этому её предмету не необходимое. Следовательно, эта необходимость условная.

Кроме того. Бог может всё, что мог [прежде]: ибо сила его не уменьшается, как и его сущность. Но он не может не хотеть сейчас того, чего, как предполагается, он хотел прежде: ведь воля его неизменна. Следовательно, он никогда не мог не хотеть того, чего хотел однажды. Следовательно, [из условия, что Бог однажды чего-то хотел или хочет], вытекает обусловленная необходимость, в силу которой Бог всегда хотел и теперь хочет того, чего захотел однажды. Но ни то, ни другое не необходимо абсолютно — это возможно при вышеупомянутом условии.

Далее. Всякий, кто чего-то хочет, по необходимости хочет и того, что необходимо для [достижения желанного], если только ему не мешают собственные недостатки: таким недостатком может быть невежество [т.е. он может не знать, что именно необходимо для достижения желанной цели], или какая-либо страсть, уводящая его от правильного выбора того, что ведёт к цели. Но о Боге нельзя сказать ни того, ни другого. Следовательно, если Бог, желая себя, хочет чего-то другого помимо себя, то он по необходимости должен хотеть и того, что необходимо требуется для [достижения] желанного. Так, например, если Бог, предположим, хочет, чтобы существовал человек, то он по необходимости должен хотеть, чтобы существовала разумная душа.

Глава 84

О том, что Бог не хочет того, что невозможно само по себе

Отсюда следует, что Божья воля не может [распространяться] на то, что само по себе невозможно.

Таковы [вещи], содержащие в себе противоречие: например, [утверждение]: «человек есть осел» — содержит [противоречие]: «разумное есть неразумное». То, что противоречит чему-либо, исключает один из [признаков], которых требует это [последнее]: например, «быть ослом» исключает человеческий разум. Если мы предположим, что Бог чего-то хочет, то он по необходимости хочет и всего того, что для этого требуется; следовательно, он не может хотеть того, что противоречит этим

repugnant. et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

item. sicut supra ostensum est, deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. secundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. non potest igitur deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. non potest igitur deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. voluntas igitur dei non potest esse per se impossibile.

amplius. voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de deo dici non potest. in divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

adhuc. secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. sed impossibilia sunt quae non possunt esse. ergo non possunt esse bona. ergo nec volita a deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

Capitulum LXXXV

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit

ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

vult enim deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. igitur vult aliquas res esse contingentes. efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit

требованиям. Таким образом, невозможно, чтобы Бог хотел того, что просто невозможно.

И ещё. Как показано выше (1, 75), Бог, желая своего бытия, то есть своей благодати, хочет и всех других [вещей], поскольку они ему подобны. Но в том, что противоречит понятию сущего как такового, не может сохраняться подобие первому бытию, то есть бытию Бога, который есть источник бытия. Следовательно, Бог не может хотеть того, что противно понятию сущего как такового. Но как понятию человека как такового противоречит неразумность, так понятию сущего как такового противоречит то, чтобы нечто было одновременно сущим и несуществующим. Следовательно, Бог не может хотеть, чтобы утверждение и отрицание были одновременно истинны. Но именно это включает в себя всякая сама по себе невозможная [вещь], поскольку содержит внутреннее противоречие. Следовательно, воля Божья не может быть [направлена] на то, что само по себе невозможно.

Далее. Предметом воли может быть только некое постигнутое умом благо. Следовательно, то, что непостижимо умом, не может быть предметом воли. Но [вещи], невозможные сами по себе, непостижимы для ума поскольку сами себе противоречат: разве что только по ошибке [человека], не понимающего особенностей вещей. Но с Богом такого быть не может. Следовательно, вещи сами по себе невозможные не могут быть предметом Божьей воли.

К тому же. Как [вещь] относится к бытию, так она относится и к благу. Невозможные [вещи] — это те, которых не может быть. Значит, они не могут быть благими. Следовательно, Бог их не хочет, ибо он хочет только того, что благо или может быть благом.

Глава 85

О том, что Божья воля не отнимает у вещей случайности и не наделяет их абсолютной необходимостью

Из вышесказанного можно сделать вывод, что Божья воля не отменяет случайности, и не наделяет вещи абсолютной необходимостью.

Мы сказали, что Бог хочет всего, что требуется для вещи, которой он хочет (1, 83). Но природа некоторых вещей требует, чтобы они были случайны, а не необходимы. Следовательно, Бог хочет, чтобы некоторые вещи были случайны. А действительность Божьей воли такова, что не только всё, чего он хочет, существует, но существует именно таким образом,

sicut deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

amplius. deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. vult igitur deus aliqua esse contingentia.

adhuc. bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in xi metaphysicae. requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. a causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. vult igitur deus aliqua contingenter evenire.

praeterea. necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum est. ex voluntate igitur divina non potest

каким он хочет. Ведь даже в природе, когда действующая сила достаточно могуча, она уподобляет себе результат своего действия не только по виду, но и по акциденциям, а акциденции — это известные образы [существования] самой вещи. Следовательно, действенность Божьей воли не уничтожает случайности.

Далее. Бог прежде всего хочет блага всей совокупности своих творений, и лишь во вторую очередь — какого-либо частного блага: поскольку в первом подобие его собственной благодати обнаруживается полнее. Но полнота вселенной требует, чтобы некоторые [вещи] были случайны: в противном случае во вселенной были бы представлены не все ступени бытия. Следовательно, Бог хочет, чтобы некоторые [вещи] были случайны.

К тому же. Благо вселенной выражается в некоем порядке, как объясняется в *Метафизике*.³⁵¹ Но порядок вселенной требует, чтобы некоторые причины были изменчивы: ибо вселенная не была бы совершенна без тел, а тела могут двигать [т.е. служить причинами], только когда сами движутся [т.е. изменяются]. Но изменчивая причина производит случайные следствия: ибо следствие не может быть постояннее своей причины. Вот почему, хотя отдалённая [первая] причина необходима, следствия её могут быть случайны, если случайна [и изменчива] ближайшая причина; именно так обстоит дело с низшими телами и их акциденциями: они случайны, потому что случайны их ближайшие причины, хотя отдалённые причины, т.е. небесные движения, необходимы. Следовательно, Бог хочет, чтобы некоторые вещи происходили случайно.³⁵²

Кроме того. Если причина условно необходима, то её следствие не может быть абсолютно необходимым. Бог хочет чего-то применительно к твари не по абсолютной, а только по обусловленной необходимости, как показано выше (1, 81 сл.). Следовательно, из Божьей воли не может

³⁵¹ Аристотель, *Метафизика*, 1075 а 11: «Надо рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке — благо, и сам предводитель войска — благо, причем он — благо в первую очередь: ибо не он зависит от порядка, а порядок — от него. — [В мировом целом] всё упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы, и растения: и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо всё упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать всё, что придётся; напротив, для них всё или большая часть дел определены; между тем как у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо такова их природа. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и в то же время есть единый [порядок], в котором участвуют все для [блага] целого».

³⁵² Contingenter — т.е. могли бы произойти или не произойти.

concludi in rebus creatis necessitas absoluta. haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut socratem moveri, si currit, est necessarium. divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

non igitur sequitur, si deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, si deus aliquid vult, illud erit. consequens tamen non oportet esse necessarium.

Capitulum LXXXVI ***Quod divinae voluntatis potest ratio assignari***

colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

rursus. bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni. relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

item. sicut supra ostensum est, supposito quod deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. ratio igitur quare deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. nam bonitas divina neque dependet a perfectione

быть выведена абсолютная необходимость тварных вещей. Но только такая необходимость вовсе исключает случайность; ибо условно необходимыми могут быть и [вещи] случайные, т.е. способные [и быть и не быть]: например, если Сократ бежит, то он движется — это [условно] необходимо. Следовательно, Божья воля не исключает случайности в вещах, которых она пожелала.

Таким образом, из того, что Бог чего-то хочет, не следует, что оно необходимо произойдет; необходим и истинен условный [силлогизм]: «Если Бог чего-то хочет, то оно будет». Но следствие [такого силлогизма — «будет» -] не обязательно должно быть необходимым.

Глава 86

О том, что для Божьей воли можно найти основание

Из вышесказанного можно вывести, что для Божьей воли можно указать основание.

В самом деле: цель — вот основание для того, чтобы хотеть тех [вещей], которые служат [достижению] цели. Бог хочет своей благодати как цели, а всего прочего — как [средств] для [достижения] цели. Следовательно, его благодать есть основание, в силу которого он хочет других, отличных от него самого [вещей].

Далее. Частное благо подчинено благу целого как цели, как несовершенное — совершенному. [Вещи] становятся предметом Божьей воли постольку, поскольку включены в иерархию блага (1, 78). Следовательно, благо целого — вот основание, в силу которого Бог хочет каждого частного блага во вселенной.

И ещё. Как показано выше (1, 83), при условии, что Бог чего-то хочет, он необходимо должен хотеть и того, что для этого требуется. Но то, что делает нечто необходимым, есть основание для того, чтобы это нечто было. Следовательно, основанием для того, чтобы Бог хотел чего-то, является бытие того, для чего это [хотимое] требуется.

Таким образом, в поисках основания для Божьей воли, мы можем рассуждать в такой последовательности: Бог хочет, чтобы у человека был разум, для того, чтобы был человек; а чтобы был человек, Бог хочет для того, чтобы во вселенной была полнота; вселенского же блага Бог хочет потому, что оно подобает его собственной благодати.

Однако приведенное тройное основание состоит из неравнозначных [соотношений]. Ибо Божья благодать не зависит от совершенства

universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentialia partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius. aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

Capitulum LXXXVII

Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa

quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

voluntati enim causa volendi est finis. finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. ipsa igitur est deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle.

aliorum autem a deo volitorum nullum est deo causa volendi. sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. et sic intelligitur deus propter unum eorum aliud velle.

patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in dei voluntate. nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra circa intellectum ostensum est. deus autem uno actu vult et suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a deo secundum

вселенной и это совершенство ничего ей не прибавляет. Совершенство же вселенной отчасти необходимо зависит от некоторых частных благ, а именно от тех, которые составляют существенные части вселенной; но от некоторых других не зависит необходимо — они лишь прибавляют вселенскому целому некоторой благодати или служат ему добавочным украшением: таковы вещи, которые служат для защиты или для украшения отдельных частей универсума. Наконец, частное благо необходимо зависит от тех [вещей], которые для него требуются абсолютно;³⁵³ хотя, впрочем, и у него есть [вещи], которые служат лишь его улучшению.

Таким образом, Божья воля иногда определяется только тем, что подобает; иногда основанием её служит польза; иногда — обусловленная необходимость; что же до абсолютной необходимости, то с ней Бог хочет только себя самого.

Глава 87

О том, что у Божьей воли не может быть причины

Однако из того, что мы можем указать на некое основание для Божьей воли, вовсе не следует, что у неё есть какая-то причина.

Причина хотения для воли — цель. Но цель Божьей воли — Божья благодать. Следовательно, она для Бога — причина хотения, но ведь она тождественна самому его хотению.

Что же касается других [вещей], которых хочет Бог, то ни одна из них не служит причиной для его воли. Одна из них служит причиной другой³⁵⁴ сообразно порядку, в котором они подчинены Божьей благодати. Таким образом, понятно, что Бог хочет одних [вещей] ради других.

Однако не следует полагать, что в Божьей воле присутствует некое рассуждение (дискурс). Так, где есть один акт, не бывает дискурса, как было показано выше применительно к уму (1, 57). Бог хочет и себя, и все прочие [вещи] одним актом: ибо его деятельность есть его сущность, [а она проста].

Изложенное [в предыдущей главе] опровергает заблуждение некоторых [людей], утверждающих, будто все [вещи] происходят от Бога в силу

³⁵³ Абсолютно, или просто — т.е. применительно к сущности, сущностным образом; абсолютно требуется то, что входит в состав определения вида.

³⁵⁴ Причиной не бытия, а того, что данная вещь оказывается предметом Божьей воли: т.е. вещи здесь рассматриваются не как сущие разной степени бытия, а как блага разной степени благодати.

simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia deus vult.

quod etiam scripturae divinae contrariatur, quae deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud psalmi: omnia in sapientia fecisti. et eccli. 1–10 dicitur quod deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.

Capitulum LXXXVIII ***Quod in deo est liberum arbitrium***

ex praedictis autem ostendi potest quod in deo liberum arbitrium invenitur.

nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. deo igitur liberum arbitrium habere competit.

adhuc. voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est. sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. ergo in deo est liberum arbitrium.

item. secundum philosophum, in iii ethic., voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt. cum igitur deus seipsum tanquam finem velit, alia

одной лишь его простой воли, так что ни у чего нет другого основания [для бытия] кроме того, что Бог [так] хочет.³⁵⁵

Это противоречит и Божественному Писанию, которое сообщает, что Бог создал все сообразно порядку своей мудрости. Так, в *Псалме* говорится: «Всё соделал Ты премудро» (103:24). И в *Книге Премудрости сына Сирахова*: «Бог излил премудрость Свою на все дела свои» (1:9).

Глава 88

*О том, что у Бога есть свобода решения*³⁵⁶

Из вышеизложенного можно доказать, что у Бога имеется свобода решения.

О свободе решения мы говорим применительно к тем [вещам], которых мы хотим не по необходимости, а по собственному произволу.³⁵⁷ Так, мы свободны решать, хотим ли мы бежать или идти шагом. Но Бог хочет всех [вещей], кроме себя самого, не по необходимости, как показано выше (1, 81). Следовательно, Богу подобает иметь свободу решения.

К тому же. Воля Бога, там, где она не определена его природой, склоняется [к тому или иному решению] разумом, как показано выше (1, 82). И о человеке говорят, что он, в отличие от прочих животных, обладает свободой решения, именно потому, что хочет чего-то склоняет его разум, а не заставляет природа, как у зверей.³⁵⁸ Следовательно, у Бога есть свобода решения.

И еще. Согласно Философу, «воля есть цель, а выбор относится [не к самой цели, а] к [средствам], которые [служат] для [достижения] цели».³⁵⁹ Следовательно, раз Бог хочет самого себя как цели, а прочих [вещей] —

³⁵⁵ См. Maimonides, *Dux neutr.*, III, 26 (fol. 88 r).

³⁵⁶ *Liberum arbitrium* — «свободное суждение, или решение», «свобода выбора». Это словосочетание еще с прошлого века было принято переводить по-русски как «свобода воли». Не видя принципиальной разницы между *свободой воли* и *свободой решения*, мы все же решили изменить традиции ради большей точности перевода.

³⁵⁷ См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1113 а 10.

³⁵⁸ См. Аристотель, *О частях животных*, 657 в 1.

³⁵⁹ Аристотель, *Никомахова этика*, 1111 в 26: «Если желание [направлено], скорее, на цель, то сознательный выбор имеет дело со средствами к цели, например мы желаем быть здоровыми и мы желаем быть счастливыми и так и говорим: [«желаю быть здоровым или счастливым»], но выражение «мы избираем быть здоровыми или счастливыми» нескладно. В целом, выбор, похоже, обращен на то, что зависит от нас». 1113 в 3: «Если цель — это предмет желанья, а средства к цели — предмет принимания решений и сознательного выбора, то поступки, связанные со средствами, будут сознательно избранными и произвольными».

vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. electio autem semper per liberum arbitrium fit. deo igitur liberum arbitrium competit.

praeterea. homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. ipse igitur deus liberum arbitrium habet.

hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae deus est.

Capitulum LXXXIX

Quod in deo non sunt passiones affectuum

ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in deo non sunt.

secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in vii physicorum. nulla autem talis affectio in deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta est manifestum. relinquatur igitur quod in deo non sit affectiva passio.

praeterea. omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. quorum nullum in deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra ostensum est. non est igitur in ipso affectiva passio.

как [средств] к цели, значит, в отношении себя у него есть только воля, а в отношении прочих — выбор. Выбор же совершается всегда путем свободного решения. Следовательно, у Бога есть свобода решения.

Кроме того. Человека называют господином своих поступков потому, что у него есть свобода решения. Но в наибольшей степени это [свойство] подобает первому деятелю, чье действие не зависит от другого. Значит, Бог обладает свободой решения.

Впрочем, это же можно заключить из смысла самого слова. Ибо «свободным называется то, что само себе причина», как говорит Философ в начале *Метафизики*.³⁶⁰ Так кому же больше подобает свобода, как не первой причине, которая есть Бог.

Глава 89

*О том, что в Боге нет страстей*³⁶¹

Из вышесказанного можно понять, что в Боге нет страстей.

В самом деле: от возбуждения ума страстей не бывает, но только от чувственного возбуждения, как доказывается в *Физике*.³⁶² Но такого возбуждения в Боге быть не может, ибо у него нет чувственного познания, что явствует из вышеизложенного (1, 44). Следовательно, у Бога не может быть страстей.

Кроме того. Всякая страсть связана с каким-либо телесным изменением: либо со сжатием или расширением сердца, либо еще с чем-нибудь в этом роде. Но ничего подобного не может происходить с Богом, так как у него нет ни тела, ни телесных сил [т.е. способностей, связанных с телом], как показано выше (1, 20). Следовательно, в нем нет страстей.

³⁶⁰ 982 b 26: «Свободным мы называем того, кто существует ради самого себя».

³⁶¹ *Passiones affectuum*: и то и другое слово означает *страсть*. Но *passio* — это, первоначально, *страсть* от слова *страдать, претерпевать, быть пассивным* (в противоположность действию и активности), от лат. глагола *pati*. В этом смысле *passio* говорится, например, о «страстях Христовых», как о претерпевании страданий, о страдательном залоге глагола в грамматике. *Affectus* (от лат. *afficere* — *воздействовать, возбуждать, ранить, заражать*) — *душевное состояние, настроение, чувство, аффект*. К аффектам уже в классической римской литературе относятся любовь и ненависть, радость и скорбь, страх и надежда, гнев, алчность, чревоугодие, тщеславие и прочие собственно страсти, как они классифицируются позднее в христианской аскетической литературе. Если *passio* слово нейтральное, то *affectus* выражает некоторое осуждение чрезмерности волнения и неуравновешенности; иногда оно даже выступает прямым синонимом *порока* (*vitium*). (Определение Сенеки: «Аффекты → это движения души, внезапно [т.е. без разумного основания] приводящие ее в возбуждение и не заслуживающие одобрения»). *Passiones affectuum* — букв. «претерпевания страстей».

³⁶² Аристотель, *Физика*, VII, 3 (245 b 4 — 248 a 9).

item. in omni affectiva passione patiens aequaliter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. sed non est possibile deum extra suam naturalem conditionem aequaliter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est. patet igitur quod in deo huiusmodi passiones esse non possunt.

amplius. omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra ostensum est. non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

adhuc. omnis passio est alicuius potentia existentis. deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus. est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

sic igitur omnis passio ratione generis a deo removetur.

quaedam autem passiones removentur a deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. cuius igitur obiectum omnino est deo incompetens, talis passio a deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in deo esse non possunt.

adhuc. ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aequaliter quis se habet ad alterum horum: sic enim

И еще. Во всяком страстном возбуждении переживающий его как бы [насиленно] выволакивается за пределы своего общего, уравновешенного, или естественного состояния. Признаком этого служит то, что если такое возбуждение становится всё напряженнее, живые существа от него погибают.³⁶³ Но Бога невозможно вывести за пределы его естественного состояния: ибо он совершенно неизменчив, как показано выше (1, 13). Выходит, в Боге подобных страстей быть не может.

Далее. Всякое страстное возбуждение упорно стремится к одной определенной [цели], в соответствии со степенью и мерой страсти; ибо страсть, как и природа, нацелена на что-то одно; поэтому её следует сдерживать и направлять рассудком. Но Божья воля сама по себе не определена к чему-то одному там, где дело касается тварных [вещей]; её определяет только порядок её премудрости, как показано выше (1, 82). Следовательно, в Боге нет страсти и никакого возбуждения.

К тому же. Всякая страсть присуща чему-то существующему в потенции.³⁶⁴ Но Бог всецело свободен от потенции, ибо он — чистый акт. Следовательно, он только действует, и никакой страсти [т.е. претерпеванию] в нем нет места.

Таким образом, всякая страсть — как род — чужда Богу.

Но некоторые страсти чужды Богу особенно: не только по роду своему, но и по виду. А вид всякой страсти определяется её объектом. Поэтому те страсти, объект которых совершенно несовместим с Богом, чужды Богу и по своему особому виду. Таковы скорбь или боль: их объект — наличное зло, как объект радости — присутствующее благо, которым мы обладаем. Следовательно, печаль, скорбь или боль не могут быть в Боге по определению.

К тому же. Объект страсти определяется не только по тому, хорош ли он или плох, но и по тому, как он относится к благу или злу [т.е. есть ли он благо/зло уже существующее или только ожидаемое]: так различают-

³⁶³ Погибают, видимо, не от силы страсти, а от того, что страсть, «нацеленная всегда на что-то одно», заставляет забыть обо всех прочих жизненных потребностях.

³⁶⁴ Смысл тот, что мы можем претерпевать внешнее воздействие (*passio*) и терять от этого равновесие (*affectus*) в силу того, что мы существуем отчасти актуально, отчасти потенциально. Именно потенциальная, изменчивая часть в нас служит условием и питательной средой страстей. — Еще платоники (например, Плотин) учили о страстях как о болезнях иррациональной части души: эта часть слишком удалена от ума, в ней недостаточно подлинного бытия, ей трудно оставаться самой собой, она неустойчива, легко теряет равновесие от малейшего толчка извне, поддается всякому внешнему воздействию и увлекается в беспорядочное движение — поэтому-то слово *страсть* (греч. *пафос*) и означает одновременно пассивность и бурное движение.

spes et gaudium differunt. si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, deo non competit, nec ipsa passio deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. quod quidem deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. spes igitur in deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. et similiter nec desiderium alicuius non habiti.

amplius. sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. duplici igitur ratione suae speciei timor a deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

item. poenitentia mutationem affectus importat. igitur et ratio poenitentiae deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

praeterea. absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. nullius igitur malum sibi potest esse bonum. nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra ostensum est. invidiam igitur in deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

adhuc. eiusdem rationis est tritari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. ira igitur a deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum

ся радость и надежда. Несовместим с Богом может быть не сам объект, входящий в определение данной страсти, а способ отношения к объекту: тогда и данная страсть не может быть присуща Богу [не только по роду, как страсть вообще], но и по своему особому виду. Так объект надежды — благо, но это благо, которым еще не обладают, а лишь стремятся обладать. Поэтому надежда несовместима с Богом, ибо его совершенство столь полно, что к нему ничего нельзя прибавить. Следовательно, у Бога не может быть надежды даже по определению. Точно так же, как не может у него быть тоски по тому, чего у него нет.

Далее. Как Божье совершенство исключает возможность прибавления какого-либо блага, в обретении которого нуждался бы Бог, точно так же, и даже в гораздо большей степени, оно исключает возможность зла. Но [такая страсть, как] страх, соотносится со злом, которое может нам угрожать, так же как надежда соотносится с благом, которое мы можем обрести. Следовательно, страх, по определению своего вида, чужд Богу сразу по двум основаниям: поскольку его объект существует только в потенции; и поскольку его объект — зло, которое может [с нами] произойти.

И еще. Раскаяние изменяет расположение [духа]. Следовательно, и раскаяние по определению несовместимо с Богом, не только потому, что оно есть разновидность скорби, но и потому, что изменяет волю.

Кроме того. Чтобы принять благо за зло, познавательная способность должна впасть в заблуждение. К тому же только в [области] частных благ то, что зло для одного, может быть благом для другого; только здесь «уничтожение одного есть рождение другого».³⁶⁵ Но всеобщему (универсальному) благу ни одно частное благо не наносит ущерба [своим существованием]. Напротив, каждое [частное благо] его представляет (репрезентирует). Бог есть всеобщее благо: все прочие называются благами потому, что причастны его подобию (1, 29). Следовательно, для него не может быть благом то, что для кого-нибудь зло. Не может он и принять какое-либо чистое благо за зло, потому что его знание не заблуждается, как показано выше (1, 61). Следовательно, в Боге не может быть зависти, по самому определению её вида: во-первых, потому что зависть — вид скорби, а во-вторых, потому что она скорбит о благе другого, воспринимая благо другого как зло для себя.

К тому же. Скорбеть о благе и стремиться ко злу — одно и то же. В первом случае благо считается злом, во втором случае зло считается благом. Гнев есть стремление ко злу другого ради мести. Следовательно, гнев по определению своего вида чужд Богу: не только потому, что он

³⁶⁵ Аристотель, *Физика*, 208 а 9.

quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a deo excluduntur.

Capitulum LC

Quod in deo sit delectatio et gaudium non tamen repugnat divinae perfectioni

sunt autem quaedam passiones quae, licet deo non convenient secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni. harum autem est gaudium et delectatio. est enim gaudium praesentis boni. neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in deo sit. sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus

вызывается скорбью, но и потому, что он есть стремление к мести из-за скорби, которую вызвала причинённая [нам] обида.

Наконец, все прочие страсти, которые являются разновидностями перечисленных или вызываются ими, чужды Богу по тем же основаниям.

Глава 90

О том, что радость и удовольствие не противоречат Божьему совершенству

Есть, однако, такие страсти, которые не подобают Богу, поскольку они страсти, но в своем видовом определении не несут ничего, что противоречило бы Божьему совершенству. К их числу принадлежат радость и удовольствие. Радуемся мы присутствию блага. Таким образом, ни по сути своего объекта — блага, ни по способу своего отношения к объекту — актуальное обладание им, радость, по видовому своему определению, не противоречит Божьему совершенству.

Что радость и удовольствие в собственном своем смысле присущи Богу, становится очевидно [из следующего рассуждения].

Благо и зло — это объекты, воспринимаемые как чувственным, так и разумным стремлением. И то и другое стремятся достичь блага и избежать зла, руководствуясь в этом одно истиной, другое — мнением. Разница только в том, что объект разумного стремления более общий, чем объект чувственного, потому что разумное стремление усматривает чистое благо или зло, а чувственное стремление — благо или зло, как [они даны] чувствам; и вообще объект ума — более общий, чем объект чувств. Но действия стремления определяются тем или иным объектом.³⁶⁶ Следовательно, действия разумного стремления, то есть воли, будут по видовому определению такими же, как и действия чувственного стремления. Разница между ними только в том, что в чувственном стремлении, поскольку оно связано с телесным органом [чувств], присутствуют страсти, а в разумном стремлении — только чистые действия. Так, например, благодаря страсти страха, присутствующей в чувственном стремлении, [человек] избегает грядущего зла, но точно такое же действие производит и разумное стрем-

³⁶⁶ *Operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur.* — Букв.: «Их вид достается действиям стремления по жребию от их объектов». — *Вид* (логический) — это определение вещи; *достается по жребию* — значит, случайно, независимо от природы способности стремления или её субъекта. То есть стремление определяется как хорошее или дурное не по своей природе (интеллектуальное оно или чувственное), а по тому, на что оно направлено — на благо или на зло.

idem operatur. cum igitur gaudium et delectatio deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

item. gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo voluto. deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

praeterea. delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per philosophum, x ethic.: perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem. sed deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet. si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

amplius. unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. relinquitur igitur quod deus de omni bono gaudet.

est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. differunt autem gaudium et delectatio ratione. nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in voluto sufficit ad gaudii rationem. unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori. ex quo patet quod deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

ление, только без страсти. — Итак, поскольку радость и удовольствие не противны Богу по своему виду, но лишь поскольку они — страсти; поскольку, далее, они присутствуют в воле только по своему виду, а не как страсти [ибо воля — способность разумная, а не чувственная], — постольку приходится признать, что и Божьей воле они не чужды.

И еще. Радость и удовольствие — это своего рода успокоение воли в том, чего она хотела. Главное, чего хочет Бог, — это он сам; поэтому он, обретая всяческое удовлетворение в самом себе, в наивысшей степени спокоен. Значит, Бог обретает в самом себе наивысшую радость и удовольствие для своей воли.

Кроме того. Удовольствие некоторым образом венчает [успешную] деятельность, как объясняет Философ в десятой книге *Этики*: «Оно венчает деятельность, как красота венчает молодость».³⁶⁷ Но Бог занят наисовершеннейшей деятельностью — своим мышлением; даже нам достаточно совершенное мышление приятно; а Богу оно доставляет наивысшее удовольствие.

Далее. Всё [на свете] по природе радуется подобному себе, тому, что ему сообразно; разве что по совпадению подобное оказывается помехой собственной пользе: так враждуют «друг с другом горшечники»³⁶⁸ из-за того, что каждый уменьшает прибыль другого. Но божественной благодати подобно всякое благо, как показано выше (1, 40), и ни одно благо не наносит ей ущерба. Следовательно, Бог радуется всякому благу.

Итак, в Боге есть и радость и удовольствие в собственном их смысле. — Нужно, однако, заметить, что понятия радости и удовольствия различны. Удовольствие происходит от реального³⁶⁹ соединения с благом; а радость этого не требует: для нее достаточно успокоения воли в том, чего она хотела. Так что если брать понятия в их собственном значении, то удовольствие относится только к благу, соединенному [с нами], а радость — к благу внешнему. Из чего понятно, что Бог получает удовольствие, в собственном смысле, только в самом себе, а радуется и самому себе и другим [вещам].

³⁶⁷ Аристотель, *Никомахова этика*, 1174 а 31: «Удовольствие завершает деятельность [и делает ее полной] — не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота [или *сопутствующая цель* — *telos*], возникающая попутно, как красота у людей в расцвете молодости».

³⁶⁸ Аристотель, *Риторика*, 1388 а 16.

³⁶⁹ *Realiter* — т.е. *вещественным образом*.

Capitulum LCI

Quod in deo sit amor

similiter autem oportet et amorem in deo esse secundum actum voluntatis eius.

hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis patet. secundum hoc igitur deus et se et alia amat.

adhuc. ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. sed deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. deus igitur vere amat et se et alia.

amplius. cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a dionysio quod amor est unitiva virtus. quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. id autem unde omnia deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum deo: cum ipse sit sua bonitas. est igitur in deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Глава 91

О том, что в Боге есть любовь

Точно так же должна быть в Боге и любовь — сообразно действию его воли.

Суть любви состоит в том, что любящий хочет блага [для] любимого. Но Бог хочет блага [для] себя и других, как показано выше (1, 74 сл.). Следовательно, Бог любит и себя и другие [вещи].

К тому же. Истинная любовь требует, чтобы чьего-то блага хотели как именно его блага. Если же чьего-то блага хотят только потому, что оно содействует чьему-то еще благу, то тут любовь по совпадению: так, кто-то любит вино [и хочет его блага], хочет, чтобы оно сохранялось [и не прокисло, но не ради блага самого вина, а] ради того, чтобы его выпить; или [любит] человека ради того, что он полезен или приятен [любящему]: [такой любящий] любит и вино и человека по совпадению, а истинно любит самого себя. Но Бог хочет блага [для] каждого именно как его блага: он хочет, чтобы каждая [вещь] была, поскольку её бытие благо; пусть даже он устраивает их в таком порядке, что одна служит пользе другой. Следовательно, Бог поистине любит и себя и других.

Далее. Всякая [вещь] по природе стремится к собственному благу и всякий его хочет. Если суть любви состоит в том, что любящий хочет блага [для] любимого и стремится к этому благу, значит, любящий относится к любимому как к тому, что в некотором смысле едино с ним самим. То есть любовь в собственном смысле слова заключается, очевидно, в том, что влечение одного устремляется к другому, словно составляющему с ним одно целое: вот почему Дионисий называет любовь «объединяющей силой».³⁷⁰ Значит, чем больше то, что объединяет любящего с любимым, тем сильнее любовь. Мы, например, больше любим тех, кого объединяет с нами происхождение или частое общение, [т.е. родственников, друзей] и т.п., чем тех, с кем нас связывает одна лишь человеческая природа. И еще: любовь тем крепче, чем глубже [коренится] внутри любящего то, что соединяет [его с любимым]; вот почему любовь, порожденная какой-нибудь страстью, бывает сильнее любви, происходящей от природы, рождения или привычки; однако такая любовь скорее проходит. Но то, что соединяет все [вещи] с Богом — его благодать, которой уподобляются все [твари] — это самое великое и самое глубоко [укорененное] в Боге: ибо он сам есть его благодать. Следовательно, Божья любовь не только истинная, но и самая совершенная и самая крепкая.

³⁷⁰ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, 4, 12.

item. amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans deo: cum sit boni. nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur) p non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. est igitur in deo.

praeterea. amoris est ad unionem movere, ut dionysius dicit. cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et colloctionibus gaudere. deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. deus igitur et se et alia amat.

adhuc. omnis affectionis principium est amor. gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. sed in deo est gaudium et delectatio, ut supra ostensum est. ergo in deo est amor.

posset autem alicui videri quod deus non magis hoc quam illud amet. si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est. rursus. nullum aliorum quae de deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero

И еще. В любви нет ничего, что было бы противно Богу, с точки зрения ее предмета, ибо предмет ее — благо. И с точки зрения ее отношения к предмету тоже: ибо когда мы обладаем тем, что любим, наша любовь от этого не уменьшается, а увеличивается, потому что всякое благо становится нам ближе, когда мы им обладаем. Так и в природных вещах: движение к цели становится тем быстрее, чем ближе цель. (Иногда, правда, по совпадению случается наоборот, и любовь от обладания уменьшается: это бывает, когда мы, например, обнаружим в любимом нечто, противное нашей любви). — Итак, любовь по своему видовому определению не противоречит Божьему совершенству. Следовательно, она в Боге есть.

Кроме того. Любовь движет к единству, как говорит Дионисий.³⁷¹ Оттого, что любящий и любимый подобны или подходят друг другу, влечение любящего как бы соединено с любимым, а стремление направлено на то, чтобы сделать это единство более совершенным, то есть, чтобы единство, уже начавшееся во влечении, стало полным единством в действительности. Вот почему друзья [и возлюбленные] радуются присутствию друг друга, беседам друг с другом и совместной жизни.³⁷² — Но Бог движет к единству все прочие [вещи]: давая им бытие и другие совершенства, он соединяет их с собой, насколько это [для них] возможно. Следовательно, Бог любит и себя, и все другие [вещи].

К тому же. Любовь — начало всякого аффекта. В самом деле: радость и желание бывают только применительно к любимому благу; страх и скорбь — только применительно к злу, которое противоположно любимому благу; а все остальные аффекты рождаются из этих [четырех]. Но в Боге есть радость и удовольствие, как показано выше (1, 90). Следовательно, в Боге есть любовь.

— Кому-то может показаться, что Бог любит всё одинаково. В самом деле: усиление и ослабление свойственно изменчивой природе, а Богу не подобает, ибо всякая изменчивость ему чужда.

И еще. Ни один из [предикатов, обозначающих тот или иной вид] деятельности Бога, мы не употребляем в разной степени: больше или меньше. Мы не говорим, что Бог знает что-то лучше, а что-то хуже, или радуется чему-то больше, чему-то меньше.

Тут нужно иметь в виду следующее: все виды душевной деятельности имеют один-единственный предмет, за исключением любви: только любовь, по-видимому, направлена на два предмета. Когда мы мыслим или радуемся, мы должны относиться к какому-то предмету; но любовь хочет

³⁷¹ Там же.

³⁷² Аристотель, *Никомахова этика*, 1171 б 29.

aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari. aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. quod in deo accidere non potest. nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est. amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est. patet igitur ex praedictis quod de nostris affectionibus nulla est quae in deo proprie possit esse nisi gaudium et amor:— quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

quod autem in deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate scripturae confirmatur. dicitur enim in psalmo: delectationes in dextera tua usque in finem. prov. 9: delectabar per singulos dies ludens coram eo, dicit divina sapientia, quae deus est, ut ostensum est. luc. 15—10: gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente. philosophus etiam dicit, in vii ethic., quod deus semper gaudet una et simplici delectatione.

amorem etiam dei scriptura commemorat, deut. 33—3: dilexit populos; ierem. 31—3: in caritate perpetua dilexi te; ioan. 16—27: ipse enim pater amat vos. philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium dei amorem. cui consonat dionysii verbum,

чего-то для кого-то: о нас говорят, что мы любим нечто, когда мы желаем для него какого-то блага. Не так с желанием или вожделением: когда мы просто желаем чего-то, о нас нельзя сказать, что мы это любим; скорее уж мы любим при этом самих себя — тех, для кого желаем заполучить вожделенный предмет. — Так вот, прочие [виды душевной] деятельности называются более или менее [сильными] в зависимости от одной лишь энергичности действия. Богу такое не может быть свойственно. Ибо энергичность действия измеряется действующей силой. Но все Божьи действия по силе одинаковы. Однако любовь может быть названа большей или меньшей в двух смыслах. Во-первых, по тому, какого блага мы желаем для любимого: в этом смысле можно сказать, что мы больше любим того, кому желаем большего блага. Во-вторых, по энергичности действия: в этом смысле мы больше любим того, кому желаем, может быть, и не большего, а такого же блага, [как и другому], однако с большим пылом и напором. Таким образом, ничто не мешает нам предположить, что Бог что-то любит больше, а что-то меньше в первом смысле, то есть желает большего блага для чего-то одного, и меньшего — для другого. Во втором же смысле никак нельзя сказать, [что Бог что-то любит больше]: так же как [не могут быть у него разной силы] другие [виды деятельности].

Итак, ясно, что из всех наших аффектов у Бога могут быть только радость и любовь, — но в нем они существуют не в виде страстей, как у нас.

Авторитет Писания подтверждает, что в Боге есть радость и удовольствие. Так, в *Псалме* говорится: «Удовольствия в деснице Твоей вовек» (15:11).³⁷³ А Премудрость Божия, которая есть сам Бог, как показано (1, 45. 60), говорит так: «Я была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (8:30). И у Луки сказано: «Будет радость на небесах об одном грешнике кающемся» (15:7). — И Философ говорит о том же: «Бог всегда радуется и наслаждается одним простым удовольствием».³⁷⁴

Упоминает Писание и о Божьей любви: «Истинно Он любит народ [Свой]» (*Второзаконие*, 33:3); и «Любовью вечною Я возлюбил тебя» (*Иеремия*, 31:3); и «Сам Отец любит вас» (*Ин.*, 16:27). — Некоторые философы также полагали Божью любовь началом вещей.³⁷⁵ И Дионисий

³⁷³ Синодальный перевод: «Полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице твоей вовек».

³⁷⁴ Аристотель, *Никомахова этика*, 1154 б 26.

³⁷⁵ Ср., например, Парменид, фр.13; Гесиод, *Теогония*, 166; Платон, *Тимей*, 29 d-e. См. Аристотель, *Метафизика*, 984 б 23: «Видимо, Гесиод первым стал считать любовь или вожделение первоначалом, ... а за ним Парменид. Описывая возникновение вселенной, он замечает: «Всех богов पहले Эрот был ею замышлен»... Ибо должна быть у всего существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их».

iv cap. de div. nom.; dicentis quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra scriptura de deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis.

dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. dicitur igitur aliquando deus iratus, in quantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud psalmi: cum exarserit in brevi ira eius. misericors vero dicitur in quantum ex sua benevolentia miseras hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. unde in psalmo: miserator et misericors dominus, patiens et multum misericors. poenitens etiam interdum dicitur, in quantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. unde gen. 6–7: poenitet me fecisse hominem. quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur i reg. 15–29: triumphator in israel non parcat, nec poenitudine flectetur.

dico autem propter similitudinem affectionis praecedentis. nam amor et gaudium, quae in deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. dicitur igitur deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt. et hoc patet isaiiae 59–15 vidit deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est

говорит о том, что «Божья любовь не позволила себе бесплодно остаться в самой себе».³⁷⁶

Следует иметь в виду, что другие аффекты, по виду своему противные Божьему совершенству, приписываются Богу в Священном Писании не в собственном смысле, как было доказано (1, 89 слл.), а метафорически: на основании сходства либо результатов, либо предшествующего аффекта.

Я говорю о «сходстве результатов» вот в каком смысле: иногда воля, руководствуясь порядком мудрости, направляется к тому же действию, к какому иной склоняется под влиянием беспорядочной страсти: судья, руководствуясь справедливостью, наказывает — так же, как разгневанный наказывает под влиянием гнева. Бога иногда называют «разгневанным», когда он, руководствуясь порядком своей премудрости, хочет кого-то наказать, как сказано в Псалме: «Ибо гнев Его разгорится вскоре» (Пс. 2:12). Называют Бога и «милосердным»: потому что, желая людям добра, он избавляет их от бедственного положения, — а мы делаем то же самое под влиянием страсти — жалости, или милосердия. Вот почему в Псалме говорится: «Сострадателен и милосерден Господь, долготерпелив и многомилостив» (Пс., 102:8). Иногда говорится даже о раскаянии Бога: ибо руководствуясь вечным и неизменным порядком своего провидения он создает то, что прежде разрушил, или разрушает то, что прежде создал, — точно так же поступают и некоторые люди, движимые раскаянием. Вот почему в *Книге Бытия* говорится [от имени Бога]: «Я раскаялся, что создал человека» (6:7). Но это не нужно понимать в прямом смысле, о чем свидетельствует, например, сказанное в *Первой книге Царств*: «И не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему» (15:29).

Что же касается «сходства предшествующего аффекта», то я имею в виду следующее. Любовь и радость, присутствующие в Боге в собственном смысле, являются началами всех прочих аффектов: любовь — начало движущее, радость — начало целевое; даже разгневанные, покарвав, [кого хотели], радуются как люди, достигшие цели. Поэтому о Боге иногда говорят, что он скорбит, а именно, когда случается противоположное тому, что он любит и одобряет: ведь в нас самих скорбь вызывает то, что случилось вопреки нашей воле. Вот в каком смысле говорит [о Божией скорби] Исайя: «[И не стало истины, и удаляющийся от зла подвергается оскорблению.] И Господь увидел это, и противно было очам Его, что нет

³⁷⁶ Дионисий Ареопagit, *О божественных именах*, 4, 10: «Ибо сама добротворящая Любовь к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила Себе остаться в Самой Себе, и подвигла Себя действовать для избыточного порождения всего» (с.119–121).

iudicium. et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.

ex praedictis autem excluditur error quorundam iudaeorum attribuentium deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in scripturis sacris proprie et metaphorice dicatur.

Capitulum LCII

Quomodo in deo ponantur esse virtutes

consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in deo ponere oportet. oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. virtus autem est bonitas quaedam virtuosum: nam secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum. oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

unde nulla earum secundum habitum in deo dicitur, sicut in nobis. deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex. nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est. non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

правого суда. И видел, что нет человека, и дивился, что нет заступника» (59:15:16).

Итак, вышесказанное, помимо прочего, опровергает заблуждение некоторых иудеев, которые приписывают Богу гнев, скорбь, раскаяние и прочие подобные страсти, считая, что они в прямом смысле присущи Богу: они не различают, что в Священном Писании говорится прямо, а что — метафорически.

Глава 92

Каким образом можно предполагать наличие в Боге добродетелей³⁷⁷

Последовательность изложения требует от нас теперь показать, каким образом следует предполагать в Боге добродетели. Поскольку бытие Божье во всех отношениях совершенно и некоторым образом заключает в себе совершенства всех сущих, постольку и благодать Божия должна некоторым образом заключать в себе благодати всех [вещей]. Но добродетель есть некая благодать добродетельного [существа], ибо именно благодаря ей «называется добрым человек и дело, которое он делает». ³⁷⁸ Значит, Божья благодать должна, на свой лад, содержать все добродетели.

В отличие от нас, Бог не может добродетелью обладать, ³⁷⁹ [ибо категория обладания предполагает прибавление чего-то извне]. Богу не подобает быть благом благодаря чему-то, прибавленному к нему извне; он должен быть благом по самой своей сущности: ведь он абсолютно прост (1, 18. 38). То же самое относится к его действию: он действует не благодаря чему-то, прибавленному к его сущности, ибо его действие есть он сам и его сущность, как было доказано (1, 45. 73). Следовательно, добродетель для Бога не есть нечто, чем он обладает, но есть его собственная сущность.

³⁷⁷ Quomodo in Deo ponantur esse virtutes. — Точнее: «Каким образом Богу присущи добродетели», — ибо *modus* относится к способу соединения добродетелей с Богом, а не к способу нашего предположения. «Мы полагаем, что Богу присущи добродетели. Каким образом они могут в нем быть?»

³⁷⁸ Аристотель, *Никомахова этика*, 1106 а 16.

³⁷⁹ *Secundum habitum*. — Выше мы уже отмечали трудность перевода понятия *habitus* и его производных (как *хабитуальное знание* — то, которым мы в принципе обладаем, но в данный момент не используем) на русский язык. *Habitus* означает, во-первых, просто *обладание* от глагола *habere* — *иметь*, (*со*)*держат*. Во-вторых, одну из десяти аристотелевских категорий. В-третьих, *привычку*, *навык* (нужно помнить, что, по Аристотелю, всякая добродетель и порок в человеке есть привычка). Кроме того, как философский термин *habitus* — строй, склад, природа чего-то.

item. habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. in deo autem est actus perfectissimus. actus igitur in eo non est sicut habitus, ut scientia: sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

adhuc. habitus potentiae alicuius perfectivus est. in deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. in eo igitur habitus esse non potest.

praeterea. habitus de genere accidentis est. quod in deo omnino non est, ut supra ostensum est. igitur nec virtus aliqua in deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, deo competere non possunt. vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. huiusmodi autem deo convenire non possunt. igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

adhuc. huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. multo igitur minus deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passionem nos dirigitur. quas in deo ponere non possumus.

И еще. Обладание — это несовершенный акт, нечто среднее между потенцией и актом. Поэтому [Аристотель] сравнивает обладающих со спящими.³⁸⁰ Но в Боге акт — наисовершеннейший. Следовательно, акт в Боге представляет собой не обладание, как знание [у ученого человека], а как созерцание, [когда ученый человек созерцает умом истину своей науки], то есть последний и совершенный акт.

К тому же. Обладание — это усовершенствование какой-либо потенции. Но в Боге нет ничего потенциального, в нем все только актуально. Следовательно, в нем нет обладания.

Кроме того. Обладание относится к роду акциденций.³⁸¹ Но в Боге вовсе нет акциденций, как было показано (1, 23). Следовательно, ни одна добродетель не может сказываться о Боге как [категория] обладания, но только как [категория] сущности.

Человеческие добродетели управляют человеческой жизнью. Но человеческая жизнь [состоит] из двух [частей]: созерцательной и деятельной.³⁸² Так вот, добродетели, которые относятся к деятельной жизни, то есть усовершенствуют эту жизнь, не могут быть присущи Богу.

В самом деле: деятельная жизнь человека состоит в пользовании телесными благами. Поэтому деятельной жизнью управляют те добродетели, с помощью которых мы правильно используем эти блага. Но Богу [пользоваться телесными благами] не подобает. Значит, не подобают ему и добродетели, которые управляют подобной жизнью.

К тому же. [Деятельные] добродетели усовершенствуют нравы людей в том, что касается совместной жизни в обществе. Поэтому тем, кто не живет в обществе или государстве, они едва ли нужны. Тем более не нужны они Богу, чье общение [с другими] и жизнь далеки от человеческой жизни.

Среди добродетелей, относящихся к деятельной жизни, некоторые управляют нами через страсти. Таких добродетелей мы не можем пред-

³⁸⁰ Аристотель, *О душе*, 412 а 25. — «Бодрствование сходно с деятельностью созерцания [предметов его науки для ученого], сон же схож с обладанием, но без действия». — Аристотель говорит о том, что живое тело всегда обладает душой, как ученый всегда обладает своим знанием; но как ученый может заниматься чем-то посторонним или размышлять о других предметах, и тогда знание его остается невостребованным, так и тело не всегда пользуется душой, хотя всегда ею обладает, а именно: для тела сон то же самое, что для ученого обладание знанием, когда он занят чем-то ненаучным.

³⁸¹ Все возможные предикаты, по Аристотелю, относятся к какому-либо из десяти родов сказуемых; в свою очередь эти десять высших родов, или категорий, делятся на две группы: сущность (первая категория) и акциденции, или приводящие, случайные признаки (девять остальных категорий, среди них и обладание).

³⁸² См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1103 а 5.

virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt in quantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. in deo autem passiones non sunt, ut ostensum est. igitur nec huiusmodi virtutes in deo esse possunt.

item. huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in vii physicorum. in deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. relinquatur igitur quod in deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. unde, quia corporales delectationes omnino a deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de deo dicuntur in scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in deo secundum similitudinem alicuius effectus.

quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae huiusmodi virtutes. quae quidem in deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in scriptura metaphorice de deo, propter similitudinem effectus; ut est illud i reg. 2—2: non est fortis sicut deus noster; et mich. 6: quaerite mansuetum, quaerite bonum.

положить в Боге. Ибо добродетели, связанные со страстями, получают свой вид от страстей как от собственных своих объектов: так, воздержность и мужество различаются, поскольку воздержность имеет дело со [страстью] алчности, а мужество — со [страстями] страха и отваги. Но в Боге нет страстей, как показано (1, 89). Следовательно, не может в нем быть и подобных добродетелей.

И еще. Подобные добродетели существуют не в разумной части души, а в чувственной, в которой только и могут находиться страсти, как доказывается в седьмой книге *Физики*.³⁸³ Но у Бога нет чувственной части, есть только ум. Следовательно, у Бога не может быть таких добродетелей, даже с точки зрения их собственного [характера].

Страсти, с которыми связаны [практические] добродетели, бывают [двух видов]. Бывает, что стремление направлено на какое-либо телесное благо, доставляющее удовольствие чувству: например, склонность к еде, питью и любовным наслаждениям. С этими вожелениями связаны [такие добродетели, как] трезвенность, чистота (целомудрие), и вообще всякая воздержность и умеренность. А так как телесные наслаждения Богу совершенно чужды, такие добродетели ни в собственном смысле Богу не подходят — поскольку они связаны со страстями, — ни даже метафорически ему не приписываются в Писаниях, поскольку у них нет никакого сходства с Богом, даже сходства по результату.

Но бывают страсти, в которых стремление направлено на какое-то духовное благо, например, честь, власть, победу, возмездие и т.п. Надежда [на эти блага], отвага [в их достижении] и вообще стремление [к ним] — это мужество, величие, смирение и прочие подобные добродетели. В собственном смысле они не могут быть присущи Богу, поскольку связаны со страстями. Но Писание приписывает их Богу метафорически, по сходству результата. Так, в *Первой Книге Царств* говорится: «Нет столь храброго, как Бог наш» (2:2).³⁸⁴ И в *Книге пророка Софонии*: «Взыщите [Господа] смиренного, взыщите доброго» (*Софония*, 2:3).³⁸⁵

³⁸³ Аристотель, *Физика*, 247 а 1–20.

³⁸⁴ Non est fortis sicut Deus noster. — Синодальный перевод: «Нет твердыни, как Бог наш».

³⁸⁵ Quaerite mansuetum, quaerite bonum. — Синод. Пер.: «Взыщите Господа, все смиренные земли, исполняющие законы Его; взыщите правду, взыщите смиренномудрие...»

Capitulum LCIII
Quod in deo sunt virtutes morales
quae sunt circa actiones

sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

cum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

item. huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. in deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. igitur haec deo deesse non possunt.

amplius. eorum omnium quae a deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra ostensum est. ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde philosophus dicit, in vi ethic., quod ars est recta ratio factibilium. est igitur proprie ars in deo. et ideo dicitur sap. 7–21: omnium artifex docuit me sapientiam.

item. divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra ostensum est. cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum philosophum, in vi ethic., prudentia est recta ratio agibilium. est igitur in deo prudentia.

Глава 93

**О том, что у Бога есть моральные добродетели,
связанные с действиями**

Однако в числе добродетелей, управляющих деятельной жизнью человека, есть и такие, которые связаны не со страстями, а с действиями: например, правдивость, справедливость, щедрость, великодушие, благоразумие (рассудительность) и мастерство (искусство).

Всякая добродетель получает видовое определение от своего объекта, или материи. Так вот, действия, которые составляют объекты, или материи этих добродетелей, не противоречат Божьему совершенству. А потому и добродетели эти не содержат в своем видовом определении ничего, что исключало бы Божье совершенство.

И еще. Подобные добродетели представляют собой своего рода совершенства воли и разума и служат началом для тех действий, которые не вызываются страстями. Но у Бога и воля и разум обладают всеми возможными совершенствами (1, 45. 73). Следовательно, у Бога не может не быть этих добродетелей.

Далее. Понятия всех вещей, которые производятся Богом в бытие, находятся в Божьем уме, как было показано выше (1, 54). Но понятие вещи, которой предстоит возникнуть, в уме ее создателя, есть искусство; об этом говорит Философ в шестой книге *Этики*: «Искусство есть правильное понятие о [вещах], которые можно создать».³⁸⁶ Следовательно, в Боге есть искусство в собственном смысле слова. Об этом сказано и в *Книге Премудрости Соломона*: «Научил меня премудрости Художник всего» (7:21).³⁸⁷

И еще. Божья воля, там, где дело идет о прочих вещах, определяется Божьим знанием, как показано выше (1, 83). Но когда воля в своих действиях подчиняется знанию, — это благоразумие; ибо именно так определяет его Философ: «Благоразумие есть правильное понятие о действиях, которые можно предпринять».³⁸⁸ Следовательно, в Боге есть благоразу-

³⁸⁶ Аристотель, *Никомахова этика*, 1140 a 10. — *Ars est recta ratio factibilium*. — Греч.: τὰ τὸν ἄν εἶη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ. Русский перевод Н.В.Брагинской: «...Искусство и склад [души], причастный истинному суждению и предполагающий творчество, — это, по-видимому одно и то же».

³⁸⁷ *Omniun Artífex docuit me sapiéntiam*. — В Синодальном переводе истолковано иначе: «Научила меня Премудрость, художница всего».

³⁸⁸ Аристотель, *Никомахова этика*, 1140 b 4. — *Prudentia est recta ratio agibilium*. — ἡ φρόνησις ... λέιπεται ἄρα αὐτῆν εἶναι ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν. Русский пер.: «Рассудительность ... истинный причастный суждению склад [души], предполагающий поступки...»

et hoc est quod dicitur iob 26: apud ipsum est prudentia et fortitudo.

adhuc. ostensum est supra quod ex hoc quod deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. est igitur in deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere. unde in psalmo dicitur: iustus dominus et iustitias dilexit.

amplius. sicut supra ostensum est, finis ultimus propter quem deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per philosophum, in iv ethicorum. deus igitur est maxime liberalis: et, ut avicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. hanc autem eius liberalitatem scriptura ostendit, dicens in psalmo: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate; et iac. 1–5: qui dat omnibus affluenter et non improperat.

item. omnia quae a deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant in quantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra ostensum est. hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in iv ethic. patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est.

мие. И в *Книге Иова* говорится то же самое: «Есть у Него и благоразумие и мужество» (12:13).³⁸⁹

К тому же. Выше было показано, что Бог, если хочет чего-нибудь, то хочет и всего, что для этого требуется (1, 83). То, что требуется для совершенства, составляет долг каждого. Следовательно, в Боге есть справедливость, которая заключается, по определению, в том, чтобы «воздавать каждому свое». ³⁹⁰ Вот почему и в Псалме говорится: «Господь праведен и любит правду» (10:7).

Далее. Как показано выше, последняя цель, ради которой Бог хочет всего, [чего он хочет], никак не зависит от каких-либо [средств, ведущих] к [достижению этой] цели, ни с точки зрения бытия, ни с точки зрения какого-либо совершенства (1, 81). Бог хочет сообщить кому-либо свою благость не потому, что от этого ему что-то прибавится, но потому, что дать кому-то приобщиться к себе подобает ему как источнику благости. Давать же не ради выгоды, ожидаемой от даяния, а только ради того, что давать — дело хорошее и подобающее, — есть акт щедрости, как определяет ее Философ в четвертой книге *Этики*.³⁹¹ Таким образом, Бог в высшей степени щедр; и даже более того, как говорит Авиценна: только он один и может называться щедрым в собственном смысле слова; потому что любой другой деятель, за исключением Бога, приобретает своим действием некое благо также и для себя, которое и составляет подлинную цель его действия. На щедрость Божию указывает и Писание. Так, в *Псалме* говорится: «[Дашь им — принимают;] отверзаешь руку Твою — насыщаются благом» (103:28). И в *Послании Иакова*: «[...Да просит у Бога,] дающего всем просто и без упреков» (1:5).

И еще. Все [твари], получившие бытие от Бога, необходимо подобны ему, поскольку существуют, поскольку блага, и поскольку их собственные понятия находятся в Божьем уме, как было показано выше (1, 40. 54). Добродетель же правдивости, по определению Философа, состоит в том, чтобы проявлять себя в своих делах и словах таким, каков ты есть.³⁹²

³⁸⁹ Синодальный перевод: «У Него премудрость и сила; Его совет и разум».

³⁹⁰ Этим определением справедливости начинается *Институция* Юстиниана (*Inst.*, I, 1; *Digest.* I, 1, 10). — Фома здесь выражается кратко и пропускает несколько промежуточных звеньев рассуждения: каждой твари должно по справедливости принадлежать то, что требуется ей для ее совершенства, раз совершенство — ее долг. Бог хочет, чтобы все твари были совершенны. Будучи разумен, он хочет и всего, что для этого требуется. Чего он хочет, то и делает. Поэтому он наделяет каждую тварь тем, что нужно ей для ее совершенства, буквально исполняя юстиниановское требование справедливости, во вселенском масштабе.

³⁹¹ Аристотель, *Никомахова этика*, 1120 а 24.

³⁹² Аристотель, *Никомахова этика*, 1127 а 23.

est igitur in deo veritatis virtus. unde rom. 3—4: est autem deus verax; et in psalmo: omnes viae tuae veritas.

si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos deo attribui dictae virtutes non possunt. sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi deo non competit. cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur in vi ethic.; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. unde iob 26—3: cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam? et isaiae 40—14: cum quo iniit consilium, et instruxit eum? secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici. dicitur tamen interdum consilium de deo. vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet isaiae 25—1, secundum aliam litteram: consilium tuum antiquum verum fiat. vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. unde rom. 11—35: quis prior dedit illi, et retribuetur ei? et iob 41—1: quis ante mihi dedit, ut reddam ei? per

Следовательно, в Боге есть добродетель правдивости. Об этом говорится и в *Послании к Римлянам*: «Бог правдив» (3:4).³⁹³ И в *Псалме*: «Все пути Твои — истина» (118:151).³⁹⁴

Есть еще добродетели, которые служат действиям, какие подобают низшим по отношению к высшим. Таких добродетелей у Бога быть не может: например, послушания, поклонения и прочего, чем мы обязаны в отношении высших.

Некоторые из вышеперечисленных добродетелей могут [служить побудительными причинами] несовершенных действий; как причины таких [несовершенных действий] они не могут приписываться Богу. Например, благоразумие [как добродетель, ведущая к доброму совету и рассуждению], Богу не подобает. Ибо совет есть «некий вопрос», как определяется в шестой книге *Этики*,³⁹⁵ но Божье познание — не исследовательское, [оно не знает вопросов], как было показано выше (1, 57); поэтому совещаться Богу не подобает. Об этом говорится в *Книге Иова*: «Кому ты подал совет? Неужели [Богу без тебя] недостает разума?» (26:3).³⁹⁶ И у Исаяи: «С кем советуется Он, и кто вразумляет Его?» (40:14). — Но если рассматривать благоразумие как причину [совершенного] действия: вынести разумное суждение и выбрать то действие, которое суждение нашло правильным, — то Бога вполне можно назвать благоразумным. — Впрочем, иногда говорится и о Божьем совете. Может быть, по сходству [одного признака] — тайности, ибо советы обычно проводятся втайне; поэтому то, что скрыто [от людей] в Божьей премудрости, по сходству называется «советом», как у Исаяи в одном из чтений: «Твой древний совет становится истиной» (25:1).³⁹⁷ А может быть, потому, что Бог удовлетворяет ищущих у него совета: ибо тот, кто мыслит без дискурса, тоже может наставлять вопрошающих.

Точно так же и справедливость: [как добродетель, побуждающая] к действию [справедливого] обмена, она не подобает Богу: потому что он ни от кого ничего не получает. Как сказано в *Послании к Римлянам*: «Кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?» (11:35), и в *Книге Иова*: «Кто давал Мне прежде, чтобы Мне воздавать ему?» (41:3).³⁹⁸ — Впро-

³⁹³ В Синодальном переводе: «Бог верен, а всякий человек лжив».

³⁹⁴ В Синодальном переводе: «Все заповеди Твои истина».

³⁹⁵ Аристотель, *Никомахова этика*, 1142 а 32.

³⁹⁶ В Синодальном переводе: (Иов отвечает Вилдаду) «Как ты помог бессильному, поддержал мышцу немощного! Какой совет подал ты немудрому, и как во всей полноте объяснил дело!»

³⁹⁷ В Синодальном переводе: «Предопределения древние истинны».

³⁹⁸ В Синодальном переводе: «Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему?»

similitudinem tamen aliqua deo dare dicimur, in quantum nostra data deus acceptat. non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. unde dionysius dicit, viii cap. de div. nom. quod iustitia laudatur deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens: secundum illud matth. 25—15: dedit unicuique secundum propriam virtutem.

scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis. secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. secundum quem modum deo convenire non possunt. secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et deus omnium bonitatum universi. sunt igitur praedictae virtutes in deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia dei se habet ad totum universum. unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candela se habet ad lumen solis. aliae vero virtutes, quae deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur; sicut est de aliis corporalibus rebus.

чем, по известному сходству мы говорим о том, что Богу дается нечто, о том, что он принимает наши даяния. — Итак, Богу не подобает справедливость обмена, но только справедливость распределения. Об этом говорит Дионисий: «Бог воспевается как Справедливость — как всех по достоинству наделяющий».³⁹⁹ И у Матфея: «Дал каждому по его силе» (25:15).

Нужно иметь в виду, что действия, с которыми связаны вышеупомянутые добродетели, по сути своей не зависят от дел человеческих: не только людям свойственно судить о том, как [лучше] поступить, давать что-то или распределять, но всякому разумному [существу]. Однако поскольку эти действия совершаются применительно к [конкретным] делам человеческим, они, в известной мере, получают от них свой вид: так, «кривое», [будучи конкретизировано] в носу, образует вид «курносого».⁴⁰⁰ Итак, упомянутые добродетели, управляющие деятельной человеческой жизнью и направленные на совершение подобных действий, [конкретизированных] применительно к делам человеческим, получают свой вид от них. В этом смысле они не могут быть присущи Богу. Но если рассматривать упомянутые действия в их всеобщности, [а не конкретно], то они могут быть отнесены и к делам божественным. Как человек распределяет блага человеческие, например, деньги или почёт, так Бог распределяет все благости вселенной. Таким образом, упомянутые добродетели есть в Боге, но в более всеобщем и расширенном [виде], чем в человеке. Так, человеческая справедливость относится к государству или дому, а Божья справедливость — ко всей вселенной. Вот почему Божьи добродетели называются «прообразами»⁴⁰¹ наших: наши — частные и конкретные; они — своего рода подобия абсолютных сущностей, как свет свечи — подобие солнечного света. — Есть [у людей] и другие добродетели, которые в собственном смысле не подобают Богу. Их прообраз — не в природе Божьей, а только в Божьей премудрости, которая объемлет собственные понятия всех сущих; так обстоит дело и со всеми прочими телесными вещами.⁴⁰²

³⁹⁹ Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, 8, 7 (с.263).

⁴⁰⁰ Аристотель, *Физика*, 186 b 22.

⁴⁰¹ Макробий, *Комм. на Сон Сципиона*, I, 8; II, 37, 28.

⁴⁰² Не вполне понятно, в какой связи здесь упомянуты «все прочие телесные вещи». То ли Фома имеет в виду, что телесные вещи, в отличие от разумных, сотворены Богом не как подобия его собственной природы, а только как подобия того замысла о них, который содержится в его премудрости. То ли имеет в виду работу земных мастеров: они создают свои изделия не как подобия себя самих, а как подобия того образа, который содержится в их уме о составляет собственно искусство.

Capitulum LCIV
Quod in deo sunt virtutes contemplativae

de contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin deo maxime conveniant.

si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum philosophum, in principio metaphysicae; ipse autem deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. unde iob 9—4: sapiens corde est: et eccli. 1—1: omnis sapientia a domino deo est, et cum illo fuit semper. philosophus etiam dicit, in principio metaphysicae, quod est divina possessio, non humana.

item. si scientia est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie scientia est: non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. unde i reg. 2—3: deus scientiarum dominus est.

adhuc. si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra ostensum est: est igitur in ipso intellectus. unde iob 12—13: ipse habet consilium et intelligentiam.

hae etiam virtutes in deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

Глава 94

О том, что в Боге есть созерцательные добродетели

Созерцательные добродетели в высшей степени подобают Богу, на этот счет и сомневаться не приходится.

Мудрость состоит в знании наивысших причин; так определяет ее Философ в начале *Метафизики*.⁴⁰³ Бог знает самого себя в первую очередь; только через знание себя он знает что-либо другое, как было доказано (1, 47 слл.). При этом он сам — первопричина всего. Очевидно, что именно ему должна быть приписана мудрость в первую очередь. Об этом сказано у Иова: «Премудр сердцем» (9:14). И у Екклесиаста: «Всякая премудрость — от Господа и с Ним пребывает вовек» (*Сирах.*, 1:1). И Философ говорит в начале *Метафизики*, что мудрость — «достояние божественное, не человеческое».⁴⁰⁴

И еще. Знание есть «познание вещи через ее собственную причину».⁴⁰⁵ Бог знает весь порядок причин и их следствий, а тем самым знает и собственные причины всех единичных [вещей], как показано выше (1, 64 слл.). Ясно, что он обладает знанием в подлинном смысле слова, — но знанием, причиной которого не являются умозаключения, как у нашего знания, причина которого — доказательство. — Об этом сказано в *Первой книге Царств*: «Господь есть Бог ведения».

К тому же. Нематериальное познание каких-либо вещей без дискурса есть ум.⁴⁰⁶ Бог обладает именно таким знанием обо всех [вещах], как было показано выше (1, 57). Следовательно, в нем есть ум. Об этом говорится в *Книге Иова*: «У Него совет и разум» (12:13).

Эти добродетели в Боге — прообразы наших [соответствующих добродетелей]; в Боге они совершенны, а в нас несовершенны.

⁴⁰³ Аристотель, *Метафизика*, 982 б 9: «... Имя мудрости необходимо отнести к одной ... науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины [т.е. метафизика]».

⁴⁰⁴ Аристотель, *Метафизика*, 982 б 28: «...Обладание ею [мудростью] можно по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так что, по словам Симонида, «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоразмерного знания».

⁴⁰⁵ См. Аристотель, *Вторая аналитика*, 71 б 1.

⁴⁰⁶ См. Аристотель, *Большая этика*, 1197 а 20..

Capitulum LCV
Quod deus non potest velle malum

ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod deus non potest velle malum.

virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. omnis autem operatio dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra ostensum est. non potest igitur malum velle.

item. voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. in divina autem cognitione non potest esse error, ut supra ostensum est. non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

amplius. deus est summum bonum, ut supra probatum est. summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

praeterea. cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est. non potest igitur velle malum.

et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

hoc autem est quod dicitur deut. 32—4: deus fidelis et absque iniquitate; et hab. 1—13: mundi sunt oculi tui, domine, et respicere ad iniquitatem non potes.

per hoc autem confutatur error iudaeorum, qui in talmut dicunt deum quandoque peccare et a peccato purgari; et luciferianorum, qui dicunt deum in luciferi deiectione peccasse.

Глава 95

О том, что Бог не может хотеть зла

На основании вышесказанного можно показать, что Бог не может хотеть зла.

Чья-либо добродетель заключается в том, что он хорошо действует.⁴⁰⁷ Но у Бога всякая деятельность есть деятельность добродетели: ибо его добродетель есть его сущность, как показано выше (1, 92). Следовательно, Бог не может хотеть зла.

И еще. Воля никогда не стремится ко злу, разве что по ошибке, которая может корениться в рассудке, либо касаться частного предмета выбора. Объект воли — воспринятое [умом] благо; поэтому воля может стремиться ко злу, только если представит его себе как благо: а этого не может случиться без ошибки. Но в Божьем знании нет места ошибкам, как показано выше (1, 61). Следовательно, Божья воля не может быть направлена на зло.

Далее. Бог есть высшее благо, как доказано выше (1, 41). А высшее благо не терпит никакой сопричастности злу, как высшая степень раскалённости не допускает примеси холода. Следовательно, Божья воля не может склониться ко злу.

Кроме того. Так как благо — это цель, зло может присутствовать в воле лишь тогда, когда она отклоняется от цели. Но Божья воля не может отклониться от цели, ибо Бог не может хотеть чего-либо иначе, как через хотение себя самого, как показано (1, 74 слл.). Следовательно, он не может хотеть зла.

Таким образом, очевидно, что свободное решение в Боге по природе постоянно — [это всегда решение в пользу] блага.

Именно об этом говорится во *Второзаконии*: «Бог верен и нет неправды в Нем» (32:4). И у пророка Аввакума: «Чисты очи Твои, Господи, и не можешь Ты взирать на злодеяние» (1:13).⁴⁰⁸

Тем самым опровергается заблуждение иудеев, которые говорят в *Талмуде*, что Бог иногда грешит, а потом очищается от греха.⁴⁰⁹ И заблуждение люцифериан, которые утверждают, будто Бог согрешил, низвергнув Люцифера.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1106 а 22.

⁴⁰⁸ В Синодальном переводе: «Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение ты не можешь».

⁴⁰⁹ См. Tr. Hulin, dist.3; tr. Schebuoth, dist.1. — Ср. у папы Григория против Талмуда: Gregorius IX, *Prop. damn. de Talmut*, 1242, pr.15.

⁴¹⁰ Ср. о поклонниках Люцифера, или стадинеях у папы Григория: Gregorius IX, *Epistola ad Henricum Friderici imperatoris filium*, 1233, (Mansi, 23/325 B).

Capitulum LCVI
***Quod deus nihil odit, nec odium alicuius
rei ei convenire potest***

ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei deo convenire non potest.

sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. si igitur voluntas dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

item. voluntas dei in alia a se fertur, ut supra ostensum est, inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. hoc igitur est quod deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis. igitur deus unicuique rei vult bonum. nihil igitur odit.

adhuc. a primo ente omnia alia originem essendi sumunt. si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra quod, si deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. hoc autem est impossibile. quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. nullam igitur rem deus odit.

praeterea. illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. multo igitur magis deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

Глава 96

**О том, что в Боге нет и не может быть ненависти
к чему бы то ни было**

Из вышесказанного становится очевидно, что Богу не подобает ненависть к чему бы то ни было.

Как любовь относится к благу, так ненависть относится к злу. Ибо тем, кого любим, мы желаем блага; а тем, кого ненавидим, желаем зла. Следовательно, раз Божья воля не может склоняться ко злу, что было доказано выше (1, 95), Бог не может ненавидеть что бы то ни было.

И еще. Божья воля направляется на прочие [вещи], как показано выше (1, 75), постольку, поскольку Бог, желая и любя свое бытие и свою благодать, хочет, чтобы она распространилась как можно шире и сообщает свое подобие [другим]. То есть для всех прочих вещей Бог хочет того, чтобы они были как можно более подобны его собственной благодати. Но быть причастной подобию Божию — это благо для всякой вещи: ибо всякая благодать есть некое подобие первой благодати. Следовательно, Бог хочет блага для всякой вещи. А значит, он ничего не ненавидит.

К тому же. От первого сущего все прочие сущие берут начало бытия. Значит, если бы [первое сущее] возненавидело одно из прочих сущих, оно захотело бы, чтобы его не было: ибо бытие для каждого — благо. Итак, [Бог] захотел бы, чтобы не было того действия, которым он приводит в бытие [это ненавистное сущее], опосредованно или непосредственно: ибо выше было показано (1, 83), что, если Бог чего-нибудь хочет, то он должен хотеть и того, что для этого требуется. Но такое невозможно. Это очевидно: если вещи приходят в бытие через его волю, тогда действие, которым они выводятся в бытие, должно быть [добро]вольным. Впрочем, [тот же вывод был бы верен и в том случае, если бы Бог] был естественной, [а не произвольной и разумной] причиной вещей: точно так же, как Богу нравится его собственная природа, ему должно нравиться и всё то, чего эта природа требует. — Итак, ни одну вещь Бог не ненавидит.

Кроме того. То, что встречается во всех действующих причинах [и свойственно им] от природы, тем более должно находиться [в первой из действующих причин,] в первом деятеле. Так вот, все действующие [причины] на свой лад любят то, что сделали: родители любят своих детей, поэты — свои стихи, мастера — свои изделия.⁴¹¹ Тем более Бог не ненавидит ничего: ведь он — причина всех вещей.

⁴¹¹ Аристотель, *Никомахова этика*, 1120 б 13; 1167 б 33.

hoc autem est quod dicitur sap. 11–25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.

dicitur autem similitudinarie deus aliqua odire. et hoc dupliciter. primo modo, ex hoc quod deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud zach. 8–17: unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit dominus. haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor. alius autem modus est ex hoc quod deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud mal. 1–3: esau odio habui; et illud psalmi: odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominatur dominus.

Capitulum LCVII ***Quod deus est vivens***

ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod deus est vivens.

ostensum est enim deum esse intelligentem et volentem. intelligere autem et velle non nisi viventis est. est igitur deus vivens.

adhuc. vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata.

Об этом сказано и в *Книге Премудрости*: «Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел» (11:25).

Но по сходству, [в переносном смысле,] о Божьей ненависти говорится, и говорится двояко. — Во-первых, когда Бог, любя вещи и желая им блага, не желает противоположного [этому благу] зла. Тогда о нем говорится, что он это зло ненавидит; ведь мы говорим, что ненавидим нечто, когда хотим, чтобы его не было. Об этом у Захарии: «Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего, и ложной клятвы не любите; ибо все это Я ненавижу, говорит Господь» (8:17). Однако все это — не самостоятельно существующие вещи, а только такая может быть предметом ненависти или любви в собственном смысле. — Во-вторых, когда Бог хочет какого-то большего блага, которого не может быть без устранения меньшего блага. В этом случае о нем тоже говорят, что он ненавидит, хотя это, скорее, любовь. Так, Бог хочет блага справедливости или блага вселенского порядка, но этих благ не может быть без наказания или уничтожения некоторых; и вот, о Боге говорится, что он ненавидит тех, чьего наказания или уничтожения он хочет, как у Малахии: «Исава Я возненавидел» (1:3), или в Псалме: «Ты ненавидишь всех, делающих беззаконие, Ты погубишь говорящих ложь; кровожадного и коварного гнушается Господь» (5:6–7).

Глава 97

О том, что Бог живой

Из того, что было доказано выше, выводится с необходимостью, что Бог живой.

В самом деле, доказано, что Бог мыслит и хочет (1, 44. 72). Но мыслить и хотеть свойственно только живому. Следовательно, Бог живой.

К тому же. [Предикат] «живой» приписывается некоторым [субъектам] потому, что мы видим, что они движутся сами собой, а не приводятся в движение другим. Поэтому по сходству [т.е. в переносном смысле] мы называем «живыми» такие вещи, которые кажутся самодвижущимися, оттого что их двигатель не заметен для большинства людей: например, «живой водой» мы зовем бьющий родник, в отличие от воды в стоячем пруду или цистерне; а «живым серебром» — [ртуть], которая кажется подвижной. Но в собственном смысле слова движут себя только те вещи, которые составлены из двигателя и движимого, то есть одушевленные

unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. sed deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens. maxime igitur ei competit vivere.

item. divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra ostensum est. vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. divinum igitur esse est vivere. ipse igitur est vivens.

hoc etiam auctoritate divinae scripturae confirmatur. dicitur enim deut. 32—40, ex ore domini: dicam, vivo ego in aeternum; et in psalmo: cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum.

Capitulum LCVIII ***Quod deus est sua vita***

ex hoc autem ulterius patet quod deus sit sua vita.

vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per philosophum, in ii de anima: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. deus autem est suum esse, ut supra probatum est. est igitur suum vivere et sua vita.

item. ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per philosophum, in ii

[существа]. Поэтому только их мы называем «живыми» в собственном смысле слова; все прочие приводятся в движение каким-либо внешним двигателем, который либо порождает [движение],⁴¹² либо убирает препятствие, [мешающее естественному движению], либо толкает. — Так как деятельность чувств сопряжена с движением, то и всякая другая деятельность, к какой [самодвижущееся существо] само себя побуждает, хотя бы она и не была связана с движением, тоже называется «жизнью»: поэтому мыслить, стремиться и ощущать — [виды] жизнедеятельности. — Но деятельность Бога, более, чем чего-либо другого, исходит от него самого: ибо он — первая действующая причина (1, 13). Следовательно, ему более, чем кому-либо, свойственно быть живым.

И еще. Божье бытие включает в себе все совершенства бытия, как показано выше (1, 28). Но «жить» — это одно из совершенств бытия: поэтому в порядке сущих живые [существа] стоят выше неживых. Следовательно, для Бога быть — это жить. Следовательно, Бог — живой.

Это подтверждается и авторитетом Божественного Писания. Ибо сказано во *Второзаконии*: «Я говорю: Живу Я вовек» (32:40). И в *Псалме*: «Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» (83:3).

Глава 98

О том, что жизнь Божья есть сам Бог

Из этого, далее, можно заключить, что жизнь Божья есть сам Бог.

В самом деле: жизнь живого [существа] — то же самое, что «жить» вообще, в абстрактном смысле: как «бег» — то же самое, что «бегать», применительно к [конкретной] вещи.⁴¹³ Но «жить для живого — то же самое, что быть», как объясняет Философ:⁴¹⁴ ибо «животное» называется так потому, что имеет душу;⁴¹⁵ но душа — это его собственная форма, благодаря которой оно есть, [существует]. Поэтому «жить» для него значит — быть таким [как оно есть] и происходить от такой именно формы. Но Божье бытие есть сам Бог, как было доказано выше (1, 22). Следовательно, жизнь Божья и жить [для Бога] — это сам Бог.

И еще. Мыслить значит жить, как объясняет Философ во второй

⁴¹² *Generans* — порождающий. — Имеется в виду, что это — двигатель, порождающий и сами вещи, и их движения. Движение, порожденное этим двигателем, — естественное движение.

⁴¹³ *Secundum rem*: т.е. в реальности, а не в логическом рассмотрении.

⁴¹⁴ Аристотель, *О душе*, 415 b 13. «У живых существ быть означает жить».

⁴¹⁵ *Животное* по-латыни *animal*, *душа* — *anima*. *Animal(e)* — букв. *одушевленное*.

de anima: nam vivere est actus viventis. deus autem est suum intelligere, sicut supra ostensum est. est igitur suum vivere et sua vita.

amplius. si deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est, sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. quod est impossibile, ut ex dictis patet.

adhuc. si sit vivens deus, ut ostensum est, oportet in ipso esse vitam. si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. et sic erit compositus. quod supra improbatum est. est igitur deus sua vita.

et hoc est quod dicitur ioan. 14—6: ego sum vita.

Capitulum LCIX ***Quod vita dei est sempiterna***

ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. impossibile est igitur quod deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est.

item. omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. est igitur vita eius sempiterna.

adhuc. in qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. ubi igitur actio est ipsum agens,

книге *О душе*:⁴¹⁶ ибо «жить» есть акт живущего. Но мышление Божье есть сам Бог, как показано выше. Следовательно, Божья жизнь есть сам Бог.

Далее. Если бы Божья жизнь не была сам Бог, то, поскольку Бог живой, как доказано (1, 97), постольку он был бы живой через причастность жизни. Но все, существующее благодаря причастности, возводится к тому, что существует само по себе. Следовательно, Бог в таком случае возводился бы к чему-то первейшему его, благодаря чему он был бы жив. Но это невозможно, как явствует из вышеизложенного (1, 13).

К тому же. Если Бог живой, как показано (1, 97), то в нем должна быть жизнь. Если его жизнь не тождественна ему самому, то в Боге будет [присутствовать] нечто, что не есть Бог. Таким образом, Бог будет сложен (составной). Но это было опровергнуто выше (1, 18). Следовательно, Божья жизнь есть сам Бог.

Именно об этом сказано у Иоанна: «Я есмь жизнь» (14:6).

Глава 99

О том, что Бог живет всегда

Из этого ясно, что Бог живет всегда.

Если что-то перестает жить, то только через отделение от жизни. Но ничто не может отделиться от самого себя: ибо всякое отделение происходит через разделение двух различных [частей] друг от друга. Итак, Божья жизнь не может отделиться от Бога, потому что она и есть сам Бог, как было показано (1, 98).

И еще. Все, что иногда существует, а иногда — нет, существует по какой-нибудь причине: потому что ничто не приводит себя из небытия в бытие само, поскольку никакая вещь не может действовать, пока её еще нет. Но у Божьей жизни нет причины; как нет ее и у Божьего бытия. Следовательно, о Боге нельзя [предположить], что он то живет, то не живет: Бог живет всегда.

К тому же. В любой деятельности деятель остается даже тогда, когда сама деятельность, может быть, уже закончилась, пройдя последовательно [все свои стадии]. Так и в движении: движущееся остается тем же самым по подлежащему, если не по понятию,⁴¹⁷ на протяжении всего движения. Поэтому там, где действие [тождественно] самому деятелю,

⁴¹⁶ Аристотель, *О душе*, 413 b 23.

⁴¹⁷ *idem subiecto ... licet non secundum rationem.* — По подлежащему — например, стрела или Сократ начинают, продолжают и заканчивают движение, оставаясь сами собой; так же

oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. intelligere autem et vivere dei ipse est deus, ut ostensum est. igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. est igitur sempiterna.

amplius. deus omnino immobilis est, ut supra ostensum est. quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. est igitur eius vita sempiterna.

hinc est quod dicitur deut. 32–40, ex ore domini: vivo ego in aeternum; i ioan. ult.: hic est verus deus et vita aeterna.

нет последовательности, которая проходила бы и заканчивалась, но все [действие] в совокупности пребывает [всегда]. Но мыслить и жить для Бога — то же, что сам Бог, как показано (1, 45. 98). Следовательно, его жизнь не представляет собой последовательности, но существует «вся сразу». Значит, жизнь Бога — «всегдашняя», по выражению Боэция.⁴¹⁸

Далее. Бог всецело неподвижен, как показано выше (1, 13). То, что начинает жить, или перестает, или проживает жизнь как последовательность, — изменчиво. Ибо жизнь [такого существа] начинается рождением, прекращается гибелью, а последовательность жизни есть некое движение. Следовательно, Бог никогда не начинал жить, никогда не перестанет, и жизнь его не представляет собой последовательности. Следовательно, он живет всегда.

Вот почему устами господина сказано во *Второзаконии*: «Живу Я во век!» (32:40). И в *Первом послании Иоанна*: «Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (5:20).

подлежащее качественного движения или роста: одна и та же ягода из маленькой зеленой становится белой, затем большой красной. По понятию — понятие здесь, разумеется, применительно к движению; по понятию стрела вначале есть «нечто, приходящее в движение», затем — «перемещающееся с данной скоростью в данном направлении», затем — «прекращающееся движение», затем — «неподвижное».

⁴¹⁸ Sempiterna. — Неологизм sempiternus придумал Боэций, чтобы отличить бесконечное время от вечности, в которой нет длительности, нет времени и которая есть определение не временное, а онтологическое. Слово это составлено из semper — *всегда* и aeternus — *вечный*, и может быть приблизительно переведено как *всегдашний*, *всегда длящийся*; у В.И. Уколовой — *беспрестанный*. — См. Боэций, *Утешение философией*, V, 6; стр. 286–287: «Бог вечен ... Вечность есть обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни ... Все, что подлежит условию времени, даже если бы оно ... никогда не начинало ... и никогда не завершил своего бытия и жизнь его расширялась бы в бесконечность времени, однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, а прошедшее уже утрачено ... Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею одновременно, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным ... Одно дело — вести бесконечную во времени жизнь, которую Платон приписывал миру, а другое — быть всеобъемлющим наличием бесконечной жизни, что возможно лишь для божественного разума ... Итак, ... следуя за Платоном, мы назовем Бога вечным (aeternum), а мир — беспрестанным (sempiternum)».

Capitulum C

Quod deus est beatus

restat autem ex praemissis ostendere deum esse beatum.

cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. cum igitur deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. est igitur beatus.

amplius. illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et philosophus dicit felicitatem esse operationem perfectam.

perfectio autem operationis dependet ex quatuor. primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. secundo, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. tertio, ex operationis obiecto. et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Глава 100

О том, что Бог блажен

Нам осталось показать, на основании вышесказанного, что Бог блажен.

Блаженство, или счастье — это собственное благо всякой разумной природы. Поскольку Бог разумен, его собственным [т.е. свойственным именно ему по определению] благом будет блаженство. Но его отношение к собственному благу не таково, чтобы он стремился к нему как к чему-то, чем еще не обладает: это свойственно природе подвижной и существующей в потенции; а Бог уже обладает собственным благом. Следовательно, Бог не только желает счастья, как мы, но и наслаждается им. Значит, он блажен.

Далее. Разумная природа более всего желает и хочет того, что в ней самой наиболее совершенно: это и есть блаженство. Наиболее же совершенное во всякой [вещи] — это её наиболее совершенная деятельность: ибо [то, чем она может быть в] потенции и то, чем она обладает [как постоянным свойством] достигает совершенства именно в деятельности.⁴¹⁹ Совершенство деятельности [и, соответственно, блаженство деятеля] зависит от четырех [моментов]. **Во-первых**, от рода деятельности: она должна оставаться в самом действующем [субъекте]. Деятельностью, остающейся в самом [деятеле], я называю такую, в результате которой не получается ничего, кроме самой деятельности: как, например, видеть или слышать. Такого рода действия составляют совершенства деятеля и могут сами по себе быть последней [целью]: ибо они не подчинены созданию чего-то [внешнего] как своей цели. Напротив, деятельность или действие, в результате которых производится нечто помимо них самих, составляют совершенство сделанного, а не делающего, и относятся к [этому сделанному] как к своей цели. Поэтому такая деятельность не составляет блаженства, или счастья разумной природы. **Во-вторых**, от начала деятельности: это должна быть [деятельность] самой высшей потенции [данного деятеля]. Поэтому мы не можем быть счастливы деятельностью чувств, но только деятельностью ума, [причем ума не как потенции, а как уже постоянного свойства], которым мы обладаем [в результате навыка], и который достигает совершенства, когда действует. **В-третьих**, от объекта деятельности. Поэтому наивысшее наше счастье заключается в постижении умом наивысшего умопостигаемого.

⁴¹⁹ См. Аристотель, *Никомахова этика*, 1177 а 12; 1178 б 7.

quarto, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. talis autem est dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibile; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. est igitur beatus.

adhuc. per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde boetius dicit quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum est. ipse igitur est vere beatus.

item. quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. ostensum est autem supra quod deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. est igitur ipse beatus.

praeterea. ostensum est supra quod deus non potest velle aliquid impossibile. impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est. igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. quicquid igitur vult, habet. nec aliquid male vult, ut supra ostensum est. est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult et nihil male vult.

eius etiam beatitudinem sacra scriptura protestatur, i tim. ult.: quem ostendet suis temporibus beatus et potens.

В-четвертых, от формы деятельности: [чтобы быть счастливыми,] мы должны действовать совершенно, легко, уверенно и с удовольствием. — Деятельность Бога удовлетворяет всем четырем требованиям: [1] Бог разумен; [2] ум его — высшая добродетель,⁴²⁰ причем он не нуждается в совершенствующем навыке, потому что сам по себе совершенен, как было показано выше (1, 45). [3] Бог мыслит сам себя, а он — наивысшее из умопостигаемых, [4] и мыслит совершенно, без всякого труда, с удовольствием. Следовательно, он блажен.

К тому же. Блаженство успокаивает всякое желание. Ибо когда мы счастливы, нам не остается, чего желать: ведь счастье — последняя цель. Следовательно, блажен должен быть тот, кто совершен во всем, чего может пожелать. Поэтому и Боэций говорит, что блаженство — это «совершенное состояние, которое [достигается] соединением всех благ».⁴²¹ Но Божье совершенство именно таково: в своей простоте оно каким-то образом содержит все совершенства, как было показано (1, 28. 31). Значит, Бог поистине блажен.

И еще. Пока кому-то недостает того, в чем он нуждается, он еще не блажен: ибо желание его еще не успокоено. Блажен тот, кто самодостаточен и ни в чем не нуждается. Но выше было доказано, что Бог не нуждается ни в чем другом, ибо его совершенство не зависит ни от чего внешнего. А хочет он других [вещей] ради себя как ради цели не потому, что в них нуждается, а потому, что это подобает его благости (1, 81 сл.). Следовательно, Бог блажен.

Кроме того. Выше было показано, что Бог не может хотеть невозможного (1, 84). Невозможно, чтобы к нему прибавилось нечто, чего у него еще нет, ибо сам он ни в каком отношении не существует в потенции, как было показано (1, 16). Следовательно, у него есть все, чего он хочет. Ничего плохого он не хочет, как показано выше (1, 95). Следовательно, он блажен, ибо блаженного определяют как того, «кто обладает всем, чего хочет, и не хочет ничего дурного».⁴²²

Блаженство Божие засвидетельствовано и Священным Писанием: «[...Явление Господа нашего Иисуса Христа], которое в свое время открывает блаженный и сильный [Царь царствующих и Господь господствующих]» (1 Тим.6:15).

⁴²⁰ *Altissima virtus*: мы переводим *virtus* и как *добродетель*, и как *силу*, поэтому здесь ум Бога может быть охарактеризован и как *высшая добродетель*, и как *могущественнейшая сила*.

⁴²¹ Боэций, *Утешение философией*, III, 2, (стр.224).

⁴²² Августин, *О Троице*, XIII, 5.

Capitulum CI

Quod deus sit sua beatitudo

ex his autem apparet quod deus sit sua beatitudo.

beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est. supra autem ostendimus quod ipsum dei intelligere sit sua substantia. ipse igitur est sua beatitudo.

item. beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. ostensum est autem supra quod deus principaliter vult suam essentiam. sua igitur essentia est eius beatitudo.

adhuc. unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. cum igitur deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

praeterea. duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. deus autem ostensus est supra summum bonum esse. beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. ergo beatitudo et deus sunt idem. est igitur deus sua beatitudo.

Capitulum CII

Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excedens omnem aliam beatitudinem

ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. quod de deo ostensum est. ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

Глава 101

О том, что Божье блаженство — сам Бог

Из этого ясно, что Божье блаженство — сам Бог.

В самом деле, его блаженство — это его мыслительная деятельность, как было показано (1, 100). Но еще выше мы показали, что мышление Бога есть сама его субстанция (1, 45). Следовательно, блаженство Бога есть его субстанция.

И еще. Блаженство, как последняя цель, — это главный предмет воли всякого, кто от природы способен им обладать или обладает. Но выше было показано, что главный предмет воли Бога — его сущность (1, 74). Следовательно, его сущность есть его блаженство.

К тому же. Каждый подчиняет своему блаженству все, чего он хочет [как средства — цели]. Само блаженство — единственное, чего желают не ради другого; оно — предел движения желания, которое постоянно желает одного ради другого; оно не дает [желанию уйти в дурную] бесконечность. Поскольку Бог хочет всех прочих вещей ради своей благодати (1, 75), которая есть его сущность, постольку он сам тождествен своему блаженству в той же мере, как своей сущности и своей благодати (1, 21. 28).

Кроме того. Невозможно, чтобы существовали два высших блага: если бы одному из них недоставало чего-то, что есть у другого, и наоборот, то ни одно из них не было бы высшим и совершенным благом. Но Бог есть высшее благо, как показано выше (1, 41). И блаженство тоже есть высшее благо, как будет доказано ниже (III, 25 слл.), потому что оно есть конечная цель. Следовательно, Бог и блаженство — одно и то же. Следовательно, Божье блаженство есть сам Бог.

Глава 102

О том, что Божье блаженство, совершенное и единственное [в своем роде], превосходит всякое другое блаженство

Далее, исходя из [уже доказанных] предпосылок, мы можем рассмотреть превосходство Божьего блаженства.

Чем ближе кто к блаженству, тем совершеннее он блажен. Мы называем блаженным даже того, кто [не без основания] надеется обрести блаженство; но его блаженство несопоставимо с блаженством того, кто уже достиг его в действительности. А ближе всех к блаженству то, что есть само блаженство. Именно таков Бог, как показано (1, 101). Следовательно, он единственно и совершенно блажен.

item. cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. plus igitur delectatur deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

praeterea. quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. deus autem per essentiam suam beatus est. quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

amplius. beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. nec ipsum deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet.

И еще. Причина радости — любовь, как было доказано (1, 91). Значит, где больше любовь, там и больше радости от достижения любимого. Но каждый, при прочих равных [условиях], больше любит себя, чем что-либо другое: свидетельством тому — что всякий по природе больше любит то, что ему ближе. Следовательно, Бог в своем блаженстве, которое есть он сам, радуется больше, чем другие в своем блаженстве, которое не тождественно им самим. Покой [и удовлетворенность] его желаний больше, и блаженство совершеннее.

Кроме того. Сущностное [свойство] лучше [приобретенного] благодаря причастности: например, природа огня более совершенна в самом огне, чем в зажженных им вещах. Бог же блажен по своей сущности, чего нельзя сказать ни о чем другом: ибо ничто, кроме Бога, не может быть высшим благом, как ясно из вышеизложенного (1, 41). Значит, всякий, кто блажен, помимо Бога, должен быть называем блаженным по причастности. Следовательно, Божье блаженство превосходит всякое другое блаженство.

Далее. Блаженство состоит в совершенной деятельности ума, как было показано (1, 100). Но ни одна другая умственная деятельность не сопоставима с Божьей. Это и понятно: во-первых, это деятельность самостоятельно существующая.⁴²³ Во-вторых, единым действием ума Бог познает себя, [причем познание это] настолько же совершенно насколько совершен он сам, и [познает] все прочие [вещи], сущие и не сущие, добрые и злые. У прочих же мыслящих [существ] само мышление — не самостоятельная [сущность], а действие самостоятельной [сущности]. И самого Бога, который есть наивысшее из умопостигаемых, никто не может мыслить настолько же совершенно, насколько совершенно он существует: ибо ничье бытие не совершенно настолько, насколько Божье, а деятельность [субъекта] не может быть совершеннее, чем его субстанция. И нет другого ума, который мог бы познать все, что Бог может сделать: ибо такой ум объял бы Божье могущество [и был бы больше его].

⁴²³ Operatio subsistens. — Subsistentia означает по-латыни то, что обозначалось в аристотелевских *Категориях* словом *сущность*, а позднее в греческой философии и богословии словом *ипостась*: то, что не сказывается о другом и не существует в другом; самостоятельное существо, о котором сказываются и в котором сосуществуют все предикаты, прочие девять акцидентальных категорий. К их числу относится и деятельность: ведь она всегда есть деятельность чья-то, какого-то субъекта, носителя свойств, подлежащего, субсистенции. — Применительно к Богу субсистенция есть сам Бог. Но он прост, следовательно, он, в отличие от всех прочих субсистенций, не может быть носителем свойств, отличных от него самого, от его сущности и его бытия. Поэтому, приписывая ему какие-либо предикаты, мы должны помнить, что они — сам Бог, т.е. что они — не предикаты, а сам субъект.

illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. incomparabiliter igitur deus supra omnia beatus est.

item. quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens: nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

adhuc. fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

amplius. perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. de activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis. consistit enim in quinque, secundum boetium: scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. habet autem deus excellen-

Затем: все, что знает любой другой ум, [кроме Божьего], он знает не все сразу, посредством единого действия. Следовательно, Бог несравненно блаженнее всякого другого [существа].

И еще. Чем более едино нечто, тем совершеннее его сила и благодать. Но всякая последовательная деятельность разделяется на различные части по времени. Следовательно, ее совершенство никак нельзя сравнить с совершенством деятельности, лишенной последовательности, [которая совершается] вся сразу, одновременно; в особенности, если такая деятельность не мгновенна, а вечна. Но мышление Божье лишено [временной] последовательности и существует вечно все сразу; а наше мышление последовательно, поскольку приводящим образом присоединяется к нему континуум и время. Таким образом, Божье блаженство бесконечно превосходит человеческое: настолько же, насколько продолжительность вечности превосходит текучее «теперь» времени.

К тому же. Усталость, а также разнообразные занятия, которыми приходится в этой жизни прерывать созерцание, составляющее главное счастье человека, если только есть в этой жизни какое-то счастье; заблуждения, сомнения, непредвиденные случайности и разные несчастия, которым подвержена настоящая жизнь, — все это показывает, насколько несравнимо человеческое счастье, особенно в этой жизни, с Божьим блаженством.

Далее. Сколь совершенно Божье блаженство, можно усмотреть из того, что оно обнимает все блаженства, будучи их наисовершеннейшей степенью. Что касается созерцательного счастья — то Бог обладает непрестанным и наисовершенным созерцанием себя и других. Что же до счастья деятельного — то он управляет не жизнью одного человека, или дома, или города, или царства, но всей вселенной.

Ложное, земное счастье — лишь тень того совершеннейшего счастья. Оно, по Боэцию, составляется из пяти [моментов]: «наслаждения, богатства, власти, чинов⁴²⁴ и известности⁴²⁵». ⁴²⁶ А Бог получает несрав-

⁴²⁴ *Dignitas* — собственно, *достоинство*. Однако нельзя сказать, что Бог лишен достоинства, да и Боэций с Фомой имеют здесь в виду *почести от людей, почетные должности, влиятельное положение в обществе*, а не внутреннее достоинство.

⁴²⁵ *Fama* — *слава*. Однако в латинском языке есть еще одно слово для *славы* — *gloria*, которая приписывается Богу и в Писании и во всех молитвенных славословиях. Поэтому нам пришлось перевести *fama* словом более низкого содержания.

⁴²⁶ Боэций, *Утешение философией*, III, 2 (с. 224–226). — «Перечислю то, чем люди хотят обладать: они жаждут богатства, чинов, верховной власти, славы и наслаждения по той причине, что надеются с их помощью обрести достаток, уважение, влияние, известность, радость» (пер. В.И.Уколовой).

tissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra ostensum est. pro potestate habet infinitam virtutem. pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen. pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. amen.

ненную радость от самого себя, и всеобъемлющую радость от всего доброго, [что есть во вселенной], без примеси противного (1, 90). — Вместо богатства у него — всяческое удовлетворение всеми благами в самом себе, как показано выше (1, 43). — Вместо власти у него — бесконечная мощь. — Вместо чинов — первенство и царство над всеми сущими. — Вместо известности — восхищение всякого разума, который хоть в какой-то мере смог познать его.

Итак, честь и слава Богу, единственно блаженному, во веки веков. Аминь.

Фома Аквинский

Сумма

против язычников

Книга I

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

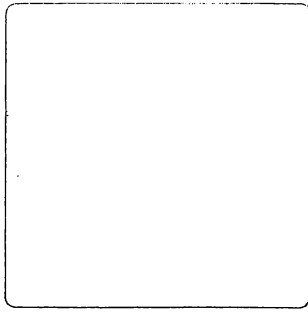
105005 г. Москва, ул. Фридриха Энгельса 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Заказ № 11291

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА

Богословие, Духовность, Наука

